

YU'PA OBAYA TUVIVA

YU'PA: un pueblo que danza

Ángel Acuña Delgado

YU'PA OBAYA TUVIVA

YU'PA: un pueblo que danza

Colección
Biblioteca Abya-Yala

Nº 42

Ediciones
Abya-Yala
1998

YU'PA OBAYA TUVIVA - YU'PA: UN PUEBLO QUE DANZA

Ángel Acuña Delgado

Colección: Biblioteca Abya-Yala N° 42

1ª Edición: Ediciones Abya-Yala
1998 Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla 17-12-719
Telf.: 562-633
Quito-Ecuador

Autoedición: Abya-Yala Editing
Quito-Ecuador

ISBN: 9978-04-364-0

Impresión: Xerox-DocuTech
Quito, 1998

Datos del autor: Ángel Acuña es Doctor en Motricidad Humana por la Universidad de Granada (1990) y en Antropología Social por la U.N.E.D. (1997). Ha realizado trabajo de campo en la Selva de Ituri (Zaire), el Bajo Urubamba (Perú), y la Sierra de Perijá (Venezuela). Entre su obras más destacadas se citan: *Los hijos de la Selva. Estudio de la vida de los Twidos Mbutis de la Selva de Ituri*. (1986); *Manual didáctico de actividades en la Naturaleza* (1991); *Naturaleza y Cultura en el Bajo Urubamba. Amazonia peruana* (1992); y *Fundamentos Socio-culturales de la Motricidad Humana y el Deporte* (1994). Desde 1991 es Profesor Titular de la Universidad de Granada (España) y actualmente es también responsable del Grupo de Investigación "Antropología Social de la Motricidad".

Dirección del autor:

Ángel Acuña Delgado
Grupo de Investigación: Antropología Social de la Motricidad
F.C.A.F.D.
Carretera de Alfacar s/n
Universidad de Granada, Granada-España
Tel. 34-58-244370; Fax 34-58-244369
E-mail: acuna@platon.ugr.es

A Estrella, Guillermo y Elena

INDICE

	Pág.
Preámbulo	9
Capítulo 1. Reseña etnohistórica y demográfica del grupo étnico Yu'pa	11
1.1. Identidad étnica	11
1.2. La expansión caribe	13
1.3. Referencias históricas	22
1.4. Estructura y distribución demográfica	28
Notas	48
Capítulo 2. Relaciones de parentesco en la sociedad Yu'pa: el caso de Yurmuto y Kiriponsa	51
2.1. Introducción	51
2.2. Terminología de parentesco	55
2.3. Filiación	61
2.4. Afinidad	70
2.5. Residencia	75
Notas	77
Capítulo 3. Una visión “etic” de la ideología Yu'pa a través de sus valores	80
3.1. Valores	80
Notas	111
Capítulo 4. Cosmovisión Yu'pa: una aproximación en torno a sus creencias, mitos y leyendas	116
4.1. Creencias	116
4.2. Mitos y leyendas	125
4.2.1. Sentido mítico de la existencia	126
4.2.2. Mitos y leyendas fundacionales	132
4.2.3. Otras leyendas y personajes míticos	136
Notas	145
Capítulo 5. Procesos rituales	147
5.1. <i>Casha pisosa</i> (ritual de nacimiento)	149
5.2. <i>Caja pijojo</i> (fiesta del niño en Sirapta)	155
5.3. <i>Samayapa</i> (ritual de pubertad)	162

5.4. <i>Atanabisa</i> (ritual matrimonial).....	167
5.5. <i>Okatu</i> (ritual fúnebre).....	169
5.6. <i>Cushe</i> (ritual agrícola).....	174
5.7. <i>Tomaire</i> (ritual de confraternización).....	177
Notas	191
Capítulo 6. Aculturación y cambio social en la sociedad Yu'pa.....	197
6.1. Introducción	197
6.2. La política gubernamental y las multinacionales	200
6.3. La acción misionera	205
6.4. La sociedad rural venezolana	213
6.5. Liderazgo yu'pa y creatividad social: perspectivas de futuro	220
Notas	229
Capítulo 7. Práctica metodológica para el estudio socio-antropológico de la danza Yu'pa	233
7.1. Introducción	233
7.2. Observaciones sobre el trabajo de campo	236
7.3. Sugerencias sobre el registro y análisis de los datos	252
Notas	261
Capítulo 8. Correspondencias significativas entre la danza yu'pa y su contexto socio-cultural	269
8.1. Consideraciones generales	269
8.2. Interpretación individualizada de las danzas yu'pas.....	289
8.2.1. Danza para <i>cashá pisosa</i>	289
8.2.2. Danza para <i>caja pijojo</i> (Sirapta)	293
8.2.3. Danza para <i>okatu</i>	299
8.2.4. Danza para <i>cushe</i>	303
8.2.5. Danza para <i>tomaire</i>	305
8.3. Temáticas de las danzas yu'pas.....	310
8.4. Caracterización etnomusicológica de las danzas.....	317
Notas	327
Capítulo 9. Conclusiones	329
9.1. Correspondencias significativas.....	329
9.2. Aspectos metodológicos.....	383
Bibliografía	387
Apéndice. Transcripción ortográfica de relatos yu'pas.....	351

PREÁMBULO

La danza como “coordinación estética de los movimientos corporales” (Marrazo T., 1975: 49), constituye una manifestación motriz –básicamente expresiva, aunque también representativa y transitiva–, que siguiendo un cierto ritmo o compás, posee diversas funciones ligadas a la manera de sentir, pensar y actuar del grupo que la produce.

El grupo étnico Yu’pa, de filiación Caribe y ubicado en la Sierra de Perijá (al noroeste de Venezuela), a pesar del fuerte choque cultural que viene sufriendo desde hace ya más de medio siglo, mantiene vigente aún hoy día una de sus más importantes formas de expresión, curiosamente muy poco tratada por la literatura: sus danzas.

La presente investigación realizada sobre la danza yu’pa se inscribe dentro del marco teórico de la “Etnomotricidad”, es decir, de la “construcción social y cultural del cuerpo en movimiento”. La danza constituye una forma de motricidad, y ésta, como la definía M. Merleau-Ponty (1968), es “la intencionalidad operante surgida de la corporeidad y portadora de cultura”. Así, pues, como propósito final se ha tratado de mostrar cómo y en qué forma la actividad expresivo-motriz que supone la danza yu’pa refleja su modo de ser cultural en un amplio espectro.

Partiendo de que la cultura popular, ya sea tradicional o moderna, condiciona las manifestaciones motrices de cualquier agrupamiento humano, y a través de ésta, mediante la educación, consciente o inconsciente, se produce la enculturación de sus miembros, en un ciclo continuo en el que media la motricidad; el planteamiento inicial en el que se basó la investigación, se apoyó en la línea que sigue: en los agrupamientos humanos que mantengan una economía doméstica, un íntimo apego a la naturaleza, y no utilicen la escritura como medio habitual de comunicación, la manifestación motriz que supone la danza constituye un vehículo esencial de comunicación y de transmisión/adquisición cultural, tanto para los integrantes del propio grupo social –enculturación– como entre grupos distintos –difusión–.

Las danzas yu'pas en su diversidad, por ser consecuentes con el contexto en donde se hallan inscritas, permiten hacer un análisis funcional y estructural sobre las mismas, descifrando en ellas no solo la función general o funciones específicas que posean, sino también la lógica interna que se deriva de sus estructuras coreográficas y de sus movimientos cinésicos individuales.

Para lograr dicho propósito, el contexto ambiental, etnohistorico y sociocultural se ha situado en todo momento como plataforma esencial sobre la cual interpretar los datos sustraídos acerca de las danzas, sin alejarse de ellos. Todo nuestro esfuerzo e interés se ha volcado en cómo hacer relevante el contexto en el análisis simbólico de la danza, o, dicho de otro modo, cómo hacer coherente el análisis semiológico de la danza en base al papel que juega el contexto.

En sí misma y considerada aisladamente, la danza no explicaría mucho sobre la sociedad en donde toma cuerpo y se hace notar, por lo que, para ello, se hace preciso tener en cuenta el microcontexto habitualmente ritual en donde se recrea y el macrocontexto cultural que la envuelve.

En la presente obra, hemos extractado los aspectos que consideramos más relevantes, pertenecientes al proceso de investigación ya concluido y que llevé por título “Estudio semiológico y contextual de la danza yu'pa. Una interpretación antropológica”. En este sentido, se presentan por un lado los capítulos 1, 2, 3, 4, 5 y 6 que hacen referencia a diversos factores relacionados con el contexto histórico y sociocultural del grupo étnico Yu'pa; mientras que los capítulos 7 y 8 se centran en los aspectos teórico-metodológicos e interpretativos de la investigación, no contemplándose aquí los datos relativos a la descripción de las danzas para no hacer excesivamente extenso el volumen.

Con todo ello, además del interés que en sí misma puede tener la información ofrecida acerca de la demografía, la estructura de parentesco, los valores, o las creencias yu'pas; se ha procurado presentar a la danza de este grupo étnico, dentro del marco territorial acotado, como un texto que narra en su discurso una secuencia de significados, los cuales nos informan sobre el estado de determinadas contingencias culturales; medio por tanto a través del cual se dice algo de algo.

CAPÍTULO 1

RESEÑA ETNOHISTÓRICA Y DEMOGRÁFICA DEL GRUPO ÉTNICO YU'PA

1.1. IDENTIDAD ÉTNICA

Hasta no hace mucho tiempo el término *motilón* ha sido utilizado para identificar a los grupos étnicos situados al oeste del Lago de Maracaibo, caracterizados entre otras consideraciones por llevar un peinado corto¹.

Al inicio de las primeras incursiones misioneras de capuchinos en la Sierra de Perijá (1779-92) se distinguió entre *chaques* (yu'pa) y *motilones* (barí). Pero más tarde, durante el período en el que los colonos criollos se asentaron en las proximidades de la Sierra, con motivo de la retirada de los capuchinos de dicha zona, al estallar la Guerra de Independencia venezolana, se les volvió a considerar a ambos grupos como *motilones*, distinguiendo, eso sí, entre *motilones bravos* (barí) y *motilones mansos* (yu'pa), en razón a las hostilidades que con estos grupos se mantenían.

El conocimiento sobre las tribus asentadas en esta región se acrecentó considerablemente, como nos señala K. Ruddle (1971: 24), cuando Ernst (1887) descubrió que el lenguaje motilón poseía una filiación lingüística Caribe. Más tarde Jahn (1927) diferenció entre *chaqué* (yu'pa) y *mapé* (barí), estos últimos localizados algo más al sur que los primeros, enmarcándolos a ambos en la filiación Caribe. Por fin J. Wilbert (1960 y 1962), como nos indica K. Ruddle (1971: 24), fue quien asignó por último las denominaciones de Yu'pa (a los chaqué o motilones mansos) y Barí (a los mapé o motilones bravos) a los grupos étnicos que habitan en la Sierra de Perijá, enmarcando además a los primeros dentro de la filiación Caribe y a los segundos en la de filiación Chibcha.

Según K. Ruddle y J. Wilbert:

“las tribus de habla caribe existentes en Sudamérica, a la cual pertenecen los *yu'pas*, constituyen un ‘filum lingüístico’ de complejidad y distribución geográfica considerable” (1989: 44).

Swadesh (1960: 123) por su parte, considera que hace unos 5.000 años el Caribe había sido un grupo lingüístico bastante homogéneo; sin embargo, a partir de esa época, debido a la progresiva dispersión producida en torno a la parte nororiental del continente, se originó una gran pluralidad lingüística, la cual se observa actualmente dentro del “filum”.

J. Wilbert llegó a conclusiones similares, aplicando el método glotocronológico de Swadesh a varios grupos étnicos del norte de Sudamérica pertenecientes todos ellos al grupo lingüístico Caribe. Según esos datos:

“la disposición de los Caribes norcontinentales comenzó aproximadamente 4.500 años antes del presente. El 30% de las separaciones de la muestra de Wilbert ocurrió durante los 1600 años siguientes. El número más grande (20) y el índice más alto (56%) de separaciones tuvieron lugar entre 3.400 y 2.400 años antes del presente, y un 14% de éstas ocurrió entre los 2.300 y 1.000 años antes del presente” (Layrisse y Wilbert, 1963: 140-164).

El hecho, pues, de ser el *yu'pa* una lengua Caribe, la que se sitúa actualmente en la parte más occidental de Venezuela, hace sospechar que fue el Bajo Amazonas la tierra original de esta etnia. A juicio de Ruddle y Wilbert:

“Parece probable que sus antepasados migraron gradualmente durante un lapso de más de 4000 años, desde la región del Amazonas hasta el sitio actual” (1989: 45).

No obstante, existen otras interpretaciones acerca de la posible evolución en la migración *yu'pa*, como la que ofrecen Durbin y Seijas (1975: 74), en base a las evidencias lingüísticas con los grupos Caribes de la re-

gión nororiental de Venezuela. Según éstos, la emigración *yu'pa* se produciría desde esa región hacia la Sierra de Perijá; dado que es en el área geográfica de la Guayana en donde se ubica el origen de los Caribes (Durbin, 1977: 35).

Por otra parte, dentro del grupo étnico *Yu'pa* existen diversos dialectos entre las subtribus que produce un importante grado de divergencia interna; aunque todos son inteligibles entre ellos, a excepción del *Japreria*, al que algunos investigadores como es el caso de Durbin (1977: 37) sugieren que podría incluso considerarse como una lengua separada, y por extensión un grupo étnico distinto.

La palabra "*yu'pa*" (expresada también como *yukpa* o *yupa*) según el P. Félix de Vegamián (1977: 347) podría derivarse de los términos *yupana* que significa "reja", y *pana* que significa "pequeño"; los cuales, vendrían a significar juntos "los de las orejas pequeñas".

Por otro lado, el P. Cesareo de Armellada, (Cfr. F. de Vegamián, 1972: 88) plantea que la palabra *yu'pa*, sería apócope de *yurepa* proveniente de *yure*, que significa "pene", y "pa" partícula desinencial, propia de las lenguas Caribes; con lo cual propone que *yu'pa* podría significar algo así como "varón" u "hombre".

Según A. Tovar (1984: 143), la palabra *yupa* o *yukpa* significa "bueno" en lengua Caribe; y en este sentido, podríamos decir que sería una traducción indígena del atributo que los criollos colocaron a la gente de esta etnia, llamándolos "motilones mansos" en oposición a los "motilones bravos" que serían los *barí*.

1.2. LA EXPANSIÓN CARIBE

La clasificación general posiblemente más aceptada de las lenguas Caribes, elaborada por M. Durbin (1977: 23-28) sitúa a los *Yu'pa*, *Japreria* y *Yuko* de la Sierra de Perijá, dentro del subgrupo "Caribe de la Costa", comprendidos éstos a la vez dentro del grupo "Caribe del Norte".

Para A. Tovar (1984: 135-137) el Caribe constituye la tercera de las grandes familias lingüísticas, que representan a los grupos étnicos que expandieron la agricultura rotativa de roza y quema por la selva tropical de

América del Sur, compitiendo en difusión geográfica con el Arahua y el Tupí-guaraní.

Existen en la literatura varios modelos que interpretan la expansión de los grupos étnicos de filiación Caribe por todo el continente sudamericano. D.W. Latrap (1970: 82-83) sitúa el inicio de las migraciones a partir del 500 d. C.; ubicando el centro de dispersión en la ribera norte del río Amazonas y Guayana; las rutas elegidas supone que fueron los cauces de los ríos principales, teniendo como destino la Amazonia colombiana y las Antillas. Este autor sospecha que el principal factor causante de dichas migraciones sería la enorme presión demográfica ocasionada en las zonas ribereñas (varea), apreciadas mayormente por la productividad en el cultivo de la yuca.

K. Schwerin (1972: 39-57) establece dos etapas de migraciones: la primera se desarrollaría entre el 500 a. C. y el 1.000 d. C., originándose en la cordillera oriental colombiana, y dispersándose a través de los ríos principales hacia los ríos Orinoco y Amazonas, y también hacia Guayana. Esta primera fase tendría como principal factor condicionante la introducción del cultivo de maíz. La segunda etapa migratoria se daría a partir del 1.000 d. C., partiendo del Orinoco Medio hacia el Bajo Orinoco, la costa y las Antillas, a través de los ríos y de la costa. El comercio, las situaciones bélicas y el canibalismo ritual se apuntan en esta ocasión como desencadenadores de dichas oleadas.

B. Meggers (1975: 141-161) también señala dos etapas migratorias: la primera etapa, a la que le denomina "proto-caribe", se daría, según ella, a partir del 8.000 a. C., partiendo del sur del río Amazonas, con dirección al norte de la cuenca amazónica; teniendo los corredores de sabana como principales rutas de comunicación. La reducción de zonas selváticas y la búsqueda de mejores recursos en el medio ambiente se marcan como factores causantes del éxodo. La segunda etapa o etapa "caribe" propiamente dicha se originaría, según esta autora, a partir del 100 a. C., partiendo desde el norte del Amazonas hacia las zonas de sabana existentes en el resto de la Amazonia. Los corredores de sabana serían igualmente rutas de comunicación elegidas, y la continuación con la adaptación al ambiente que ya les era familiar sería la principal causa de estos movimientos.

M. Durbin (1977: 23-38), apoyándose en la comparación lingüística y en la glotocronología, opina que el proceso migratorio se daría en tres etapas, las cuales darían lugar a diferentes subdivisiones lingüísticas: la primera etapa o “proto-caribe” se originaría a partir del 2.500 a. C., con motivo de la introducción del cultivo de la yuca; partiendo desde Guayana y Surinam hacia el sureste y noreste de Colombia y el sur del Amazonas. La segunda etapa inicia la fase “caribe”, desarrollándose desde el 1.000 a. C. hasta el 400 d. C., siendo la presión demográfica el factor desencadenante. Y la tercera etapa se llevaría a cabo desde el 400 hasta el 1.500 d. C. –no dando este autor ninguna referencia más sobre el particular–.

K. Tarble (1985: 45-81), teniendo en cuenta las teorías anteriores y la heterogeneidad cultural de los grupos de habla caribe; y apoyada a su vez en la información lingüística, arqueológica y etnohistórica disponible hasta el momento², propone otro modelo interpretativo de los movimientos migratorios caribes en la época prehispánica. En principio Tarble explica básicamente tres modalidades de expansión que se hallan en sintonía con tres estrategias adaptativas diferentes, todas ellas dentro del actual territorio venezolano: la primera modalidad se ajusta a la ocupación de zonas fluviales ribereñas (tierras fértiles, pesca abundante, ríos navegables para el comercio, etc.) en la que se originaron movimientos migratorios lineales e intencionados. Primero se ocuparían la rivera de los grandes ríos y después los espacios intermedios a medida que aumentaba la densidad demográfica de los asentamientos, los cuales basaban su subsistencia en la pesca, la caza, los cultivos de yuca, frijol y maíz.

La segunda modalidad fue de ocupación de las zonas interfluviales, con una expansión gradual por una extensa región, al objeto de buscar recursos suficientes para su estrategia adaptativa basada en el cultivo de la yuca y otros tubérculos, así como en la caza, pesca y recolección.

Y la tercera modalidad se produjo en las altas sabanas del Escudo Guyanés, siendo el patrón de asentamiento aún más disperso y aislado que en las dos modalidades anteriores, por la mayor pobreza de recursos existentes en este medio.

K. Tarble (1985: 57), para explicar el crecimiento demográfico y los tardíos movimientos migratorios en el área amazónica, destaca la impor-

tancia que en este período de tiempo poseía el comercio así como la actividad bélica.

“Probablemente los Caribe, en su expansión fluvial por el Amazonas, Río Negro, Orinoco y la costa, no sólo estaban buscando tierras cultivables, sino *rutas comerciales ya establecidas*” (1985: 58).

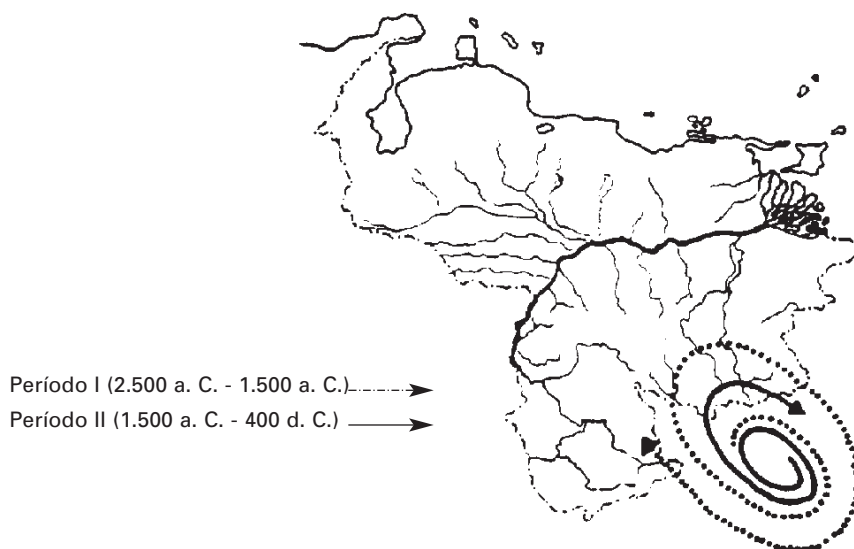
El nuevo modelo de expansión Caribe que K. Tarble propone para el territorio venezolano antes del contacto con los españoles, se halla dividido en cuatro períodos:

El primero lo sitúa entre el 2.500 a. C. y el 1.500 a. C., teniendo como centro expansivo la Guayana venezolana, Guayana y Surinam, y caracterizándose el mismo por una lenta expansión en pequeños grupos de cazadores, recolectores, no agrícolas (figura 1).

El segundo período se iniciaría, según ella, en torno al 1.500 a. C., alcanzando hasta el 400 d. C., abriéndose aquí aún más el proceso expansivo de la etapa anterior; aunque en este caso se daría una mayor sedentarización y aumento demográfico, habiéndose adaptado posiblemente el cultivo de la yuca de los vecinos arawacos (figura 1).

FIGURA 1: MODELO DE EXPANSIÓN CARIBE, PERIODO I Y II

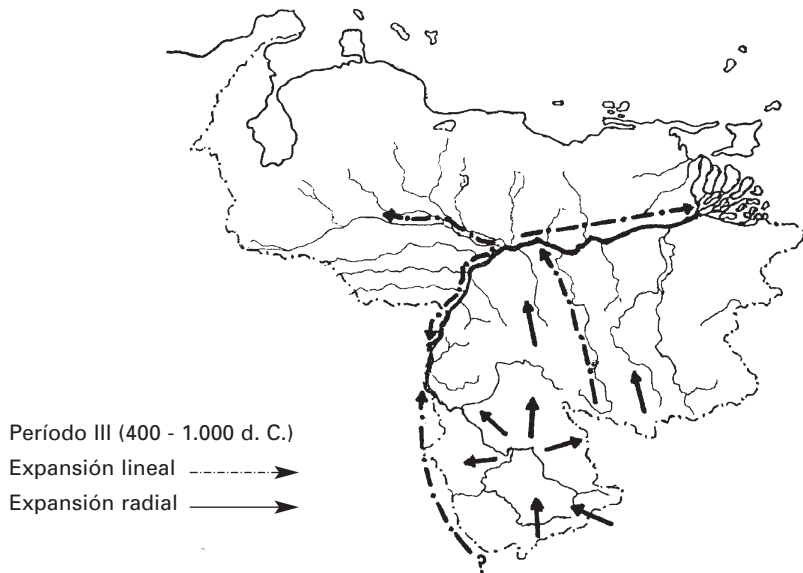
(Elaboración propia, siguiendo el modelo de K. Tarble, 1985: 59.)



El tercero comprendido entre el 400 y el 100 d. C. se caracterizaría por una expansión lineal aprovechando las vías fluviales principales, así como también radial, en torno a determinados focos de asentamiento. Se desarrollaría igualmente una nueva estrategia adaptativa, adoptándose el cultivo del maíz, el frijol y la calabaza (figura 2).

FIGURA 2: MODELO DE EXPANSIÓN CARIBE, PERIODO III

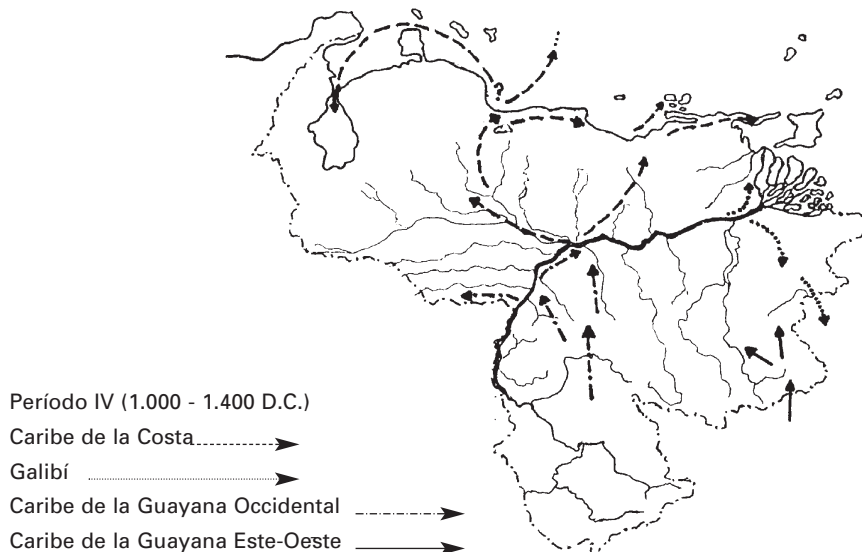
(Elaboración propia, siguiendo el modelo de K. Tarble, 1985: 60.)



Y el cuarto período expansivo se produciría entre el 1.000 y el 1.500 d. C., creciendo enormemente la población asentada en las zonas ribereñas, lo cual, como señala K. Tarble :

“ocasiona: a/ la saturación de las riberas del Orinoco; b/ la expansión hacia las zonas adyacentes; c/ la introducción de nuevas técnicas agrícolas; y d/ la migración hacia zonas fuera del Orinoco, (Zuchi 1978: 356-357)” (1985: 61).(figura 3).

FIGURA 3: **MODELO DE EXPANSIÓN CARIBE, PERIODO IV**
(Elaboración propia, siguiendo el modelo de K. Tarble, 1985: 62.)



En resumen de su modelo, dice Tarble:

“se dio un largo periodo de diferenciación (fragmentación) lingüística en un área relativamente restringida (las Guayanas) que se relaciona con la modalidad radial de expansión. A partir de los 600 d. C., sin embargo se aprecia un aumento considerable en la extensión geográfica de las lenguas Caribe y de los estilos cerámicos que se relacionan con ellas. Este parece indicar la adopción de nuevas modalidades de expansión tanto lineales como intencionales” (1985: 70).

Acerca del grupo étnico Yu'pa Tarble afirma lo siguiente:

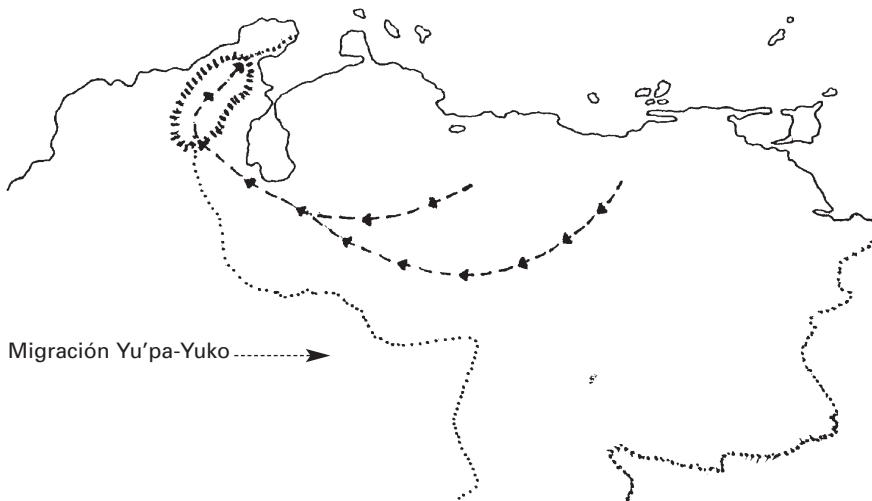
“No hay información lingüística acerca de gente de lengua Caribe para esta región. Los yu'pa, quienes al parecer poblaron tardíamente la Sierra de

Perijá, podrían haber llegado desde los Llanos a través de la depresión de San Cristóbal, o navegando por la costa, desde la zona de Tucacén y bajando por el Lago de Maracaibo” (1985: 69).

La primera versión migratoria de los yu'pas hasta ubicarse en la Sierra de Perijá nos parece más lógica y consecuente con el modo de ser de este pueblo, el cual en este momento se sitúa de espaldas al mar. En esta línea interpretativa se halla C. Loukotka (1968: 220) y E. Basso (1977: 29), quienes apoyan una ruta migratoria como la que se expone en la figura 4, en la cual los pueblos Yu'pa-Yuko se distribuirían finalmente en la Sierra de Perijá, a ambos lados de la frontera entre Venezuela y Colombia respectivamente.

FIGURA 4: POSIBLE RUTA MIGRATORIA DE LOS YU'PA-YUKO

(Elaboración propia, siguiendo la versión de C. Loukotka -1968- y E. Basso -1977-.)



En relación con la velocidad de cambio sufrida por las distintas poblaciones, el estudio de Tarble sugiere además que los grupos asentados en las zonas ribereñas estuvieron sujetos a un proceso de cambio socio-cultural más acelerado que los ubicados tierra adentro.

En cualquier caso, al margen de las distintas interpretaciones que los investigadores han ofrecido sobre los procesos migratorios de los grupos étnicos de lengua Caribe; en lo que sí parece haber una general aceptación es en la distribución actual de estos grupos dentro del subcontinente americano, y más concretamente en torno al área geográfica que ocupa hoy día Venezuela.












Dentro y en torno a este territorio hemos podido distinguir un total de 11 grupos étnicos de filiación lingüística Caribe (Yu'pa, Kariña, Eñapa, Mapoyo, Pemón, Yekwana, Yavarana, Kapon, Patamona, Makushi y Waiwai) cuya distribución se puede apreciar en la figura 5.


A. Tovar (1984: 143) identifica a las diversas subtribus Yu'pas de la Sierra de Perijá como grupo Caribe de Colombia nord-oriental y región de Maracaibo.

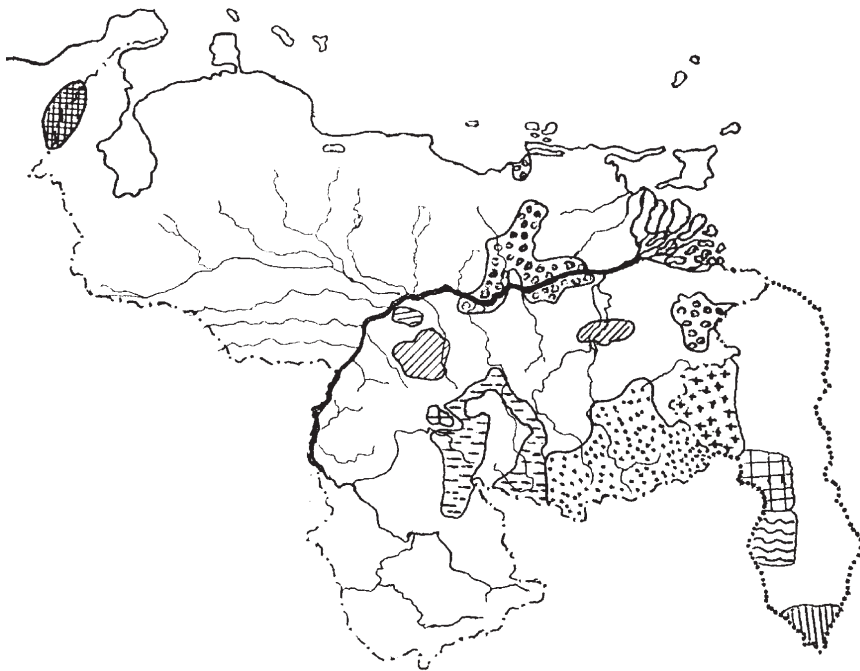
Expuestas las principales versiones sobre el proceso migratorio llevado a cabo por los grupos étnicos de filiación Caribe, desde fechas lejanas hasta la llegada de Colón a América; conviene ahora ofrecer una visión más cercana de lo acontecido a la etnia Yu'pa en el asentamiento que, desde la llegada de los europeos por esas fechas, ocupan en la Sierra de Perijá.

FIGURA 5:
MAPA DE LAS FAMILIAS ETNOLINGÜÍSTICAS DE FILIACIÓN CARIBE
(En Venezuela y zonas limítrofes)

LEYENDA

- | | | | | | |
|---------------|---|------------|---|-------------|--|
| 1. Yu'pa-Yuko |  | 2. Kariña |  | 3. Eñepa |  |
| 4. Mapoyo |  | 5. Pemón |  | 6. Yekwana |  |
| 7. Yavarana |  | 8. Kapon |  | 9. Patamona |  |
| 10. Makushi |  | 11. Waiwai |  | | |

Zona de reclamación 



A. Tovar (1984: 143) identifica a las diversas subtribus Yu'pas de la Sierra de Perijá como grupo Caribe de Colombia nord-oriental y región de Maracaibo.

Expuestas las principales versiones sobre el proceso migratorio llevado a cabo por los grupos étnicos de filiación Caribe, desde fechas lejanas hasta la llegada de Colón a América; conviene ahora ofrecer una visión más cercana de lo acontecido a la etnia Yu'pa en el asentamiento que, desde la llegada de los europeos por esas fechas, ocupan en la Sierra de Perijá.

Para ello expondremos a continuación algunas referencias históricas que van desde 1.500 a la actualidad; en donde se apuntan algunos de los acontecimientos más relevantes de que se tienen noticias, sobre todo relativas a fechas próximas en el tiempo. Más adelante en el capítulo 5 titulado "Aculturación y cambio social", se analizarán los principales agentes exteriores que más impacto han tenido y siguen teniendo sobre la cultura yu'pa; con lo cual se puede tener una idea más precisa de su reciente historia en lo relativo al choque cultural. Dentro de un territorio limitado como es la Sierra de Perijá, se analizarán las consecuencias que han traído consigo el proceso de segregación a comunidades mayores de los grupos familiares; la evangelización misionera; la colonización criolla de las tierras bajas; la presión de poderosos agentes económicos sobre la región; y otros importantes factores que han traído consigo un acelerado cambio en el estilo de vida de este pueblo.

1.3. REFERENCIAS HISTÓRICAS

De acuerdo con lo escrito por K. Ruddle y J. Wilbert (1989: 45-48), el grupo étnico Yu'pa fue agredido por primera vez por parte de los conquistadores españoles en la década de 1.530, al ser arrasadas las zonas próximas al Lago de Maracaibo por Alfinger en su frenética búsqueda de oro. A partir de ahí unos yu'pas escaparían hacia la Sierra Nevada de Santa Marta y la mayoría se refugiarían en la Sierra de Perijá.

A juicio de J. Wilbert (1960)³, el cambio ecológico sufrido por los yu'pas al tener que dejar forzosamente los fértiles valles por la dura mon-

taña, provocó igualmente cambios en su estructura social; separándose en pequeños grupos que, con posterioridad, darían lugar a las diferentes subtribus que existen en la actualidad. Por todo ello, el sentido de pertenencia e identidad con la tierra se fue afianzando cada vez con más fuerza, llegándose a entablar numerosos enfrentamientos sangrientos, sobre todo entre las mismas subtribus, a causa del territorio.

Por esas fechas (hasta 1660) y dentro del territorio comprendido entre el Lago de Maracaibo (Venezuela) y el Valle del río Cesar (Colombia) se desarrolló un estado permanente de violencia cíclica entre los indígenas y el resto de la población blanca (*watía*) asentada en esta zona. Algunos yu'pas bajarían de la Sierra de Perijá al valle invitados por los colonos del lugar, asentándose en encomiendas, pero pronto se desengañarían del arreglo y subirían de nuevo a la montaña al no existir las debidas garantías de seguridad.

Posteriormente, entre 1694 y 1750 llegarían las primeras misiones de capuchinos de Navarra, asentándose éstos al oeste del Lago de Maracaibo, en donde convivieron con algunos yu'pas y familias *watías* seleccionadas. No obstante, los problemas no dejaron de estar presentes y, debido a la provocación permanente y a la expropiación que a los indígenas se les practicaba haciéndoles abandonar sus tierras ancestrales, el ambiente violento fue una constante.

En 1821 los misioneros capuchinos abandonaron sus posiciones en Perijá, debido a la Guerra de Independencia de Maracaibo, y consecuentemente los yu'pas se adentraron en la montaña quedando en una situación de aislamiento casi total del resto de la población criolla con la que en ningún momento había existido un diálogo cordial⁴.

A la región habitada por los yu'pas se le consideró zona hostil, siendo por este motivo poco explorada o casi desconocida hasta la segunda mitad del siglo XX. A partir de 1945, con el retorno de los misioneros capuchinos, la situación bélica inter e intratribal y las reyertas con los forasteros que caracterizó a la etnia se fue mitigando paulatinamente. La misión del Tukuko, ubicada en el antiguo límite meridional del territorio yu'pa, sirvió para frenar de alguna manera la colonización criolla de las tierras bajas, previniendo una mayor expropiación del territorio indígena por parte de los hacendados.

En 1961 se estableció de forma oficial una Reserva Indígena, comprendiendo la misma una extensión que va

“desde las estribaciones orientales de la Sierra de Perijá hasta la frontera colombiana, y desde el Valle del Alto Tukuko hasta el río de Oro” (Ruddle y Wilbert, 1989: 47).

Siendo a partir de este momento cuando se produciría una mayor comunicación en la región, bajando un buen número de familias yu'pa a las partes bajas de la montaña.

Al parecer, y según cuentan Ruddle y Wilbert:

“antes de la llegada de los europeos existía un estado de guerra permanente entre los yukpa y otras tribus, y también entre las subtribus yukpa. Los barí solían hacer incursiones al territorio yukpa con el objeto de someter mujeres y niños; lo mismo hacían los yukpa en zona barí; la enemistad entre las dos tribus persistió hasta los años 1950. Según la tradición oral yukpa, las subtribus estaban en continua guerra con los Manapsa (o Wanapsa); éste es el nombre que ellos daban a los primeros habitantes de la región. Los Manapsa no pudieron resistir la arremetida de los yukpa y finalmente fueron aniquilados. La guerra constante entre subtribus yukpa, y entre familias extendidas de las mismas, fue aún más significativa.

Según Alcacer (1962: 17) quien estudió los documentos relacionados con la historia de la región, durante el siglo XVII los Coyamo (posiblemente barí) estaban en guerra con los Sabriles (japreria). Estos, aparentemente los más reacios de las subtribus, estaban en guerra con todos los otros grupos yukpa. Mas recientemente Booy (1918c), Reichel-Dolmatoff (1945), Bolinder (1958), Wilbert (1960, 1974) y Ruddle (1970a) observaron el fenómeno de guerra intratribal.

A pesar del legado sangriento, recientemente se han realizado alianzas y uniones matrimoniales entre las subtribus. Durante el siglo XVIII (Alcacer 1962: 23) varias subtribus pudieron convivir pacíficamente en los pueblos de misión. Booy (1918c: 392) refirió cómo un número de Tukuko (Irapa), que habían peleado con su propio grupo, estaban viviendo amigablemente con los Macoa (Macoíta); y Bolinder (1958) hizo referencia a la amistad de los Pishékakao (Sicacao), un grupo Irapa, con los Maracá, amistad que aún se mantiene” (1989: 47-48).

En lo que respecta al proceso histórico contemporáneo vivido por los *yu'pas*, no hay que perder de vista el fenómeno de la misionización, el cual desembocó en su segundo período con la reducción en caseríos o poblados de las familias *yu'pas* dispersas por el territorio, y su posterior proceso de “integración”. En este segundo período de misionización desarrollado en la zona, ya en 1939 se realizó una expedición exploratoria que corrió a cargo de los Padres Félix de Vegamián y Victorino de San Martín, con objeto de localizar el asentamiento adecuado para establecer el centro misional que serviría de apoyo logístico a la llamada “Campaña Motilona”, el cual se ubicó por último a orillas del río Tukuko, en su cauce bajo.

Posteriormente contamos con una serie de fechas, ofrecidas por el P. Félix de Vegamián, en su copioso libro “Los Angeles del Tukuko” (1972: 554-556) que nos pueden servir de referencia para componer de modo esquemático los primeros pasos que dieron los capuchinos, en lo que supone el segundo período de misionización, y que terminó con la pacificación de la zona:

- El 2 de octubre de 1945 se fundó el centro misional del Tukuko.
- El 20 de mayo de 1948 se ejecutó el primer vuelo de la Campaña Motilona portando las llamadas “bombas de paz”⁵, y bajo la consigna “Dádivas quebrantan piedras”.
- En 1950 se emprendería la segunda Campaña Motilona, sobrevolando la zona con avionetas militares, y soltando paquetes de regalos a los indígenas.
- En septiembre de 1953 se llevaban efectuados 36 vuelos dentro de la Campaña.
- El 9 de febrero de 1954 se realizó el primer vuelo de reconocimiento en helicóptero a cargo de los Padres Romualdo y Juan Evangelista.
- El 18 de abril de 1955 se inició una expedición de reconocimiento por tierra a cargo de los Padres Saturnino, Juan y Fidel.
- El 25 de marzo de 1957 se inició la pacificación motilona por tierra.
- En 1960 la Comisión Indigenista realizó en helicóptero varios vuelos de reconocimiento, tirando en alguno de ellos regalos para ganarse la amistad de los indígenas.

Como complemento a estos datos bibliográficos, contamos con un testimonio formulado por una persona de excepción, que vivió directamente todo el proceso de la llamada “Campana Motilona”, nos referimos a Monseñor Romualdo (obispo de la diócesis), el cual nos relata su visión personal sobre la cuestión y algunos hechos anecdóticos. En la entrevista mantenida con él nos dijo lo siguiente:

“Los motilones (barí) ocupaban toda la zona indígena del Tukuko hacia abajo, hasta el río de Oro. En aquellos años eran acosados por los terratenientes, quienes les quitaban la tierra a tiro limpio. De no haber sido por la Misión habría desaparecido este grupo de la zona de Venezuela. Ante esa hostigación se estaba preparando el contacto durante más de 20 años, pero no había modo de acercarse. Nos jugamos el todo por el todo y tras la negativa de los obispos de aquellos tiempos, luego cambiaron de actitud y accedieron al desafío que suponía el contacto con los barí.

En 1960 nos lanzamos dos sacerdotes desde el helicóptero (yo primero), y por tierra iban dos Padres más: el P. Epifanio y el P. Adolfo.

Primero se hicieron unos vuelos de reconocimiento y cuando se familiarizaron con dichos vuelos, me dejó el piloto en tierra y luego al otro Padre. Varias veces salíamos de la casa para ser ejecutados, en señal de venganza por un barí muerto en una hacienda. Una familia nos defendió y al final no nos mataron.

Son muy distintos a los yu'pas, los barí son Chibchas y los yu'pas Caribes. Los yu'pas los temían mucho.

La Misión defendió sin ahorrar esfuerzos a los indígenas (Yu'pa y Barí) porque eran sacados forzosamente de sus territorios; y la Misión se echó encima muchos enemigos.

En la cabecera del río Palmar se halla el grupo Japrería, los cuales están protegidos por la Comisión Indigenista, que bien poco los ha ayudado, teniéndolos como conejillos de Indias. Los hacendados les han quitado casi toda la tierra.

En Ayapaina se iba a hacer un centro misional como en el Tukuko pero ocurrió que unos amigos de la alta sociedad que frecuentaban mucho la zona llegaron un día con un permiso del Gobierno de Pérez Jimenez para construir un hotel de lujo. Entonces nos bajamos de Ayapaina negándonos a colaborar con ellos, ya que pretendían que nos quedáramos allí como capellanes de hoteleros. Regalamos los animales a los indígenas y ellos fue-

ron incapaces de hacer la vía de penetración hasta allí. Ahora no tienen ni centro misional ni hotel. ...". (Entrevista a Monseñor Romualdo).

E. Tashi, anciano yu'pa de Tirakibu, nos relataba su experiencia en esos contactos con los misioneros capuchinos, que, como él mismo confirma, comenzando con una dinámica de regalos trajeron consigo la pacificación de la zona (aunque más bien se debe hablar de evangelización). En sus palabras se deja notar las duras circunstancias que les tocó vivir, situados en un tiempo en donde los conflictos con los vecinos barí, así como entre comunidades yu'pas, y las presiones territoriales por parte de los colonos criollos eran una constante (Apéndice 1.1).

Igualmente, otro prestigioso anciano yu'pa como A. Ikomishi, actual residente de Tukuko, coincidía con E. Tashi en la descripción conflictiva que hace de su juventud; aunque insiste sobre todo en las pendencias familiares entre los propios yu'pas, no del agrado de los misioneros. Asimismo pone de manifiesto el estímulo que supuso para los yu'pas, el conocimiento de nuevos productos culturales como el machete, los vestidos, la sal, las semillas y los tubérculos para sembrar, etc.; lo cual produjo sin duda un poderoso motivo para propiciar el contacto y la amistad con aquellos que se lo proporcionaron: los misioneros (Apéndice 1.2).

Reichel-Dolmatoff, G. (1960: 161-198) destaca la presión exterior a la que se ven sometidos los yu'pas, desde principios de este siglo, por la exploración de la zona petrolífera de la Hoya del Catatumbo y las regiones aledañas del Lago de Maracaibo, siendo arrinconados a las hoyas de los grandes ríos de la Sierra de Perijá donde, desde hacía tiempo encontraron refugio por ser ésta una zona económicamente marginal.

También en la zona colombiana, los yukos sufrieron presiones, al igual que sus parientes yu'pas; siendo a partir de 1935 (fecha ésta en la que los Gobiernos de Colombia y Venezuela se pusieron de acuerdo para demarcar la frontera en ese lugar) cuando más se acusó el choque cultural por las abundantes incursiones de los misioneros católicos y de otras instancias oficiales para evangelizar y estudiar a los indígenas.

Por otra parte, y como colofón a este apartado histórico, reproducimos igualmente la visión personal de un yu'pa –bilingüe– llamado J. Armato, residente en Tukuko y representante de la Asociación Civil Indíge-

na del Pueblo Yu'pa (ACIPY), el cual nos relata algunos extremos acerca de la historia de su etnia:

“Antiguamente los yu'pas eran dueños de lo que se conoce como Villa del Rosario. Entonces, primeramente vivieron los guajiro que fueron acosando a los yu'pa hasta la posición actual, donde se encontraron con los barí (motilones, según la literatura). Entonces comenzaron a guerrear con los barí que eran más belicosos y retiraron a los yu'pa a las faldas de las montañas.

Cuando estaban ya ubicados en la Sierra de Perijá se enfrentaron con los watías (5.000 aproximadamente), menos numerosos que los yu'pa a mediados de este siglo. A finales del 79 sólo quedaron 5 wiapsis vivos y así se extinguieron al contraer la hepatitis al bajar al valle.

Luego comenzaron los conflictos con los hacendados por la posesión de la tierra, quienes se quedaron con todo el territorio que existe en el valle, engañando y cambiando tierra por ropa a los yu'pas; así se fueron alejando más al interior de la Sierra.

El censo de 1979 que realizó la Fundación La Salle arrojó una cifra de 5.000 yu'pas, no existiendo un censo parcial del sector Irapa.

Según la historia yu'pa, este pueblo siempre fue agricultor, pescador y recolector, y hubo un tiempo en que se extendieron hasta orillas del Lago Maracaibo; luego, con la llegada de los conquistadores españoles y con las guerras intertribales se redujo ostensiblemente el número. Con el tiempo la cultura se fue perdiendo, siendo aún autoctona, en buena medida, en ciertas comunidades como Kiriponsa, Yurmuto, alejadas, y Tirakibu, cercana.

En cuanto a su origen Caribe, los yu'pas, según la historia proceden de Brasil, luego subieron y algunos se quedaron por el centro de la actual Venezuela, como son los kariñas, pemones; y otros fueron desplazados hacia el oeste, hasta el Lago Maracaibo, como fue el caso de los yu'pas. ...” (Entrevista a J. Armato).

1.4. ESTRUCTURA Y DISTRIBUCIÓN DEMOGRÁFICA

Geográficamente, el grupo étnico Yu'pa se encuentra asentado en la Sierra de Perijá, formando parte de la frontera colombo-venezolana.

De acuerdo con Ruddle y Wilbert:

“En Venezuela se les conoce como yukpa (yupa) y en Colombia como yuko (yuco)⁶. Los yukpa venezolanos ocupan las márgenes occidentales de los Distritos Perijá y Maracaibo, en el Estado Zulia, y los yuko colombianos los confines orientales de los Departamentos de la Guajira y Cesar” (1989: 38).

Actualmente el grupo étnico Yu'pa, según Alfonso Sierra, responsable yu'pa de la Comisión de Asuntos Indígenas en Machiques, está distribuido en siete zonas o áreas geográficas, las cuales reúnen en su interior a un desigual número de comunidades, las cuales son:

ZONA IRAPA ⁷	ZONA PARIRI	ZONA APONCITO
Sasapa	Casmera	Kunatapona
Psicacao	Batonche	Sirapta
Yurmuto	Candelaria	Samamo
Taremo	Campa	Koteba
Kanobap	Wasama	ZONA MACOITA
Kunana-Kushpa	ZONA SHAPARU	Aroi
Kiriponsa	Kuse	Tirakoa
Ipika	Shartapo	RIO LAJAS Y PALMAR
Tirakibu		Japreria
Tukuko (mezcla)	ZONA RIONEGRINA	
Tayaya	Toromo	
Peraya	Shirima	
Totayonto	Novito	
Shucumo	Ayapaina	
Kishashamo	Kunana	
Mareba	Maraca	
Shapre*		
Viapsi*		

(Las comunidades señaladas con un * es dudoso que pertenezcan al subgrupo Irapa)

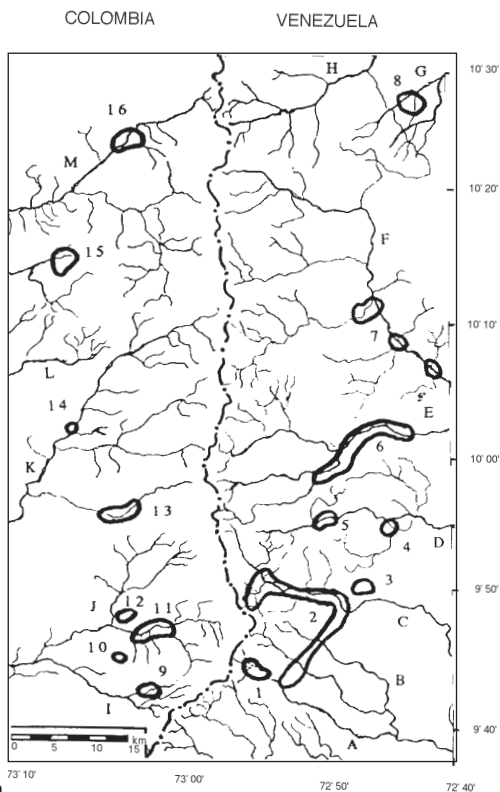
Ruddle y Wilbert (1989: 39) distinguen por su parte ocho subtribus yu'pa en el territorio venezolano (Irapa, Shaparu, Macoita, Wasama, Pariri, Viakshi, Rionegrinos y Japreria) y ocho subtribus yuko en el territorio colombiano (Sokomba, San Genaro, Maraca, Yowa, Iroka, Las Candelas, Masaure y Susa) como se pueden apreciar en la figura 6.

FIGURA 6:

LOCALIZACIÓN DE LOS YU'PA-YUKO DISTRIBUIDOS POR SUBGRUPOS

LEYENDA

1. Viakshi
 2. Irapa
 3. Shaparu
 4. Pariri
 5. Wasama
 6. Rionegrino
 7. Macoita
 8. Japreria ?
 9. Sokomba
 10. San Genaro
 11. Maraca
 12. Yowa
 13. Iroka
 14. Las Candelas
 15. Manaure
 16. Susa
- A. Río Sta. Rosa de Aguas Negras
 B. Río Sta. Rosa de Aguas Blancas
 C. " Tukuko
 D. " Yasa
 E. " Negro
 F. " Apon
 G. " Palmar
 H. " Guasare
 I. " Roscon
 J. " Maracas
 K. " Casacara
 L. " Sicarare
 M. " Espíritu Santo

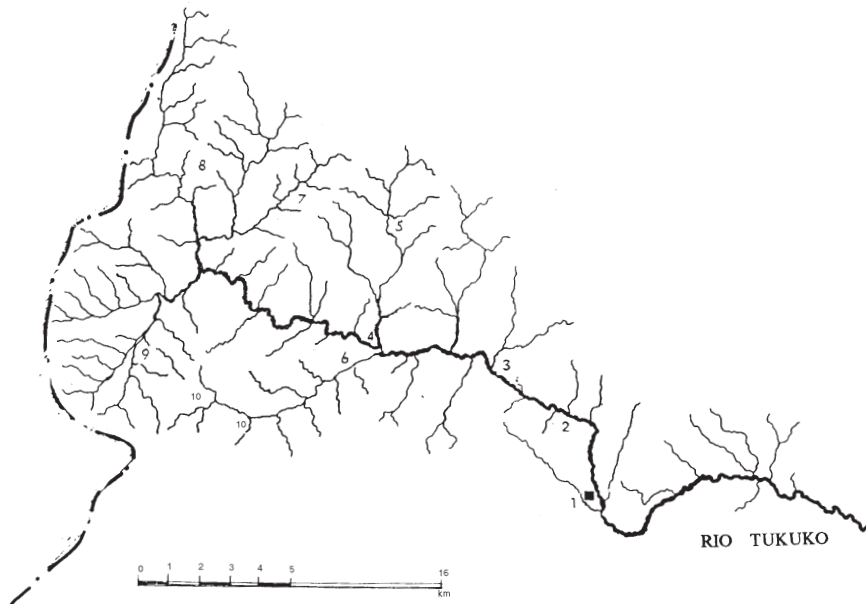


De acuerdo a esta distribución general del grupo étnico Yu'pa y Yurko, la ubicación de las comunidades del subgrupo Irapa situadas en torno a la cuenca del río Tukuko y sus afluentes (en donde se desarrolló nuestro trabajo de campo) es la que se expone en la figura 7.

FIGURA 7:
**LOCALIZACIÓN DE LAS COMUNIDADES IRAPA
DE LA CUENCA DEL TUKUKO**

LEYENDA

n Misión	1. Tukuko	2. Tirakibu	3. Ipika
4. Kanobapa	5. Taremo	7. Yurmuto	6. Kunana Kushpa
7. Yurmuto	8. Psicacao	9. Sasapa	10. Kiriponsa



Con respecto a la ubicación territorial, de acuerdo con lo expresado por Ruddle y Wilbert (1985: 40), la mayoría de las comunidades que pertenecen a la subtribu Irapa se encuentran asentadas en las partes me-

días y altas del Valle del Tukuko, entre los 300 y 2.000 m. de altitud sobre el nivel del mar; aunque tras la pacificación de los barí a partir de los años 60, algunos irapas han bajado de la montaña para asentarse en el Valle de los Motilones, extendiéndose pues las comunidades irapas por este valle hacia el sur en donde se halla el río Santa Rosa (antiguamente territorio exclusivamente barí).

Igualmente, el resto de subtribus Yu'pa han experimentado la tendencia a reagruparse en lugares más bajos, aunque sin salirse del territorio tradicional: los Macoita por el valle del río Apón; los Parirí por el río Yasa y los Rionegrinos por el río Negro.

Los Shaparu viven a algo más de 400 m. de altitud y se asientan muy cerca del Tukuko (a 30' aproximadamente) en dirección norte sobre este punto, dentro del valle del río Shaparu, afluente del Tukuko.

La subtribu Viaksi vive en las cabeceras del río Santa Rosa (Kishashamu), a unos 1.700 m. de altitud.

La subtribu Wasama vive en el valle del río Yasa, al igual que los Parirí, aunque más arriba que éstos; sobre una altitud de 1700 m., al igual que los Viaksi.

Y por último la subtribu Japreria, que para algunos es concebida como grupo étnico independiente de los Yu'pa, se agrupan a lo largo de los ríos Palmar y Yasa; poseyendo en la actualidad serios problemas de reubicación debidos a la creación de una presa hidráulica en dicha área.

En cuanto a los movimientos migratorios, los cuales son una constante en el estilo de vida yu'pa, Ruddle y Wilbert nos recuerdan lo siguiente:

“La vida tradicional Yukpa está marcada por las migraciones, unas temporales y otras definitivas; además de estas migraciones tradicionales ocurren otras estimuladas por la presencia de los watía. Las migraciones temporales son resultado de expediciones prolongadas para cazar, pescar, recolectar frutos y visitar a parientes. También es frecuente que la gente abandone la comunidad por algún tiempo a causa de riñas intragrupo. Hoy día hay migraciones temporales de mano de obra hacia las misiones, haciendas y fincas. Durante el período escolar los niños se desplazan como inter-nos a la misión del Tukuko.

El matrimonio, la muerte de un miembro mayor de la familia, la rivalidad inter o intragrupo y la necesidad de abrir nuevos conucos son las causas de las migraciones definitivas. Algunos Yukpa viven y trabajan permanentemente en las haciendas de los watía, pero la mayoría prefieren hacerlo en forma estacional o trabajar en las misiones. Los cambios en la distribución de la población provocados por la migración definitiva son mínimos si los comparamos con los cambios causados por el deseo de los Yukpa de reagruparse alrededor de las misiones y los que se derivaron de la expropiación de sus tierras por parte de los watía.” (1985: 41).

A. de Díaz Ungría⁸ nos informa también del fuerte flujo migratorio acontecido hace ahora unos 50 años, con motivo de la fundación de muchas comunidades que existen en la actualidad; así pues, los Japreria se asentaron en torno a 1955 a orillas del río Lajas; proviniendo del área de Cerro Pintado, donde formaban pequeños grupos familiares dispersos. La población de Shaparu se fundó a partir de 1945, originándose de las familias provenientes de Wasama fundamentalmente. También los Parirí se concentraron inicialmente por esa fecha en la localidad de Kasmera, emigrando de la zona de Candelaria. Sirapta, población principal de los Macoa se fundó en torno a 1940, iniciándose con algunas familias que procedían de Samamo; desde entonces hasta ahora se ha formado una amplia población, donde los criollos tienen también su espacio como fruto de la intensa presión a la que se ven sometidos por las haciendas. Kanobapa se fundó por su parte con familias procedentes de numerosos lugares como son Kiriponsa, Nonoshe, Kunana, Pokia, Meshashe, Toshipa, Koshira, etc.. La comunidad de Tukuko se fundó a partir de la ubicación de la Misión en ese mismo lugar en 1945, conformándose con una población de aluvión procedente de distintos lugares de la zona Irapa. Más recientemente, en 1965 se fundó la comunidad de Marewa (o Mareba) con una población bastante mezclada procedente de diversos lugares como Taremo, Guapia, Shikimo, Guayaki, Kiriponsa, Kanobapa, Yurmuto, etc..

Los datos obtenidos en nuestro trabajo de campo sobre este particular en Kiriponsa y Yurmuto, confirman que estas comunidades se fundaron como consecuencia de la reunión deliberada de una serie de familias sobre un mismo punto⁹. Teniendo en cuenta que tanto en uno como

en otro caso, dichas familias mantenían tradicionalmente entre sí una cierta proximidad y contacto.

Ciertamente la fundación de comunidades hizo que a partir de los años 40 se produjeran gran cantidad de cambios en la residencia de las familias *yu'pas*, que tendieron a una mayor concentración poblacional en determinados lugares. La movilidad provisional como producto de la caza, pesca y recolección silvestre bajó ostensiblemente, en favor de un asentamiento más definitivo y un modo de vida más dependiente de la horticultura.

En la actualidad, los asentamientos más poblados en el piedemonte, como pueden ser Tukuko, Sirapta o Toromo, en donde la influencia misionera y criolla es notoria, sigue siendo un importante imán que atrae a muchos; no obstante, los cambios de residencia se ven limitados hoy día por la tierra de cultivo que posee cada familia, cuya distribución quedó fijada años atrás. En cualquier caso, el matrimonio intercomunitario es sin duda un importante motivo que propicia el cambio de residencia, al menos de uno de los consortes.

Aparte de los movimientos migratorios que se producen dentro de la Sierra de Perijá; incluso a ambos lados de la frontera, dado que muchas familias *yu'pas* son parientes próximos de los *yukos*; hay que destacar el éxodo a las áreas urbanas de un importante número de personas; entre las que se incluyen familias enteras que buscando una supuesta prosperidad, viajan a lugares próximos como Machiques o Maracaibo y también lejanos como Caracas y aún más distantes, en donde viven de manera marginal.

Por otro lado, en cuanto a la población total *yu'pa*, se han realizado diversas estimaciones, de entre las que podemos destacar la efectuada por Ruddle (1971: 22), basándose en datos recabados entre 1969 y 1970, la cual ofrece un total aproximado de 1484 *yu'pas* (y 692 *yukos*), dividiéndose a su vez la población en subtribus del siguiente modo: Irapa: 588; Japrería: 47; Macoita: 250; Parirí: 101; Rionegrino: 120; Shaparu: 50; a lo que se suman 100 niños de la escuela misional del Tukuko.

Más recientemente, en 1985 se publicó el censo indígena de Venezuela, ofreciendo una densa información demográfica basada en el empadronamiento efectuado entre el mes de abril de 1982 y el mismo mes de 1983, teniendo como fecha de referencia el 20 de octubre de 1983. Según

este censo, el grupo étnico Yu'pa arrojó un total (que se puede entender como muy aproximado a la realidad) de 3.334 individuos (cifra considerada baja, dado que siempre quedarían personas sin censar).

Con distinta estructura que el Censo del 85, en 1992 salió a la luz un nuevo Censo Indígena de Venezuela, en el que, sobre un total de 315.815 personas censadas (el 1.5% de la población total del país), los yu'pas figuran con 4.173 personas (2.172 varones y 2.001 mujeres); lo que constituye el 1.32% de la población indígena venezolana.

Comparando el censo total Yu'pa del 92 con respecto al del 85, tenemos que la población en 7 años ha aumentado en 839 personas, lo que supone un crecimiento del 25.16% en ese intervalo de tiempo, o lo que es lo mismo un 3.59% anual.

Estas cifras hay que acogerlas no obstante con cautela, ya que, como veremos más adelante, el censo que elaboramos personalmente sobre las comunidades de la zona Irapa (en donde se situó nuestro trabajo de campo) y del que, como es lógico nos fiamos plenamente al haber sido comprobado, posee marcadas diferencias con el censo oficial del 85 y aún con el del 92; habiendo sido realizado también en esta última fecha. Además de ello, hay que tener en cuenta que el supuesto crecimiento poblacional podría obedecer no tanto a un crecimiento real, cuanto a un mejor ajuste y rigor en las medidas según se van actualizando.

Si analizamos más pormenorizadamente la densa información del censo de 1985, substraemos lo siguiente acerca de algunas de las comunidades pertenecientes al subgrupo Irapa:

COMUNIDAD	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)
Ipika	80	IAN colectivo	Si (indígena)	No	No	Agrupada
Kanobapa	52	IAN colectivo	Si (indígena)	No	No	Agrupada
Kiriponsa	64	IAN colectivo	Si (indígena)	No	No	Dispersa
Kunana K.	32	No	No	No	No	Agrupada
Pshikakao	54	No	No	No	No	Dispersa
Taremo	87	No	Si (indígena)	No	No	Agrupada
Tirakibu	28	Si	No	No	No	Dispersa
Tukuko	509	Si	Si (indígena)	Si	Si	Agrupada
Yurmuto	65	No	Si (indígena)	No	No	Agrupada

Código: (1) Número de Habitantes

(3) Existencia de maestro

(5) Actividad misional

(2) Título de propiedad de la tierra

(4) Asistencia médica

(6) Norma de asentamiento¹⁰

Teniendo en cuenta a las comunidades yu'pas en general, el censo arroja los siguientes datos:

a/ En cuanto al tamaño de las comunidades:

Nº total: 46 comunidades

Menores de 20 habitantes : 15

De 20 a 49 habitantes : 8

De 50 a 99 " : 13

De 100 a 149 " : 7

De 150 a 249 " : 1

De 250 a 399 " : 0

De 400 y más " : 2

b/ En cuanto a la forma predominante de asentamiento:

Casas agrupadas: 35 comunidades

Casas dispersas: 11 comunidades

c/ En cuanto al título de propiedad de la tierra:

IAN colectivo: 13 comunidades

IAN individual: 1 "

Con título pero sin especificar: 4 comunidades

Sin título: 26 comunidades

No declarado: 2 "

- d/ En cuanto a la existencia o no de maestro:
 19 comunidades con maestro indígena
 1 comunidad con maestro sin especificar
 26 comunidades sin maestro

e/ En cuanto a la atención médico-asistencial:
 Tan sólo existen 3 comunidades que cuenten con ella, disponiendo de un total de 1 médico y 3 enfermeras; por contra 43 comunidades se encuentran desatendidas en este sentido.

f/ En cuanto a la actividad misional:
 Esta se halla presente en 7 comunidades de las 46, todas ellas católicas, no existiendo actividad misional regular en las 39 restantes.

Debido a que el Censo Indígena de 1992 estructura los datos de manera diferente al del 85, no podemos compararlos. Este último Censo no reúne sistemáticamente las comunidades por grupos étnicos sino que lo hace por áreas geográficas (municipio, distrito, entidad federal), lo que imposibilita en buena medida analizar los indicadores refiriéndolos a comunidades concretas.

A pesar de ello, de los datos ofrecidos en el 92 podemos ver el número de habitantes que poseen las comunidades del subgrupo Irapa citadas anteriormente, divididos por sexo (Cuadro 1).

CUADRO 1:

CENSO DE ALGUNAS COMUNIDADES IRAPA (1992)

(Según los datos obtenidos del Censo Indígena de Venezuela. Elaboración propia)

COMUNIDAD	total	varón	mujer
Ipika	158	74	84
Kanobapa	70	35	35
Kiriponsa	103	48	55
Kunana Kushpa	45	24	21
Psicacao	43	24	19
Tirakibu	30	20	15
Tukuko	544	288	256
Yurmuto	32	16	16

En lo que respecta al grupo étnico en general, podemos construir la gráfica de edad de acuerdo a la distribución que se ofrece a continuación (Cuadro 2)

CUADRO 2:
CENSO YU'PA DISTRIBUIDO POR GRUPOS DE EDAD
 (1992)

(Según los datos obtenidos del Censo Indígena de Venezuela. Elaboración propia)

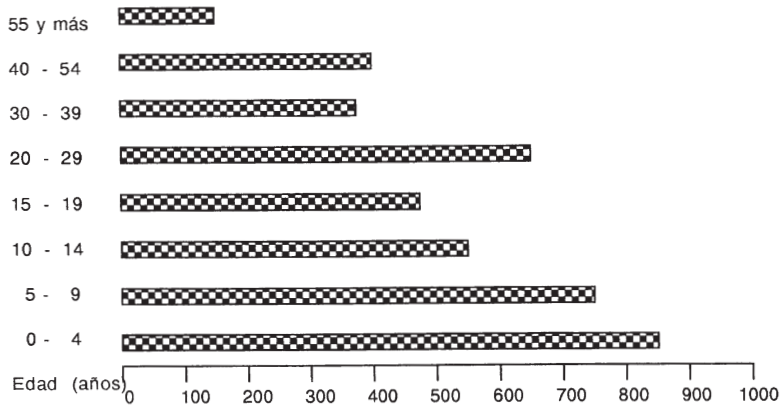
<i>GRUPO DE EDAD</i>	<i>NUMERO DE PERSONAS</i>	
0 - 4 años	850	
5 - 9 "	744	51.3% Edad Infantil
10 - 14 "	546	
15 - 19 "	473	
20 - 29 "	638	35.5% Edad reproductiva
30 - 39 "	372	
40 - 54 "	392	
55 y más	158	13.1% Edad post-reproductiva

* Nota aclaratoria: Edad infantil.- hasta los 14 años
 Edad reproductiva.- De 15 a 39 años.
 Edad post-reproductiva.- Más de 40 años

Por nuestra parte y al objeto de poder contrastar algunos datos demográficos con los existentes en la literatura, ofrecemos a continuación un resumen de la información obtenida en este sentido dentro de nuestro trabajo de campo, en lo que respecta a las comunidades Irapa, correspondiendo éstos a enero de 1992 (Cuadro 3):

GRÁFICA DE EDAD DEL GRUPO ÉTNICO YUPA (1992)

(Según datos obtenidos en el Centro Indígena de Venezuela)



CUADRO 3:

CENSO DE ALGUNAS COMUNIDADES IRAPA (1992)

(Según los datos obtenidos del propio trabajo de campo. Elaboración propia)

COMUNIDAD	1	1.1.	1.2.	2	2.1.	2.2.
Ipica ¹¹	163	78	85	43	3.8	1
Kanobapa	81	46	35	22	3.6	0
Kiriponsa ¹²	93	45	48	23	4	1
Kunana Kushpa	49	27	22	13	2.8	0
Pshicacao	79	40	39	16	4.9	0
Sasapa	37	21	16	11	3.3	0
Taremo ¹³	100	54	46	24	4.2	0
Yurmuto ¹⁴	75	37	38	21	3.5	2
Tirakibu	43	28	15	10	4.3	0
X	80	41.5	38.6	20.3	3.8 ¹⁵	0.4 (0.02) ¹⁶

Número total de habitantes = 720

Código : 1. Número total de habitantes; 1.1. varones; 1.2. mujeres.
 2. Número de familias; 2.1. media de miembros por familia; 2.2. casos de poligamia.

Comparando estas cifras con las del Censo Indígena de Venezuela de 1992 (al pertenecer ambas a la misma fecha), se puede apreciar un claro desajuste en cada una de las comunidades, siendo por regla general menor el registro del Censo oficial con respecto al nuestro. De las cifras que se arrojan llama sobre todo la atención las diferencias que se aprecian en las comunidades de Yurmuto (32 hab. en Censo oficial y 75 en el nuestro) y de Psicacao (43 hab. en Censo oficial y 79 en el nuestro). Curiosamente son éstas, dos de las tres comunidades que dentro de la zona Irapa, se hallan localizadas más al interior de la Sierra, haciéndose difícil el acceso a ellas. Por este motivo y a la vista de los números, nos atrevemos a pensar que éstos han sido estimados subjetivamente, en base a algún informante, sin haberse tomado sobre el terreno¹⁷.

En todas las comunidades citadas el patrón general de asentamiento es agrupado en un núcleo poblacional, a excepción de Kiriponsa que posee dos núcleos poblacionales (uno mayor que el otro); no obstante, en todas las comunidades existen viviendas fuera del núcleo poblacional que sirven en la mayoría de los casos como segunda vivienda de los comuneros (no ocurre así en Yurmuto, en donde esta norma se invierte), dependiendo de la fase en que se encuentre el ciclo anual en relación con la actividad agrícola rotativa.

Además de ello, también existen familias que aún perteneciendo a algunas de las comunidades citadas, viven de manera permanente fuera del núcleo poblacional (asentamiento disperso). Este hecho acontece sobre todo en la comunidad de Yurmuto.

No disponen de maestro las comunidades de Yurmuto, Taremo, Sasapa, Tirakibu y Kunana Kushpa, disponiendo del mismo las comunidades de: Kiriponsa, Kanobapa e Ipica (los niños/as de Kunana Kushpa asisten a la escuela de Kanobapa por su proximidad).

La asistencia sanitaria y las actividades misionales permanentes se hallan ausentes en todas estas comunidades, exceptuando las visitas esporádicas, sobre todo a las comunidades más próximas a Tukuko (Tirakibu, Ipica y Kanobapa) de algún médico o enfermero con motivo de algún plan de vacunación; o de algún misionero/a con motivo de determinada festividad de carácter religioso (Semana Santa o Navidad).

En cuanto a la propiedad de la tierra, constatamos verbalmente que en la generalidad de los casos la propiedad de la tierra es comunitaria, hallándose repartida entre las diversas familias que componen cada una de las comunidades. No encontramos ninguna persona que nos confirmara la existencia de algún título de propiedad individual sobre el territorio.

Los lugares de asentamiento tradicional han estado localizados en las terrazas de grandes valles y a orillas de los ríos principales, siendo el patrón una mezcla de núcleos poblacionales (de 10 a 15 casas), reuniones de dos o tres casas, y viviendas individuales aisladas. No obstante, este patrón de asentamiento tradicional ha sufrido notables cambios en los últimos 20 años, debido principalmente al proceso evangelizador misionero, a la política gubernamental, así como a los conflictos mantenidos con los criollos por la tenencia de la tierra. Ello ha llevado a la creación de agrupamientos mayores, en alguno de los cuales (los de mayor número de habitantes) llegan a convivir indígenas procedentes de las diversas subtribus existentes en todo el territorio.

El P. Adrián Setién Director del Colegio de Tukuko y Superior de la Misión, nos ofrece, desde su perspectiva, una serie de datos histórico-demográficos, que encajan sobre todo en la comunidad misional de Tukuko, siendo un caso extremo de agrupamiento extenso y plural. Su relato dice así:

“En el Tukuko existe una población flotante bastante grande, básicamente son 100 viviendas rurales, y suele haber dos familias por casa, e incluso tres; pero estas familias no son estables sino que vienen y se van, están de paso o provisionalmente. Así pues la población puede oscilar entre las 1.000 y 1.500 personas.

Este pueblo –refiriéndose a Tukuko– está formado de aluvión; hay un núcleo grande de irapas, y después también chaparros, wasamas. En el año 45 aquí no había nada, era una zona de influencia del grupo Chaparro, pero no había viviendas, era una zona de control desde Marewa hasta más arriba del río Tukuko; a partir de ahí vivían los irapas. Así el pueblo se formó de gente fundamentalmente de Irapa, y también de otras zonas.

Los matrimonios, a medida que pasaba el tiempo, se han ido haciendo exógamos. Primeramente sólo se casaban a nivel intrazonal (Irapa, Chaparro, etc.); después se fueron casando a nivel interzonal, rompiéndose el ta-

bú que existía en este sentido; y luego se unieron con algunos criollos, aunque criollos auténticos no son, más bien son mestizos. En Sirapta sí hay mestizaje abundante porque la influencia de los hacendados es muy grande.

En el año 45 hubo un proyecto misional para estar con la población yu'pa: el Tukuko en el sur, Sirapta en el norte y Ayapaina en el centro. Se comenzó con Tukuko, se continuó con Ayapaina y se terminó con Sirapta; esta última ha estado mucho tiempo sin asistencia misionera y por ello hay más mestizaje.

Antes de establecerse aquí la Misión, la estructura demográfica consistía en una serie de familias dispersas, distribuidas por zonas de población: Irapa, Sirapta, Tayaya, etc.. Cada familia establecía su vivienda en su conuco, que podía tener del orden de 1/4 a 1/2 hectárea. Por ello no se mencionan nunca cuando uno se refiere al pasado de las comunidades, hay que hablar pues de zonas de población: Irapa, Macoita, Chaparro, etc.. Entonces cuando se crea Tukuko se procuró que las familias se centralizaran de algún modo para que recibieran de mejor manera los servicios de sanidad, educación –y religión– que se les ofrecía. Y a raíz de esto se van densificando o condensando las zonas de población en distintas comunidades, las cuales están compuestas por uno, dos o tres troncos familiares de donde derivan prácticamente todos los miembros. Por ejemplo en Marewa existen tres troncos familiares: 1- Shirpashi, 2- Konokashi y 3- Mashinshi; y todas las personas pertenecen a uno de estos tres troncos, y no es que todos sean parientes en primer grado o segundo grado, pero todos son consanguíneos de algunos de los troncos citados.

En Tirakibu el patriarca Shova es el que está formando la comunidad y su capacidad de acción y de decisión ha hecho que dicha población haya constituido ya un pueblo sólido; ha sido este pueblo el último logrado como tal. El más reciente pueblo es Konoya, pero todavía está por ver si la familia que quiere asentar ese pueblo podrá lograrlo; tratándose de Chaparro, que es un pueblo más movedido, los asentamientos fijos y permanentes son más difíciles de conseguir.

La media de hijos vivos que puede tener cada familia nuclear puede andar por los seis. En Tukuko hay dos grandes grupos de personas: las que han salido del internado; y las que nunca estuvieron en el internado. Este segundo grupo lo normal es que haya tenido diversas uniones matrimoniales, e hijos con cada unión; con lo que la media puede ser mucho más al-

ta de seis. Pero el primer grupo que salió del internado crean familias bastante estables y pueden tener en torno a los seis hijos.

La explosión demográfica ha sido en los últimos años muy fuerte, teniendo en cuenta que la morbilidad ha descendido muchísimo en los niños. La explosión demográfica se ha reflejado tanto por el ascenso del número de habitantes en Tukuko, como por el aumento de habitantes en otras comunidades y creación de otras nuevas. Un dato significativo es que las matrículas de preescolar es este año de 130; mientras que las de 4º y 6º grado no llegan a 50; lo que da una idea de cómo está subiendo la tasa de población.

El control de la hepatitis en 1983 y el aumento de la nutrición infantil a partir de los años 70 (antes la desnutrición infantil impedía a los niños asistir a la escuela). El programa de vacunación antihepatitis B está funcionando muy bien, habiéndose controlado la enfermedad hasta el momento, por lo que ha mejorado la salubridad. Y además se imparte la beca alimentaria, la merienda escolar, y el vaso de leche funciona para las 16 comunidades que existen en este área del Tukuko, por lo que el niño va a tener acceso posiblemente a leche, proteínas, harina de maíz, y, en definitiva, a una mejor nutrición.

Otro dato importante en cuanto al descenso de morbilidad es coger el libro de defunciones y comprobar que hace una década por cada dos niños vivos morían ocho, y ahora en año y medio ha muerto tan sólo un niño y posiblemente por negligencia de la madre joven, que mistificó el caso diciendo que salió un pájaro, etc., evitando la responsabilidad moral en el asunto. ...". (Entrevista al Padre Adrián Setién).

Tanto el testimonio del P. Adrián como el índice de crecimiento anual de 3.59% resultante de comparar la población *yu'pa* en 1985 y 1992 nos informan de un aumento demográfico significativo, fruto al parecer de una mejora sustancial de las condiciones sanitarias.

Igualmente la pirámide de población que se desprende del Censo indígena del 92 coincide con lo afirmado por A. de Díaz Ungría¹⁸, en el sentido de poseer una amplia base y consecuentemente constituir una población joven.

Sin embargo, de los cuadros y pirámides de edad que elaboramos con nuestros propios datos, obtenidos en las comunidades de Kiriponsa y Yurmuto, no se desprende esa circunstancia (Cuadro 4 y 5).

CUADRO 4:
CENSO DE KIRIPONSA DISTRIBUIDO POR GRUPOS DE EDAD
 (Según los datos obtenidos del propio trabajo de campo)

GRUPO DE EDAD	TOTAL	MASC.	FEMEN.	
0 - 4 años	22	11	11	Edad infantil:
5 - 9 "	11	6	5	44.4% masc.
10 - 14 "	9	3	6	45.8% fem.
15 - 1 "	6	2	4	Edad reproduct.:
20 - 29 "	23	10	13	33.3% masc.
30 - 39 "	5	3	2	39.6% fem.
40 - 54 "	6	3	3	Edad postreprod.:
55 y más	11	7	4	22.2% masc.
				14.6% fem.
	93	45	48	

* Porcentaje sexual: 48.4% masculino / 51.6% femenino

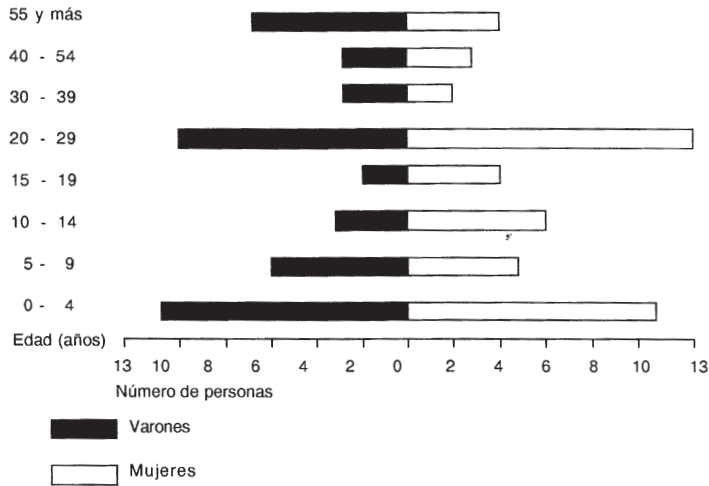
CUADRO 5:
CENSO DE YURMUTO DISTRIBUIDO POR GRUPOS DE EDAD
 (Según los datos obtenidos del propio trabajo de campo)

GRUPO DE EDAD	TOTAL	MASC.	FEMEN.	
0 - 4 años	9	5	4	Edad infantil:
5 - 9 "	11	5	6	37.8% masc.
10 - 14 "	7	4	3	34.2% fem.
15 - 19 "	8	2	6	Edad reproduct.:
20 - 29 "	13	8	5	35.1% masc.
30 - 39 "	7	3	4	39.4% fem.
40 - 54 "	10	5	5	Edad post-reprod.:
55 y más	10	5	5	27.0% masc.
				26.3% fem.
	75	37	38	

* Porcentaje sexual: 49.3% masculino / 50.7% femenino

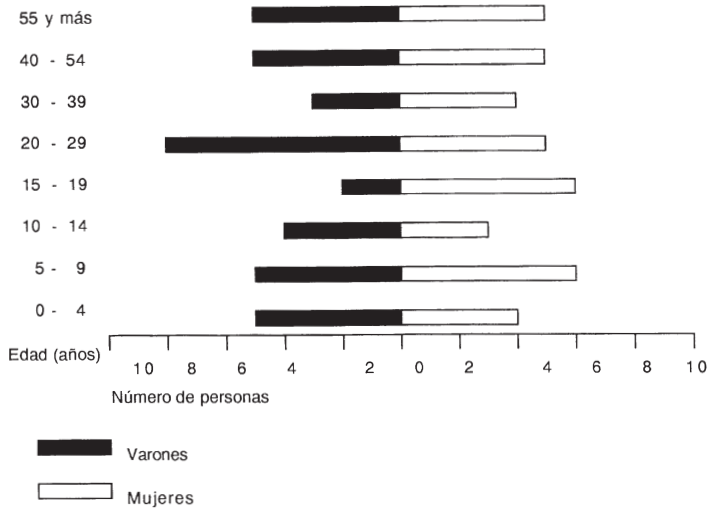
PIRÁMIDE DE EDAD DE KIRIPONSA (1992)

(Según datos obtenidos del propio trabajo de campo)



PIRÁMIDE DE EDAD DE YURMUTO (1992)

(Según datos obtenidos del propio trabajo de campo)



Como se puede observar, el porcentaje de niños y niñas hasta los 14 años es con poca diferencia el más abultado (a excepción de las niñas de Yurmuto); siendo ostensiblemente menor que el que se aprecia en el Censo Indígena del 92 en donde este porcentaje se eleva al 51.3%, y de los que ofrece A. de Díaz Ungría¹⁹ al estudiar los Shaparu (44.7%), Parirí (40.1%) y Japrería (46.5%). Igualmente existe un claro desajuste en lo que respecta a la edad postproductiva (considerada a partir de los 40 años), en donde nuestros porcentajes se sitúan muy por encima de los que se desprenden del Censo Indígena del 92 (13.1%) y del ofrecido por A. de Díaz Ungría²⁰ referidos a las población yu'pa en general (12.2%).

Sin embargo, si nos aproximamos más a la media de edad que ofrece esta autora (20.1 para los Shaparu, 22.0 para los Parirí y 17.5 para los Japrería), situándose la población de Kiriponsa en los 21.2 años y la de Yurmuto en 25.6 años.

Nos resulta difícil justificar de alguna manera las discrepancias de datos que existe en la distribución de edades por sexo en las comunidades de Kiriponsa y Yurmuto, con respecto a la pirámide de edad obtenida del Censo Indígena del 92. Sospechamos, no obstante, que el crecimiento en la población yu'pa en general no se da por igual en todas las comunidades, siendo mucho menor en aquellos que se sitúan en las zonas más internadas de la Sierra de Perijá y consecuentemente más retiradas de los centros misioneros y de la influencia criolla; creciendo mucho más las que se encuentran en estas últimas áreas de influencia en donde el modo de vida ha cambiado ostensiblemente y la asistencia sanitaria se deja notar. Esta idea se apoya en el índice de fertilidad y la tasa de crecimiento estudiada hace dos décadas por A. de Díaz Ungría, como más adelante se expresará.

En lo que respecta a la "fertilidad", es raro encontrar a personas que hallándose en una edad reproductiva media no tenga descendencia; y más extraño resulta que a esa edad no se tenga pareja; aun cuando en términos generales, según el Censo Indígena del 92, haya un ligero exceso de varones (52.0% sobre 48.0%).

Según nuestro propio censo, en Kiriponsa existía en la fecha indicada un 48.4% de varones y un 51.6% de mujeres, no existiendo proble-

mas de emparejamiento, a excepción hecha de un hombre separado que no encontraba mujer por su carácter violento.

El índice de fertilidad²¹ señalado globalmente por A. de Díaz Ungría²² para el grupo Yu'pa en 1970 era de 91.66, siendo, según esta autora, ligeramente elevado en relación con los encontrados en otras poblaciones indígenas. Igualmente nos informa en esa fecha que la media de hijos nacidos vivos en mujeres mayores de 40 años y en mujeres muertas antes de alcanzar esa edad es de 3.7; mientras que la media de los hijos supervivientes de los mismos grupos de mujeres, que marcaría la tasa de crecimiento, es de 2.6; siendo estas medias inferiores a las encontradas en otros grupos como el Xavante de Brasil o el Yanomami de Venezuela.

Como podemos comprobar, la tasa de natalidad de 3.7 en 1970, casi coincide con la tasa de crecimiento actual de 3.59; lo que nos viene a confirmar que el aumento de la población se debe fundamentalmente al descenso de mortalidad infantil, como consecuencia del aumento de las prestaciones sanitarias.

Con respecto a la “mortalidad”, recogiendo los datos que nos ofrece A. de Díaz Ungría relativos a la muerte que se produce antes de la edad de reproducción, la tasa en 1970 era en general de 34.04%; la cual sería bastante elevada si la comparamos con una población urbana, pero es relativamente normal si se compara con otras poblaciones indígenas (entre los Xavante era del 37% y entre los Yanomami del 18%).

Acerca de las causas de muerte, cabe mencionar aquí, siguiendo los datos que nos ofrece A. de Díaz Ungría, que en la fecha en donde sitúa su estudio (1970), el 37.9% de las muertes tenían unas causas sociales, derivadas de los conflictos interpersonales; mientras que el 62.1% se debía a causas incontroladas, en donde se incluye la muerte natural, por enfermedad o por accidente fortuito.

Sin haber contabilizado los aspectos relativos a la “morbilidad”, lo que sí es seguro es que el porcentaje que se pueda deber a causas sociales ha bajado sustancialmente en la actualidad, estando situados en unos niveles mínimos, ya que a excepción del suicidio por ahorcamiento que con cierta frecuencia se produce, los homicidios son casos extraordinarios.

NOTAS

- 1 Según A. Jahn (1927: 71-72) la palabra “motilón” proviene del verbo castellano motilar, que significa cortar el pelo, y se aplicaba a cualquier individuo que lo llevara de esta manera.
- 2 En mayor o menor grado todos los autores citados apoyan sus respectivas tesis en datos etnohistóricos, arqueológicos, lingüísticos y ecológicos.
- 3 Wilbert, J. (1960). Características de la cultura yu'pa. Caracas (sin publicar).
- 4 La situación que atravesaban los yu'pas asentados en las vertientes occidentales de la Sierra de Perijá (yukos), dentro del territorio nacional colombiano, era aún peor, según escribe Bolinder (Cfr. K. Ruddle y J. Wilbert, 1989: 47).
- 5 Dichas “bombas” consistían en bultos envueltos en telas de colores, los cuales portaban una serie de enseres de regalo, tales como: machetes, hachas, cuchillos, anzuelos, espejos, adornos, collares, sal, silbatos, etc..
- 6 Esa distinción no sólo se da en función de la separación fronteriza, sino que es reconocida por los propios indígenas, a la vista de las diferencias físicas, lingüísticas y culturales que, según ellos, mantienen, y según Ruddle y Wilbert podrían derivar del aislamiento prolongado y la endogamia.
- 7 De las comunidades señaladas tan sólo las 10 primeras se encuentran asentadas en torno a los ríos que forman la cabecera del río Tukuko, en el interior de la Sierra de Perijá.
- 8 Documentos personales sin publicar, referidos aproximadamente a 1967.
- 9 En el capítulo 2 titulado “Relaciones de parentesco en la sociedad Yu'pa: el caso de Yurmuto y Kiriponsa”, se ofrecen detalles sobre este extremo.
- 10 No compartimos la manera de enjuiciar la norma de asentamiento de las comunidades mencionadas; al menos en la actualidad, y en lo que respecta a las comunidades que fueron objeto de nuestro estudio, Kiriponsa posee un asentamiento agrupado en dos núcleos y Yurmuto posee una pauta de asentamiento marcadamente disperso por parte de su población.
- 11 En esta comunidad obtuvimos además los siguientes datos cualitativos: número total de adultos = 88 (43 varones y 45 mujeres); y número total de niños/as = 75 (35 varones y 40 mujeres).
- 12 En esta comunidad existen dos núcleos comunales; el número de habitantes de la de abajo es de 69, contando con 16 familias; y el de la de arriba de 24, contando con 7 familias.
- 13 En esta comunidad se registraron otros datos cualitativos como fueron: número total de adultos = 43 (22 varones y 21 mujeres); número total de niños/as = 57 (32 varones y 25 mujeres). Además, dos de las familias mencionadas las constituyen dos mujeres viudas que duermen “solas” en la casa.
- 14 Dos de las familias indicadas la constituyen dos mujeres viudas y “solas”.

- 15 De esta cifra no se puede deducir el número de hijos por familia, dado que, según se contempla aquí, cada miembro constituye una nueva familia en el momento de casarse; al igual que tampoco se puede deducir el número de miembros que reside en una casa, dado que es normal que varias familias lo hagan bajo un mismo techo, aunque cada una de ellas posea su propia olla.
- 16 El porcentaje real de poligamia es del 2%, teniendo en cuenta el número total de familias.
- 17 La comunidad de Sasapa está aún más al interior que estas dos a las que hacemos referencia y ni siquiera se menciona.
- 18 Documentos personales sin publicar, referidos aproximadamente a 1967.
- 19 Ibid.
- 20 Ibid.
- 21 Este índice es la razón porcentual que existe del número de niños menores de 5 años con respecto al número de mujeres en edad reproductiva.
- 22 Ibid.

CAPÍTULO 2

**RELACIONES DE PARENTESCO EN LA
SOCIEDAD YU'PA:**
EL CASO DE YURMUTO Y KIRIPONSA

2.1. INTRODUCCIÓN

La principal función que debe ofrecer un árbol genealógico sobre una comunidad indígena es dar a conocer la estructura social y consecuentemente las relaciones humanas que existen en el interior de la misma, dado que el grado de parentesco que poseen sus miembros dice mucho de cómo están organizados socialmente y qué grado de interacción poseen.

Ni qué decir tiene que ésta es una labor difícil, no exenta de errores en su diseño, y por ello hay que contar con muchas complicaciones en su elaboración. En primer lugar no es fácil localizar a todas las familias de una comunidad para preguntarle por su parentela, en cuyo caso hay que encontrar un buen informante que pertenezca a la misma y nos facilite la información en ese sentido; luego nos encontramos con que la memoria histórica en cuanto a la ascendencia parental no es la misma en todas las familias, ni el informante se acuerda por igual del parentesco de todas ellas; por otro lado nos encontramos (en nuestro caso) con la dificultad de no poder hablar con fluidez la misma lengua, por lo que es complicado precisar con exactitud los términos adecuados para denominar las diferentes posiciones genealógicas; nos encontramos también con las omisiones involuntarias de uniones sucesivas que por no tener descendencia no se consideran como tal, teniendo en cuenta que es ésta una sociedad en donde los citados casos constituyen una constante en su modo de vida; y por último habría que añadir también la dificultad que supone encontrar el

sistema más adecuado para incluir a todos los integrantes de la comunidad en su ascendencia y descendencia.

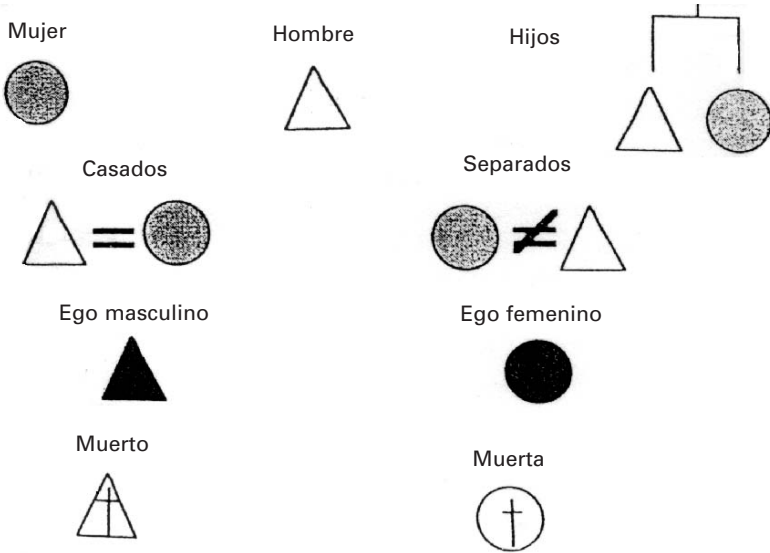
Por todo ello, hay que ser consciente de que la parentela obtenida en las comunidades de Yurmuto y Kiriponsa, pertenecientes al subgrupo Irapa del grupo étnico Yu'pa, ubicado en la Sierra de Perijá (en la región noroccidental de Venezuela), constituye una aproximación a la real, teniendo fundamentalmente un error por defecto al omitirse muy posiblemente algunos miembros de determinadas familias, así como uniones sucesivas no tenidas prácticamente en cuenta, cuando ésta no ha desembocado en el nacimiento de algún hijo.

El procedimiento empleado primero en Kiriponsa y más tarde perfeccionado en Yurmuto, para la obtención del respectivo árbol genealógico de cada comunidad lo describimos secuencialmente a continuación:

1.- Realización de un censo comunal ordenado por viviendas, destacando en primer lugar los miembros de cada una que actualmente residen en la misma (dentro del núcleo del poblado o dentro del territorio comunal). En este sentido, aunque cada vivienda solía tener una familia nuclear, había alguna casa con dos familias nucleares y también familias nucleares sin viviendas, en cuyo caso se destacaba también esta circunstancia.

2.- A continuación, una vez conocidas el número de familias, se procedió a realizar la descendencia de cada una, contando tanto a los que vivían en la comunidad como los que no. En este último caso se anotó (sólo en Yurmuto) el lugar de residencia actual, si había contraído o no matrimonio, si tenían o no hijos; anotando igualmente los que hubieran fallecido, así como la causa de su muerte, de haberse producida ésta de manera accidental o provocada (ahorcamiento, mordedura de serpiente u otro animal peligroso, etc.). Para facilitar esta tarea empleé los signos convencionales que se utilizan habitualmente en la confección de árboles genealógicos, numerando o codificando cada símbolo de modo que más abajo se describieran situaciones o se nombraran a las personas que se correspondieran con cada uno:

SIMBOLOGÍA



3.- Posteriormente, sabida la descendencia de cada pareja matrimonial, se pasó a obtener información de la ascendencia de cada integrante de la pareja (hombre-mujer), anotando los padres y los hermanos/as de cada cónyuge, y destacando, como en el caso anterior, la residencia, el casamiento, la muerte, o algún aspecto relevante más en particular.

La ascendencia obtenida normalmente llegó sólo hasta los padres y tíos, ya que subir más hasta los abuelos y hermanos de éstos, además de que en muchos casos se había olvidado esa parentela, sospechaba que no era nada precisa por lo que decidí omitirla quedando sólo con lo que consideraba más certero. Igual que en el caso anterior, fue oportuno utilizar símbolos y códigos para ser más operativo.

4.- Más tarde se procedió a preguntar por los fundadores del poblado o comunidad, ya que éstos no distaban más de dos o tres generaciones atrás pudiendo ser los abuelos o bisabuelos, e incluso los padres de algu-

nos de los actuales miembros de la comunidad. Esta información nos valía para saber si el poblamiento se constituyó en base a un grupo doméstico (caso de Yurmuto) o más grupos domésticos (caso de Kiriponsa), así como para saber qué grupos domésticos fueron y cómo se habían distribuido por el territorio.

Teniendo en cuenta la población elegida, fueron muy pocos los informantes (sobre todo de Kiriponsa) que conocían con detalle la genealogía de su familia, por lo cual hubo que acudir a dos o tres personas que en cada comunidad se sabían no sólo la suya propia sino la del resto del grupo.

Es de destacar asimismo el hecho de omitirse en muchos casos a los bebés recién nacidos y a los mudos, los cuales se registraron tras el sucesivo repaso de las familias, insistiendo en no dejar a ningún miembro sin nombrar. Este dato puede ser revelador de la escasa relevancia que en la vida social (que no como persona) se le asignan a los recién nacidos, así como a los mudos que no tienen atribuido un papel definido y no se hacen notar mucho en la vida cotidiana.

5.- Toda esta información, una vez ordenada, se revisó detenidamente, sacando a la luz las incongruencias o contradicciones existentes, al objeto de preguntar las dudas a las personas pertinentes y corregir en caso de ser necesario.

Los diversos cuadros genealógicos no se cerraron nunca hasta no haber terminado el trabajo de campo, ya que la experiencia nos demostró que siempre quedaban cabos sueltos que se debían ir atando a medida que se descubrían nuevos datos no tenidos en cuenta anteriormente por error u omisión.

La edad de los miembros no conocidos personalmente no fue una categoría registrada en razón a que el margen de error en la apreciación de la misma por parte de los informantes podía ser demasiado elevado, contando pues con poca fiabilidad.

6.- Al final de todo el proceso de recabar datos, se integraron todos los cuadros parciales de parentesco en uno general en donde se podía apreciar globalmente la parentela de cada uno con el resto; aunque con alguna que otra laguna sin cubrir por la falta de datos¹.

2.2. TERMINOLOGÍA DE PARENTESCO

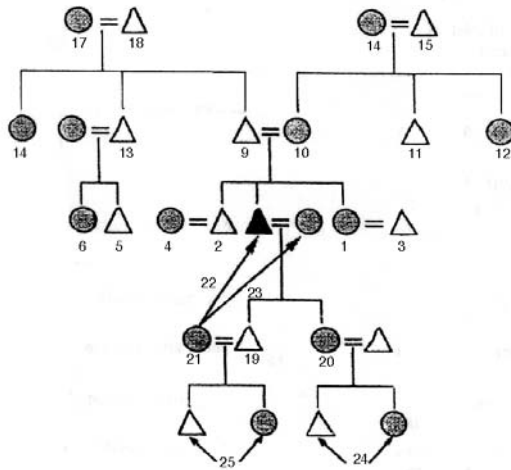
En lo que respecta a la “**terminología de parentesco**” empleada por los yu'pas irapas existe un vocabulario bastante extenso para definir la posición filial de unos con respecto a otros.

En principio podemos comenzar diciendo que de manera genérica se emplea el término *kópátká* para hacer alusión a “los otros”, los yu'pas que no pertenecen al linaje familiar de uno; en oposición a *piki* que entre otras acepciones se puede traducir como “familiar” o de mi propio linaje.

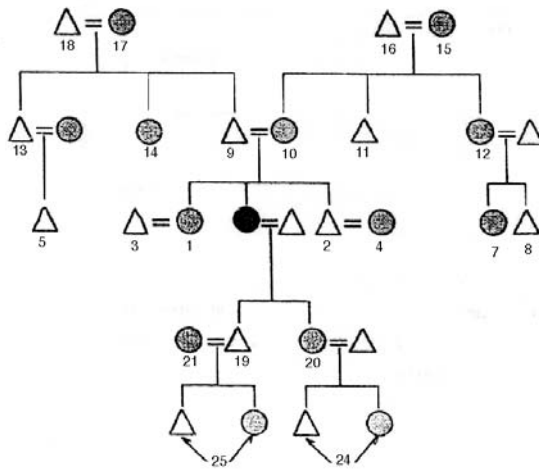
Estos dos términos son empleados indistintamente tanto por mujeres como por hombres, pero a partir de aquí el género determina claramente la terminología empleada para designar a los diferentes miembros de la familia. En consecuencia se sospecha que esta circunstancia deriva de la distinta consideración que se tienen entre ellos, y por extensión del diferente rol social que poseen los hombres y las mujeres. Los términos que ego masculino y ego femenino emplean para denominar a sus parientes, expresados en el siguiente cuadro sinóptico, nos hace ver que existen al menos 17 términos que emplean indistintamente los hombres y las mujeres, siendo 8 de ellos diferentes² (Cuadro 1). Esta circunstancia muy posiblemente tenga que ver con el semejante o diferencial trato existente entre ellos, teniendo en cuenta que el lenguaje verbal refleja determinadas situaciones socio-culturales.

CUADRO 1
TERMINOLOGÍA PARCIAL DEL PARENTESCO YU'PA IRAPA

Ego masculino



Ego femenino



LEYENDA:

Ego masculino

1. Piki (hermana)
2. Nanatka / Mishkish / Ubi (hermano)
3. Mitskichi (cuñado)
4. Piki (cuñada)
5. Okono (prim patrilineal paralelo)
6. Pakté (prima patrilineal paralela)
9. Pápa (padre)
10. Máma (madre)
11. Abo (tío matrilineal cruzado)
12. Manshe (2° madre) (tía matrilineal paralela)
13. Papashi (2° padre) (tío patrilineal paralelo)
14. Aye (tía matrilineal cruzada)
15. Notche (abuela matrilineal)
16. Pipshi / Ubi (abuelo matrilineal)
17. Notche (abuela patrilineal)
18. Pipshi / Ubi (abuelo patrilineal paralelo)
19. Abushna (hijo)
20. Auyishi / Piki (hija)
21. Auyishi (nuera)
22. Pikchi (suegro)
23. Yishi (suegra)
24. Opishi (nieto/a por parte de hija)
25. Elépatpa (nieto/a por parte de hijo)

Ego femenino

1. Okpiki (hermana)
2. Opishi / Mishkish / Ubi (hermano)
3. Mitskichi (cuñado)
4. Piki (cuñada)
5. Amushi (primo patrilineal paralelo)
7. Pakté (prima matrilineal paralela)
8. Pakté (primo matrilineal paralelo)
9. Pápa (padre)
10. Máma (madre)
11. Abo (tío matrilineal cruzado)
12. (tía matrilineal paralela)
13. Papashi (tío patrilineal paralelo)
14. Aye (tía patrilineal cruzada)
15. Notche (abuela matrilineal)
16. Pipshi / Ubi (abuelo matrilineal)
17. Notche (abuela patrilineal)
18. Pipshi / Ubi (abuelo patrilineal)
19. Abushna (hijo)
20. Auyishi (hija)
21. Auyishi (nuera)
24. Opishi (nieto/a de hija)
25. Elépatpa (nieto/a de hijo)

CUADRO DE PARENTESCO

<i>Generación</i>	<i>Sexo</i>	<i>Ego masculino</i>	<i>Ego femenino</i>	<i>Código parental</i>
-2	M	Pipshi /Ubi	Pipshi /Ubi	18. Abuelo patrilineal
	F	Notche	Notche	17. Abuela patrilineal
	M	Pipshi / Ubi	Pipshi/Ubi	16. Abuelo matrilineal
	F	Notche	Notche	15. Abuela matrilineal
	F	Aye	Aye	14. Tía patrilineal cruzada/Abuela
-1	M	Papashi (2º padre)	Papashi (2º padre)	13. Tío patrilineal paralelo
	F	Manshe (2º madre)	Manshe (2º madre)	12. Tía matrilineal paralela
	M	Abo	Abo	11. Tío matril. cruzado
	F	Máma	Máma	10. Madre
	M	Pápa	Pápa	9. Padre
	M	Pakté		8. Primo matrilineal paralela
	F	Pakté		7. Prima matrilineal paralela
	F	Pakté		6. Prima patrilineal paralelo
0	M	Okono	Amushi	5. Primo patri. para.
	F	Piki	Piki	4. Cuñada
	M	Mitskichi	Mitskichi	3. Cuñado
	M	Nanatka / Ubi	Opishi / Ubi	2. Hermano
	F	Piki	Okpiki	1. Hermana
	M	Abushna	Abushna (Ubi)	19. Hijo (mayor)
	F	Auyishi	Auyishi	20. Hija
+1	F	Auyishi	Auyishi	21. Nuera
	M	Pikchi		22. Suegro
	F	Yishi		23. Suegra
	M/F	Opishi	Opishi	24. Nieto/a por parte de hija
+2	M/F	Elépatpa	Elépatpa	25. Nieto/a por parte de hijo

De manera diferente a como se hace en el contexto urbano y occidental, los yu'pas tienen fórmulas diferentes para referirse a su propio hermano o hermana, según posea el mismo o diferente sexo que su pariente; e igualmente varían los términos según el pariente lo sea por vía cruzada o paralela, como ocurre con los hermanos/as del padre o madre (tíos/as) y con los hijos de éstos (primos/as). Asimismo entre hermanos además del término genérico *nanatka*, se denominan unos a otros de manera diferente según sus edades respectivas, de modo que el hermano mayor llama a su hermano menor *akche* y el menor llama al mayor *ubi*.

Como se puede apreciar, existen términos semejantes para referirse a miembros familiares que se sitúan en diferentes posiciones genealógicas: a la hermana del propio cónyuge (cuñada), tanto de ego masculino como del femenino, se le llama igual que a la hermana de ego masculino; a la esposa del hijo (nuera) se le llama igual que a la propia hija; y al nieto/a matrilíneo igual que al hermano de ego femenino. Con ello entendemos que el parentesco que se obtiene a través de las alianzas o la afinidad se le da tanta importancia como al consanguíneo.

En las relaciones interpersonales se emplean indistintamente los términos de parentesco y los nombres personales. Aunque a este respecto y en lo que se refiere al nombre personal habría que diferenciar también el hecho de que la relación se dé a un nivel intra o extragrupal. Entre los yu'pas se utiliza siempre el nombre propio que los padres asignaron a cada cual: Miki, Shova, Nupe, Nupaca, etc.; mientras que cuando se conversa con personas ajenas al grupo y se hace referencia a alguien, se utiliza también el nombre de bautismo que los misioneros le pusieron: Antonio, Luis, José, etc., seguido del nombre propio de su grupo que pasa a un segundo plano, funcionando como apellido.

En muchos casos el nombre indígena del padre lo adoptan actualmente los hijos como apellido (único), mientras que el nombre indígena de la madre lo adoptan igualmente las hijas como apellido. No obstante, esto no se puede considerar como una regla única, dado que también encontramos familias en las que las hijas tenían el apellido del padre; del mismo modo que existen también apellidos de gente joven que no coinciden con el nombre de alguno de sus progenitores (hermanos que no tie-

nen el mismo apellido y sí los mismos padres), siendo menos común esta circunstancia.

Estos datos constituyen un indicador más del proceso de aculturación en el que están inmersos los *yu'pas*. Tradicionalmente adoptaban un sólo nombre original y significativo, distinto a los del resto del grupo (incluidos los padres); ahora poseen dos que los identifican no sólo como *yu'pas* sino también como integrantes de la iglesia y, yendo más lejos, de una sociedad mayor cual es la venezolana; ello queda substantivado con la adquisición de la cédula de identidad. El hecho de que adquieran un sólo apellido identificador de su familia de procedencia no tiene que ver con el hecho de que los *yu'pas* se ordenen socialmente en torno a un linaje, sino a la costumbre venezolana de adoptar o hacer constar un sólo apellido³.

Una información más completa y detallada de la terminología de parentesco empleada por los *yu'pas* la ofrece A. Lhermillier (1980: 193-195) refiriéndose al subgrupo Macoita. En su trabajo de tesis doctoral recoge 52 vocablos distintos que agota prácticamente todas las posibilidades existentes para designar a las dos generaciones que se sitúan por encima, y a las dos que se sitúan por debajo de ego (masculino y femenino).

También Ruddle y Wilbert (1989: 83-84) refiriéndose al subgrupo Parirí ofrecen 29 términos distintos.

Sobre este particular tenemos que decir que existen marcadas diferencias entre estos autores en los términos empleados para designar una misma relación parental, al igual que ocurre si comparamos ambas (de por sí distintas) con la que aquí se ofrece. Ello, sin olvidar las diferencias que puedan existir en la transcripción fonética realizada por parte de los distintos autores, entendemos que es debido fundamentalmente a la distinta pertenencia subgrupal (o subtribal) de las poblaciones consideradas (Lhermillier se refiere a los macoitas, Ruddle y Wilbert a los parirís y nosotros a los irapas), como ocurre con otras muchas formas empleadas en el lenguaje cotidiano. Como caso extremo, constatamos el hecho de que el subgrupo Japrería habla prácticamente una lengua distinta a las del resto de los subgrupos *yu'pas*, cuestionándose seriamente por este motivo su pertenencia a la misma etnia.

2.3. FILIACIÓN

Desde el punto de vista de la “filiación” y de las “alianzas” entendemos que en la sociedad yu'pa existe una organización dualista de los linajes; dado que, aunque la característica patrilineal aparezca con más frecuencia en el parentesco, no todas las mujeres se adscriben al linaje de sus afines, es decir, no existe una exclusiva identidad de consanguinidad con los ascendientes y descendientes del lado paternal. Nos inclinamos a pensar que la característica esencial que marca el parentesco es la herencia del prestigio que pueda tener una determinada familia; en este sentido podemos comprobar cómo la aparición de una familia en un determinado momento histórico en donde el padre fue una persona de gran relieve social, hace que a partir de ella se comience un linaje en el que tanto los hijos como las hijas se lleven de su lado la linealidad del parentesco de sus descendientes. Sin embargo, éste se traspasa cuando algún miembro contrae matrimonio con otra persona cuyo prestigio personal o el de su familia sea mayor al de su consorte.

Hecha esta primera observación, cabe añadir que, siendo la autoridad en la comunidad potestad del varón, al igual que en el núcleo familiar —aunque en este caso con marcados matices, como ya constataremos más adelante—, el hombre tiene más posibilidades de obtención de prestigio que la mujer, por lo que el linaje en la inmensa mayoría de los casos es patrilineal. No obstante, consideramos que el sistema de parentesco se halla abierto a la ambivalencia, y no es tarea fácil determinar lo que ocurre en cada caso, habida cuenta que prácticamente no existe transmisión de bienes materiales, siendo preciso analizar otra serie de valores más sutiles y abstractos.

Por otro lado, conociendo la procedencia de los cónyuges que conforman tanto la comunidad de Kiriponsa como la de Yurmuto, podemos convenir que el matrimonio yu'pa es básicamente exogámico en cuanto a los linajes. Como nos decía J. Nupe traduciendo el relato de Machucapachi: “está prohibida la relación matrimonial con *piki*” (los míos, los de mi linaje), siendo tan sólo posible los matrimonios con *kópátká* (los de otros linajes). De este modo un hombre se puede casar con la hija de su hermana (su sobrina materna), que no pertenece a su linaje; o con la hija de la

hermana del padre o del hermano de la madre (su prima cruzada); o con la hermana de la madre (su tía materna que es la segunda madre); pero no puede casarse con la hermana del padre (su tía paterna) que pertenece a su mismo linaje por ser familia directa del padre. No obstante, aún siendo ésta actualmente la pauta básica, no es exclusiva, ya que la tradición se halla influenciada por la nueva época y los tabúes que existen en torno al matrimonio, como en torno a otras situaciones de la vida se van derrumbando.

A este respecto R. Koyashi (de Kiriponsa) nos contaba cómo en su juventud no estaba permitido el matrimonio ni con guajiros (wayú) ni con motilonos (barí).

Relato de R. Koyashi (hombre de Kiriponsa)

Ba vanep yipachi orano kasuy ot piki kano vanep abur sanuushira sanorko
 No no hay primas de eso luego las hermanas de esa no hay yo no me caso sólomente *kupakté oranorko, vanep aü nanve apepra orko pena abür orano okachi,*
 primas de esas, no hay yo no me caso no todas ella sólo ya yo de esas, de esas, *okapka anunpuya ka piripitorap müna yipiyorap subara otapre tipiyotro anün ka*
 la misma se casan y tiene miedo a uno familia así porque las familias se casan y *ba saeshye kopape bayirn copayiranorpa kiranoya kama mutiru orachapka saepo ora suyipo,*
 no como es otros guajiros son otros es aparte así motilonos así es decir así anda aquí, *ka saeshyerop choyerapna ki oramporap nanoyra ah pen kumarko sayabo chop san kosa eshra*
 y porque donde está allá por eso no se sabe si ya sólo así también cual son dos así *pen ora oropash pen kopapkar kobep chun chun oropash subarashpa borepa yutabo pen yutabo*
 ya así o así ya los otros casan día día o si no muchos mujeres con él ya con él *enochap yübüshnu opnerko koon subarashpa kumarkeporap ipanshira.*
 para que los hijos de una vez bastante muchos y uno sólo no abunda.

Son muy frecuentes los matrimonios entre personas que pertenecen no sólo a distintos linajes sino también a distintas comunidades, aunque en la inmensa mayoría de los casos las uniones o alianzas se efectúan entre familias que pertenecen al mismo subgrupo; así pues, los yu'pas que viven en Kiriponsa o en Yurmuto se casan habitualmente con sus iguales del subgrupo Irapa, y eventualmente con algún miembro de otros subgrupos como Wasama, Shaparu, Macoita, etc.. De este modo la exogamia es

la norma a nivel de comunidades y la endogamia a nivel de subgrupo étnico.

En el árbol genealógico que configuramos en **Kiriponsa** llegamos poco más allá del conocimiento de la descendencia de las personas que habitan en la comunidad, lo cual hay que reconocer limita mucho la interpretación que se pueda hacer en torno a la filiación.

En lo que respecta a los dos núcleos poblacionales que forman la comunidad de Kiriponsa, éstos se constituyen fundamentalmente en torno a tres linajes o troncos familiares independientes (I, II, III), siendo el número I el de mayor prestigio y autoridad sobre el territorio, como queda reflejado con las personas que han ostentado el cargo de cacique o jefe comunal en los últimos años: A. Kikipo, A. Urupa y T. Miki. Le sigue el número II, que aún siendo más extenso en la zona que el I, tiene menos poder que éste. No obstante, existe una cuádruple alianza entre ambos de las que destacan dos: A. Kikipo (8) y A. Toposha (7) del linaje I con R. Piciki (11) y M. Makashi (12) del linaje II respectivamente, conforman dos extensas familias que quedan residiendo en esta comunidad de manera total. Curiosamente tres de los cuatro hijos de la pareja Toposha/Makashi (dos varones y una mujer) se casaron con tres hijos del linaje II (dos mujeres y un varón).

Estos tres linajes principales son los que fundaron la actual comunidad de Kiriponsa, hallándose sus respectivas familias ascendentes en torno al área en la que se asienta dicha comunidad.

Además cabe añadir en la comunidad la existencia de un cuarto linaje mas tres familias pertenecientes posiblemente a otros troncos cuya ascendencia desconocemos; así como individuos aislados sin aparente ascendencia en la comunidad, que en mayor o menor grado van generando descendencia desde el momento que se asientan y establecen afinidad. (Cuadro 2)⁴

El hecho de no poseer información de la ascendencia que tienen los grupos familiares minoritarios en Kiriponsa hace que no podamos avanzar de manera pertinente la filiación exacta que existe entre la mayor parte de las parejas que se hallan casadas; aunque sospechamos que existe un elevado porcentaje de proximidad parental entre las mismas. En este sentido podemos constatar tan sólo el caso de un hombre casado con la hija

de su hermana (J. Poroto –28– con V. Kikipo –29–); y el caso de otro hombre que en su unión simultánea está casado con la hija de su hermano (A. Toposha –7– con C. Macho –12 –).

El mayor número de alianzas se da en el linaje I que sobre un total de 27 matrimonios está presente en 14 uniones, lo que constituye un 56%; le sigue el linaje II con 11 uniones, sumando un 44%; mientras que el linaje III tiene 7 uniones, lo que supone un 28%.

En lo que respecta a **Yurmuto**, las familias que componen actualmente la comunidad descienden en su mayor parte del linaje de Visuya (67) casado con Nasiki (68). Estos tuvieron 4 hijos y 5 hijas de los cuales 2 hijos y 1 hija se establecieron en el sitio de Yurmuto.

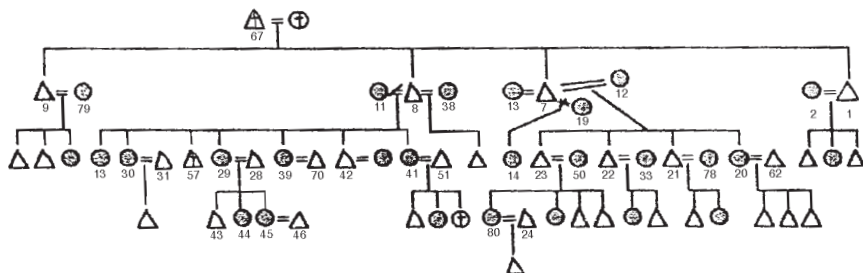
La iniciativa del asentamiento hay que atribuírsela a Tema (78) casado con Machucapachi (81), aún viva en la actualidad, los cuales tuvieron una extensa descendencia que no se marchó de la zona. Parte de la descendencia de Senetanche (73) casada con Munne (222) y de Osemache (71) casado con Tirashi (179) quedaron igualmente afincados en Yurmuto. De este modo son 3 los grupos familiares pertenecientes a un solo linaje los que conforman esencialmente la población de Yurmuto.

Analizando pormenorizadamente la filiación de las familias pertenecientes a esta comunidad, encontramos cómo prácticamente todas mantienen cierto grado de parentesco con el resto; entre sí todas se hallan emparentadas bien como hermanos, hijos, primos, nietos, primos segundos, biznietos, sobrinos, etc.; teniendo cada vivienda al menos un familiar de sangre dentro del mismo poblado.

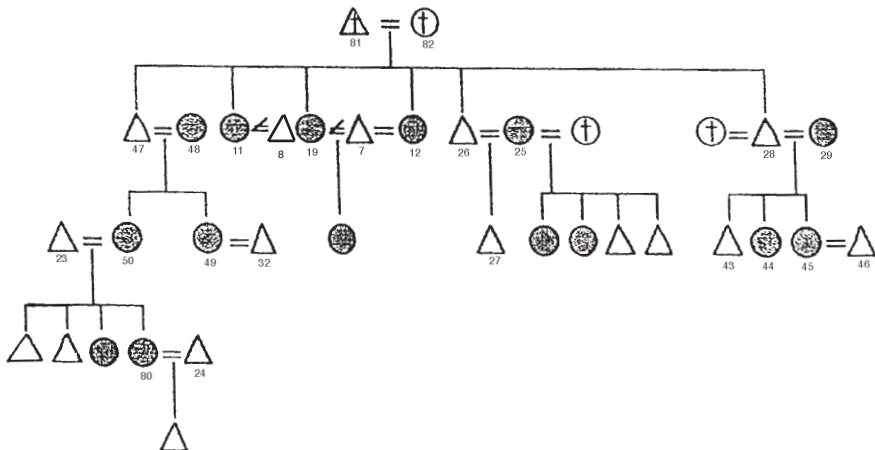
Sin embargo, aunque en todas las viviendas exista al menos un miembro de la familia relacionado parentalmente con otro/s miembro/s del poblado, existen también personas que no mantienen una relación parental próxima con el resto de familias del poblado por pertenecer a un tronco familiar venido de fuera.

CUADRO 2:
LINAJES Y GRUPOS FAMILIARES EN KIRIPONSA

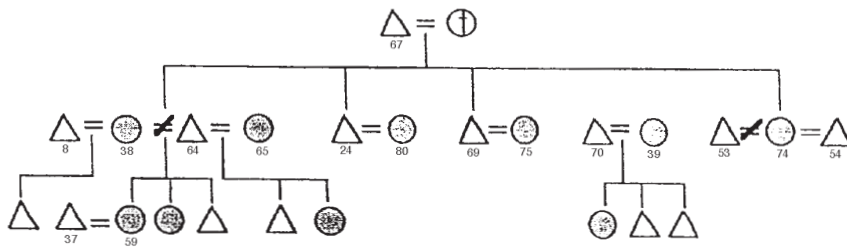
Linaje I



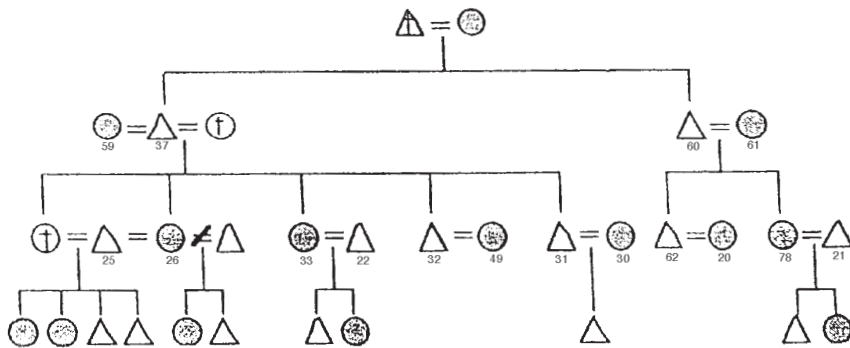
Linaje II



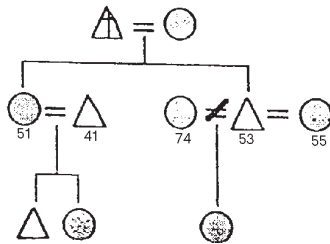
Linaje III



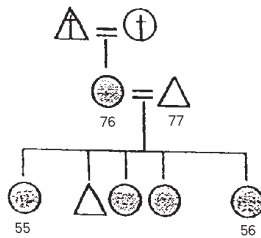
Linaje IV



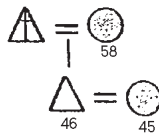
Grupo familiar I



Grupo familiar II



Grupo familiar III



* Los grupos familiares minoritarios pudieran pertenecer a algunos de los cuatro linajes citados, aunque no se tiene información precisa al respecto.

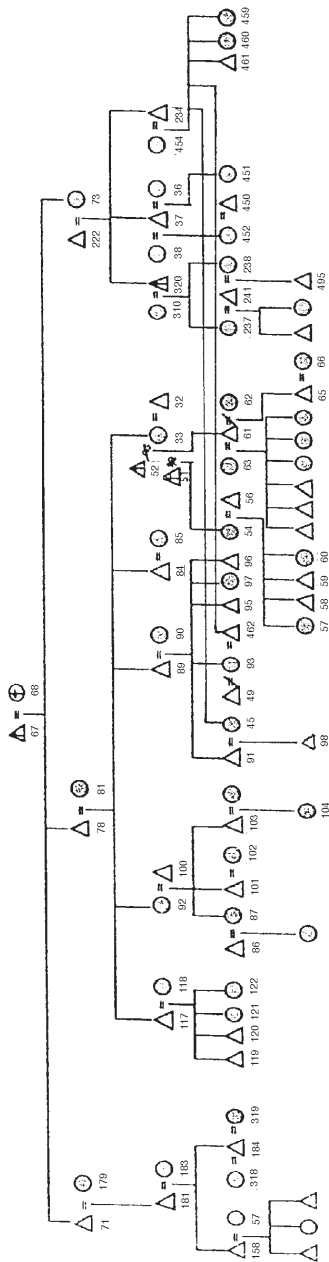
Al igual que nos ocurre con el caso de Kiriponsa, en Yurmuto, aunque la genealogía obtenida fue más amplia, no conocemos con precisión la ascendencia completa de las personas cuyos padres no vivieron en Yurmuto, y por tanto no podemos tampoco avanzar la filiación real que mantienen sus cónyuges; no obstante intuimos que no debe ser muy lejana, dado la norma de intercambios matrimoniales entre comunidades y linajes, y el reducido número de personas que participan en esta dinámica de relaciones de afinidad dentro de cada subgrupo. (Cuadro 3)⁵

A pesar de las lagunas existentes entre los datos de campo que disponemos, el grado de parentesco intuimos que es elevado, y ello queda consignado en el plano biológico como expresa A. de Díaz Ungría refiriéndose al coeficiente de consanguinidad de los oborígenes yu'pas:

“Los valores de los coeficientes consignados son muy altos y se encuadran entre los mayores que se registran para la humanidad, ... Ello es reflejo de la gran cantidad de genealogías múltiples encontradas y de la elevada proporción de individuos con consanguinidad que existían emparentados en alto grado. ...

Además, ... los coeficientes deben ser considerados como una mínima estimación de su verdadero valor puesto que se desconocen muchos datos de las generaciones de los mayores. De hecho el n° 0.0504 obtenido para el coeficiente de la población Japreria, es uno de los más altos encontrados en la humanidad, ... La variabilidad que se encuentra para estos coeficientes es consecuencia, en gran parte, del distinto nivel de transculturación que tenían las poblaciones cuando se estudiaron; así se presentaban en el orden anteriormente señalado para los poblados un aumento progresivo del mismo, con excepción de Irapa (Kanobapa) que es la que aparentemente conservar en mayor medida la forma de vida en que tradicionalmente se debieron desenvolver los aborígenes”. (1986: 5-6).

CUADRO 3:
LINAJE PRINCIPAL DE YURMUTO



2.4. AFINIDAD

El parentesco ya sea consanguíneo o por afinidad crea fuertes lazos de solidaridad en la sociedad *yu'pa*, cuya unidad básica es la familia nuclear. Esta unidad social es casi totalmente autosuficiente desde un punto de vista económico.

Las reglas que existen para contraer matrimonio no siguen una pauta única. En las uniones matrimoniales que encontramos tanto en Kiripon-sa como en Yurmuto constatamos tan sólo un caso de posible violación al tabú del incesto. Sobre este particular, en la literatura se halla escrito lo siguiente en relación con los *yu'pas*:

“En el aspecto familiar se fue conociendo, conforme se estudiaban las genealogías, que las uniones en poliginia, a menudo sororal habían sido frecuentes entre los mayores, y pasaban a ser en los jóvenes uniones seriales inestables. Se pudo observar también que las violaciones al ‘tabú’ del incesto, conocido como inherente a todas las sociedades, eran frecuentes, ya que existían entre ellos toda clase de uniones en diferentes proporciones”. (de Díaz Ungría, A., 1986: 5).

A. Nikra (*yu'pa* de Tayaya) nos decía que “antiguamente no existía prohibición para casarse”; cosa que dudamos, ya que más bien lo que pudiera haber existido son transgresiones al tabú del incesto; e insistía en que “el tío se tenía que casar con una sobrina”, la cual quedaba comprometida desde su nacimiento, considerándose lejano el parentesco entre ambos dado que pertenecían a diferente linaje; sin embargo, la tía no solía casar con el sobrino. Asimismo el hombre podía tener varias mujeres simultáneas, todas ellas sobrinas, que vivían en la misma casa, siendo acompañado cada día por una al trabajo. (Entrevista a A. Nikra).

A. Lhermillier (1980: 246-249) en relación con la sociedad *Yu'pa* Macoita sugiere que los matrimonios más frecuentes y por tanto más recomendados son con diferencia el que se produce entre un hombre y la hija del hermano de la madre (su prima cruzada matrilateral), así como con sus descendientes, principalmente la hija de la prima cruzada matrilateral, que aparece igualmente en el linaje de la madre de ego.

Además un hombre posee como esposas potenciales: la hija de la hermana del padre (su prima cruzada patrilateral), la hija de la hermana de la madre (su prima paralela matrilateral), así como las hijas de éstas, la hermana de la madre (su tía materna), la hija de la hermana (su sobrina por parte de hermana); así como a mujeres pertenecientes a otros linajes, sin parentesco próximo; pero no se puede (o debe) casar con la hermana de su padre (su tía paterna) por ejemplo porque ésta es de su mismo linaje. También aparecen casos de doble parentela como por ejemplo la de un hombre casado con su prima cruzada matrilateral que además es su sobrina materna por ser hija de su hermana.

De los 85 casos estudiados por A. Lhermillier (1980: 248) los tipos de matrimonios alcanzan los siguientes porcentajes: el 59% son matrilaterales, el 18.5 son patrilaterales y el 23.5 son indeterminados.

Siguiendo el trabajo de este autor (1980: 250-252), dentro de la estadística matrimonial macoita aparece que hasta los 25 años la mayoría de los hombres y de las mujeres tienen una sola unión; entre los 25 y 35 años los hombres suelen haber tenido 1 o 2 mujeres sucesivas, mientras en la mujer es más normal haber tenido 2 hombres; de 35 a 45 años los hombres han tenido entre 2 y 4 esposas, y las mujeres 2 esposos; de 45 a 65 años la mayoría de los hombres han tenido 3 esposas y las mujeres entre 3 y 4 esposos; y con más de 65 años la mitad de los hombres han tenido 5 esposas (sucesivas y simultáneas) y más de la mitad de las mujeres han tenido 2 esposos; lo cual nos indica que el hombre es más propenso al cambio de pareja que las mujeres, siendo más regular en este sentido; entre las mujeres existen claras diferencias de frecuencia entre unas y otras. Además dichos cambios de pareja se producen en el hombre a una edad ya avanzada y con mujeres sensiblemente más jóvenes, lo que explica que hasta los 35 años la mujer pueda tener más experiencia que el hombre en el cambio de pareja.

En nuestro trabajo de campo sólo constatamos la realidad del momento presente, por lo que no sabemos exactamente el número de uniones que cada uno (hombre o mujer) ha tenido en su vida; no obstante, pensamos que la realidad biográfica de las personas que residen en Kiri-pona y Yurmuto podría también parecerse a la estadística que presentamos más arriba para el caso macoita.

En **Kiriponsa** dentro del linaje I constatamos el caso de matrimonio entre un hombre (28) y la hija de su hermana (su sobrina materna) (29). También el caso de un hombre (8) casado con la ex-esposa de su hijo (su nuera) (38), al fallecer su hijo (el cual se suicidó al conocer la relación entre su mujer y su padre). Encontramos también entre el linaje III y el grupo familiar I el intercambio de cónyuges entre 2 parejas de jóvenes (53-74 y 54-55), el cual se dio a partir de la fuga y captura de una de ellas, quedando con las respectivas madres el hijo que cada una poseía. Constatamos igualmente en el linaje I dos casos de posible violación al incesto, los que se dan entre un hombre (7) (28) y la hija de su hermano (su sobrina paterna) (13) (29), el cual se halla casado simultáneamente con otra mujer (12), que es la hermana de su primera esposa, de la que se halla ya separado.

En **Yurmuto** registramos 2 casos de matrimonio entre primos segundos paralelos, hijos de primos cruzados (91 - 45), (462 - 93) y un caso de primos cruzados (86 - 87). En los dos primeros casos hallamos además la circunstancia de que ha habido un intercambio de hermanos: J. María y Rosana Komateta (91 y 93) se casan respectivamente con Rosa y David Shiyishi (45 y 462), coyuntura ésta que abundaba en el pasado para afianzar las alianzas entre familias.

En otro orden de cosas, la poligamia o uniones simultáneas fueron frecuentes en el pasado, al decir de algunos informantes, y es cada vez menos frecuente en el presente, sin duda por la influencia misionera. En la actualidad los casos de poliginia se dan tan sólo en hombres mayores de 50 años, no en jóvenes.

En Kiriponsa registramos un caso, citado anteriormente: el 7 casado con la 12 y la 13 (4%) –según la numeración que figura en el cuadro 2–. Mientras que en Yurmuto –según la numeración que figura en el cuadro 3– registramos 3 casos (13.6%): el 32 casado con la 35, la 34 y la 33; el 184 casado con la 319 y 318; y el 241 casado con la 237 y 238, estas últimas hermanas entre sí. No hace mucho también lo estaban A. Ponoskashi (37) y M. Shiyishi (73) (lo cual aumentaría aún más el porcentaje) pero en cada caso uno de sus respectivos cónyuges murió. Según J. Nupe antes abundaban los matrimonios entre un hombre con dos de sus primas cruzadas que eran a su vez hermanas entre sí.

El caso de poliginia más peculiar de los 3 citados es a nuestro juicio el de J. Nupe (32) que vive actualmente bajo el mismo techo con una nieta de su primera esposa (C. Pashuruma) y con una sobrina de la misma (Oroschi); y, aunque no comparte casa con su primera esposa (T. Nipe), sí mantiene una relación socio-afectiva y económica estable, siendo alimentado en buena medida por ella. En los casos de poliginia la primera esposa posee una jerarquía mayor que la segunda o la tercera; siendo por lo general de edad más avanzada que las otras.

Es muy frecuente también que el hombre abandone o sustituya a su mujer de avanzada edad por otra más joven, sin que por ello infrinja ninguna norma, ni se aplique ningún castigo. Por ello es habitual encontrar hombres de 50 o 60 años casados con jóvenes mujeres de 18 o 20 años; aunque aparentemente esta circunstancia es aceptada por la mujer (tanto por la anciana como por la joven) como algo que es normal, sin mostrar signos externos de resignación.

Igualmente es normal que el marido sea de mayor edad que la esposa, aventajándola en 2, 5, 10 o hasta 40 años; siendo infrecuente encontrar casos en los que esta circunstancia se invierta. Quizás el más singular de los encontrados sea el que se da en Kiriponsa entre Paulino Koyashi (de unos 30 años) y Rosa Kopitchu (de unos 40 años), la cual había tenido al menos 5 maridos más antes que el actual.

En cuanto al rito que consolida el compromiso matrimonial, son pocos los *yu'pas* que lo hacen por la iglesia; entre otras cosas porque no se asume la indisolubilidad de la pareja ni tampoco la estricta monogamia; sin embargo es cada vez más normal casarse por la iglesia en la comunidad de Tukuko, donde se asienta la Misión; y como nos indica el P. Adrián Setién: las parejas que lo hacen así, tras haber pasado por un cursillo de preparación matrimonial son bastante más estables que quienes lo hacen a su modo tradicional.

En este sentido, paradójicamente en la comunidad de Kiriponsa el único hombre que se ha casado por la iglesia (A. Toposha) es también el único bígamo que en este momento existe en su comunidad. Este caso, no obstante, siendo tan sólo anecdótico es también en cierto modo significativo de cómo asumen algunos *yu'pas* el sacramento del matrimonio católico.

La inestabilidad en las parejas es un hecho, y las separaciones y los recasamientos de las mismas personas se producen sin mucha demora en el tiempo: los cónyuges de una pareja separada pueden volver a casarse con nuevos consortes en el transcurso de un mes. Es importante hallarse emparejado para dejar de ser un peligro (sexual) potencial para la comunidad.

El rito matrimonial *yu'pa*, en lo que respecta a la consumación final, consiste tan sólo en la celebración de una fiesta, cuyo gasto corre a cargo del novio, y en el cual se ofrece comida y bebida a los invitados, que suelen ser todos los integrantes de la comunidad mas los familiares y amigos más allegados que residan en otras comunidades. Antes se hacía una gran *canoa desoya ocushara* y se acompañaba con bollitos de maíz o *cushe*, ocumo, plátano, *ar'i*, frijoles y demás productos del conuco; mientras que ahora se tiende a ofrecer arroz, fideos, mortadela y demás productos de la tienda, junto a refrescos, cervezas y alguna que otra botella de ron. Igualmente antes se solía bailar y cantar en la fiesta al estilo *yu'pa*, y ahora esto está siendo desplazado por la escucha de música a través de un radio-cassette y por el baile moderno que ejecutan los más jóvenes.

Lógicamente antes de llegar al extremo del matrimonio, que queda substantivado socialmente a partir de la citada fiesta, los contrayentes se han puesto de acuerdo previamente; y, aunque aparentemente la mujer está supeditada al hombre en tal decisión, no contamos con pruebas suficientes para afirmar que el hombre sea el ser dominante en la relación matrimonial.

El papashi N. Anane (*yu'pa* de Tukuko) nos informaba a su vez que

“antes de casarse un hombre con una mujer le pedía permiso al padre de ella y se la concedía; tenía que trabajar para su suegro por un tiempo acordado. Además le decían al marido –yerno– que no le pegara a su hija y que fuera trabajador Al principio se vivía en la casa de los padres de ella –matrilocalidad– ... y después se iban a vivir solos –neolocalidad–”. (Entrevista a N. Anane).

Ciertamente hemos oído decir de boca de algunos informantes que “determinada mujer fue dada por su padre a determinado hombre”; o que “un hombre pidió a otro su hija para esposarse”; sin que se mencionara

nada sobre la voluntad de la mujer en cuestión. Una mujer puede ser asignada desde pequeña para que se case con un hombre, pero no al contrario. En Kiriponsa la última decisión sobre el porvenir matrimonial de una mujer la tiene el cacique, quien escucha el consejo del padre de la mujer casadera. Según escuchamos: una mujer soltera o viuda joven es un “peligro” social o más bien una provocación que puede derivar en problemas de desestabilización familiar o grupal. Por ello es preciso darle una solución rápida, la cual pasa por buscarle pareja si ella no la encuentra por sí sola.

Sin embargo, esta aparente falta de iniciativa de la mujer en la cuestión matrimonial no queda clara si nos atenemos a otra serie de hechos que tienen que ver con rupturas matrimoniales: la mujer juega muy posiblemente con la infidelidad matrimonial tanto como su consorte; no suele permitir en modo alguno el maltrato especialmente si se halla embarazada o tiene algún hijo lactante⁶; por lo que no se puede asegurar que la esposa se resigne con su marido si no se halla satisfecha en algún sentido; además lleva la iniciativa en la separación de su pareja si la situación no se puede sostener, haciéndose valer su voluntad por encima de la del marido en el caso de que éste no aceptara la ruptura.

Por todo ello a la mujer *yu'pa* no se la puede considerar como un sujeto de cambio con el que se puede hacer y deshacer a gusto de su propietario; porque, a pesar de que las apariencias formales apuntan hacia una dominancia del hombre en la relación matrimonial, cuando las cosas van bien; basta con que algo marche mal para que la mujer haga valer su voluntad e imponga su criterio; lo que nos hace entender que carece de propietario y que posee una importante cuota de poder y de capacidad decisoria en las cuestiones que considere importante. Dentro del contexto microfamiliar esa capacidad decisoria consideramos que puede ser incluso mayor que la del hombre, dado que es ella la que acapara un mayor número de responsabilidades de puertas a dentro.

2.5. RESIDENCIA

Según se desprende de las genealogías elaboradas en estas dos comunidades, lo normal es que la exogamia matrimonial se realice sin salir-

se fuera del subgrupo étnico, en nuestro caso Irapa; aunque ello no limita la posibilidad de que los irapas se casen con parirís, shaparus, etc.. Antes, esto era muy difícil debido a la rivalidad existente entre dichos subgrupos y al aislamiento que entre ellos se mantenía.

J. Armato (yu'pa de Tukuko) nos decía a este respecto:

“... normalmente los casamientos se hacían antes dentro de la misma comunidad; y si se casaban entre comunidades la pareja iba al poblado de donde era natural la mujer –matrilocalidad–”. (Entrevista a J. Armato).

Actualmente en la comunidad de **Yurmuto** los cónyuges con números 450, 118, 90, 85, 32, 56, 454, 237, 238, 318 y 102 (45% del total) pertenecen a familias que provienen de otras comunidades aledañas, el resto se corresponden con familias nacidas en la propia comunidad (55% del total).

Por otro lado, de todo el árbol genealógico se desprende que los parientes que lo son en algún grado de los residentes en Yurmuto se asientan en su mayor parte en la comunidad de Tukuko (27.8%), seguida de Marewa (15.7%), Taremo (11.5%) y Kanobapa (10.9%).

En relación a **Kiriponsa** podemos asegurar por otro lado que de los dos núcleos poblacionales, en el de abajo (el principal) se asientan básicamente las familias nucleares que proceden de los linajes 1 y 3, junto con quienes no poseen una presencia tan destacada (llegados en fechas más recientes); y en el de arriba las familias nucleares que se derivan de los linajes 1, 2 y 4, poseyendo, pues, el linaje 1 un notable peso específico en ambos núcleos de población.

En lo que respecta a la residencia de las nuevas parejas que contraen matrimonio, tradicionalmente era uxori-local dada la obligación que tenía el marido de trabajar para los padres de su esposa (sus suegros), pero con el paso del tiempo esa costumbre ha dejado de ser un precepto obligatorio dándose ahora indistintamente la uxori-localidad, la viri-localidad y la neolocalidad.

NOTAS

- 1 Como se puede apreciar, realizar un árbol genealógico de una comunidad indígena como la yu'pa no es tarea fácil que se efectúe en dos o tres días; es una labor continuada a lo largo del tiempo, la cual debe hacerse de modo sistemático para no dejar cabos sueltos, delimitando cada fase como ya se ha explicado, y siendo paciente en la recogida de datos, ya que si unas veces no se obtiene gran cosa, en otras ocasiones se encuentra un filón informativo que se puede aprovechar para cubrir los espacios vacíos que han ido quedando.
Tanto en la comunidad de Kiriponsa como en la de Yurmuto he tenido la suerte de contar con un informante destacado en cada una: S. Shova en Kiriponsa y J. Nupe en Yurmuto. Este último me sirvió de gran ayuda por la impresionante memoria y grado de conocimiento que demostró poseer sobre la parentela existente en Yurmuto y fuera de su propia comunidad, acordándose del nombre español (de bautizo) y el nombre yu'pa, que ahora quedaba de apellido en la mayoría de los casos.
El nombre yu'pa tradicional que antes poseía cada persona (sin necesidad de ser el del padre o la madre) ahora figura habitualmente como apellido, teniendo uno primero que es el de bautizo católico (son excepciones los que no lo tienen).
No obstante, aun siendo el nombre yu'pa del padre el que de modo oficial adquiere el hijo como apellido, en algunos casos se le llama a alguien por el apellido de la madre, lo cual es significativo de cara a las relaciones de poder y prestigio que existe en el interior de cada grupo doméstico; así como a la configuración parental.
También es interesante destacar el hecho de que algunos yu'pas adoptaran un apellido *watía* –criollo– (como Romero, Ramírez, etc.) y se asignaran dos apellidos, como por ejemplo: Jesús Romero Nupe (el primero *watía* y el segundo indígena para darse más importancia). Ello ocurrió de forma bastante generalizada en Sirapta, comunidad perteneciente al subgrupo Macoita.
- 2 Sin duda los yu'pas emplean más términos aunque no hayan sido registrados en estas páginas.
- 3 Según nos informaron, la costumbre venezolana de firmar con un sólo apellido (el de la madre), tiene relación con el alto índice de separaciones matrimoniales que existen, así como de madres solteras. De este modo se evitan, en la práctica las confusiones sobre la paternidad, dando a conocer lo que no entraña duda alguna: la identidad de la madre. De esta regla general al parecer se salen sólo los militares que firman con los dos apellidos: el del padre primero y después el de la madre.
- 4 Este cuadro constituye un extracto del árbol genealógico levantado en la comunidad de Kiriponsa, el cual por razones de espacio no presentamos aquí. Por ese motivo, la numeración de los miembros que componen la genealogía no es correlativa dado que ha sido sustraída del árbol general.
- 5 Este cuadro constituye un extracto del árbol genealógico levantado en la comunidad de Yurmuto, el cual por razones de espacio no presentamos aquí. Por ese motivo, la

numeración de los miembros que componen la genealogía no es correlativa dado que ha sido sustraída del árbol general.

- 6 La sociedad yu'pa se halla especialmente sensibilizada con el posible maltrato del hombre sobre la mujer, censurando duramente de manera unitaria y castigando de algún modo a quien caiga en un comportamiento de esas características.

CAPÍTULO 3

UNA VISIÓN ETIC DE LA IDEOLOGÍA YU'PA A TRAVÉS DE SUS VALORES

Los yu'pas, como cualquier otro grupo humano, interpretan su realidad y operan frente al mundo basándose en un conjunto de creencias, de valores, de mitos y de ritos, a través de los cuales los acontecimientos cobran sentido.

Todos estos elementos se hallan presentes como un sistema simbólico de probada eficacia tanto en el terreno microsociaI como macrosociaI; y de alguna manera conjugan en mayor o menor grado (en función del asunto que se trate) la visión esencialista (centrada en la tradición) con la epocalista (centrada en la modernidad); circunstancia por la cual a veces se suscitan una serie de dudas, y aún de contradicciones, cuando no se tienen claros los criterios a seguir para adoptar una determinada postura ante el mundo, la sociedad o uno mismo.

Los valores que aquí presentamos desde una perspectiva etic, y que sirven para penetrar en la lógica de ideas y en la visión del mundo que posee esta sociedad; es preciso circunscribirlos de entrada al subgrupo Yu'pa Irapa en donde se sitúan las comunidades mayormente estudiadas; aunque pensamos que en líneas generales podrían extrapolarse a los yu'pas pertenecientes a otros subgrupos (habitantes de otras zonas) que se mantengan próximos al comportamiento tradicional de su pueblo.

3.1. VALORES

Comenzando por el **modelo de identidad** que posee la sociedad yu'pa en estos momentos, tenemos que considerar posiciones antitéticas **entre** los que mantienen su fijación en **la tradición** y los que la fijan en **la modernidad**.

Por regla general las personas mayores se adscriben principalmente a la primera postura, mientras que los más jóvenes suelen ir abriéndose a los nuevos estímulos que llegan de fuera, siendo mejor acogidos éstos a medida que se vive más cerca de la sociedad criolla.

De todos modos, sería impropio hablar aquí de un esencialismo y un epocalismo puro entre los *yu'pas*; más bien son éstas posiciones extremas que marcan los límites de una realidad que se sitúa en los tramos intermedios, es decir, los comportamientos no son estrictamente tradicionalistas o estrictamente modernistas, sino que cada cual participa en mayor o menor grado de una u otra manera de ver las cosas.

Las costumbres tradicionales que en la actualidad son inusuales o incluso se han perdido, se suelen recordar en los procesos rituales que tienen que ver con los ciclos vitales. Son éstos, momentos en donde se subliman ciertos impulsos e identidades colectivas que los vinculan con el pasado, con el tiempo mítico; aunque a la par que con otras manifestaciones que llegadas de fuera van ocupando un espacio cada vez más amplio en el desarrollo de estos actos.

Una prueba sustantiva que puede resultar significativa para entender la mezcla entre tradición y modernidad es la del nombre propio de las personas: casi todos los *yu'pas* poseen dos nombres con los que se identifican, el primero es el de bautismo (católico) y el segundo el de parentesco (*yu'pa*). Hoy día el nombre que se emplea coloquialmente es el de parentesco, el cual posee mayor significación. No obstante, a efecto de cédula de identidad el nombre de parentesco funciona como apellido, por lo que los hermanos y hermanas al poseer el mismo nombre de parentesco (apellido) se identifican de cara al exterior de su propia sociedad por el de bautismo que es el que marca las diferencias. A pesar de ello resulta significativo el hecho de que algunas mujeres y hombres no sepan inmediatamente responder a cómo se llaman ellos mismos por el nombre de bautismo, o cómo se llama alguno de sus hijos; lo cual prueba que no es habitual que entre ellos utilicen esa denominación, que por lo inusual cae en el olvido.

Es frecuente por otro lado idealizar la imagen de los *atanchas* (antepasados míticos) con personas esbeltas, altas, fuertes, sanas, longevas, etc., que no encajan con el somatotipo actual, el cual al ser mucho menos agra-

ciado se justifica como consecuencia de una progresiva degeneración, producida por el cambio de estilo de vida y por el contacto con el mundo criollo.

Una característica destacable del modo de ser yu'pa, es la **generosidad**; siendo muy cuidadosos no sólo para con ellos, sino también para con aquellas personas que vienen de fuera a convivir por algún tiempo en el poblado.

En Kiriponsa, durante la recogida de café llegaron al poblado un matrimonio criollo y otro mestizo, alojándose ambos en la vivienda de una familia, la cual salió de la misma para vivir en otra menos consistente, después de haber desinfectado por dos días su interior matando a las pulgas y demás parásitos a base de cubetas de agua hirviendo que vertían por las paredes y el suelo.

Igualmente generoso fue el trato que recibí yo mismo en esa comunidad, en donde se me dejó y limpió la vivienda de una familia, ausente en un principio pero que a su regreso no dudó en mudarse a vivir a la casa de unos parientes de la propia comunidad, con los que compartieron techo, a fin de no hacerme cambiar a mí de lugar.

El ofrecimiento de comida que tuvieron conmigo era algo generalizado, al igual que la norma de invitarme a beber *soya* (chicha fuerte) el primero o dejarme el mejor sitio para lavar la ropa en el río.

Del mismo modo constituyó un gran gesto de amabilidad atender los continuos requerimientos que hacía durante todo el trabajo de campo (mediciones antropométricas, entrevistas, etc.), para lo cual a veces algunos tuvieron que emprender un largo recorrido, o dejar de realizar el trabajo en que estaban ocupados o que tenían previsto para ese día.

Además es de destacar la actitud de **respeto** que todo yu'pa mantiene para con los demás. Resulta igualmente significativo en este sentido el hecho de que en la comida que ofrecí¹ a la comunidad de Yurmuto, a fin de reunirlos a todos; aunque se organizaron varios fogones para su preparación y aparentemente cada cual funcionaba a su aire, me sorprendieron cuando me preguntaron si se podía comenzar a comer, no probando nadie ni bocado hasta entonces.

Tampoco los niños se atrevían a tocar ningún objeto de mis pertenencias, a no ser que recibieran permiso de mi parte con anterioridad; ni

faltó en ningún momento durante mis ausencias del poblado ninguno de los alimentos (arroz, fideos, conservas) que guardaba en la vivienda que me habían asignado en Yurmuto. Todo lo cual proporciona una gran sensación de seguridad.

No obstante, la generosidad y el respeto que los *yu'pas* muestran para con los demás, no los compromete de modo rígido, y por ello a veces surgen comportamientos que pueden ser entendidos de manera inversa como ingratos y poco respetuosos. Para mí resultó muy significativa la anécdota que nos contó un informante de Yurmuto con respecto a un antropólogo estadounidense con el que había entablado una intensa amistad, aceptando incluso vivir con él en California por período de 3 semanas. Al parecer del informante, su amigo antropólogo le dijo posteriormente por carta que un día señalado llegaría a Maracaibo procedente de su país, teniendo la intención de ir a Yurmuto. El día indicado encontró en el aeropuerto a otro *yu'pa*, quien le transmitió que la persona que esperaba no lo fue a recibir por estar ocupado en ese momento con su conuco². A partir de ahí desistió de ir a Yurmuto, posiblemente por sentirse defraudado con su amigo, a quien no volvió a escribir ni ver desde entonces. Este hecho, narrado por el *yu'pa* que protagonizó tal situación, nos pone al descubierto maneras distintas de entender las relaciones humanas: el estadounidense sospechamos que por la deferencia que tuvo con el amigo *yu'pa* de haberlo invitado a su casa, pagándole el viaje y demás gastos, comprometía a éste al menos a asistir a su encuentro el día de su llegada. El *yu'pa* por su parte reflejaba en su relato no tener nada en contra de su amigo, sino todo lo contrario, habló bien de él en todo momento, pero ese sentimiento de amistad no lo presionaba lo suficiente como para forzar una situación que no deseaba en ese momento, por lo que decidió hacer aquello que entendió debía o quería hacer en ese instante. El sentido de libertad es clave para interpretar el comportamiento *yu'pa* en cualquier situación³.

Durante nuestro trabajo de campo no tenemos pruebas suficientes para decir que exista entre los *yu'pas* un acusado complejo de inferioridad, cuando se encuentran ante el mundo criollo o entre los misioneros.

Al parecer del P. Adrián Setién (Director de la Misión de Tukuko en 1992), desde los años 70 el complejo de inferioridad entre los *yu'pas* era

muy grande, con motivo de sentirse vencidos y arrinconados por los criollos a zonas marginales para la subsistencia como es la Sierra de Perijá; pero con el paso del tiempo han ido levantando la cabeza y recuperando la dignidad (entrevista personal).

Hoy día considero que en primer lugar habría que hacer una distinción entre el comportamiento que un *yu'pa* puede tener con un criollo dentro y fuera de su propio contexto. Por regla general, cuando se encuentra rodeado de los suyos se presenta bastante más seguro y confiado que cuando no lo está; mostrándose más retraído y desconfiado cuando se halla rodeado por personas que, aun siendo conocidas no forman parte de sus iguales de grupo, no son *yu'pas*.

En cualquier caso, aunque el *yu'pa* fuera de su contexto se muestre más callado y sumiso de lo que es normal, seguimos pensando que es mera apariencia, ya que consideramos que es un ser muy seguro de sí, y con un gran mundo interior en el que es difícil penetrar.

Sin embargo, aún dentro de su propio contexto y en presencia de un forastero como era yo, notaba a veces ciertas conductas defensivas o retraídas, que denotaban cierto grado de pudor, de vergüenza en algunos casos, como ocurría cuando pretendía captar una imagen con la cámara de fotos o de video, sobre alguna escena en donde los protagonistas de la acción estuvieran demasiado sucios, o desarreglados, para lo cual a veces se escondían y a veces me decían que esperara un poco para que se prepararan adecuadamente⁴. En otros casos se denotaba una cierta timidez, como le ocurrió a un habitante de Yurmuto, muy habilidoso en la fabricación de flechas, que pese a mi insistencia por colocarme frente a él al objeto de ver mejor el procedimiento de fabricación, siempre me daba de lado colocándose de perfil⁵.

La pérdida de identidad con la tradición es casi siempre el tributo que se paga cuando se produce la integración de una cultura en el seno de otra que ocupa el papel dominante. En el caso *yu'pa*, la tendencia a la integración en la sociedad criolla parece ser un proceso irreversible y su futuro dependerá en buena medida de la capacidad de negociación que los *yu'pas* posean para dialogar con sus interlocutores (de diversas administraciones estatales); y por supuesto de la responsabilidad y entereza que posean los líderes *yu'pas* que asuman los puestos de representación. Por

ahora ello es un problema, no sólo porque cada zona yu'pa, cada tribu o subgrupo tenga su propia voz, sino porque, como ocurre en Tukuko, existen diversas personas que rivalizan por tener cabida en los puestos de poder, circunstancia que puede ser aprovechada desde fuera aplicando el principio de “divide y vencerás”.

A nuestro juicio entre los yu'pas queda pendiente la creación de una mayor actitud crítica para abordar los asuntos que son realmente importantes y vinculantes para el futuro, los cuales se tratan en muchas ocasiones de la misma manera que otros más simples y menos comprometidos para la pervivencia cultural⁶.

Sea como sea, pensamos que los yu'pas no quedarán impávidos ante los acontecimientos porque es un pueblo astuto e intuitivo y con un elevado sentido de la libertad.

Por otro lado, entre los yu'pas que hablan español se puede escuchar con frecuencia la expresión lingüística: ¡ha bueno!. Con ella, aparentemente, dentro del contexto de cualquier frase, parece indicar que se está de acuerdo, se acepta, o se asiente sobre aquello que se dice; sin embargo, tras haber vivido las consecuencias que se derivaron de determinadas situaciones puedo afirmar que lo que significa dicha expresión es que “se hará lo que se estime conveniente o lo que le venga en gana hacer en el momento oportuno”.

El pensamiento y el comportamiento en líneas generales no se halla sujeto a muchos compromisos o coacciones que le traben o limiten su manera natural de proceder. Por ello “¡ha bueno!” expresa con bastante acierto el modo de actuar yu'pa: desconcertante en muchos sentidos, dado que lo que se dice no es siempre lo que un interprete foráneo intuye que será, haciéndose con frecuencia algo diferente.

El discurso yu'pa es un **discurso interior** al cual es muy difícil llegar desde fuera; por ello, todo lo que se dice está lleno de ambigüedades y desconciertos para el observador que pretenda controlar unas variables comportamentales, y así acercarse a una correcta interpretación de la realidad⁷.

Si lo que se piensa es lo que se hace, no siempre se hace lo que se ha dicho con anterioridad, debido probablemente no a una pretensión deliberada de engañar o de falsear situaciones, sino al hecho de haber cam-

biado de parecer, circunstancia comprensible debido al carácter de inmediatez con el que obran.

El discurso *yu'pa* genera una enorme incertidumbre por la imprevisibilidad que de él se deriva; pero precisamente esa circunstancia constituye un arma para ser siempre el dueño de la situación, ya que de ese modo nadie que venga de fuera se puede fiar de cuándo va a ocurrir un determinado acontecimiento, sólo ellos lo saben; se crean normalmente diversas expectativas pero no se suelen despejar todas las incognitas que surgen con motivo de una determinada acción: ¿qué, cómo, cuando, dónde, para qué, por qué, quién, etc.?; sobre todo si ésta se piensa llevar a cabo a medio plazo, y no de manera inmediata⁸.

Ser libre, como se siente el *yu'pa*, supone “dejarse vivir”, tener una actitud flexible, mediante la cual no se fuerzan acontecimientos, ni uno se siente forzado por ellos; cada cosa en su momento, sin prisas. Las vivencias del presente son las que tienen sentido, sin que preocupe mucho el futuro a largo plazo⁹.

Hasta los más aparentemente serios y veraces *yu'pas* se comportaban de un modo que nos hacía sentir inseguro en cuanto a lo que ha de venir. A la pregunta formulada a un *yu'pa* de Yurmuto en diversas ocasiones sobre “¿cuando iremos a pescar con barbasco?”, las respuestas eran tan ambiguas como: “tengo que hablar con Imikita”, “pronto”, “ya veremos”, etc.. Por lo cual lo más sensato era no insistir haciendo preguntas de este tipo y dejarnos sorprender por los acontecimientos¹⁰.

El cambio de opinión de un día para otro, o incluso de un momento a otro era frecuente. En Yurmuto un informante con quien conversamos por muchas horas, es un claro ejemplo de esto que decimos. En más de una ocasión abandonó la idea de salir de caza por la mañana, que ya tenía tomada, tras ser invitado por mí a comer un plato de fideos, con el que no contaba. Habiendo llenado el estomago con algo sabroso la óptica cambiaba.

Resulta también significativo de este aspecto de la mentalidad que queremos dibujar entre los *yu'pas*, la actitud del guardaparque de Sirapta, quien nos declaraba que tras numerosas propuestas por parte de un doctor de ofrecerle empleo, él siempre contestaba que “sí pero dentro de 15 días iré aoger el puesto”; sin embargo, como nos declaraba, era plena-

mente consciente en todo momento que no lo haría. En este caso se mentía deliberadamente para salir del compromiso, importándole poco el hecho de faltar a su palabra, o lo que pudiera pensar de él el citado doctor¹¹.

Esta actitud hace difícil emitir cualquier tipo de pronóstico de futuro sobre la conducta *yu'pa*, por su imprevisibilidad; aunque tenemos también que decir que algunas actitudes y comportamientos cambiantes en un margen de tiempo se deben, a nuestro juicio, al sentido de responsabilidad que el *yu'pa* posee cuando se le asigna alguna tarea que le comprometa seriamente. Tal es el caso de un *yu'pa* de Kiriponsa, persona que me acompañó por todo el territorio Irapa en la primera visita que hice al lugar, explicando en cada comunidad el motivo de mi presencia y animando por propia iniciativa a los lugareños a que hicieran una muestra de la danza tradicional (objeto de nuestro estudio), manteniéndose cerca de mí en todo momento. Curiosamente, pasado un semestre, durante los dos meses de estancia en Kiriponsa, mantuvo una actitud muy celosa y distante conmigo¹², no dirigiéndome la palabra, a menos de ser yo el que tomara esa iniciativa, e incluso evitando en lo posible el contacto. Después de mucho pensar sobre su extraño comportamiento, a la vez que sobre el mío propio, llegué a la conclusión de que ello se debería principalmente al nuevo cargo de *yoshire* (segundo cacique) de la comunidad, papel que no desempeñaba anteriormente, lo cual le imprimía ahora una mayor frialdad en el trato, sobre todo conmigo. No hay que olvidar que el objeto de estudio que era de mi interés: la danza *yu'pa*, se situaba al lado de los rituales festivos y por extensión del conflicto social que de ellos se solía derivar; conflicto que las autoridades de la comunidad han de evitar.

Adentrándonos ahora en la relación que el *yu'pa* mantiene con su entorno natural, hay que decir que si el sentido de la evolución desde el surgimiento agrícola hace 10.000 años hasta la nuclearización de la actualidad ha sido el de una progresiva y continuada separación y domesticación de la naturaleza; la sociedad *yu'pa* mantiene en estos momentos un estrecho contacto con su entorno en el cual se siente plenamente integrado, formando parte del mismo.

La naturaleza se concibe como un todo orgánico y sagrado, es decir con vida propia y con poderes misteriosos; y su actitud y comporta-

miento para con ella se ajusta a lo que podríamos llamar **mentalidad ecológica**, alguna de cuyas claves comentamos a continuación.

En primer lugar, la realidad que se conoce se entiende desde una *perspectiva holística* o global, considerando que todo está conectado, existiendo una interrelación, interpenetración, inseparabilidad entre las partes que componen cualquier hecho o fenómeno, que hace imposible su comprensión aisladamente.

Se cree en un “orden implicado”¹³, en un integracionismo en el que todo en el mundo se halla conectado, incluso el ser humano. Se tiene pues la sensación de arraigo sobre el suelo que se habita, de pertenencia a la Tierra y al Cosmos

En consecuencia se produce una baja entropía dado que se hace preciso aprovechar al máximo la energía en un contexto con recursos limitados.

En segundo lugar, los acontecimientos son comprendidos a partir de la percepción sensorial que le reporta el vivir día a día; en este sentido se acerca la razón a los sentidos, y por extensión se desarrolla una *percepción intuitiva* que es consecuencia de “dejarse sentir y vivir” sin muchos corsés mentales.

Lo que prima en su forma de pensar deriva de la experiencia concreta, a la que hay que unir el sentido mítico que se le da a la existencia. Se aprende, pues, más del territorio que del mapa¹⁴.

En tercer lugar, destaca en su mentalidad la *familiarización* que posee *con la naturaleza*, con la que, como hemos dicho antes, se siente profundamente integrado. Lejos de las consideraciones dualistas a las que la sociedad occidental está acostumbrada¹⁵, el yu'pa mantiene una actitud de confianza sobre el suelo que pisa, fruto del profundo conocimiento que de él tiene.

En cuarto lugar apuntaría la actitud de *humildad* que el yu'pa mantiene, incluso cuando se refiere a las cosas que mejor conoce. En este sentido, consideramos que esa humildad es fruto del misterio que se le asigna al mundo en donde se vive, cuya capacidad de sorpresa es inagotable y siempre mayor de la que se puede incluso imaginar. La naturaleza, el mundo, no sólo tiene para el yu'pa entidad orgánica sino además misterio y encantamiento.

De esa humildad y de ese silencio que es propio no sólo de los yu'pas, sino de las sociedades indígenas que se hallan integradas en su entorno natural, se aprovechan claramente los sectores sociales que ajenos a estos territorios atropellan y acaparan cada vez más espacio, sin escuchar las lecciones que pueden recibir de quienes poseen el conocimiento práctico sobre cómo vivir en armonía con la naturaleza. Por contra, el discurso colonialista en casi todos los lugares de Sudamérica habla del territorio en donde viven grupos indígenas haciendo alusión a que son: “tierras de nadie”, “tierras sin hombres para hombres sin tierra”, “espacios vacíos, despoblados”, etc..

Para el yu'pa la tierra tiene no sólo una función económica sino también social; cargada de historia y de mitos, forma parte importante de su cosmovisión, de su visión del mundo.

Como expresa Noemí Pocaterra, indígena wayú:

“... los cuatro elementos: tierra, aire, agua y fuego forman para el hombre indio la base fundamental de su alianza con la vida. ... Restablecer la armonía con todo lo viviente es para nosotros algo irrenunciable” (1989: 3).

Muchos son los rasgos que se pueden destacar de los yu'pas que demuestran su naturalidad de comportamiento: su alternancia en los estados anímicos se puede apreciar por su falta de hipocresía en su presentación ante los demás, en su interacción; así como las diferencias de carácter entre los integrantes de unas comunidades y los de otras, o las diferencias de género: más serios por ejemplo los de Kiriponsa que los de Yurmuto que son más risueños; y a su vez más risueñas normalmente las mujeres que los hombres. Se muestran como se sienten.

El ordenamiento de los enseres en el interior de la vivienda mantiene una diferente estructura según estén presentes o ausentes los miembros que habitan en su interior. De modo que, cuando todos salen y la casa queda vacía se puede apreciar que reina el orden en su interior, cada objeto tiene un lugar de colocación, lo cual facilita su localización y utilización cuando regresen sus usuarios; pero cuando la familia regresa y se desvuelve ordinariamente, comienza el desorden: los enseres cambian de

lugar, se mezclan, a veces se amontonan, recobrando de nuevo el orden cuando se produce otra ausencia.

Las uniones matrimoniales sucesivas, o a veces simultáneas, como era más común en el pasado, refleja igualmente su resistencia a las ataduras permanentes, y su tendencia a guiarse por los impulsos sexuales, que por otro lado son difíciles de controlar, habida cuenta de que constituye, a nuestro juicio, la razón principal que motiva enfrentamientos y desavenencias entre ellos.

Otro rasgo no menos interesante que denota su poca inhibición ante los demás, su **naturalidad en el comportamiento** y su gran espontaneidad, dejándose llevar por lo que le dicta su instinto, es la frecuente práctica de tirarse pedos sonoros. Este hecho recurrente se prodiga más por la noche que por el día, y más por los hombres que por las mujeres, cobrando su verdadero sentido cuando se produce en presencia de los demás. Cada cual rivaliza por hacerlo más fuerte, a veces se simula con la boca, todo lo cual desencadena numerosas carcajadas.

A parte de ser un divertimento indiscutible, además de necesidad biológica, entendemos que también constituye una forma de hacerse notar desde dentro, e incluso una manera más de interacción.

Por otro lado, la ausencia de entropía, es decir, el aprovechamiento total de la energía generada, y la **reciprocidad en las relaciones económicas y sociales**, así como la **redistribución** más o menos equitativa **de los recursos productivos** constituyen una característica a la vez que un valor en la sociedad yu'pa.

Ser autosuficiente significa abastecerse de los propios recursos de manera satisfactoria; y en la economía doméstica o de subsistencia que mantiene la sociedad yu'pa (en las comunidades de Yurmuto y Kiriponsa) ello sí se logra¹⁶.

Los yu'pas del interior de la montaña, aún llevando una vida austera, poseen los medios de producción (esencialmente la tierra) suficientes para vivir dignamente. Sin estar sometidos al dictamen de los jefes en el trabajo, siendo ellos mismos los dueños de su futuro inmediato, poseen un amplio margen de libertad y operatividad en este sentido; por ello no pueden ser considerados como "pobres".

Sin embargo, es éste un término, el de “pobre”, que ellos mismos se autoaplican. En este sentido hay que tener en cuenta que han recogido el atributo que los criollos le han colocado, y lo asumen al comparar la cantidad de recursos económicos que tiene su sociedad en relación con la sociedad criolla (sociedad de consumo); pero no es éste el significado preciso que debe llevar tal término, por lo que tenemos que corregirlo por inapropiado. Los *yu'pas* no son gente indigente; no tienen seguridad social (como institución) que les respalde pero sí tienen los medios indispensables para salir adelante y ganarse la vida día a día¹⁷.

Poseen una economía de subsistencia basada en una agricultura incipiente con la que satisfacen las necesidades primarias del grupo doméstico, teniendo además un pequeño excedente para otros gastos con el dinero que reciben de la venta del café. No obstante, no están acostumbrados en general a vender su fuerza de trabajo¹⁸.

La pobreza es un concepto que entraña la desposesión de los elementos indispensables para llevar una vida digna, circunstancia que es habitual en el contexto urbano, en donde es perfectamente delimitable la “cultura de la pobreza”, al igual que los llamados “bajos fondos” o delinquentes. La austeridad *yu'pa* no es por tanto asimilable al concepto de pobreza, aunque mucho cuidado habrán de tener los *yu'pas* para no entrar a ser considerados con toda propiedad dentro de esa categoría, como resultado del proceso de integración con la sociedad criolla venezolana en el que están inmersos.

Uno de los pilares básicos en el que se sostiene el sistema socio-económico de los *yu'pas* es la **solidaridad**. La actitud de continuo servicio en beneficio de todos, de compartir lo que se tiene con otros, la entrega desinteresada es algo normal.

Es frecuente la realización de una olla comunitaria (de *quinchoncho*, de *tutka*, de *ocumo* con fideos, etc.) a la que se acercan todos para recoger un poco. Hecho que se hace norma en esta sociedad y del que participa como anfitrión todo aquél grupo doméstico que tiene algún alimento en abundancia.

También se hace frecuente el reparto de regalos que realizan muchas de las personas que regresan con el mulo cargado de compras personales y obsequios tras la venta del café. Todo lo cual demuestra que fun-

ciona una dinámica que se atiene a la pauta de “hoy por ti, mañana por mí”, como garantía para ser ayudado por la colectividad en posibles momentos de apuro que pueden sobrevenir de manera imprevisible.

En cualquier caso, aun siendo muy abundante el sistema de dones entre familias, la palabra “gracias” o similar no aparece en esta dinámica. De hecho no existe dicho término en la lengua yu'pa y por ello está ausente.

Si recapitamos “dar las gracias”, expresión muy popular en ciertos contextos, que se ofrece a cambio de un favor, quiere significar un reconocimiento positivo de lo recibido, al tiempo que el deseo de que la persona a la que se dirige sea recompensada de algún modo; pero en la lógica de pensamiento yu'pa no es más que una palabra vacía de contenido, y aunque no se diga nada cuando se recibe y se acepta gratuitamente algo, se sobreentiende que se establece un compromiso con la otra persona, entrando en la cadena de la reciprocidad.

Sin embargo, aunque la reciprocidad y la redistribución de bienes materiales sea un hecho en las comunidades estudiadas; no podemos dejar de mencionar una cierta contradicción detectada en algunas conversaciones, que apuntan hacia una actitud propiocéntrica, en unos casos familiar y en otros comunal. También los yu'pas se “miran el ombligo”, y ello se hace a nuestro juicio más notorio a medida que nos acercamos a quienes están más próximos a la sociedad criolla.

La insolidaridad pues no es un factor ausente entre los yu'pas, sobre todo de los que se hallan en fases más avanzadas de integración, siendo sin duda un peligro potencial que puede romper con la cohesión del grupo en cuanto a su identidad, en la medida que se trate de obtener beneficios individuales y sectorialmente en la nueva coyuntura que se presenta, plagada de problemas¹⁹ y de incentivos que pueden resultar en muchos casos engañosos.

Ajustándonos ahora a los parámetros habituales de medición del tiempo y del espacio, la mayoría de los yu'pas que viven en las comunidades de la montaña no han asimilado todavía los elementos de medida empleados por los criollos y misioneros, por lo cual no se utilizan los términos “hora” o “minuto”, y menos aún “metro” o “hectárea”.

Cuando se pregunta por el tiempo que se tarda en cubrir una distancia de un lugar a otro, lo más probable es que el *yu'pa* mire al cielo y señale con los dedos un recorrido, indicando que saliendo con el sol en una posición (que se puede corresponder con las 9.00 h. de la mañana) se llega cuando el sol se encuentre en la otra posición (que se puede corresponder con las 15.00 h. de la tarde). De este modo la predicción es bastante fiable.

De toda la gente conocida, tan sólo encontramos un caso en Yurmuto de persona que se interesaba a veces por saber la hora que era, para lo cual nos la preguntaba, asociándola con una posición del sol; más adelante él mismo trataba de adivinarla preguntándonos posteriormente para asegurarse si se acercaba o no a la que marcaba el reloj, que por cierto nunca llevábamos a la vista.

Curiosamente un hombre de Kanobapa me pidió en una ocasión que le regalase el reloj, cuando saber la hora que marca este instrumento no tiene el menor sentido para el *yu'pa* de esta comunidad; aunque su interés por el mismo sospechamos que era más bien para hacer un uso ornamental de él, que no funcional.

En la vida cotidiana, el *yu'pa* vive, como lo expresábamos anteriormente, al momento; es sólo el instante presente lo que normalmente le preocupa programar, lo demás ya llegará.

La escasa, o nula para algunos, preocupación por el futuro a largo plazo, exceptuando si cabe la problemática referida a la usurpación de su territorio, hizo que rectificáramos en la interpretación de algunos hechos que a primera vista dimos una lectura distinta. Como ejemplo de lo que estamos diciendo reproducimos algunos párrafos del diario de campo que ilustran esta idea:

“Caminando de Kanobapa a Taremo me encontré con un gran tronco de árbol atravesando el sendero, haciendo que el mismo se desviara hacia arriba para volver a bajar tras sortearlo. Aunque no era mucho el trayecto desviado (subida y bajada de 4 m. de desnivel), ello supone un gasto de energía inútil que se podría evitar si en lugar de desviar el sendero, se corta el tronco, lo que supondría momentáneamente un mayor gasto energético para el que lo corta, pero un ahorro considerable de esfuerzo si hace-

mos la sumatoria de todos los que pasarán por ese lugar hasta que el tronco desaparezca después de algunos años. ...". (Diario de campo).

Este hecho puede tener como primera lectura la "falta de solidaridad" entre las personas que componen la comunidad de Taremo, al no esforzarse algunos pocos en facilitar el desplazamiento de todos. Falta también de previsión del cacique por otro lado.

Sin embargo, ésta que puede ser la primera impresión que nos quede al ver el tronco atravesando el recto sendero y el desvío motivado por el mismo, cambia si reflexionamos un poco acerca de la forma de pensar y sobre la lógica de ideas que poseen los yu'pas en torno al sentido del tiempo y del espacio. El yu'pa siendo una persona que vive en el presente, con pocas miras de futuro, sobre todo si éste es a medio y largo plazo, la reacción que tiene al pasar por ese lugar es de rodear el obstáculo para seguir adelante, y no en pararse a cortar el tronco caído.

Por otro lado, existen muchos troncos caídos cruzando senderos de paso, a los cuales sólo se les practica una incisión con el machete, rebajándoles un poco el volumen para no tener que subir mucho la pierna, y para que las mulas pasen sin dificultad, pero en ningún caso se les elimina del camino. Esto se puede interpretar como "**vivir al instante, al momento**"; lo importante en este caso es pasar cuanto antes, luego el paso del tiempo, la humedad, la polilla, etc., se encargarán de eliminar el tronco que de momento condiciona el paso.

Por todo ello, más que de insolidaridad habría que pensar en la manera diferente que el yu'pa tiene de entender la vida, concibiendo el presente en términos de "inmediatez" y asimismo "dejando hacer a la naturaleza" de la que se siente parte integrante.

En lo que respecta al cálculo de la edad, poco le importa al yu'pa el número de años que una persona tiene de vida, lo que importa es su grado de "performance", su capacidad de ejecución, su estado de salud. Más significativo que la edad, lo que caracteriza a una persona como vieja o anciana es su incapacidad para realizar la actividad que halla mantenido habitualmente.

Las palabras de R. Koyashi cuando le preguntamos por su edad reflejan de manera clara el interés y conocimiento que los yu'pas tienen en este sentido.

Relato de R. Koyashi (hombre de Kiriponsa)

Eh okashrap samap, abur sar sakopashra, okashrap ah okashrap kapsh yüro penatro,
Ah no se cuantos, no se yo no lo cuento, no se cuantos ya tengo muchos años tengo tiempo,
oyenyemo penatro otanyarap suyya, penatro poropra ...
ando por ahí mucho tiempo cuando estoy por aquí tiempo, mucho tiempo ...

Cuando le preguntaba a un informante de Kiriponsa ¿cuantos años tenía tal persona?, para hacer posteriormente una pirámide de edad de la población, al principio me respondía con bastante firmeza y seriedad una edad determinada, pero más adelante cuando descubrí que estaba dando edades estimativas las cuales en algunos casos no se correspondían en absoluto con la realidad, me miraba fijamente al decir la edad, rompiendo los dos en carcajadas. Ya que en la cédula de identificación las edades que figuraban también eran estimativas, interrogábamos si tal o cual persona había nacido antes o después que tal otra, para aproximarnos lo más posible a la edad de cada uno. Aún así en los cálculos que hicimos estimamos un margen de error que puede situarse en +- 5 años.

En general **el cálculo del tiempo y la cronología** no **lo concibe** el yu'pa **de manera** matemática sino **fenomenológica**. El tiempo carece de sentido si no se llena de contenido, y por este motivo existe un largo pasado y un presente, estando el futuro virtualmente ausente porque los acontecimientos venideros aún no han llegado y por tanto no pueden constituir parte del tiempo²⁰. El presente y el pasado acapara la atención y domina el entendimiento en la sociedad yu'pa más tradicional, por lo que la gente se mueve mirando más hacia atrás que hacia adelante²¹.

El concepto “perder el tiempo” no existe en la sociedad yu'pa más tradicional, en la medida que, aunque no se esté haciendo nada productivo o provechoso, uno se deja vivir, se deja que el tiempo pase por uno, de algún modo se espera producir el tiempo.

Para el yu'pa tienen sentido los ciclos lunares, y los identifican con períodos de lluvia, o de socala, o de recogida de maíz, o de café; a la vez que son plenamente conscientes de su recurrencia y ordenamiento dentro del ciclo anual o ciclo agrícola completo.

El tiempo yu'pa no es abstracto sino que se configura en función de los acontecimientos; y consta básicamente de dos dimensiones: el micro-

tiempo que es el que se vive en el presente, en el que se participa de manera dinámica y forma parte de la experiencia inmediata; y el macro-tiempo que se proyecta fundamentalmente en el pasado y da vigencia a los ancestros, constituyendo el archivo general de todo lo que ha ocurrido. En esta línea, tal concepción temporal guarda una estrecha relación con la que poseen buena parte de las tribus africanas. John Mbiti recoge en los términos shuahili “Sasa” y “Zamani” esta doble consideración micro y macro temporal diciendo lo siguiente:

“Ambos, el Sasa y el Zamani, tienen calidad y cantidad. Sasa generalmente vincula al individuo con su entorno inmediato, es el período de vivir consciente. Por otra parte, Zamani es el período del mito, que da un sentido de fundamentación y seguridad al período Sasa; une todas las cosas creadas de forma que todas ellas quedan dentro del gran abrazo del macro-tiempo”. (J. Mbiti, 1991: 32).

En lo que respecta **al espacio**, al igual que ocurre con el tiempo, **es el contenido el que lo define**, y dado que la sociedad yu'pa vive esencialmente de la horticultura, la vinculación con la tierra es muy grande, entendiendo que es ésta la que da la vida, o de la que brota la vida.

Por otro lado, los yu'pas encuentran sentido a cualquier tipo de espacio que se halle dentro del territorio en donde desarrollan sus vidas. No existen espacios vacíos al igual que no hay tiempo perdido. En un recorrido más o menos largo, el yu'pa se suele parar a mirar los pájaros, a comentar el estado del río, a conversar con la gente de las comunidades que encuentre a su paso, a recoger plantas medicinales (*piaya*); en definitiva aprovecha por entero el recorrido dándole sentido y llenándolo de contenido.

En cuanto a las distancias, éstas tienen una interpretación del todo relativa, en razón a lo familiar que resulten y a lo acostumbrado que se esté en cubrirla. El trayecto de Tukuko a Yurmuto que se puede hacer en unas 7 u 8 horas caminando de manera ininterrumpida a un ritmo más bien rápido, los yu'pas de Yurmuto lo entienden como corto, un criollo o incluso un yu'pa de Tukuko no acostumbrado a caminar lo entenderán como largo y pesado; yo mismo modifiqué mi actitud comparando la apreciación que hacía al principio de mi llegada a la zona con la que hacía al

final y antes de marcharme²². (Lo que en un primer momento percibía como lejano al final concebía como próximo o no tan lejano como antes).

Para informar de la distancia que hay de un lugar a otro se habla en términos temporales (señalando el trayecto que describirá el sol acompañando al caminante) y no espaciales, dado que el número de kilómetros no son muy significativos, teniendo en cuenta que el territorio es abrupto y no es lo mismo subir que bajar; pero en cualquier caso el estado de forma física del caminante es determinante para considerar el espacio como corto o como largo.

Por otro lado los *yu'pas* basan su pensamiento y su comportamiento en la **experiencia concreta** que obtienen del vivir día a día. Lejos de las conceptualizaciones y definiciones abstractas de la realidad, ellos la perciben sensorialmente, dejándose guiar por los sentidos, los cuales se acercan a la razón. De este modo aprenden del “territorio” no del “mapa”²³, construyendo o pensando la realidad en torno a la experiencia vivida sobre el terreno. No obstante, esta sensorialidad que sospechamos conduce su comportamiento, además de estar impregnada de los estímulos procedentes del entorno natural, también se halla impregnada con elementos de la mitología, que de alguna manera forma también parte de su propio ser, instalándose como una manera peculiar de percibir.

Al preguntar en Yurmuto a un informante ¿para qué sirve la *otetaka*?²⁴, la primera respuesta que me dio fue: “sirve para cantar”; dejando la cuestión sin más interrogación, se podría pensar que efectivamente sirve para afinar la voz, o para tenerla más potente y vocear mejor; pero de esta manera estaríamos confundiendo totalmente su sentido, dado que su función, como más adelante descubrimos es la de adormecer los órganos por donde pasa su jugo. Interrogando un poco más sobre la cuestión me dijeron más adelante que cuando se chupa esa planta se camina mucho sin cansarse y se canta; con esa nueva pista que no conocía ya nos acercamos más a la respuesta adecuada: sirve para eliminar el cansancio o para no sentirlo, al igual que la sensación de hambre, al anestesiar el aparato digestivo empezando por la boca. Yo mismo chupé tan sólo el interior de la hoja y tuve la lengua adormecida con un ligero picor hasta el día siguiente, lo que demostraba su poderoso efecto anestésico.

Este es un caso en el que el informante en su respuesta nos ofrece su impresión sobre las consecuencias que produce la ingestión del jugo de *otetaka*: efectivamente quien la chupa suele cantar, y además quien lo hace puede realizar largas caminatas o *socalar* mucho tiempo sin notar cansancio.

Otras anécdotas ilustran igualmente este pensamiento concreto. En Kiriponsa encargué a un yu'pa en una ocasión que fabricara las flechas que utilizan para cazar los distintos animales; cuando preguntó: ¿cuantas?, respondí: “haga todas las que sepa”; después insistí diciéndole que “muchas pero distintas”. Bien, pues no nos pusimos de acuerdo hasta que no fui indicándole una por una al animal que debía estar aplicada: “haga la flecha con la que se caza la lapa”, “ahora con la que se caza el pajuil”, “ahora con la que se caza el mono arahuato”, “ahora con la que se caza el váquiuro”, etc..

Por otro lado, en las muchas horas de diálogo mantenidas con los diversos informantes, surgen a veces historias inverosímiles de las que dicen haber participado ellos mismos, que, curiosamente se mezclan en ocasiones con episodios veraces, confundiendo de este modo la realidad con la ficción. En este sentido podemos decir que para el yu'pa **el mundo está cargado de misterio**.

Además de ello, una determinada información se va transfigurando sucesivamente a medida que se transmite de unos a otros, ya que cada cual vierte algo de su propia imaginación, interpretando a su modo aquello que ha escuchado.

Un informante de Yurmuto relataba que cuando su padre Tema era niño, las serpientes invadieron inesperadamente los poblados yu'pas, mordiendo y dando latigazos, mientras éstos se defendían con palos y machetes; acabando todo con un pacto en el que los yu'pas y las serpientes se respetarían mutuamente.

En Yurmuto, otro informante nos contaba que a los “tigres” –jaguas grandes– no se les puede disparar con la escopeta porque se encasquilla el gatillo, ni tampoco disparar flechas porque se desvían de su objetivo; tan sólo con el machete uno se puede defender de este animal, por lo que es preciso llevarlo siempre consigo en cualquier incursión que se haga.

El maestro de Kanobapa, contaba también historias de apariciones de muertos que a su parecer suelen acontecer cuando se produce algún remolino²⁵.

Otros informantes manifestaban haber visto en la oscuridad de la noche animales muy raros que no sabían identificar, dándole una interpretación sobrenatural.

En cualquier caso, la historia que aparecía de manera insistente en casi todos los informantes es la del llamado “salvaje”. Personaje éste descrito de numerosas maneras aunque suele decirse de él que es un hombre muy alto que lleva taparrabos, o una túnica blanca, unas garras y una máscara de leopardo, y una cesta para transportar a sus víctimas. Unos dicen que vive por Shikimo en la parte de Sierra colombiana, y otros lo ubican en el monte Tectari. Suele asustar a los yu’pas cuando éstos van solos, e incluso matarlos y descuartizarlos transportándolos en su cesto hasta su poblado en donde practican el canibalismo²⁶.

El maestro de Kanobapa, nos contaba que el difunto José decía, que estando él borracho acompañó en una ocasión al “salvaje” hasta un lugar próximo al Tectari en donde tenía su poblado con casas como las yu’pas, comían *watías* (hombres blancos), sobre todo recién nacidos, además de ocumo y *malanga*; y para más desconcierto vió incluso a una monja entre ellos.

El cacique de Tayaya, describiéndonos los objetos existentes en el museo de Tukuko, nos identificó una especie de red de cuerdas como propiedad del famoso “salvaje”, lo cual demuestra que es un personaje que tiene vigencia en el pensamiento de la gente, al margen de su autenticidad real.

También de manera recurrente, aunque no tanto como con el caso anterior, se describe entre los Irapa al territorio que se halla inmediatamente después de Sasapa (último enclave Irapa) como una zona misteriosa en la que desaparece mucha gente, sobre todo yendo sola. Algunos cuentan que la tierra se abre y engulle a los caminantes; otros dicen que se oye un sonido agudo y continuo, seguido de un remolino de viento que hace desaparecer a quien lo ve; otros dicen que aparecen monstruos que se comen a las personas.

Al margen de estos extraños matices, que le dan un halo sobrenatural a la zona, lo cierto es que el territorio al que se hace referencia coincide justo con el área fronteriza con Colombia, siendo bastante peligrosa por el tránsito periódico de narcotraficantes –maleteros– que pasan su mercancía de contrabando –cocaína– al lado venezolano, y no dudan en hacer desaparecer a cualquiera que se cruce en su camino para evitar posibles denuncias.

De este modo las historias “fantásticas” sobre la zona en cuestión, sirven en definitiva para que la gente sea prudente y no transite mucho por ese lugar, previniendo así de peligros reales, aunque su justificación tenga otras causas.

Ciertamente el sentido que le encontramos a este tipo de historias de misterio e imaginación tienen relación con determinadas prescripciones de comportamiento: no ir solos en los viajes, abstenerse de pasar por ciertos lugares, etc.; previniendo así de algunos riesgos. Aunque también a veces pudiera tan sólo estar ligada al desarrollo y recreación de la fantasía, a la libertad de pensar y contar un mundo imaginario, que los transporten mentalmente a situaciones desacostumbradas y las conecten con entidades sobrenaturales. No obstante, por el modo en que se expresan y se narran estas historias sospechamos que en la mayoría de los casos no se tienen como ficticias, sino que se han interiorizado como auténticas y se sienten como tal²⁷. Aplicando el principio de Thomas: “si una situación se vive como real, es real en sus consecuencias”.

Además de este tipo de “historias de ficción”, los *yu'pas* cuentan en sus relatos otra serie de historias míticas que a nuestro juicio deben ser consideradas como otra categoría; nos referimos a las historias cosmológicas sobre el origen del mundo (*Amoricha*, *Owayayo*, *Wanapsa*, *Tectari*, etc.) que describen y explican cómo dieron a luz las cosas en el principio de los tiempos. Y las historias de los antepasados (*atanchas*) que narran cómo era la vida de sus ancestros de al menos 2 ó 3 generaciones atrás, antes del contacto con los misioneros.

Otro tipo de relatos que se impregnan de ciertas dosis de imaginación, son los que basados en algún hecho real, va pasando de boca en boca, perdiendo precisión a medida que la irradiación de los comentarios se alejan del foco que le dio origen. El *yu'pa* dice las cosas como las siente y

las imagina, acomodando muchas veces la realidad a la idea y transfigurándola en su pensamiento.

En otro orden de cosas, **ser valiente**, no tener miedo a nada ni a nadie es una constante como aspiración de todos los yu'pas, constituyendo de ese modo un valor social. La persona demuestra su valentía al afrontar dificultades y salir victorioso de ellas; de este modo adquiere prestigio dentro del grupo y es reconocido como un ejemplo a seguir. De hecho el hombre que dentro de una comunidad es reconocido como el más valeroso se elige como padrino para los niños recién nacidos que pasan por el rito del *cashá pisosa*, a fin de que influya de alguna manera en ellos y les infunda su valor²⁸.

En un hábitat lleno de peligros naturales, sobre todo de animales, es preciso no tener miedo²⁹ para desenvolverse con soltura en él, aunque sí se hace conveniente mantener una actitud de continua alerta, y un fino desarrollo de los sentidos para no ser sorprendidos por los imponderables que pueden surgir. La valentía, pues, constituye así un mecanismo adaptativo para sobrevivir en el contexto físico y socio-cultural en donde se sitúan.

Como pudimos comprobar en numerosas ocasiones que pernoctamos fuera del poblado en compañía de algún o algunos yu'pas, éstos siempre permanecían atentos, sobre todo por la noche, a cualquier ruido que se produjera, reconociendo inmediatamente su procedencia.

Tradicionalmente los yu'pas varones alcanzando una cierta edad tenían que subir hasta la copa de un gran árbol para demostrar su valor; en algunos lugares transportaban grandes haces de leña hasta el poblado demostrando así su fortaleza para el trabajo. Arriesgarse a coger *masaya* (nidos de avispas) de los árboles para la fiesta del *cashá pisosa* o el flechamiento de la *masiria* (planta) en dicha fiesta simbolizan igualmente la valentía y el coraje del que todo yu'pa debe hacer gala.

Ya de mayor, los adultos se enfrascaban en el pasado reciente en numerosos pleitos, que resolvían golpeándose sucesivamente uno a otro con el canto del arco en la parte superior de la cabeza, hasta que alguno caía mal herido o muerto; o se abrían el vientre con la punta metálica de una flecha cortándose un trozo de intestino; o se flechaban mutuamente al final de una fiesta con *soya (tomaire)* sin que nadie rehuyera el envite, a ries-

go de ser tenido por cobarde. Todo ello era frecuente hasta la primera mitad de este siglo; como lo testimoniaban algunos ancianos que, como Ikómishi (de Tukuko), Itapkape (de Psicacao) o Ponoskashi (de Yurmuto) se enorgullecían mostrando los grandes surcos que cruzaban sus respectivos cráneos en el plano anteroposterior, o las cicatrices y prominencias en el abdomen como fruto de los numerosos cortes realizados. Como decía A. Kikipo, el conflicto entre los yu'pas arranca desde muy atrás, entrando en el tiempo mítico.

El cacique o *yuatpa*, que representa el poder político en la comunidad yu'pa sostiene su prestigio, entre otras consideraciones, por la valentía que haya demostrado tener en su pasado, y que conserva en el presente.

Un miembro de la comunidad de Yurmuto, aún siendo enano, poseía un gran prestigio y reputación de valiente en su comunidad, por haber actuado con enorme firmeza y determinación ante el ataque de 2 pumas. Siendo él muy joven fue despertado de madrugada por los gritos de auxilio que emitía su padre, el cual estaba siendo devorado por 2 pumas al querer éste espantarlo del gallinero en donde habían entrado sigilosamente. Sin detenerse a pensar en el riesgo que corría empuñó un machete en una mano y una flecha en la otra y salió al encuentro de las fieras matando a una con la flecha³⁰ e hiriendo a la otra con el machete; de ese modo salvó a su padre de una muerte segura.

Como se desprende de lo dicho, la “valentía” es un valor que no debe estar ausente en el varón, sobre todo si éste pretende obtener un estatus sobresaliente en las relaciones de poder. No hay que perder de vista tampoco que el hombre dentro del grupo doméstico además de la función productora de bienes de subsistencia, también posee la función protectora de dicho grupo ante posibles agresiones del exterior.

No obstante, este hecho, no significa que la mujer carezca de ese valor o no ansie tenerlo. Con las limitaciones que tiene un investigador social (hombre) para penetrar en el mundo femenino de un grupo indígena, durante el trabajo de campo obtuvimos suficientes evidencias sustantivas para pensar que la mujer yu'pa participa igualmente de este valor. Algunos informantes nos contaban en su relato cómo las mujeres en el pasado también llegaban a pelear entre ellas (a manos libres normalmente) cuan-

do tomaban *soya*; aún hoy sigue ocurriendo aunque con menos frecuencia que antes (al igual que ocurre entre los hombres).

Asistimos a algunas acaloradas discusiones entre mujeres para resolver alguna que otra desavenencia, e incluso entre mujeres y hombres (no siempre afines o parientes), en las que las mujeres lejos de achicarse gritaban y gesticulaban sin cesar hasta callar a sus interlocutores (al menos en los casos en que se han sentido ofendidas y necesitaban hacerse escuchar).

El día después de la fiesta del *caja pijojo* en Sirapta, y con motivo de una pelea de hombres llevada a cabo en la madrugada, las mujeres de los implicados en la reyerta, junto con otras más del poblado, se reunieron en la plaza del pueblo y se enfrascaron en una suerte de gritos y ademanes aparentemente intimidatorios que sin llegar a la agresión física constituyó un desahogo por lo ocurrido, dejando las cosas en su sitio y poniendo punto final al conflicto. Es éste un caso (no aislado) en el que las mujeres tomaron la iniciativa, en un ejercicio que se puede calificar como “exutorio de tensiones”, para resolver el mal humor reinante en el ambiente; no dejando que la animadversión entre hombres fuera más lejos.

También es habitual cuando el ambiente en una comunidad se halla enrarecido por algún abuso producido por agentes externos, que las mujeres (y no los hombres) sean las primeras en manifestar el mal ánimo mostrando un tono muy elevado en sus palabras, gesticulando en modo amenazante y golpeando con el machete el suelo, el techo de las viviendas y demás objetos que se encuentren próximos³¹. Esta actividad intimidatoria es normal que parta de las mujeres, aunque los hombres sean quienes en última instancia pasen a la acción violenta contra alguien si el problema no se resolviera y fuera a mayores.

Las mujeres, pues, dentro de sus respectivas posiciones se muestran valientes al igual que los hombres ante las amenazas y peligros que se puedan encontrar, por lo que lo que digamos para unos, si no en términos absolutos sí de manera muy aproximada, puede valer igualmente para las otras.

El valor a no tener miedo a las agresiones que puedan venir del propio entorno natural, o de los mismos congéneres, afrontándolas con decisión se contradice sin embargo en cierta manera con el aparente “mie-

do” que los yu'pas parecen tener a los supuestos peligros que derivan de circunstancias poco tangibles y objetivables; nos estamos refiriendo al “miedo a los espíritus” que se deja sentir tanto en las leyendas como en las actitudes cotidianas.

Así, pues, se teme aproximarse a las cuevas funerarias (osarios fúnebres) en donde se hallan depositados los restos de los antepasados (*atanchas*); sospechamos que es considerado algo así como un acto sacrilego, que puede hacer caer en desgracia a todo aquél que ose penetrar en uno de estos lugares sagrados.

Se teme ir al monte Tectari, el cual es tenido como tabú por la mayoría de los yu'pas, al ser éste un lugar mítico, impregnado de misterio y objeto de numerosas leyendas que le atribuyen la existencia de acontecimientos sobrenaturales. Al decir de los yu'pas, muchos son los que han desaparecido en sus proximidades³².

Se deja sentir en el comportamiento colectivo, cuando se hace alusión a ello, no sólo un profundo respeto sino también un cierto temor a los antepasados³³.

Sospechamos por tanto que ese temor, que se fundamenta en una realidad no contingente, por el cual se evitan lugares en donde se dio un enterramiento colectivo, o escenarios en donde se libraron batallas interminables de venganzas, pudiera deberse, al menos en parte, a lo desagradable que resulta pisar y no sólo recordar unos lugares que traen tristes recuerdos del pasado y pueden estar cargados de energía negativa de la que uno mismo se puede impregnar.

No obstante, esta interpretación no es plenamente satisfactoria porque existen lugares con antecedentes muy conflictivos y sangrientos en los cuales se asienta una población más o menos numerosa como es el caso del sitio de Psicacao; lo cual se puede deber también a lo limitado que son los lugares que permiten un asentamiento estable en un territorio enormemente accidentado.

De cualquier manera, todos estos casos se consideran como peligros potenciales de los que hay que cuidarse y a los que no hay que temer si se han dispuesto las medidas adecuadas. La pusilanimidad no es propia del yu'pa y por regla general entendemos que ante cualquier adversidad se

responde de manera diligente y serena, controlando la situación y evitando el desconcierto.

Por otro lado, la **capacidad de aguante** que el yu'pa posee ante situaciones sufridas y dolorosas es muy elevada. El P. Adrián Setián nos contaba alguna que otra desagradable historia que demuestra el alto grado de indolencia que demuestran; de todas ellas el caso que más nos llamó la atención fue el del niño de 13 años que se clavó una estaca de madera en el vientre y le salieron fuera los intestinos. Tras 12 horas de transporte por terreno en parte accidentado y sin quejarse mucho, llegó al hospital de Maracaibo en donde le operaron, teniendo ya entonces los intestinos negros de suciedad (polvo, bacterias, etc.). A las 2 semanas ya estaba jugando por el poblado de Tukuko.

A un yu'pa se le puede hacer una cura a fondo sobre heridas profundas sin anestesia local, como yo mismo hice en varias ocasiones, sin que se muestre el menor síntoma de dolor; su capacidad de sufrimiento es muy elevada.

Un habitante de Kanobapa llegó a tener una enorme llaga ulcerada en la pantorrilla, que le impedía caminar con normalidad, aguantando hasta el último momento sin ir a la medicatura de Tukuko, a donde acudió finalmente obligado por mí. Cuando el médico lo vio le encontró buena parte de tejidos necrosados, diciéndole que hubiera tenido que amputarle su extremidad de haber continuado el proceso de infección.

Física y psíquicamente están adaptados a un entorno en cierto modo agresivo para la salud, por lo que se han acostumbrado a pasar por situaciones muy desagradables que hay que afrontar con calma y mucho coraje. También orgánicamente se adaptan a los inconvenientes que les depara la naturaleza, pues algunos yu'pas tras el análisis de sangre que previamente se hace para vacunarlos contra la hepatitis B, se comprobó que el individuo ya había desarrollado los anticuerpos contra esta enfermedad, habiéndose inmunizado por sí solos.

Las inclemencias del tiempo meteorológico se soportan “estoicamente”, la lluvia se deja sentir en la piel sin desagrado, al igual que el frío. Las noches que dormimos a la intemperie con Ponoskashi (de Yurmutó) o la noche en vela entrevistando a Itapkape (de Psicacao) me hicieron entender esta circunstancia aún más de cerca, ya que ambos siendo ya per-

sonas muy mayores (de unos 80 y 85 años aproximadamente) se mantuvieron en todo momento en mangas cortas soportando una intensa humedad y una baja temperatura (de aproximadamente 5^o C), mientras que yo tenía que cubrirme con mangas largas y taparme con una frazada (manta) o con la tela de la hamaca.

Los niños y niñas pequeños/as por el día viven totalmente desnudos, manteniéndose igual por la noche, en la que duermen sobre un fino *apoto*, cubiertos con una frazada. Esta circunstancia constituye a nuestro entender una especie de prueba de fortaleza, o un intento de aclimatación temprana para poder llevar una vida saludable y sin achaques en el futuro.

A parte de estas situaciones, el trabajo que tienen que realizar en la vida ordinaria tanto los hombres como las mujeres se puede calificar de duro: el de la mujer por su constancia y el del hombre por su dificultad. Los conucos se realizan cada año y ello exige una gran fortaleza física y mental para desarrollar esta tarea en un entorno que no lo pone fácil.

Con frecuencia se tienen que sufrir las inclemencias del tiempo meteorológico, y no digamos de los parásitos externos en la propia piel (también de los parásitos internos), sin dar muestras de enojo y desasosiego. Todo se vive con una gran calma y tranquilidad, y son pocas las circunstancias que puedan inquietarle seriamente en la vida cotidiana. El lema *yu'pa* podríamos sintetizarlo en la expresión *patome*, que significa “no hay problemas”.

El concepto de “sufrimiento” es sin embargo relativo. Recordamos una conversación mantenida con un habitante de Yurmuto (nuestro principal informante) que vivía en ese momento en una vivienda cubierta tan sólo por la mitad del techo, a la mañana siguiente de una noche en la que no cesó de llover intensamente; nos decía risueñamente que se despertó de madrugada porque el agua había formado una reguerilla por el suelo interior de la casa que justo llegaba hasta donde él tenía la cabeza, entrándole por una oreja. En los dos meses largos que permanecemos en Yurmuto esta persona no reparó el techo de su vivienda, aun contando con mucho tiempo de descanso, resignándose él y sus dos mujeres a aguantar situaciones como las descritas, manteniendo el buen humor. Es, pues, una cuestión de adaptación y perspectiva.

Se hace notoria, sin embargo, la diferente capacidad de sacrificio que los yu'pas de Yurmuto o Kiriponsa poseen con respecto a los de Tukuko, acomodados estos últimos en un enclave que se puede entender como la antesala de la sociedad de consumo. Algunas mujeres de Tukukonos contaban que no estaban acostumbradas a la dureza que han de soportar las mujeres que viven a la manera tradicional. Aún siendo ellas mismas yu'pas no sabían cortar leña con el hacha, ni utilizar adecuadamente el machete, ni se incorporan a la actividad rutinaria a los pocos días de haber dado a luz, etc.; su comportamiento se ha reblandecido con el cambio de estilo de vida, sin embargo todavía siguen teniendo un elevado número de hijos (4, 5 o incluso más) y sobrellevan la crianza sin que suponga una carga ingrata³⁴.

Como señalaba el P. Adrián Setién: “el problema yu'pa es su envoltura, su apariencia”. El prototipo yu'pa es a ojos de un occidental el de un individuo pequeño, feo, algo endeble y sucio; todo ello habla en contra de su persona. Pero detrás de ese “envase” se halla un ser confiado, muy seguro de sí mismo, con pocos complejos y con una enorme capacidad de sacrificio.

El yu'pa habla muy poco o nada con desconocidos, sólo cuando se le pregunta, y la respuesta suele ser en monosílabo. Incluso cuando se le insulta fuera de su contexto habitual normalmente no contesta. Pero esto que pudiera parecer un comportamiento cobarde o retraído, es a nuestro juicio una conducta igualmente indolente y hasta cierto punto “pasotista”, es decir, no le importa que los desconocidos hablen mal de él, trayéndole sin cuidado lo que puedan decir de su persona, tanto si es bueno como si es malo el comentario. Sin embargo, la actitud no es la misma cuando los comentarios sobre uno parten de personas allegadas o de otros yu'pas, en cuyo caso sí se tiene muy en cuenta lo que se diga de uno, ya que dichos comentarios van a circular entre sus iguales, teniendo un peso específico en su propia vida.

Resulta paradójico cómo un ser de apariencia débil físicamente, puede ser tan duro y fuerte psicológicamente. Incluso el suicidio, que se da con bastante frecuencia entre los yu'pas, se puede entender como una afirmación más de su posición pasajera por el mundo, como cualquier

otro ser, así como su **despegue a las cuestiones materiales y a la propia vida** cuando el presente que se vive no es satisfactorio.

Dedicando unas últimas páginas a este último aspecto, el *suicidio* en la sociedad yu'pa es preciso destacarlo no como un valor social, sino como una “costumbre”, por la frecuencia como, según todos los indicios, viene apareciendo desde bastante tiempo atrás.

Al parecer de algunos informantes, la costumbre de ahorcarse es un hecho arraigado en la tradición yu'pa; no siendo pues algo nuevo, que, como indican algunos antropólogos, acontece a partir del contacto permanente con la civilización occidental.

Cuando las cosas no marchan bien y hay problemas de algún tipo –normalmente celos– una de las alternativas que se barajan para resolver la frustración que lleva aparejada es colgarse del cuello³⁵; aunque, como se me indicó, no todos tienen el valor o la sangre fría para hacerlo.

En la primera visita a Kiriponsa (un año antes del trabajo de campo), pocos días antes de yo aparecer por la comunidad se había ahorcado un joven, al parecer por no querer ser censurado y castigado por la comunidad (o el cacique) en la comparecencia pública que hubiera tenido lugar al día siguiente, con motivo de haberse fugado con la mujer de otro³⁶.

Igualmente en Kiriponsa, un joven se intentó ahorcar en varias ocasiones, siendo sorprendido en todas ellas. Por este motivo fue vigilado por dos hombres toda la noche en una ocasión que estuvo preso, por temor a que volviera a repetir el intento. Al mismo tiempo, esa misma noche era vigilado por esos dos hombres el sueño de otro hombre, el cual sí intentó salir del poblado en dos ocasiones para quitarse la vida, a causa de sentirse ofendido por su mujer, a la cual se la sorprendió flirteando amorosamente con el hombre anterior (que se encontraba preso por ese motivo).

El cacique de Tayaya, hombre que aparenta una gran seguridad en sí mismo y un gran temple para resolver situaciones conflictivas, nos confesaba haber intentado suicidarse en una ocasión por razón de celos con su mujer, y nos decía que lo hizo “por no seguir pensando en un problema que no deja de dar vueltas en su cabeza”; y siguió diciendo que “ahorcarse para un yu'pa no significa nada”, es “la costumbre de su pueblo”. Nos puntualizó igualmente que con la llegada de los misioneros el índice de suicidios bajó ostensiblemente, lo cual se puede deber a la transmisión

del mensaje cristiano que prescribe dejar la muerte sólo en manos de Dios; así como a la disminución de conflictos en el interior de la etnia. Sin embargo, no hay que perder de vista que, aunque ciertos problemas se hayan eliminados (enfrentamiento con los barí, conflictos intertribales, etc.) han aparecido otros (injerencia de compañías petroleras y carboníferas en su territorio, avance de los colonos, etc.) cuya efectiva resolución queda fuera de sus propias competencias, lo cual puede ser causa para muchos de una permanente frustración.

En Yurmuto sobre 513 individuos recogidos en el árbol genealógico (situado en torno a esta población) se registraron 9 casos de suicidio –8 hombres y 1 mujer–, lo que supone un 1.5% de los casos; y en Kiriponsa, sobre 307 individuos registrados en el árbol genealógico se dieron 9 casos de ahorcamiento, lo que supone un 2.8% de la población³⁷. Curiosamente en el linaje 1 de esta última comunidad se suicidaron un hijo y una hija de los 8 hijos/as existentes en una familia, y además las esposas de 2 de ellos.

Sea como sea, y lejos de pretender sobredimensionar este delicado asunto, el suicidio por ahorcamiento es un fenómeno muy extendido entre los *yu'pas*. Según nuestros informantes, un elevado número de *yu'pas*, tanto hombres como mujeres, en la zona Irapa, se han intentado ahorcar al menos una vez en su vida; y ello obedece a diversos motivos, de los cuales el que resulta más recurrente es el de los celos, acompañado del estado de embriaguez. Como pudimos comprobar, las fiestas con *soya*, son terreno abonado para desencadenar este tipo de actos, aunque en su mayor parte los intentos son frustrados³⁸.

Nuestro intérprete, y en este caso también informante F. Miki, nos decía que

“los problemas con mujeres que en las comunidades de Kiriponsa, Kuna-na, Kanobapa –del interior de la montaña– pueden acabar con el ahorcamiento de alguno, en Tukuko no pasa nada entre los *yu'pas* que tienen estos problemas”.

La razón que posiblemente tenga ese comportamiento diferencial, haciendo valer esas palabras, se debe a que en las comunidades citadas del

interior de la Sierra los miembros están repartidos y emparejados de manera que la sustitución de uno de los cónyuges no está exenta de dificultades; mientras que en Tukuko el margen de maniobrabilidad para separarse y encontrar nuevos/as compañeros/as es notablemente mayor.

El suicidio entre los Irapa responde, a nuestro juicio, por un lado a una cuestión de “honor”, al entenderse que ha sido ofendido el orgullo personal y se ha faltado a la confianza que se había puesto en otra persona.

Pero, por otro lado, mantiene relación con la valoración que se haga de la vida en cada momento, así como con el “sentido de libertad”. Los *yu'pas*, como todos los grupos humanos, están continuamente situándose ante actitudes valorativas, en donde hay que poner en la balanza las diversas alternativas por las que entendemos hay que optar; a veces se acierta y consecuentemente se está satisfecho con la elección realizada, y en otras ocasiones no se acierta y sobreviene el desencanto, o el desengaño por no estar conforme con aquello por lo que se ha optado; no obstante en este segundo caso normalmente existen mecanismos de contrapeso que equilibran el estado emocional, o bien se busca una segunda oportunidad para rectificar en la elección; y esto es aplicable a cualquier dimensión de la vida, ya sea dentro de la dinámica social, en el plano de las creencias más íntimas, o en el terreno material.

En el caso *yu'pa*, de entre todas las opciones que existen para salir de un problema cuando éste se presenta, se halla el suicidio, el cual aparece, según pensamos, en uno de los primeros planos, habida cuenta de la frecuencia con que se intenta y en muchos casos se consigue.

Tratando de encontrar una primera explicación a este fenómeno con los datos que contamos, y situándonos en el contexto *yu'pa*, hay que tener en cuenta que nos hallamos ante personas cuyo modelo tradicional de sociedad se encuentra plenamente integrado en la naturaleza –primera clave–, su estilo de vida y su construcción de la realidad se halla impregnado por estímulos naturales, y en consecuencia el sentido de la existencia está sujeto a una continua incertidumbre, no estando la vida asegurada a largo plazo. La vida tiene sin duda mucho valor para el *yu'pa*, pero ha de ser la vida que a uno le gusta llevar o haya elegido en libertad –segunda clave–; ésta circunstancia de la que esencialmente participamos todos los humanos en mayor o menor grado, entre los *yu'pas* aparece sobre-

dimensionada, y unida a ciertas contradicciones: unos pueden aguantar vivir marginados en los suburbios de zonas urbanas y otros se quitan la vida por celos o por no aceptar la censura social de su propio grupo. A ello hay que unir su sentido del tiempo centrado en el presente inmediato –tercera clave–; y su escaso temor a la muerte –cuarta clave–, a la cual concibe como algo natural que forma parte de la existencia misma, y ante la que hay que estar preparado. Con todos estos ingredientes, unidos a la “norma” que se puede hacer de un comportamiento que se repite insistentemente entre los antepasados, los cuales se tienen como modelo; entendemos que existen suficientes elementos que explican esa actitud impulsiva, guiada más por el sentimiento que por la razón, que les conduce al suicidio como una alternativa de primera mano para dar salida a la frustración, que bien sea estructural o incluso coyunturalmente les puede embargar.

Es sin duda arriesgado realizar este tipo de afirmaciones sin más datos que las impresiones obtenidas de algunos informantes en torno a este tema, y es por ello que tan sólo la apuntamos como hipótesis de trabajo. Tampoco nos atreveríamos a asegurar categóricamente la idea de que el suicidio yu’pa es una costumbre tradicional que se llega a enculturar a través de la experiencia cotidiana, aunque las explicaciones de los informantes apuntaran más bien en esa dirección.

No obstante, ponemos igualmente en cuestión la visión que se ha venido ofreciendo últimamente en los círculos antropológicos para interpretar el suicidio en los grupos indígenas; atribuyendo su razón de ser al choque cultural, es decir a la pérdida de la propia identidad, así como a la marginalidad producida por el proceso de integración en la sociedad de mercado. Aún siendo ésta una razón de peso que justifica un creciente aumento en el grado de frustración de las comunidades indígenas y presumiblemente un aumento de las tendencias suicidas, en el caso yu’pa nos quedan serias dudas para poder asegurar que esto sea así.

NOTAS

- 1 Tan sólo participé comprando los alimentos, no cocinándolos.
- 2 Hay que aclarar que el citado informante, podía haber ido a Maracaibo en el vehículo con el que fue el otro yu'pa, por lo que su negativa a hacerlo no se debe a la falta de dinero, dado que el trayecto le hubiera salido gratis.
- 3 A parte de esto, no podemos dejar atrás ciertos comentarios generalizados que circulaban por toda la región Irapa, sobre todo en Yurmuto, en torno al antropólogo estadounidense, a quien se le asociaba con el descubrimiento y extracción de piedras preciosas; circunstancia que no creemos en absoluto que sea cierta, pero que podría ser también un importante condicionante para justificar la actitud de mi informante al no acudir a recibir a un amigo suyo, que al mismo tiempo posee una sospechosa reputación en su sociedad.
- 4 Esta actitud generalizada denota que existe una clara conciencia de los prejuicios que existen entre los *wattas*, ante los que no quieren mostrar una imagen que los perjudique.
- 5 No obstante, esta actitud tímida o retraída no podemos generalizarla del todo, como en el caso anterior, siendo más bien propia de personas concretas y por tanto obedece a motivos que tengan que ver con el carácter personal de cada cual.
- 6 A los asuntos de corrupción o de malversación de subvenciones por parte de los representantes yu'pas se le da una relevancia que se puede parangonar con casos de adulterio, a veces puramente anecdóticos.
- 7 Es importante, no obstante, para el investigador darse cuenta pronto de esta ambigüedad para poder estar siempre alerta y saber discriminar más acertadamente aquello que es pertinente; diferenciando lo que se diga de lo que se sienta, se piense o se haga.
- 8 Cuando se lleva algunos meses conviviendo con los yu'pas, el investigador se da cuenta de lo impropio e inútil que resulta efectuar determinadas preguntas que tratan de obtener una respuesta precisa; cuando ello no es posible de acuerdo a su lógica de pensamiento.
- 9 Aunque los problemas con el carbón, el petróleo y demás usurpaciones de su territorio le hacen también reflexionar de manera puntual sobre estos asuntos, sin duda preocupantes.
- 10 A parte de esa imprecisión nos encontramos de manera aislada con engaños conscientes. Un yu'pa de Yurmuto por ejemplo nos dijo una noche que a la mañana siguiente bajaría a Tukuko y regresaría en el mismo día, cuando en realidad se quedó dos días en Tukuko, cosa que sabían sus dos mujeres y algunos vecinos desde el principio.
Una anciana mujer de Yurmuto tenía y tiene fama de “solemne embustera”, aunque mentía en tono de burla, para bromear.

- 11 Aunque esa es la actitud que encontramos más generalizada, también había quien se disculpó indirectamente ante mí a través de su hermana, por haber faltado a su palabra de satisfacer el encargo que le hice, consistente en traducir literalmente un par de cintas grabadas de los informantes.
- 12 Este aparente distanciamiento no se debía, como intuimos en un primer momento, al posible resentimiento que mantuviera hacia mí por algo ocurrido el año anterior, en el que además de haber entablado una estrecha relación, aceptó con agrado varios obsequios.
- 13 Recogiendo un término de David Bohm (1988).
- 14 Con esta frase queremos expresar que por encima de las formalizaciones abstractas, para el yu'pa cobra mayor sentido aquello que aprende de su experiencia concreta obtenida sobre la propia realidad.
- 15 Las sociedades integradas en la naturaleza entienden a la misma como una “madre” que da la vida y a la cual se pertenece; mientras que las sociedades urbanas e industrializadas se refieren a ella como el entorno circundante ajeno a uno; cambiando la denominación “naturaleza” –que proviene del término griego “natura” que significa nacer, que brota de sí mismo– por la de “medio ambiente” –redundancia–, estableciendo así un claro dualismo entre el hombre y su envoltura o paisaje –naturaleza manipulada por el hombre–.
- 16 El concepto de “autosubsistencia”, no obstante, precisa ser matizado en la actualidad, dado que, aunque en lo esencial se da, desde el contacto con los misioneros y con la sociedad criolla se utilizan implementos adquiridos de fuera (machetes, hachas, escopetas, etc.), así como algunos alimentos (fideos, arroz, sal, etc.), que hacen que la cultura tradicional de hace pocas generaciones atrás se haya modificado, heterocondicionándose en ciertos aspectos.
- 17 Al igual que el refranero popular nos dice que “no es más rico el que más tiene, sino el que menos necesita”, podemos añadir dándole la vuelta que “no es más pobre el que menos tiene, sino el que más necesita”.
- 18 A una mujer de Yurmuto le encargué que me hiciera un *apoto*, empleando para su realización un total de 5 días de trabajo, contando desde la recogida y descortezamiento de las varillas de *puuk*, fabricación de cabuya, etc., hasta su terminación definitiva; al preguntarle cuanto valía, ella no supo qué responder y se hubiera sentido muy agradecida si le hubiera dado 100 Bs. (1.5 \$), con lo que se puede comprar 3 kg. de arroz.
- 19 La problemática creada sobre la explotación carbonífera y presumible extracción petrolera ha hecho que flote en el ambiente un doble discurso: uno que apunta a afrontar los problemas como grupo étnico unido en un interés común; y otro que apunta a afrontar los problemas que afectan de manera inmediata a cada cual, de modo que dentro del mismo grupo étnico se distingue entre los problemas de uno mismo, que es donde surge la implicación y el interés por resolverlos, y los de los otros, de los que uno se desentiende para que sean ellos quienes los resuelvan; discursos pues solidario el primero e insolidario el segundo.

- 20 Nos referimos al tiempo real, al que permanece en la memoria, no al tiempo potencial que, aunque no acapare mucho la atención del yu'pa, también existe desde el momento que el pensamiento se proyecta en lo que ha de venir.
- 21 Los jóvenes yu'pas de Tukuko se proyectan más hacia el futuro que hacia el pasado.
- 23 Los yu'pas de estas comunidades hacían aspavientos y se sorprendían por lo lejos que les resultaba Maracaibo o Caracas y no digamos España, cuando les contaba el tiempo que se tardaba en cubrir cada distancia utilizando los medios de transporte mecánico que son habituales en cada caso. Realmente para ellos cae lejos todo lugar que suponga para llegar hasta él utilizar medios de transporte que no sean los naturales.
- 23 Por contra, la civilización occidental tiende a aprender más del mapa que del territorio por cuanto elabora una serie de conceptos, ideas, abstracciones sobre la vida y acude a ellos cuando desea analizar cualquier aspecto de la realidad, antes incluso que pensar en la realidad misma.
- 24 La *otetaka* es una planta pequeña con 4 o 5 hojas alargadas que salen de la base, teniendo efectos anestésicos.
- 25 Los remolinos de viento se asocian con los muertos a través de la “leyenda de los enamorados” (relatada más adelante), en la que el difunto dice a ella aún viva que siguiendo a un remolino lo seguiría a él.
- 26 Según los casos escuchados, bien pudieran ser las “historias del salvaje” una escusa para no ir solos por la selva, aunque de hecho se vaya. El “salvaje” posee mucho parecido con “Kaneimá”, personaje mítico perteneciente a la etnia Pemón, la cual entra dentro del grupo etnolingüístico Caribe, al igual que el Yu'pa.
- 27 Como en todas las culturas, entre los yu'pas también hay impostores contadores de historias que guardan un claro parecido con la realidad y no son más que pura ficción, que premeditadamente se trata de enmascarar como cierta. También detectamos algunos casos de este tipo: unos, pensamos que recurrían a ellas por darse importancia al decir que han hecho algo singular; y otros, sencillamente por pura diversión, poniendo a prueba su capacidad de fingir.
- 28 Además de los más valientes, suelen ser los más viejos los que apadrinan en el *cashá pisosa* a los recién nacidos cogiéndolos en sus brazos.
- 29 El término “miedo” lo empleamos aquí en sus consecuencias negativas, asociado pues a la idea de pánico, en el que se llega a la pérdida del control para resolver una situación, debido al debilitamiento psíquico y a un estado interior que se achica y retrocede ante las dificultades.
- 30 Según nos contaba el mismo protagonista (a través del interprete) clavó la flecha en el vientre del animal, el cual huyó mal herido, siendo encontrado muerto al día siguiente a unos 300 m. del poblado.
- 31 Esta actividad, no obstante, no pasa de ser intimidatoria, y al igual que en el caso anterior funciona también como un exutorio de la tensión acumulada por algún motivo desagradable.

- 32 Curiosamente el monte Tectari dentro de la mitología, como veremos más adelante, posee un doble simbolismo y consideración: por un lado se le asocia con el lugar que sirvió de agarradera para los únicos supervivientes yu'pas que lograron salvarse de la inundación diluviana que tuvo lugar en tiempos muy remotos –lo cierto es que en las altas cumbres de Perijá a más de 2.000 m. se encuentran numerosos fósiles marinos, como señal de que en un pasado muy lejano esa tierra estaba cubierta por el mar–. Y por otro lado se le considera un lugar misterioso que hay que evitar a toda costa porque es la tierra de los primeros yu'pas, y por ello lugar sagrado.
- 33 Aunque no constatamos ninguna, la literatura cuenta de la existencia de plantas como la *okat-tia* (La Salle, 1953: 82) que eran utilizadas para alejar a los espíritus y no ser visitados por ellos. Igualmente como señala Reichel-Dolmatoff (1945: 24) las empalizadas que rodean a las casas de los poblados yu'pas sirven no sólo para defenderse de los ataques de grupos vecinos –sin sentido en la actualidad–, sino para protegerse de los espíritus de los muertos (*okatu*).
- 34 Como ellas mismas reconocen, son bastante despreocupadas con los niños una vez que éstos van tomando confianza con el medio en el que se desenvuelven, dejándolos que vayan resolviendo los problemas que se van encontrando.
- 35 Para ahorcarse, el lugar y los elementos que se utilizan varían mucho en cada caso, no existiendo uniformidad en este sentido (puede ser en la rama de un árbol, en la viga de una casa, en el techo de la prisión, en una alambrada, etc.; además se puede utilizar una camisa, un bejuco, una cabuya, etc.), se suele emplear una sogá en la cual se hace un nudo llamado *müme*, que no es más que una “presilla de alondra” de fácil y rápida realización.
- 36 Curiosamente, el padre del fallecido tomó por esposa a la viuda de su hijo, dejando a la que hasta ese momento fue su mujer (unos 30 años mayor que la reciente).
- 37 Estos porcentajes hay que considerarlos a la baja dado que lo más probable es que no se hayan considerado todos los casos reales de suicidio. Hay que tener en cuenta que un elevado número de personas entrevistadas que pudiera ser superior al 50% manifestaron haber intentado quitarse la vida en algún momento.
- 38 Sería muy conveniente realizar un estudio monográfico en torno al suicidio entre los yu'pas para saber con mayor precisión si es un hecho arraigado en la tradición, o si por el contrario arranca de épocas más recientes; así como cuáles son las causas profundas que desencadena este tipo de comportamientos.

CAPÍTULO 4

COSMOVISIÓN YU'PA: UNA APROXIMACIÓN EN TORNO A SUS CREENCIAS, MITOS Y LEYENDAS

4.1. CREENCIAS

La religión yu'pa, como sistema de creencias y prácticas colectivas que interpretan el sentido de la existencia, aúna el culto y respeto hacia la naturaleza con el culto y respeto hacia los ancestros, por lo que tradicionalmente el naturalismo o panteísmo se mezcla con el animismo; aunque actualmente el culto monoteísta del catolicismo va ocupando también un lugar por la influencia misionera.

Este cuerpo de creencias en el que la noción de “alma” es un punto cardinal, como apuntaba E. Durkheim (1982: 44), posee tanto una función psicológica como social. B. Malinowski venía a decir, justificando la primera función, que:

“pone de manifiesto lo que la religión hace en favor del individuo: satisface sus exigencias tanto cognitivas como afectivas de un mundo estable y comprensible, y permitirle conservar una seguridad interior frente a las contingencias naturales” (Cfr. Geertz, C. 1987: 131).

E. Durkheim, también desde una perspectiva funcionalista, justificando la segunda función,

“pone énfasis en la manera en que las creencias y particularmente los ritos refuerzan los tradicionales vínculos sociales entre los individuos” (Cfr. Geertz, C. 1987: 131).

El sentido religioso de la vida ayuda pues a posicionarse y mantener un mejor control exterior del mundo, así como también a la socialización del grupo.

En la cosmovisión que poseen los yu'pas se destacan los aspectos cognitivos y simbólicos del grupo, conteniéndose en ella las ideas que ordenan la vida de las personas, aquello que más se valora y aquello que más se teme. De acuerdo con C. Geertz: el “ethos” marca lo normativo y la cosmovisión lo existencial (1987: 118-120).

En lo que respecta al **sentido religioso que poseen los yu'pas**, éste se halla **asociado al sentido mítico de la existencia**, por lo cual habría que recurrir al análisis de sus mitos y leyendas para ofrecer una visión plena de esta realidad.

No obstante, aunque son bastante los mitos yu'pas recogidos en la literatura, así como los recogidos por nosotros mismos en el transcurso del trabajo de campo, es preciso poner de manifiesto la enorme diversidad de expresiones con las que aparece en su literatura oral una misma idea: son numerosos los casos en los que un mismo personaje mítico o leyenda se relatan de distinta manera, teniendo cada una de ellas matices diferenciadores, aunque la idea global sea semejante. Ello está en sintonía con el carácter personalizado por el que se interpreta cualquier acontecimiento (ya sea vivenciado o escuchado).

Uno de los principales interrogantes que tenemos sin resolver es el de precisar hasta qué punto el sentido religioso yu'pa se halla impregnado por la influencia misionera y consecuentemente por la religión católica. Ello se debe fundamentalmente a las coincidencias y nexos de unión que muchos relatos yu'pas poseen con el discurso eclesiástico, como por ejemplo aquellos que refieren la existencia de un Dios único (*Amoricha* o *Maispore*) como sumo hacedor, al cual sitúan arriba; o aquellos que colocan a un hombre y una mujer como los progenitores primigenios del resto de la Humanidad (yu'pa); o los que hablan de una existencia futura tras la muerte, en un lugar idílico parecido a lo que se puede entender como paraíso, o valle de la luz, a donde van a parar los buenos espíritus, en contraste con el de la oscuridad en donde desembocan los malos; o los que hablan de la existencia de espíritus malignos, especie de demonios, que arrastran a la persona a su perdición; o los que asocian los 2 granitos de maíz que trajo *Oseema* (héroe cultural) por primera vez, con la idea de “mana”, reproduciendo al día siguiente extensos campos de maíz para cosechar; o los que refieren el papel de iniciador en el conocimiento (agrí-

cola) que ocupa *Oseema* (como lo hiciera Jesucristo en la trascendencia divina de la religión católica), así como su desaparición súbita (aunque de manera no violenta)¹; etc..

No tenemos pruebas suficientes para afirmar que la literatura oral en estos aspectos es plenamente original o se halla por contra claramente influenciada por la evangelización misionera; tan sólo ponemos de manifiesto la existencia de analogías entre ambas tradiciones, que no deben ser interpretadas en principio como coincidencias que conduzcan a reafirmar la existencia de una manera unitaria u homogénea de entender el mundo espiritual.

En el tratamiento a los cadáveres sí apreciamos un proceso de cambio notable entre la tradición y la modernidad. Aunque el mito del “valle de los muertos” permanezca vivo en la memoria de los *yu'pas*, el ritual fúnebre o funeral sí ha experimentado modificación, así como el lugar y la forma de enterramiento.

Son cada vez menos los casos de familias que siguen estrictamente los preceptos tradicionales cuando muere algún pariente; el ceremonial se hace cada vez más breve en las comunidades de la montaña; y además tienden a enterrarlos a todos juntos en las proximidades del poblado formando cementerios, o en sus respectivos conucos, y no como lo hacían antes en cuevas funerarias.

En *Tukuko*, existe, como no, un cementerio católico² para proceder a los enterramientos, y los funerales se realizan según los cánones que exige la iglesia.

Queremos hacer notar no obstante que en nuestra opinión el sentido religioso *yu'pa* que se extiende entre los integrantes que componen las comunidades del interior de la montaña (*Kiriponsa* y *Yurmuto* entre otras), está cerca de lo que entendemos como “panteísmo”, dado que se establece una identidad total entre distintas entidades sagradas con los elementos de la naturaleza, a quienes se les tiene un enorme respeto³, derivándose de los mitos que hablan de ellos un mensaje de comportamiento ético. Sin embargo, ésta circunstancia entra en cierta contradicción con la idea que igualmente se transmite en sus mitos y que habla de un ser todo poderoso, hacedor de todo y gobernador del mundo.

Considerando que la perspectiva panteísta es autóctona de la cultura yu'pa, nos queda pues la duda de hasta qué punto la segunda perspectiva de sentido religioso, más monolítica, es igualmente propia o fruto del carácter monoteísta enculturado por la religión católica.

Asimismo la creencia en una existencia trascendente que prolonga la vida después de la muerte es una constante en la mitología, por lo que cabe pensar que forma parte de la lógica propia del pensamiento yu'pa; sin embargo, los relatos se muestran salpicados a veces de episodios que guardan mucho parecido con lo que dicta la iglesia, y ello nos hace sospechar acerca de la pureza tradicional de dicho pensamiento.

Un informante de Tirakibu nos ponía de manifiesto en su testimonio la recurrencia cultural que supone concebir una vida futura tras la muerte. En su relato se hacía una analogía entre la camisa que la culebra muda y desecha cada año, con el cadáver de la persona que muere, el cual queda en tierra para que el espíritu se libere. Entre otros símbolos se hace mención de una piedra o *tayaya* que sirve de paso fronterizo entre esos dos mundos (el natural y el trascendente) sin que notemos aquí implicaciones de símbolos eclesiásticos⁴.

La **creencia en un mundo cargado de magia y misterio** es un hecho que se muestra evidente en la convivencia cotidiana entre los yu'pas.

En este sentido, las enfermedades o el malestar personal de una persona se interpreta con frecuencia como consecuencia de la acción maléfica de determinadas entidades sobrenaturales. El fuerte dolor de estómago acompañado de diarrea sangrienta y vómito, que naturalmente se puede atribuir al parasitismo intestinal, un yu'pa shaparu lo entendía como un castigo de *pishi-batüpa*, el rey de los pájaros; para lo cual se tomaba una decocción de yerbas que le preparó la madre de su esposa como remedio curativo.

Otras veces escuchábamos que la causa de la diarrea incesante de algún niño, o el dolor de estómago de un adulto se debía al maleficio operado por algún brujo o hechicero de alguna comunidad vecina, dándose detalles de en qué momento se produjo.

Vimos también en algunos casos, cómo cuando se caza a un animal salvaje con el empleo de perros, se le corta una pezuña a dicho animal (lapa, picure, etc.) y se le hecha a los perros para que se la coman, con la idea

de que éstos corran mucho y sigan cazando como hasta ese momento⁵; denotándose aquí un comportamiento que se puede calificar de magia simpática, al asociar una parte de ese animal (la que le permite correr) con el perro (que se la come, queriendo significar que supera su fortaleza y velocidad).

Los *tuanos* o curanderos conocen una planta llamada *yusha* que se le administran a las mujeres embarazadas para que el niño que nazca sea varón⁶.

De todos los relatos escuchados, uno de los más interesantes fue el que formuló un *yu'pa* de Kiriponsa, hombre de unos 50 años, parapléjico y por tanto impedido para desarrollar una vida normal. Al preguntarle ¿cómo le ocurrió el problema en las piernas?, respondió con un discurso de más de 20' ininterrumpidos en donde expuso detenida y pormenorizadamente todo lo que a su juicio ocurrió desde que era cazador, circunstancia ésta que guardaba una estrecha relación con la enfermedad, o “desgracia” que había sufrido y seguía sufriendo.

Relató primero sus peripecias con la caza del *picure* y de diferentes aves, tarea que se le daba muy bien; pero una de estas veces, al tratar de levantarse del puesto de caza se cayó al suelo, por el intenso dolor que le dio en la cadera; aún así pudo llegar hasta su casa; a partir de entonces esta situación se repitió en varias ocasiones más, hasta que por último el dolor fue tan intenso que no se pudo levantar y tuvo que bajarse del árbol en donde estaba subido, a fuerza de brazos, llegando a su casa a rastras.

Reflexionando sobre el proceso degenerativo que tuvo, recordaba que momentos antes de haber sufrido el primer dolor se había levantado de noche para comprobar quién era el causante de los ruidos y el movimiento de vegetación que había próximo a él.

Según su versión, su “desgracia” se debe a la maldición dirigida hacia él por la “madre de las lapas” o reina de la lapas, como castigo por la excesiva captura a la que sometía a este animal, transgrediendo así la norma o compromiso de cazar justo lo necesario para alimentarse sin que sobre nada.

Como en este caso, contravenir un tabú puede ser causa o motivo justificante de diversos infortunios y por ello tradicionalmente, según los informantes, se acataban con rigurosidad.

Buena parte de los tabúes son alimenticios, manteniendo relación con determinadas situaciones; por ejemplo: cuando la mujer está menstruando no puede consumir plátano, ni batata, ni ñame porque dicen que estos productos la pueden dejar calva.

Las niñas en su primera menstruación no pueden consumir ninguno de los alimentos habituales del conuco por temor a que se pierda la cosecha, sólo consumen productos de la selva.

La mujer embarazada no puede comer un pez llamado *tipotancha* (pez con “bigote”) porque el niño nacería, si así lo hiciera, con la piel rojiza y enfermizo.

Las mujeres en general no pueden comer la carne de un pez llamado bagre.

Los maridos tampoco pueden comer yuca ni ñame cuando su propia mujer a dado a luz.

En la pesca con barbasco (*wusa tewakpü*) se le prohíbe a la mujer embarazada o menstruada participar en la misma, al igual que a los hombres que han mantenido relaciones sexuales con sus mujeres, por temor a no hacer efectivo el barbasco.

Las serpientes han de ser respetadas, estando proscrito matarlas por temor a que traigan desgracias, ya que su carne no es consumida, y sería innecesaria su muerte; la carne de serpiente no se puede comer, es tabú, al considerarse que se contraerían enfermedades de la piel⁷, aunque de esta norma se hace una excepción con la boa, cuya ingestión se asocia con el aumento de la valentía, la fortaleza, etc..

También constituyen tabú ciertas relaciones maritales (entre miembros pertenecientes al mismo linaje), o acercarse por determinados lugares sagrados y prohibidos como son las cuevas funerarias o el monte Tectari, etc..

Sin entrar a interpretar la lógica interna de cada hecho que constituye un tabú, por no poseer elementos de juicio suficientes para ello, aunque anteriormente ya hayamos comentado algunos, sí queremos poner de manifiesto la idea de que los tabúes no sólo poseen una funcionalidad externa, como es obvio que así es en cada caso, ocupando un papel en el ordenamiento de sus propias vidas, en la interacción interpersonal y en el diálogo con la naturaleza; sino que pudieran ser fruto no de la fantasía in-

dividual y colectiva sino producto de la experiencia cotidiana, del conocimiento práctico; por lo que, aunque no sepamos descifrarlos, pueden tener también su lógica interna, su explicación lógico-natural que justifique sus efectos⁸.

Es un hecho que en muchas sociedades existen prácticas culturales sorprendentes, que no llegamos a entender por formularse en claves que no entran dentro de nuestra lógica de ideas. La lógica *yu'pa* cobra sentido si la situamos en su contexto preciso; aunque llegar a ella no es tarea fácil. A pesar de ello, intuimos que en su pensamiento la naturaleza o el mundo se ajusta a un orden el cual es preciso respetar si se desea una existencia satisfactoria. Por lo que sabemos, los tabúes y las pautas culturales que se siguen no sólo se aplican al mundo visible y contingente, sino también al invisible o trascendente, de modo que sirven también como forma de dar sentido a la existencia y por inclusión a sí mismo.

No obstante y retomando el tema del respeto al tabú, hemos de decir que en la actualidad, incluso en las comunidades del interior de la montaña apreciamos algunas contradicciones entre lo que se dice y lo que se hace. La tradición (esencialismo) se contradice a veces con la modernidad (epocalismo). Hemos visto por ejemplo cómo se han matado numerosas serpientes sin necesidad y sin mostrar el menor reparo, aunque ciertamente en la mayoría de los casos se las deja marchar o estar sin molestarlas.

Posiblemente la serpiente más respetada de todas sea la llamada "chabacana", de unos 20 o 30 cm. de longitud como máximo, de color negro con pintas amarillas, ciega e inofensiva, la cual posee la propiedad de sanar enfermedades óseas (osteoporosis, descalcificaciones, etc.), bien tomadas en maceración con ron⁹, o bien comiéndola directamente una vez seca y en pequeñas dosis. A este tipo de ofidio, según la tradición, no se le puede ni siquiera molestar, porque como se haga, se puede abrir la tierra, derribarse la montaña y producirse verdaderas catástrofes, incluida la muerte de quien ose molestarla; sin embargo, aún en este caso existen *yu'pas* criollizados que la capturan y la venden ya que está muy bien cotizada en el mercado (a unos 500 Bs. -8\$.-) por su probada eficacia como remedio de las citadas enfermedades.

En casi todos los tabúes mencionados pensamos que existen situaciones en las que éstos se levantan o contravienen con mayor o menor frecuencia, sin que se piense mucho en sus consecuencias, fruto todo ello del proceso de aculturación en el que se ven inmersos; aunque cuando acontece algún desastre o infortunio, uno de los argumentos a los que se acude es precisamente a la violación de algún tabú, retornando así al pensamiento tradicional.

Por todo ello, es de destacar que la sociedad yu'pa no es una sociedad del todo homogénea en la manera de pensar y de obrar, debido a que no todos están igualmente expuestos al choque cultural, que desde hace ya más de medio siglo se mantiene de manera permanente. Para realizar pues un diagnóstico que se aproxime a la realidad que actualmente se deja notar entre los yu'pas es preciso mantenerse alerta ante todo lo que pasa, para saber discernir acertadamente entre lo que nos dicen y lo que hacen, y para saber hasta qué punto lo que nos dicen forma más parte del pasado tradicional o permanece vigente en el inmediato presente.

En este sentido podemos constatar cómo en la actualidad está sólidamente arraigada la **creencia en la hechicería**. En las fiestas con *soya* a veces salen a relucir estos hechos, como ocurrió en la acontecida en Kanobapa en el mes de marzo de 1992. En esa ocasión una mujer acusaba a otra (ambas de la comunidad de Kunana Kushpa) de haber operado maléficamente contra su marido, habiéndolo amenazado de muerte. El hechizo consistió, al decir de la parte acusadora, en lo siguiente: primero la persona acusada localizó una huella de la bota o pie de la víctima, luego cogió un tubérculo de ñame y el cogollo rojizo de una planta de plátano llamado *yepusco* o *nicropusuan*, atándolo todo con un bejuco llamado *amutare*; todo ello lo pasó varias veces por encima de la huella, depositándolo al final encima de la misma. Con este procedimiento se dice que pasando 14 lunas (meses) a la víctima se le desprenden las vísceras (según unos) o los intestinos (según otros), muriendo sin remedio en ese momento.

Este maleficio, que como todos posee su antídoto, esta vez mediante la aplicación a la víctima de ciertas plantas que sólo los curanderos conocen, era muy frecuente entre los antepasados inmersos en interminables riñas; sin embargo, ahora es muy mal visto, al igual que el “mal de ojos”, por lo que se castiga con duras multas a los infractores.

Como pudimos comprobar, interrogando sobre las causas de muerte de algunos integrantes de la comunidad de Taremo, durante el recorrido que hicimos por toda el área Irapa para confeccionar el mapa demográfico de la zona, el 50% aproximadamente de los fallecidos en el último año, tanto varones como féminas, habían sido víctimas del mal de ojo por parte de algunos hechiceros.

De todos los *yu'pas*, los más temidos en estas cuestiones son sin duda los *shaparüs*. El mal de ojo, según nuestros informantes, se puede echar bien tocando a la víctima o sólo mirándola; aunque el proceso se desconoce por el silencio que se guarda por parte de los especialistas cuando se pregunta sobre ello.

A un artesano *shaparü* se le atribuía haber echado el mal de ojo a una niña que murió al día siguiente por haber sido tocada por él (en plan de saludo) frente al cementerio de *Tukuko*, cuando regresaba con su madre a su casa¹⁰.

Otro *yu'pa*, esta vez de *Tirakibu*, nos contaba el caso de un hombre blanco, al parecer médico, que sustruía sangre a los *yu'pas* para analizarla y murió injustificadamente a causa del mal de ojo que alguien le echó.

El supuesto remedio contra el mal de ojo tan sólo lo saben quienes lo ejecutan maléficamente y algunos curanderos, no todos; acudiéndose a ellos cuando se siente necesidad, que suele ser cuando se acumulan una serie de infortunios consecutivos en la biografía de una persona.

A una mujer de *Tirakibu* se le acusaba de haber envenenado a una persona por la noche mientras dormía, según había contado el propio fallecido momentos antes de morir. Sobre este particular nos contaba un informante que: regresaba de pescar con *barbasco* y al dormirse en *Tirakibu*, recordaba que sorprendió a la vieja mujer introduciéndole unas gotitas por la boca, lo cual, según él, sería la causa de su malestar y posterior muerte.

Además del mal de ojo, se acusa a algunas personas por hacer pactos con el diablo, y de causar la muerte de varias personas mediante la hechicería. Aunque esta visión de “pacto con el demonio” entendemos que está claramente influida por la ideología católica, no encontrándose muestras en la tradición *yu'pa* de llevar a efecto este tipo de alianzas maléficas.

Como se puede apreciar, el mundo de los espíritus malignos rodean también a las creencias *yu'pas*, no exentas de ellos.

En algunos relatos, como el que se contaba de la niña tocada por un hechicero al lado del cementerio, se dejaba notar cómo se trata de ajustar la realidad a la idea, forzando la interpretación hasta encontrar una respuesta que resuelva la incognita de ¿por qué una niña pequeña muere si no tiene gripe y estaba aparentemente sana?. Igual ocurre con las personas adultas que no tienen una manifiesta enfermedad.

La muerte de los ancianos no se suele interpretar como consecuencia del mal de ojo, cuando se aprecia que la enfermedad es progresiva y los achaques van en aumento. Sin embargo, para quienes están aparentemente sanos y mueren de manera imprevista, se les busca una respuesta que satisfaga la incertidumbre que provoca tal hecho; al igual que también se les busca a las personas que sorpresivamente son atacadas por procesos degenerativos teniendo señalados enemigos¹¹.

La cuestión es pues salir de dudas; e independientemente de la veracidad o no de tales maleficios, en los que no vamos a profundizar ahora, lo que sí consideramos es que la eficacia simbólica de estos procedimientos mágicos pueden llegar a tener consecuencias o resultados sorprendentes.

La objetividad o la intersubjetividad en este tipo de asuntos constituye una complicada tarea debido a la diferente percepción de la realidad que cada cual tiene. Lo que para unos es evidente, para otros puede ser fruto de la imaginación. Al interrogarnos sobre la naturaleza de la realidad en el mundo *yu'pa*, pensamos que ésta no se concibe sólo sobre los hechos contingentes y palpables, sino que también la constituye la proyección que se hace en torno a aquello que se percibe por los sentidos; es decir, también se construye en base al cuerpo de valores y creencias asumidas colectivamente y a través de las cuales la realidad adquiere credibilidad.

De este modo, siendo el propio grupo el que le da sentido a los acontecimientos en donde se halla involucrado, no es de extrañar que se produzcan entre sus miembros acciones y reacciones sorprendentes (a la vista de observadores ajenos a dicho grupo), en respuesta a determinados hechos o estímulos, basándose en la experiencia vivida y como consecuencia de las propias creencias.

4.2. MITOS Y LEYENDAS

En la sociedad urbana, la palabra “mito” se ha convertido en sinónimo de ficción, y, como expresa A. Hocart (1985: 34), su significado debería ser el de “historia sagrada”, crónica que pretende ser verdadera.

De acuerdo con Hocart, los mitos pueden ser considerados como una fuente de vida para quienes los mantienen, en la medida que constituyen una forma de escapar a la dura realidad, o a las vicisitudes de la existencia. Alejado de la ficción, el mito supone para quienes posee vigencia, una forma de interpretar el mundo circundante, y los misterios de la existencia; supone, pues, un método para salir de la incertidumbre, dándole explicación a lo desconocido.

Siendo la tradición, la fuerza de la costumbre, la que los mantiene, la mitología yu'pa puede ser entendida como el basamento de su religión, proporcionando vida espiritual a través de la fe; aunque como señala Hocart: “los mitos, como los miembros, se atrofian y desaparecen por falta de uso” (1985: 35), y en este sentido, no todos los yu'pas poseen el mismo conocimiento de su tradición mitológica.

La historia y la cultura yu'pa ha sido transmitida de generación en generación por tradición oral, y consecuentemente la visión del mundo que este grupo étnico posee ha sido adquirida por este procedimiento aún vigente.

Es de destacar en este sentido la taxonomía que un informante yu'pa de la comunidad de Tukuko, consideraba que tenía su propia tradición oral; él nos decía que los relatos yu'pas podían ser clasificados según su contenido en:

1. *mitos*: historias muy antiguas sobre el origen del mundo;
2. *leyendas*: historias más recientes sobre los antepasados yu'pas;
3. *cuentos*: historias inventadas fruto de la imaginación; y
4. *chistes*: relatos divertidos destinados a entretener y hacer reír.

Aunque, al margen de esta puntual clasificación señalada por nuestro informante, también es cierto que en la mayoría de los casos recogidos no se hacen estas distinciones, diferenciándose tan sólo los “chistes” de las llamadas genéricamente “historias de *atanchas*” o incluso “cuentos”¹².

El relato *yu'pa* es un recurso comunicativo muy bien cuidado, siendo rico, no sólo en contenido (detallista), sino también en dispositivos técnicos, ya que a la vez de transmisor de mensajes debe ser entretenido para quienes lo reciban. Por ello, desde niño se van ejercitando en el uso de los paralingüajes que acompañan a las palabras habladas, en los que los adultos son tan diestros, siendo conscientes de su eficacia para mantener la atención de la audiencia.

4.2.1. Sentido mítico de la existencia

Dar una explicación sobre la visión del mundo que poseen los *yu'pas* es una tarea muy complicada para un investigador social, y sería osado y atrevido asegurar de manera categórica algo en este sentido.

En la literatura se puede apreciar, que de esta cuestión es de la que menos se habla y consecuentemente es la más desconocida. Wilbert (1960: 128-139; 1974: 5-8) comenta que entre los *pariris* se concibe la tierra como un disco plano, que originariamente se movía entre dos soles hermanos, de los cuales uno se convirtió en luna por mediación de *Kopet-ko* (la mítica mujer-rana), turnándose uno y otro en la iluminación de la Tierra. Desde entonces al sol se le asocia con un tipo solitario, cazador de hombres y a la luna con una mujer con muchas hijas y un hijo. La luna es inferior al sol y está sujeta cada mes a castigos humillantes sometidos por su hermano.

De ésta como de otras historias míticas contempladas en la literatura no tenemos constancia verbal a través de nuestros informantes, pero ello no es motivo para dudar de su veracidad, habida cuenta de la variedad y diversidad que en todos los sentidos existe en el interior de la etnia; siendo consciente al mismo tiempo de la no exhaustividad en los registros realizados por nuestra parte sobre estas cuestiones.

En cualquier caso, vamos a centrarnos básicamente en los datos que sobre este particular obtuvimos durante el trabajo de campo, al objeto de ofrecer nuestra propia visión al respecto.

Describiremos, pues, aquí la visión mítica sobre el sentido de la existencia que a nuestro juicio poseen los *yu'pas irapas* entre los que es-

tuvimos, estructurando cronológicamente su pensamiento sobre el origen de la Humanidad (yu'pa), hasta llegar a los antepasados de fechas más recientes; y más adelante expondremos algunos de los mitos y leyendas que hemos recogido entre los informantes y que justifican nuestro argumento.

La mitología yu'pa está sujeta a muchas interpretaciones y divisiones, debido a la variabilidad de los discursos míticos y a los diferentes períodos históricos en los que se ubican.

A nuestro juicio, después de haber escuchado muchos relatos mitológicos, se pueden distinguir básicamente 2 épocas diferenciadas: la primera podríamos definirla como fundacional y lejana pues en el tiempo, la cual estaría subdividida a su vez en 2 períodos situados antes y después de una supuesta inundación catastrófica y destructora; y la segunda podríamos decir que se corresponde con la época antigua contemporánea en la que vivieron los antepasados hasta fechas próximas en el tiempo.

CRONOLOGIA MITICA

1. Epoca fundacional
 - 1.1. Período anterior a la gran inundación.
 - 1.2. Período posterior a la gran inundación.
2. Epoca antigua contemporánea

En la época fundacional, de los relatos escuchados, el más lejano en el tiempo nos habla de un momento en el que convivieron tres tipos distintos de personas con tres culturas diferentes: los *owayayo*, los *wanapsa* y los *püpütü* junto con un ser superior denominado *Amoricha*, *Maispore* o *Kumoko* que existió incluso antes que los otros; además de muchos animales, los cuales hablaban como las personas. La vida en ese tiempo transcurría entre la armonía y el conflicto, hasta que aconteció una gran inundación motivada por la crecida de los ríos tras una incesante lluvia¹³. Ello trajo consigo la muerte de casi todos los seres animados que existían en ese momento ahogados en el agua. No obstante, además de *Amoricha*, consiguieron salvarse algunos pocos *owayayo* *ywanapsa*, así como animales salvajes y un perro, que pudieron llegar al monte Tectari (máxima ele-

vación de la Sierra de Perijá); y asimismo algunos *püpütü* que consiguieron meterse bajo tierra, donde aún viven.

Con el paso del tiempo las aguas bajaron pero una serie de epidemias y enfermedades acabaron con la vida de los pocos supervivientes que quedaron sobre la tierra (bajo la tierra siguieron viviendo los *püpütü*)¹⁴; aguantando tan sólo *Amoricha* y diversos animales salvajes.

A partir de aquí podemos considerar que se entra en un segundo período en donde los relatos de los informantes destacan que *Amoricha*, aunque podía hablar con los animales, ya que éstos conocían su lenguaje, se sentía aburrido por no poder comunicarse con ningún humano que tuviera su mismo aspecto. Un día *sacurare* (el pájaro carpintero) picoteando un árbol llamado *manirache*, vió que brotaba de él sangre, y apoyando su oído escuchó un murmullo dentro de él; sin perder tiempo se lo comunicó a *Amoricha* quien taló el árbol dejando libre a dos *yu'pas* (un hombre y una mujer). Tras un primer momento en el que convivieron los tres juntos, *Amoricha* un día se marchó (o desapareció) enojado por haber descubierto que algunos animales y sus amigos *yu'pas* se estaban burlando de él. Consecuentemente los animales perdieron el habla humana y los *yu'pas* tuvieron a partir de entonces que buscarse solos el alimento, procreándose nuevas generaciones con el paso del tiempo.

Más adelante apareció en ese lugar un personaje muy peculiar llamado *Oseema*, quien enseñó a los *yu'pas* el secreto de la agricultura (del maíz), haciendo que se cambiara la dieta basada hasta ese momento en los productos obtenidos de la caza y la recolección silvestre. Pero, como *Amoricha*, *Oseema* se marchó de pronto, desapareciendo de la escena para siempre después de haber dejado su enseñanza (la agricultura del conuco), la cual supuso un gran avance para la prosperidad *yu'pa*.

Tras este acontecimiento detectamos un vacío de contenido mítico hasta llegar a la que denominamos “época antigua contemporánea”, en donde se habla de los *atanchas* (antiguos *yu'pas* de época no tan lejana como la anterior), los cuales desarrollaban sus vidas en continuo conflicto con otros grupos vecinos con quienes rivalizaban, e incluso entre ellos mismos.

No existiendo grandes autoridades que impartieran justicia en la región, el desorden y la inseguridad física por las relaciones violentas interétnicas e intercomunitarias era la pauta común.

Y así se mantuvieron hasta la llegada de la pacificación de la zona, acontecida con el arribo de los misioneros y los primeros contactos con los criollos, dando lugar a cambios considerables en el modo de vida que hasta ese momento se había seguido.

Esta sería de manera resumida la estructura general como los yu'pas irapas, según nuestra opinión, ordenan el tiempo mítico (más o menos lejano) en razón a los acontecimientos que le dan sentido. No obstante, a este hilo argumental que se presenta de manera más recurrente entre todas las informaciones recabadas, aparecen a veces versiones que unas veces complementan el relato principal (la versión más común) y otras lo contradicen.

Versiones que complementaban el argumento que hemos expuesto son por ejemplo la que cuenta que los primeros yu'pas (*owayayo*, *wanapsa* y *püpütü*) fueron hechos por *Amoricha* amasando barro; la que habla del surgimiento del hombre a partir de una costilla de la mujer¹⁵; la que indica que del *manirache*, *Amoricha* sacó a un hombre, mientras que de otro árbol llamado *quiriyi* sacó a la mujer; o la que cuenta que *Amoricha* tras la inundación convirtió en yu'pas a unos cuantos trozos de madera de *manirache*; también hay relatos que señalan que tanto el intento de *Amoricha* por crear al hombre de barro o de trozos de madera le fallaron. En cualquier caso todos estos relatos no contradicen el argumento base que ya hemos expuesto; cada cual cuenta la historia a su manera y es difícil encontrar coincidencia total en lo que se dice.

Donde apreciamos una mayor confusión o contradicción es cuando no pocos informantes hablan de *atanchas* refiriéndose a cualquier antepasado yu'pa, ya sea de antes o después de la mítica inundación; aunque la mayoría de ellos apreciamos que a los de antes de la referida inundación le denominan con nombre propio: *owayayo*, *wanapsa*, *püpütü*; y son a los que existieron después de la inundación, a los que salen del árbol *manirache*, y sobre todo las sucesivas generaciones que se desarrollan a partir de ese momento a quienes denominan genéricamente *atanchas*. Siendo éste un detalle que nos hace pensar en que la identificación que los yu'pas poseen con sus antepasados cercanos es mucho mayor que con los lejanos, habida cuenta que el término *atancha* significa antepasado, y éstos se reconocen sobre todo en los que se tienen más próximos en el tiempo; asig-

nándoles otros términos (*owayayo*, *wanapsa*, *püpütü*) a quienes se sitúan en épocas más remotas.

Sobre el tema mítico de la gran crecida de agua acontecida en el remoto pasado, el P. Adrián Setién nos precisaba que los *yu'pas* irapas de la parte baja de la Sierra hablaban de “inundación”, para referirse a este hecho; mientras que los de la parte alta hablan de “diluvio”. No tenemos constancia de este detalle; pero si ello fuera así, cada uno hablaría de su propia experiencia y vivencia con la naturaleza y el agua que en ella se encuentra: en las comunidades de arriba, por las grandes pendientes existentes, se haría imposible una inundación debida a la subida del río, por lo que se habla de diluvio; mientras que en las de abajo, la inundación es un hecho posible en caso de que se asista a un período de lluvias inintermitidas por largo tiempo.

No obstante, no se puede perder de vista la posibilidad de que la referencia al diluvio sea consecuencia de la influencia que sobre algunos *yu'pas* tiene el Evangelio, independientemente de que sean de arriba o de abajo de la Sierra; aunque sería más lógico que lo emplearan los de abajo por estar sujetos a un mayor contacto con la Misión católica, contradiciendo en este supuesto caso la percepción del P. Adrián.

Es importante reconocer también, para darle sentido a este dato, que los *yu'pas* constituyen una etnia de origen caribe, y los grupos con este origen, habitantes de las cuencas del Alto Orinoco, están acostumbrados a las grandes inundaciones debido a las fuertes lluvias que se producen en su territorio y la baja planicie que lo caracteriza. Por ello se puede entender este relato como la extrapolación de un hecho real acontecido en el pasado, que se ha transmitido de generación en generación y aún permanece vivo en la memoria colectiva; habiendo sido incorporado al cuerpo mítico que le da sentido a su existencia.

Igualmente hay que contar con el hecho manifiesto de que efectivamente la actual Sierra de Perijá estuvo en el pasado sumergida en el mar, como lo prueban los numerosos fósiles marinos que se hallan sobre el lugar, siendo esto una prueba más para que los actuales *yu'pas* substantiven aún más su creencia en esta línea.

A diferencia del diluvio bíblico, la gran inundación *yu'pa* no tenemos constancia de que sobreviniera como consecuencia de un castigo di-

vino, aunque en la literatura, como ya hemos citado, haya referencia a que ello se debiera a la transgresión general del tabú al incesto; más bien lo que detectamos es que la naturaleza misma fue la que de manera imprevista dictó el cambio del orden al desorden, recobrándose más tarde el primero hasta la llegada de *Oseema*, lo cual significó un importante salto cualitativo en la evolución, perdiéndose (o desapareciendo) de nuevo al aumentar la demografía.

Detectamos pues en el transcurso de la mitología yu'pa una sucesión de orden y desorden, que si bien unas veces se justifica en base al comportamiento humano (sobre todo en época de *atancha*), otras veces depende exclusivamente de las fuerzas incontroladas de la naturaleza (sobre todo en época de *owayayo*, *wanapsa* y *püpütü*).

De los relatos míticos se desprende que los yu'pas siempre han vivido en armonía con la naturaleza, de la que se sienten parte integrante. Los animales hablaban como personas en la mitología, y tanto a las plantas como incluso a las piedras se les consideraban seres animados a los que era preciso respetar.

Curiosamente, de todos los animales que consiguieron salvarse de la gran inundación, refugiándose en el monte Tectari, todos son salvajes y tan sólo figura un perro; este dato entendemos que posee una especial significación debido a que este animal no sólo es un buen compañero del hombre y colaborador importante en la cacería, sino que además ocupa un papel importante en el camino que todo espíritu yu'pa ha de seguir tras la muerte, sobre todo en el paso de un río que señala simbólicamente el límite entre la vida y la muerte, el cual debe ser invariablemente atravesado con la guía de un perro, que suele ser alguno de los que el difunto haya tenido en vida.

Por este motivo a los perros, sus dueños, sobre todo ancianos, los tratan bien, aunque en muchos casos estén escuálidos por la falta de alimentos. Notamos, sin embargo, cómo los más jóvenes se divierten haciendo chistes sobre ellos y apedreándolos a veces en sentido burlón, para reírse de los mismos; cosa que entre los más mayores no ocurre, intuimos, que debido a que tienen más presente la dimensión mítica de estos animales.

En resumidas cuentas, éstos son a nuestro parecer los rasgos principales mediante los cuales se puede ordenar el sentido mítico de la evolución en el mundo *yu'pa*, haciendo un esfuerzo de síntesis y de composición en torno a todas las versiones que nos han ofrecido sobre el particular.

Es difícil a veces dar coherencia al relato cuando existen muchas versiones sobre una misma cuestión; no obstante, pensamos que la diversidad que en este sentido ofrecen los *yu'pas* encajaría dentro de lo que se puede entender como matices. En líneas generales el contenido esencial se ajusta de manera bastante recurrente, aunque no del todo uniforme, a una homogénea sucesión de acontecimientos.

4.2.2. Mitos y leyendas fundacionales

En este apartado y de manera complementaria a lo ya expuesto, vamos a hacer referencia a diversas versiones personales que nos ofrecieron los informantes, al ser interrogados sobre la historia oral *yu'pa*, en cuanto a la propia génesis y evolución en los primeros tiempos.

R. Koyashi, prestigioso anciano de Kiriponsa nos describía a los primeros *yu'pas* como personas muy altas (de unos 2 m.) y fuertes, que tenían grandes bigotes y barbas, así como vello hasta debajo de los ojos; los cuales eran muy aguerridos, matando sin dudar a quienes se reían de ellos.

Antiguamente, nos contaba Koyashi en una de sus historias, *Amoricha* (Dios) dio nombre y destino a todos los animales que con él vivían, y tras haber herrado en el intento de crear a un ser humano por medio del barro (modelándolo) o cortando palos (tallándolo), descubrió al primer hombre por medio de *sacurare* (el pájaro carpintero), quien lo detectó dentro de un árbol llamado *manirache*.

En otra historia, Koyashi nos añadía que del *manirache* salió el primer hombre, al cual *Amoricha* atrapó, lo hizo reír y alimentó; sacando luego a la primera mujer de otro árbol llamado *quiriyi*. De este modo se establece una clara diferencia en el origen de uno y otro sexo. Más tarde rela-

taba los flechamientos que tenían lugar entre los antiguos yu'pas cuando bebían chicha brava, tras lo cual se bañaban en el río¹⁶.

A. Kikipo, antiguo *yuatpa* (cacique) de Kiriponsa, hacía también en su relato una continua alusión al permanente conflicto que ha existido desde el remoto pasado hasta fechas más recientes (en vida de su padre); señalando que los primeros hombres llamados *wanapsas* eran muy altos, y murieron de enfermedad, peleando y flechándose sin miedo y sin que se penalizara tal comportamiento.

J.M. Komateta, informante de Yurmuto, nos refería en uno de sus relatos que *Amoricha*, el Creador, hizo al yu'pa de barro, y como éste estaba hambriento, por medio de su palabra hizo aparecer alimentos para que comiera. Después cortó el tronco del árbol *manirache* y salió otro yu'pa. Deja entrever también que las mujeres yu'pas intentaron hacer hombres con el barro pero no salieron, quedándose tan sólo con el varón que salió del árbol. Una de las mujeres se emparejó con dicho varón con la excusa de ser la cocinera de *Amoricha*. Tras un chicheo inducido por *Amoricha* los participantes pelearon y éste hizo que temblara la tierra. Más adelante se destaca la aparición de *Osema*, al que se le atribuye el atributo de “sabio antiguo”, aunque emparentado de alguna manera con la divinidad; siendo éste quien enseñó el secreto de la agricultura, sobre todo de maíz, aunque les hizo sembrar también caraota, malanga, batata, etc..

A. Nikra, actual *yuatpa* de Tayaya, nos dio la versión que a su vez escuchó de su madre sobre el origen de los yu'pas. Según él, en aquellos tiempos existían muchos animales que hablaban (guacamayos, picures, etc.). Hubo también un hombre (de nombre no identificado) que por la indicación del pájaro carpintero cortó el tronco del árbol *manirache*, por el motivo que siempre se expresa, troceándolo y guardándolo en la casa del citado pájaro; cuando el hombre se marchó, los trozos de madera se convirtieron en personas y éstas hicieron chicha y bollitos de maíz. A su regreso, el hombre se asombró gratamente haciendo más trozos del árbol y sacando más personas: unos fueron varones y otras hembras.

Nos llama la atención en la versión de Nikra, como en la mayoría de las versiones que se ofrecen sobre el origen yu'pa, la alusión continua y recurrente que se hace sobre la obtención de alimentos o su preparación, de lo cual se deduce la importancia que en la mitología posee la comida

como un bien vital y relativamente escaso; hecho que se halla en total sintonía con la importancia que se le da también a la comida en la vida real, la cual discurre fundamentalmente en torno a ella acaparando el interés de todos¹⁷.

J. Nupe, informante destacado de Yurmuto, nos refería que, según lo que le contaba su madre cuando era joven, antes de que existieran los *yu'pas* estaba solo en la Tierra *Amoricha*; un día *sacurare* (el pájaro carpintero) le dijo que dentro de un árbol llamado *manirache* se escuchaban gritos; entonces *Amoricha* acompañó a *sacurare* hasta el lugar y comprobó que del citado árbol brotaba “sangre” (sabia roja) cuando el pájaro lo picoteaba en el tronco. Entonces *Amoricha* cortó el tronco en dos trozos de medio metro cada uno y los guardó en casa de *sacurare*. Durante su ausencia salieron dos mujeres las cuales prepararon comida, escondiéndose dentro de los troncos cuando regresaba *Amoricha*. De la costilla de una mujer (*yuwaspara*) salieron dos hombres. Luego llegó *Maispore* que vivía lejos y preguntó a *Amoricha* que cuántos había viviendo con él, contestándole éste que antes estaba solito pero que ahora había diez personas. Entonces *Maisporé* dijo que quería que saliera el sol, la luna, las estrellas, el agua, el pescado, etc., y cada día salía (creaba) algo nuevo, al tiempo que indicaba para qué servía cada cosa: el pescado y los pájaros para comer, la culebra decía que era peligrosa, etc.. Se marchó *Maisporé* y *Amoricha* y después aparecieron los *owayayo* y *wanapsa*, *yu'pas* con nariz grande. Estos se fueron casando y nacieron muchas personas de estos dos grupos que eran diferentes, pero con el tiempo fueron muriendo de enfermedades (vivían en el mismo territorio en donde ahora están los *yu'pas*). Luego vinieron los *atanchas*, quienes se reprodujeron mucho, eran altos con barba y se peleaban mucho. Tras los *atanchas* vinieron los actuales *yu'pas* (la madre de Nupe –informante de Yurmuto– le dijo a éste que era hija de *atancha*).

Como se puede apreciar, en esta historia se mezcla la tradición oral con algunos episodios del Génesis, según el catolicismo; y como dato singular, aquí no se identifican en un mismo ser las figuras de *Maispore* y *Amoricha*, siendo el primero más poderoso que el segundo. En este como en otros relatos los actuales *yu'pas* son descendientes de los míticos *atanchas*, quienes temporalmente se despliegan hasta pocas generaciones atrás.

Es algo notorio que los testimonios mitológicos de los informantes denotan un cierto sincretismo interpretativo, en el que se hallan presente en mayor o menor grado la influencia misionera.

De entre todos ellos, posiblemente el que acusara más esta circunstancia fuera el de N. Anane. El *papashi* Anane, actual *tuano* (curandero) y antiguo *yuatpa* de Tukuko, nos contaba que al principio sólo existió Dios Padre llamado *Kumoko*, el cual enseñó a los *yu'pas* los secretos de la medicina para que se curasen las enfermedades; así como los alimentos comestibles de la selva. Dijo también que quien fuera malo y flechara a alguien no iría con él, mientras que sí lo harían los buenos¹⁸.

Con la aparición de *Oseema* los *yu'pas* aprendieron a sembrar maíz, bailando en su nombre cuando éste desapareció en el cielo.

Es un dato recurrente entre los informantes destacar que el sol se oscureció, o que era de noche cuando se barrió el patio y se sembró el maíz, germinando en una noche, lo que a nuestro juicio simboliza que la agricultura se tenía como un secreto desconocido y por ello se asocia a la oscuridad. También es recurrente la asociación de la ardilla con *Oseema* (posiblemente porque es un animal roedor al que le gusta el maíz); y el pájaro carpintero con *Amoricha*, como animales que acompañan a estos personajes.

Las mujeres, refiere Anane, molían el maíz y lo echaban en la *totuma* (recipiente) cocinándolo con pescado, como prescribiría *Oseema*. Hacían chicha dulce sabrosa, y comían además auyama, plátano maduro, caña de azúcar, etc., productos todos del conuco. *Oseema* les dijo cómo debían comer cada cosa, pero además proscribió que siguieran comiendo *waino*, un bejuco silvestre, aunque podían seguir cazando y pescando. El maíz lo propuso como el principal alimento antes de marcharse para siempre. En una parte de su relato decía que *Oseema* se negó a casarse con una mujer *yu'pa* diciendo que no podía hacerlo y tenía que irse, tras lo cual la tierra tembló; y es por ello que cuando se produce un terremoto en el lugar se dice que es la voz de *Oseema*, siendo una señal propicia para sembrar maíz en ese momento.

J. Armato, Presidente de la Asociación Civil Indígena del Pueblo Yu'pa (ACIPY) e informante de Tukuko nos decía que por el mes de mayo (mes de lluvia) que los *yu'pas* están atentos a los posibles terremotos que

se produzcan, ya que si éste tiene lugar se augura una buena cosecha. En ese mes se recuerda y se venera a *Oseema* (Dios de la agricultura). La versión de Armato sobre *Oseema* fue la siguiente: antiguamente los *yu'pas* no conocían la agricultura sino que se alimentaban sólo de los productos obtenidos por la recolección silvestre; cierto día apareció un joven *yu'pa* que por la tarde fue a dormir a casa de otro llamado *atancha*, el cual lo invitó; en la noche el joven salió al patio y comenzó a sembrar semillas y tubérculos de ocumo, caraota, *malanga*, plátano, yuca, etc.; en la mañana siguiente brotaron estas plantas y le explicó a *atancha* que todo ello era alimento, dándole el nombre de cada una. El joven *yu'pa* llamado *Oseema* enseñó a *atancha* a sembrar y cultivar la tierra, y de tanto enseñar fue menguando su tamaño hasta que se lo tragó la tierra, temblando ésta tras su desaparición.

A partir de ese momento los primeros frutos de la cosecha de maíz se le dedican a *Oseema*, haciéndose una fiesta comunitaria que se denomina *mi-guappo*¹⁹, en la que cada familia aporta una parte de su cosecha, almacenándose en un solo sitio. Después de hacer el *cushe* (bollitos de maíz), se procede a su distribución, se come, se bebe (chicha fermentada) y se baila durante dos o tres días.

Los relatos *yu'pas* sobre el pasado mítico son en general una mezcla de largas historias con argumentos que a veces resultan aparentemente inconexos; con continuas redundancias, en donde se repite o se retoma la misma cuestión numerosas veces en el transcurso de la exposición, como es normal que se haga en las sociedades iletradas, en donde los detalles de la tradición oral se han de repetir mucho en los relatos para que no se olvide en la memoria colectiva.

4.2.3. Otras leyendas y personajes mitológicos

Además de los relatos alusivos a los personajes míticos fundamentales de los tiempos fundacionales como *Amoricha*, *owayayo*, *wanapsa*, o *sacurare* entre otros, que se sitúan en torno a un mismo hilo argumental; existen otras muchas leyendas y personajes mitológicos que de alguna manera conectan con los anteriores, narrándose múltiples peripecias y situa-

ciones variadas que tratan de explicar cómo era antes el mundo, qué sentido tienen las cosas y qué sentido tiene la propia existencia.

Expondremos, pues, aquí, del mismo modo que hicimos en el apartado anterior, diversos testimonios de informantes que se sitúan en torno a estas cuestiones que pertenecen a la tradición oral.

J. Armato nos describía el origen del término “Tirakibu”, el cual da nombre a una comunidad Irapa próxima a Tukuko. Este informante nos decía que en el valle de Irapa existió antiguamente un yu'pa llamado *Tiraku*, al cual le gustaba mucho las mujeres; siempre estaba pendiente de dónde había alguna muchacha que fuera a iniciar la *samaya* (rito de paso de niña a mujer) para raptarla en el transcurso del ritual. Un día se atrevió a llevarse, aprovechando esta situación, a la hija de un *yuatpa* llamado Viakusi, desde un lugar próximo a Yurmuto hasta el lugar en donde hoy se asienta la comunidad de Tirakibu, en donde pernoctó. Cuando el *yuatpa* se dio cuenta de lo ocurrido mandó a sus guerreros que lo buscaran y se lo trajeran, pero éstos lo mataron al resistirse, enterrándolo allí mismo bajo un árbol que aún hoy existe. La niña raptada se hizo mujer y cuando era ya vieja, al pasar por ese lugar dijo: “aquí enterraron a *Tiraku*”, creándose la palabra “Tiraku-vivo” que quiere decir “los restos de *Tiraku*”.

En un árbol próximo a la comunidad de Tirakibu afirman sus lugareños que se halla enterrado *Tiraku*, y es por ello por lo que su fundador E. Tachi, que aún vive, dado que es una comunidad de reciente creación, denominó a este lugar Tirakibu, por suponer que allí se halla enterrado *Tiraku*.

Con ello podemos apreciar cómo un hecho reciente se convierte en leyenda; sirviendo actualmente la figura del protagonista de la acción como recurso para asustar a las niñas cuando se alejan solas del poblado, diciéndoseles que viene *Tiraku* y se las va a llevar.

R. Koyashi, anciano informante de Kiriponsa, nos manifestó en uno de sus relatos que la tierra de donde proceden los yu'pas está lejana; no obstante, en su redundante discurso no llegamos a discernir si la lejanía a la que alude va referida al espacio (territorio) o al tiempo cronológico, pudiendo significar en el primer caso que proceden originariamente de otro lugar distante; y en el segundo caso que históricamente son muy antiguos.

J. Armato por otro lado nos relataba también una leyenda sobre caza que implícita y explícitamente tenía una clara intención moral. Decía que una tarde un *yu'pa* salió a cazar y se encontró con una manada de cochino monte a los que indiscriminadamente comenzó a matar y matar, acabando con la vida de casi todos, ya que tan sólo unos pocos consiguieron escapar. En su persecución se había perdido en la selva, mostrando mucha preocupación; sin embargo, encontró a un ave llamada *yacre* que con su canto le indicó el camino de regreso a su casa. Ya de vuelta en el poblado contó que se había perdido de tanto cazar cochino monte, siendo castigado por el Dios de estos animales al haber abusado de la cacería, ya que lo correcto hubiera sido matar a uno sólo.

Esta leyenda deja pues como precepto el hecho de que no se debe cazar más de lo que se puede consumir.

En esta misma línea de leyendas, Itapkape nos narraba algunas de ellas, como por ejemplo una que hacía referencia a la práctica que los *atanchas* tenían de comer boas para adquirir fortaleza, circunstancia que no ocurría cuando el animal había sido cazado por el hermano de uno, por temor a ser vigilado por algún enemigo²⁰.

Por otro lado, Itapkape nos refería la leyenda de los *yu'pas* tigres (salvajes), habitantes del monte Tectari. En ella nos describía a estos personajes como iguales a los tigres (jaguas en realidad), con garras como ellos, y que matan con las manos. Raptan a los *yu'pas* y también a los *watías* (hombres blancos) y los llevan hasta el Tectari en donde viven, pinchándolos en palos y dejándolos pudrir en el interior de sus casas.

Hablaba de un hermano mayor que se convirtió en hombre-tigre: alto, peludo, con garras y anacrónicamente con traje; comía sólo personas pero no le hizo nada a él, que en una ocasión le acompañó, comprobando que raptaban a las víctimas mientras dormían. Por ello es muy conveniente ir con escopeta por si atacan, aunque no es oportuno disparar sin motivo a un tigre (jaguar) porque pudiera ser un *yu'pa* transformado en ese animal.

En las leyendas que hablan del salvaje o del hombre tigre se obtiene como lección la recomendación de no ir solos por la selva, o no estar solos en la casa por la noche, dado que se le facilita el rapto; aunque tam-

bién existe una cierta sujeción al destino, a la suerte de cada cual, por el hecho de darse el rapto mientras uno duerme plácidamente.

Itapkape nos narraba una leyenda que no sólo hablaba del hombre-tigre (salvaje) sino también del Tectari, monte sobre el que se vierten numerosas leyendas y que presenta un dualismo mítico: en el pasado se le reconoce como un lugar de salvación, que tuvo semejante función a la del “Arca de Noé” en la tradición católica; y en el presente se le considera un lugar enigmático, misterioso y peligroso.

Numerosos informantes nos hablaban del respeto que en la actualidad se le tiene a dicho lugar al que hay que evitar ir, siendo una osadía el hacerlo. En Manastará nos decían de él lo siguiente: “A la persona que nombra de cerca el Tectari se le quema la boca y el monte se cubre de niebla”. Sin embargo, la niebla es normal que aparezca, sobre todo a partir de medio día por ser la máxima elevación de la Sierra. Y los labios también es normal que se sequen y resquebrajen debido a la altitud si uno se aproxima a él.

“El monte se ve cerca y no se deja acercar”. Como si tuviera vida propia. Realmente es difícil la travesía hasta su base, y efectivamente aunque a vista de pájaro se vea cerca, el camino real en su parte final está lleno de grandes cascadas, farallones y densa vegetación que hace pensar en más de una ocasión al caminante desistir del intento de llegar a él, dado que la mayor dificultad (los mayores desniveles) se encuentra al final cuando las fuerzas se hallan venidas a menos²¹.

También se decía: “Un catire (hombre blanco en criollo) fue atacado por un águila numerosas veces al intentar subir al monte”, colocado ya en su base. Es extraño que esto suceda pero hay que tener en cuenta que sí es posible en el momento que un intruso como el ser humano “invada” el territorio natural de un ave de presa y ésta se acerque al lugar en donde se hallan sus crías.

Otro decía: “Allí viven hombres salvajes que comen personas y también las raptan para convivir y procrear”. “Viven en la parte de Colombia cerca del Tectari”. Historia bastante dudosa transmitida desde mucho tiempo atrás, que aunque no demos crédito, sí nos inspiró un cierto temor, por las sorpresas a las que uno se puede enfrentar en determinados contextos poco familiares como éste. Lo que sí es cierto es la existencia en

torno a ese lugar de guerrilleros colombianos y de narcotraficantes que han tenido un comportamiento “salvaje” en más de una ocasión, asesinando a personas indefensas como ha sido comprobado.

Nos observaron también que: “Existen cuevas frías –como una cava– en donde no se puede dormir aunque se quiera”. Algo muy lógico y nada misterioso, aunque dicha situación se asocie con poderes sobrenaturales allí escondidos.

Como pudimos comprobar por nosotros mismos en la expedición que hicimos hasta el Tectari (cadena montañosa de 5 picos), el actual temor hacia este lugar se justifica en nuestra opinión por los siguientes motivos, que tienen que ver con la dificultad de acceso:

1. Picos altos con farallones y de apariencia inaccesible.
2. Camino difícil sin trocha marcada, no transitado, con cascadas y muchas fallas.
3. Exuberante naturaleza: existencia de grandes y peligrosos animales como el puma, el jaguar, diversos tipos de serpientes, enormes árboles de más de 50 m. de altura y enmarañada vegetación, con helechos de más de 3 m.; todo lo cual le da al lugar un aspecto de virginidad y grandeza, teniendo uno la sensación de ser un intruso en dicho escenario.
4. Montes escondidos por la niebla casi permanentemente (sobre todo a partir de las 12.00 h.), al quedar las nubes estacionadas en las cumbres más altas de la Sierra, como es éste el caso. Ello le da una apariencia enigmática y misteriosa, dado que no se deja ver con facilidad y muchos pueden interpretar que arriba se esconde algo.
5. Roca muy descompuesta (erosionada) parecida a la toba, que hace muy difícil el acceso final a la cumbre (casi desprovista de vegetación).
6. Ostensible diferencia climática a partir de los 3.000 m. (sobre todo mucho frío) con respecto al hábitat en donde viven los yu'pas (más cálido), lo cual hace ingrata la estancia, aunque sea breve, por lo inhóspito del clima.
7. Las grandes montañas histórica y culturalmente se han considerado en todos los tiempos y en todos los lugares, antes de haber sido exploradas pormenorizadamente, como morada de dioses o de demonios, por lo que es normal que aquí se mantenga este temor.

A. Toposha, informante de Kiriponsa, nos contó también algunas leyendas entre las que destacamos una que hablaba de un sapo que antiguamente hablaba y le gustaba comerse los tizones de los fogones que hacían los yu'pas, enojándose éstos cuando ello ocurría, lo cual era frecuente, ya que les impedía cocinar y calentarse. Un día cansados de soportar esta situación agarraron al sapo y le ataron la boca con una fibra de *sapara* (cactus llamado *cocuisa*), diciendo el animal antes de que se le atara, que si la candela se apagaba la podían encender con madera de *tosim* o de *chitaca*, frotándolas con una varilla de *quiriyi*. Por este motivo se dice que el sapo tiene esa boca rasgada y grande.

En otros relatos de informantes, el sapo aparece a veces como el animal que dio a conocer a los antiguos yu'pas la existencia del fuego, recogiendo una rama prendida por un rayo y mostrándosela a ellos; y en otros como el animal que roba el fuego a los yu'pas, huyendo con los tizones dentro de la boca.

De este modo un animal que vive habitualmente en el agua (aunque también en tierra, por ser anfibio) mantiene una relación un tanto contradictoria con el fuego. En cualquier caso se posiciona en la mitología como su dominador, lo cual se puede asociar con el poder de unos elementos de la naturaleza sobre otros, en este caso el agua puede al fuego.

R. Koyashi también hace referencia en su relato a un animal mítico, una especie de dinosaurio con forma de cangrejo en el que se convirtió un yu'pa, mostrándose violento y terrorífico para con el resto de la gente.

Confusamente se vislumbraba que se casó, tuvo hijos y se escondieron bajo tierra viviendo de manera diferente.

El mundo subterráneo en la tradición oral yu'pa, como ya hemos mencionado, es un espacio habitado por seres llamados *püpütü*, y en la mayoría de las leyendas podríamos decir que se les considera como el mundo de los muertos, o uno de esos mundos en donde residen los difuntos. En este caso, lejos de ser el “paraíso” se presenta como dominado por seres malévolos que hay que evitar.

Existe por otro lado una leyenda que posee numerosas versiones y que la mayoría de los informantes mencionaban; unos, como es el caso de F. Romero (maestro de Sirapta) se referían a ella como “leyenda de enamorados”; otros como J. Nupe (informante de Yurmuto) hablaban del “valle

de los antepasados”; e incluso A. Nikra (*yuatpa* de Tayaya) la asociaba con el nombre de su comunidad “Tayaya”.

F. Romero en su relato presenta una historia de enamorados en donde se dan situaciones de celos y venganza, así como de amor sin límites; se presenta igualmente la frontera entre la vida y la muerte, y la diferente visión del mundo que posee un vivo en relación con un muerto.

La leyenda de los enamorados comienza así:

“Tiatone era una familia de atancha con dos hermanos, el mayor tenía una esposa que estaba enamorada de su hermano menor. Cuando iban a una fiesta juntos los amantes se pintaban ralladita la cara en señal de amor; y a todos los lados que iba el menor, su cuñada lo perseguía. Los rumores de que su mujer perseguía a su hermano llegó a oídos del mayor. En una fiesta de soña (soya) el mayor llevó su flecha y después de bailar mucho, abrazados los amantes se emborracharon y cayeron juntos; entonces el hermano mayor vino y le clavó la flecha y mató a su hermano. La muchacha corrió al monte y lloró durante tres días (tiempo en el que resucita el alma); entonces vino el muerto tocando el jokku (instrumento musical de viento) envuelto en hojas. Le dijo a ella que sólo le mirara los pies porque si le miraba la cara enfermaría. El dijo que iba a limpiarse con el gallo el espíritu malo que llevaba dentro, y ella lo quiso acompañar. El consintió diciéndole que preparara ‘bollito’ (cushe). El muerto se marchó y volvió al día siguiente tocando el jokku, esta vez limpio de hojas; ella lo abrazó y quiso irse con él. El muerto le dijo que si quería acompañarle fuera siempre por donde iba la brisa (nubes) y de este modo se transformó en espíritu invisible. Llegaron debajo de un árbol y ella se quedó ahí; él iba a ver a su familia de noche y volvía por la mañana a acompañarla, trayendo olor a chicha fuerte. Caminaron juntos hasta un monte donde había mucho marimonda (especie de mono); él tiró la flecha y cayó un palo clavado a una flecha, y ella veía un palo, y él un palo. Después cazó a un cochino monte, y él decía que había un fogón donde ella veía una pequeña luz. Caminaron más y llegaron a una tayaya (piedra que se abría y cerraba alternativamente); entonces él le avisó del peligro porque podría aplastarla y ella no veía que ocurriera nada, la piedra estaba estática. Llegaron al cerro Morrococoy donde había dos caminos uno recto y otro curvo; siguieron por el recto hasta un caño pequeñito donde el muerto veía un río, que no podía pasar sin la ayuda de un perro. Pasaron el río (sin perro) y estaban

cansados²². El muerto decía que tendría que obedecerle en todo. Ella hizo 'bollitos' y señaló a una niña que se desmayó. Una familia del muerto fue para el caño y ella cogió una tortuga que para el muerto era un tigre (todo lo veía al revés). El muerto ya estaba fastidiado, y llegaron al acuerdo de que le preguntaría a la familia de ella si la querían, y si así era, resucitarían ambos; y si no era así morirían para siempre. Llegaron en la mañana cerca de la casa de ella, y sólo ella se acercó, los hermanitos y padres la besaron mucho y le preguntaron que dónde se había metido; luego la regañaron. El muerto le dio una flecha a ella y bebieron chicha fuerte; ella sola se puso la flecha en el vientre y él se la clavó (debido a que los padres no la habían recibido con cariño). Y así fué, ella también murió; y por ello dicen que los muertos clavan las flechas solitas cuando éstas están cerca de uno". (Entrevista a F. Romero).

Una leyenda similar pero vista desde una perspectiva distinta a la de F. Romero es la que nos narró J. Nupe (informante de Yurmuto). Si el primero destacaba sobre todo el enamoramiento de la pareja, Nupe abunda en la existencia después de la muerte.

En la primera parte del relato de Nupe se describe una doble situación: la de amor (hombre-mujer) y la de odio (entre hermanos), que termina en una muerte por venganza de uno de ellos al haberse cometido una relación incestuosa. Y en la segunda parte se insiste en diferentes aspectos que posee la existencia del muerto; comenzando por el camino que hay que recorrer hasta llegar al valle de los antepasados, tras haber pasado el lago o cauce de agua que señala la frontera definitiva entre los dos mundos (la vida y la muerte) acompañado, como no, por un perro que hace de guía. Se describe asimismo la imposibilidad de retorno que existe una vez pasada la frontera, a partir de la cual se aprecia igualmente dos dimensiones, una caracterizada por ser un valle de oscuridad en donde se albergan los espíritus malos y otra por ser un valle de luz en donde lo hacen los espíritus buenos. En esta última parte del relato se aprecia una posible influencia misionera, en cuanto a que la existencia de esos dos valles mantiene una analogía con lo que en la tradición católica es el cielo o el paraíso y el infierno; así como la asociación que se hace de la oscuridad con el mal y de la luz con el bien²³.

En sintonía con esta recurrente leyenda, A. Nikra (*yuatpa* de *Tayaya*) lleva el asunto a su terreno y coloca tal historia como fundadora del lugar que da nombre a su comunidad.

Evitando repetir escenas ya descritas, su versión, que se sostiene en lo que le contó su madre, insiste en la existencia de una piedra que se abría y cerraba continua y alternativamente, avisando el muerto a su amante aún viva que tuviera cuidado con dicha piedra ya que la podría atrapar y engullir. Estas piedras se presentan aquí como el paso definitivo entre la vida y la muerte, debiéndose evitar pasar cerca de ellas (rocas grandes con piedra en medio) porque constituye una trampa (grieta que se cierra y se abre). (Entrevista a A. Nikra).

A estas piedras se les llaman *Tayaya* y es precisamente el nombre que tiene adoptada la comunidad del autor del relato por existir una de ellas en sus proximidades.

NOTAS

- 1 Para los católicos la consigna que dejó Jesucristo a la Humanidad fue la de seguir los 10 Mandamientos de la Ley de Dios; para los yu'pas *Oseema* les legó el conocimiento de la agricultura, que deben seguir transmitiendo y manteniendo de generación en generación.
Algunos yu'pas, incluso nos dijeron con toda claridad que *Oseema* tal vez fuera Jesucristo, conociendo el papel que éste juega en la religión católica.
- 2 En este cementerio no existen nichos en la pared sino tumbas sobre el suelo con una sencilla cruz de madera hincada en el mismo, o bien cubiertas con una lápida de mármol talladas con algún significativo epitafio. También hay algunos nichos realizados con ladrillos encajados o pintados. El de Adolfo Marente (o Marete), prestigioso líder de Tukuko y de toda el área Irapa, en su parte frontal se le ha dado una forma que se asemeja a una culebra, con sus órbitas oculares y cavidad bucal, dando la impresión de que simbólicamente sigue estando presente y vigilante desde el más allá.
- 3 De hecho la muerte de algunas personas o el ataque de alguna grave enfermedad, se atribuye a haber transgredido ciertos preceptos o principios de obligado cumplimiento en el diálogo permanente que se mantiene con la naturaleza.
- 4 Por razones de espacio, hemos omitido las citas literales de los informantes sobre las cuestiones que se plantean.
- 5 Este obsequio tan sólo se hace cuando los perros han intervenido en la captura del animal, ya que si éste se ha cazado con flecha o escopeta sin la participación de los cánidos, no se procede de ese modo.
- 6 Posiblemente se asocie la piel escamosa de las serpientes con las erupciones cutáneas. Además las serpientes son animales respetados en la mitología, considerando a las camisas de piel (*yushiro*) que estos animales mudan cada año como los espíritus de dichos animales.
- 7 Es tabú comer *malanga* (taro) cuando una persona ha sido mordida por una serpiente, y como pudimos comprobar este alimento altera la sangre si se abusa de él, notándose un picor en todo el cuerpo; por ello cabe pensar que existe una causalidad entre la ingestión de *malanga* y un incremento de la toxicidad sanguínea, si se es mordido por una serpiente hemotóxica.
- 9 De este modo se llega a comercializar en la sociedad occidental.
- 10 Se asocia pues el haber sido tocada por un hechicero cerca del cementerio con la muerte al día siguiente.
- 11 Estos supuestos enemigos, si no son ellos mismos hechiceros, se piensa que pueden encargar el trabajo a algún otro que sí lo sea y no tenga reparo en echar el mal de ojo a determinadas personas.
- 12 Los yu'pas bilingües emplean indistintamente los términos “historias de *atanchas*” y “cuentos” para referirse a un mismo relato, de lo que deducimos que el segundo término ha sido adoptado como consecuencia del choque cultural con misioneros y criollos; aunque para ellos no tenga el mismo sentido que le dan éstos (el de historia inverosímil).

- 13 Los más influenciados por el catolicismo hablan de “diluvio”, no de inundación, aunque se coincide en las consecuencias que produjo tal catástrofe
- 14 No tenemos noticias que la inundación o las enfermedades subsiguientes que acabaron con la vida de estos primigenios pobladores se debiera a la transgresión general de algún tabú; aunque Wilbert (1989: 102) se refiere a acontecimientos parecidos como consecuencia de transgresiones al tabú del incesto.
- 15 Tanto en este relato como en el anterior cabe pensar que existe influencia misionera, por la clara analogía con las historias que se cuentan en el Génesis.
- 16 De un mito sobre el mundo de los muertos descrito por A. de Villamañán (Antropológica, 1982, 57: 19) se puede deducir que determinados baños en agua simbolizan el intento por conseguir la inmortalidad o el rejuvenecimiento.
- 17 La alusión a hechos que guardan relación con la comida, junto con la alusión a hechos que tienen que ver con enfrentamientos violentos del pasado, son los tipos más destacados de todas las historias referidas a la antigüedad.
- 18 En una parte de su relato, no registrada, contaba que también existió otra persona que dictaba lo contrario que *Kumoko*, aconsejando por ejemplo que no trabajasen la tierra para comer, por ser ésta una tarea sufrida, y en cambio siguieran recogiendo frutos silvestres. *Kumoko* se molestó y condenó a sufrir a todos los que no siguieron sus preceptos.
- 19 También se denomina *cushé* o *cuje*.
- 20 La boa es la única serpiente que se puede comer el *yu'pa*, y buscando una explicación a este hecho hay que considerar que es el ofidio que más carne ofrece, con diferencia al resto; sin embargo no sabríamos interpretar el tabú que existe sobre su ingestión cuando es capturada por el propio hermano.
- 21 Estas observaciones las hacemos fundamentadas en el conocimiento práctico, al contar con la experiencia personal de haber subido hasta una de sus cumbres. En el apéndice 3 describiremos cómo fue el transcurso de la expedición que realizamos hasta el Tectari.
- 22 El hecho de pasar el río sin perro lo interpretamos como síntoma de haber contravenido alguna norma, ya que de hecho ella aún no estaba muerta como él y debería tener prohibido el paso.
- 23 Aunque entre los relatos recogidos de los informantes no se hace una referencia explícita al diablo, sí a espíritus malignos; en la literatura encontramos escrito por F de Vegamián (1982, 57: 11-12) algunos mitos que hablan del continuo enfrentamiento entre *Purihma* (el diablo) y *Kumoko* (Dios); siendo el primero un impostor y embaucador de los *yu'pas*, causante del mal y del desorden; mientras que el segundo es el bondadoso y propiciador del orden. No obstante, hay que hacer notar que este autor fue un misionero y que los mitos que presenta son interpretaciones suyas basadas en los datos obtenidos de los informantes, pero careciendo el texto de la versión literal *yu'pa* que sirva de prueba o corroboración de lo que se afirma como cierto. Por ello sospechamos que estas versiones se hallan influenciadas de cierta carga ideológica vertidas por el autor.

CAPÍTULO 5

PROCESOS RITUALES

Haciendo en primer lugar una breve acotación en torno a la teoría del ritual, para situar este apartado, diremos lo siguiente: los rituales son manifestaciones expresivas, comunicativas, repetitivas, regladas y simbólicas que se practican para satisfacer determinados impulsos humanos y necesidades sociales, buscando siempre la eficacia en algún orden de la vida.

De acuerdo con M. Douglas¹ (1970: 20-25), el ritual, al igual que el lenguaje, actúa como “transmisor de cultura” y ejerce un efecto “coercitivo sobre el comportamiento social”; y como también indica A. Hocart (1985: 64-73), el ritual posee una finalidad marcadamente social, aunque por encima de ésta se sitúa la búsqueda de la prosperidad, la abundancia, la felicidad y en definitiva la mejora en la calidad de vida. Por otro lado, como indica este autor: el mito describe al ritual, y éste a su vez actualiza a aquél, dándole vigencia.

Para M. Wilson los rituales ponen de manifiesto los valores y las creencias en su nivel más profundo, siendo importante su estudio para comprender la constitución esencial de las sociedades humanas:

“... en el ritual los hombres expresan lo que más les conmueve, y, habida cuenta de que la forma de expresión es convencional y obligatoria, son los valores del grupo los que en ellos se pone de manifiesto” (Cfr. Turner, V., 1988: 206).

En otro sentido, R. Merton (1960:131) considera al “ritualismo” como un modo de adaptación del individuo a la sociedad, a través del cual se ejecutan una serie de gestos externos sin que los actores se identifiquen

internamente con las ideas y valores que éstos expresan; por lo que la adscripción al mismo supone una actitud poco o nada reflexiva.

No será este último el sentido que le demos a la práctica ritual realizada por los *yu'pas*, la cual va acompañada en la totalidad de los casos de un alto grado emocional como fruto de las propias creencias de los practicantes. Como pudimos apreciar, en ellas se expresan simbólicamente acontecimientos vitales que en su ejecución mantienen en mayor o menor medida cierta semejanza con la realidad circundante; es por ello que en el ejercicio de los rituales se da, al igual que en la vida cotidiana, situaciones de cooperación y de conflicto, de alegría y de tristeza, estando asimismo presente las relaciones de poder.

En la sociedad *yu'pa* los rituales no participan de ciertas características que éstos poseen en las sociedades urbanas, como son la secularización y la difuminación que los mismos contienen en la práctica.

Lejos de ser así, cada uno de los rituales que a continuación se describen, por formar parte de la tradición, se encuentran impregnados de aspectos sacros, de símbolos que conectan con los mitos y la historia oral que los asiste; y asimismo se hallan claramente definidos en el tiempo, constituyendo éstos una manera simbólica de ordenarlo, de separar lo ordinario o cotidiano de lo extraordinario o ritual, teniendo un carácter festivo en donde se vierten diversas emociones, no siempre alegres.

Los rituales que se practican en la sociedad *yu'pa* y que a continuación describiremos son básicamente 7:

1. *Casha pisosa* (rito de nacimiento).
2. *Caja pijojo* (fiesta del niño en *Sirapta*)
3. *Samayapa* (rito de pubertad).
4. *Atanibisa* (rito de matrimonio).
5. *Okatu* (rito de muerte).
6. *Cushe* (rito agrícola –cosecha de maíz–).
7. *Tomaire* (rito de confraternización).

Los 4 primeros entrarían dentro de la categoría de “ritos de paso”² y los 2 restantes de “solidaridad”³, según la clasificación que ofrece M. Harris (1984: 423). Mientras que si nos atenemos a la taxonomía de V. Turner, los 4 primeros se pueden considerar como “ritos de crisis vitales”⁴,

dentro de los de “elevación de estatus”, mientras que los 2 restantes los consideraríamos como “ritos cíclicos”⁵, aunque de diferentes características, dentro de los de “inversión de estatus”.

5.1. CASHA PISOSA (RITUAL DE NACIMIENTO)

El término *cashá pisosa* significa “fiesta del niño” (recién nacido), y ella se efectúa de acuerdo con el siguiente proceso para su desarrollo: una vez que la madre da a luz, el padre al día siguiente o unos días más tarde sale a la selva para buscar *masaya*, es decir, los nidos de una avispa negra de dolorosa picadura, los cuales están llenos de polen además de cera y larvas de avispa, siendo su sabor agridulce. Dicha *masaya* se recoge, normalmente tras tumbar el árbol en donde se encuentre, llevándosela a la casa, siempre y cuando el hombre que la ha recogido no haya sido picado por ninguna avispa, ya que de lo contrario, aunque tan sólo lo pique una, tendría que dejar el botín. Se supone que es presagio de mal agüero para el niño o para el propio recolector, utilizar una *masaya* que no haya sido recogida limpiamente, sin problema alguno con las avispas.

Sólo se recoge por tanto aquellos panales en los que el recolector salga ileso de picaduras; hecho que contradice otra versión en la que se cuenta que el *yu'pa* que va a recolectar *masaya* debe ser “bien arrecho” y aguantar el dolor, ya que será picado numerosas veces por las avispas, que, como es lógico no dejarán que se lleven la colmena en donde se encuentran sus larvas, su alimento y su refugio.

Una vez recogida la *masaya* se envuelve en hojas de *bijao* (helecho) y se cuelga en el interior de la vivienda hasta que llegue el día de fiesta. Mientras tanto, se preparan los bollitos de maíz cariaco o *mí* (*cushe*), los cuales se dejan fermentar unas dos semanas para que la *soya* que se prepare con ellos esté fuerte en grados alcohólicos.

Llegado el día de fiesta (aproximadamente cuando el bebé tiene un mes de vida), los hombres (el padre y algunos ayudantes) preparan la *soya* mediante el conocido procedimiento ya descrito anteriormente; ésta tarea se hace por la mañana temprano, mientras que las mujeres en otros bollitos de *cushe* van introduciéndole un trocito de *masaya* a cada uno, practicándole un corte en un lateral⁶.

Terminada la preparación de la *soya*, se coloca debajo de la *canoa* un tallo de *masiria* para que todo aquél hombre que llegue la fleche, después de haber cantado y danzado a la manera tradicional. Tras dispararle, recogerá la flecha y se apartará del lugar para dejar sitio al nuevo invitado que llegue, el cual hará lo mismo. En el caso que se rompa el tallo de *masiria* antes de que hayan llegado todos, se colocará otra nueva, lo importante es que no se quede ninguno sin dispararle a la planta, simbolizando así el deseo de que el muchacho crezca fuerte y valiente, sin miedo a nada ni a nadie. Otra versión decía en este sentido que, rompiendo la *masiria* con el flechamiento se conseguiría que el niño no tenga jamás problemas con animales dañinos cuando *socala* o camina por el monte; mientras que si no se rompiera estaría siempre expuesto a ser mordido por una serpiente venenosa, atacado por un jaguar, etc..

La expresión *masiria a marma* que significa “matar a la masiria” constituye un simbolismo reflejado en la mitología, y supone hacer efectivo el dictamen enunciado por algunos animales mitológicos como son *kiripo* (la culebra), *wasapa* (el escorpión) e *Isho* (el jaguar), los cuales cuando hablaban como los *yu'pas* en tiempos de la gran inundación dieron la consigna a *Amoricha* de que en el futuro los *yu'pas* flecharan la *masiria*⁷ para evitar los problemas con ellos.

Además, cada hombre que llega a la fiesta debe traer un poco de *masaya* recogida igualmente sin haber sido picado por avispa, y dicha *masaya* servirá para introducir un poco en los bollitos de *cushe* que aún están preparando las mujeres. Además de la *masaya* se suele aportar a la fiesta un catabre lleno de plátano, yuca, ocumo, caña de azúcar, etc..

Cuando todos los invitados han llegado y flechado a la *masiria*, han de danzar con el niño, el cual se lo van pasando de brazo en brazo hasta pasar por todos. Como es lógico el niño va bien envuelto en trapos para protegerse del roce. Al final de la danza⁸ los hombres se colocan ante el tallo de *masiria* ya roto, señalándolo con el arco y emitiendo el sonido que caracteriza a tal acto; las mujeres por su parte se colocan detrás sujetando una de ellas al niño. El sonido que emiten los hombres tras flechar la *masiria* imitan al que produce el mono arahuato: “um, um, um, um, ...”. Este sonido tradicionalmente tenía antes como objeto asustar a los enemigos

cuando estuvieran próximos; sobre todo a *watías* (blancos) no acostumbrados a escucharlo.

A continuación, el hombre considerado más valeroso de los presentes (no teniendo por qué ser el padre) es el que simbólicamente danza cargando al recién nacido sobre su espalda y da la primera comida al niño, al margen de la leche materna. Este alimento consiste en carbonizar y pulverizar una avispa negra (brava) y mezclarla con un poco de *soya* para que el niño la beba. Mientras este acto no se lleve a efecto no puede ser bebida la *soya* ni comidos los bollitos de *mí* con *masaya*. A partir de que el niño es iniciado en el alimento ritual por la persona indicada, todos pueden beber y comer los productos preparados. Como es normal se canta, se danza, se bebe y se come todo el día y toda la noche hasta el amanecer, estando el niño igualmente presente aunque sea envuelto en una cobija.

En la danza, los hombres portando el arco y las flechas bajo el brazo se desplazan por separado delante de las mujeres; y el niño recién nacido, que comenzó danzando sobre la espalda de un hombre (padrino) reconocido como muy valiente, es pasado posteriormente de brazo en brazo por parte de todos los asistentes.

El nombre *yu'pa* que se le da al recién nacido no tiene por qué hacerse efectivo en este acto, ya que a los 2 o 3 días del nacimiento se le suele asignar el nombre que más guste a los padres, sin que, al decir de los informantes, tenga un significado muy concreto.

Todo este proceso ritual se efectúa cuando el recién nacido es varón, ya que si es niña lo más que se hace es una invitación en donde se comen alimentos preparados y se bebe *tutka* (chicha dulce), o bien refrescos como ocurre hoy día; pero no se realiza el *cashá pisosa* con *cushe* y *soya*, ni se flecha *masiria* reservada sólo a los varones.

Esta fiesta destinada al varón, aunque con participación femenina, denota a nuestro juicio un mayor valor social, una distinción superior del hombre sobre la mujer; o por lo menos una mayor exaltación de los atributos de valentía y fuerza, los cuales se expresan en el rito. La mujer, no obstante, desempeña también en el ritual el papel de madre sobre el varón protagonista.

Para constatar el desarrollo de todo este proceso ritual presentamos a continuación algunos de los testimonios que decenas de informantes nos ofrecieron al respecto.

J. Nupe (de Yurmuto) tras describir brevemente el proceso, apunta que esta tradición fue aprendida de otros que vinieron de alguna parte. (Apéndice, nº 1).

Tiyitashi (de Kunana) aludía al cante y al baile que acompaña a esta fiesta por la noche. (Apéndice, nº 2).

Más adelante nos contaba también Tiyitashi cómo los hombres flechan un tallo especial llamado *masiria*, haciéndose para la mujer con *sisal* (aunque la mayoría de los informantes decían que para la mujer no se flecha nada ni se coge *masaya*). Los muchachos prueban la *masaya* obtenida de las avispas para ser valientes y no acobardarse por nada. Todo está acompañado de bailes por parte de las mujeres, hombres, niños y niñas que llegan de todos lados, aunque ahora la tradición casi se ha perdido y se baila poco. El bebé anfitrión baila con el más valiente del grupo para que por simpatía pueda llegar a ser tan valiente como él, y asimismo le da también de comer *masaya*. (Apéndice, nº 3).

A continuación añadía que si es hembra la recién nacida se hace una fiesta en donde se bebe chicha dulce pero no se baila ni se flecha la *masiria*. (Apéndice, nº 4).

Y por último se refirió al tallo especial (*masiria*) que se flecha hasta que éste se parte por la mitad, bailando y cantando todos a continuación junto a él. En la canción que sigue se habla de la pintura facial que llevaban antes los hombres como signo de bravura, y los golpes que se daban (en el cráneo) resistiendo hasta caer mal heridos durante la fiesta en la que no se paraba de beber *soya*. (Apéndice, nº 5).

E. Tachi (de Tirakibu) nos aclara por su parte que los niños que toman parte en una fiesta de recién nacido no pueden participar en el flechamiento de la *masiria* que hacen los adultos, ya que se piensa que si esto sucediera podría abortar alguna mujer pariente del niño en cuyo nombre se celebra la fiesta. Por ello los más pequeños flechan a modo de entretenimiento (sin estar prescrito ritualmente) un tallo de guineo (plátano). (Apéndice, nº 6).

Más adelante nos decía que en la fiesta de los muchachos recién nacidos, cuando éstos son varones, los papás cargan *masaya* sobre el hombro para dársela a comer posteriormente primero a su hijo (anfitrión) y luego a todos; flechándose la *masiria*, danzando y bebiendo; aunque si es hembra la que nace tan sólo se bebe *tutka* (chicha dulce) sin que haya nada más. (Apéndice, n° 7).

Itapkape (de Psicacao) contaba que su abuelo decía a los niños que había que ser valientes, no cobardes, para lo cual había que desprender un avispero de un árbol, ahumar para hacer salir a los insectos, y cargarlo hasta el poblado, todo ello solo sin tener miedo; y asimismo hay que ponerse rabioso y pelear cuando se nos provoca o encela, golpeando con el arco en el cráneo. En las canciones precisamente se hace referencia a que se viene de lejos para beber chicha y para encelar a alguien. (Apéndice, n° 8).

Más adelante seguía diciendo que antes, con motivo de la celebración de la fiesta de los niños recién nacidos se recolectaba *masaya*, se hacía chicha fuerte y se flechaba la *masiria*, bailando con el niño; sin embargo, ahora en la Misión se puede conseguir cerveza. Todos terminaban borracho tras la fiesta en la que se jugaba (danzaba) sin peleas⁹. (Apéndice, n° 9).

Aunque sí había muchos problemas de celos tanto por parte de los hombres como de las mujeres que flirtearan con alguien que no fuera su propio cónyuge. Por estos motivos se ahorcaban con frecuencia, aunque ahora no tanto porque hay cacique que lo impide. También había algún que otro flechamiento a causa de los celos, pero las matanzas de antes se han acabado ya que a los *watías* no les gusta y lo han prohibido. Reconoce asimismo que muchos más serían los *yu'pas* si no se hubieran ahorcado tantos¹⁰. (Apéndice, n° 10).

Hay que hacer constar, no obstante, que, aunque el *cashá pisosa* se siga celebrando aún en muchas comunidades con motivo de la llegada de un nuevo niño a la comunidad, en muchos casos no se realiza al estilo tradicional como ha sido descrito hasta ahora, sino mediante una celebración festiva en donde se invita a la gente a una comida especial como puede ser arroz con pollo. Lo cual nos revela que el flechamiento de la *masiria* no

posee ya tanta relevancia como antes, y el proceso de criollización y la misionización hace efectivo un cambio de valores en ese sentido.

Por otro lado, en Sirapta, como nos informaba F. Romero (maestro), el 24 de diciembre se organiza la fiesta de presentación del niño recientemente nacido en la comunidad, la cual se denomina *cashá upappo* (*caja pi-jojo*), participando en ella todos los niños que hayan nacido en el transcurso del año que ha pasado¹¹.

Anteriormente cada familia en su casa y por su cuenta suele hacer otra fiesta en honor al recién nacido llamada *yupunku pejoo* (“miajito” en criollo), la cual se realiza una vez se le ha caído al pequeño el cordón umbilical. En ella se invita a los parientes más próximos y vecinos más allegados a comer (comida criolla) y beber (refrescos), pudiéndose también preparar una *tutka* o chicha dulce.

En la fiesta comunitaria del 24 de diciembre sin embargo, los jefes o “caciques de menores” (personas mayores de gran prestigio social) reúnen a los niños y llaman a toda la comunidad para hablar con ella; teniendo que asistir obligatoriamente a la misma los padres de los pequeños que van a pasar por el rito, los cuales tienen que aportar una cantidad determinada de dinero para cubrir los gastos de la misma (en el año en el que estuvimos presentes cada padre colaboró con 1.500 Bs. –18 \$–). Una vez que se sabe con cuantos recursos económicos se cuenta se habla de cómo invertirlos y cómo se va a coordinar todo.

El proceso ritual es muy largo y prolongado en el tiempo, y tiene como punto culminante el momento en el que todas las madres sentadas en círculo en medio de la plaza sujetan a sus hijos en brazos para que los caciques de menores den de comer a los niños de manera simbólica, con lo que la “iniciación” se da por realizada.

Cada año el ritual discurre en torno a un determinado símbolo totemico¹². El caso que presenciamos tuvo a *kanasbi* (la mariposa) como tal, y durante todo el mes de diciembre se realizaron todos los preparativos, teniéndola a ella como centro.

Por lo singular e interesante que resulta este proceso ritual realizado en Sirapta, y por la riqueza y creatividad dancística que se ofrece con este motivo, describiremos a continuación el proceso ritual completo que conlleva este acontecimiento.

5.2. CAJA PIJOJO (FIESTA DEL NIÑO EN SIRAPTA)

Coincidiendo con el 24 de diciembre (día de Noche Buena), en Sirapta se celebra el *caja pijojo*, la fiesta comunitaria del recién nacido, que supone la presentación y la incorporación en la comunidad yu'pa de los niños/as, que hayan nacido después del 25 de diciembre pasado hasta el 24 de diciembre presente.

Antiguamente esta celebración no tenía por qué coincidir exactamente con esa fecha, sino que se reunían en un determinado momento familias que hubiesen tenido hijos en fechas próximas para hacer una fiesta común entre ellas, a la que se invitaba a más gente. Hay que pensar que antes los yu'pas vivían de manera más aislada e independiente que en la actualidad.

Esta fiesta, que en el pasado no era comunitaria, ahora lo es plenamente, iniciándose o confirmándose al niño/a yu'pa como pleno integrante de la comunidad a la que pertenece.

El ritual, entraña un largo proceso que dura aproximadamente un mes, no obstante éste tiene su momento culminante el 24 de diciembre, fecha que como se sabe es emblemática para la iglesia católica, la cual ha sido sin lugar a dudas quien la ha establecido e institucionalizado para crear así un vínculo más estrecho entre el catolicismo y la tradición yu'pa.

Este acontecimiento se prepara durante todo el mes de diciembre. Desde primeros de mes los caciques de menores (personas de avanzada edad y reconocido prestigio que enseñan la tradición), crean el motivo o tótem que va a presidir la fiesta, y que será el centro de los comentarios para todos los miembros de la comunidad de Sirapta y comunidad vecina de Samamo, quienes también asistirán.

En ese período se ensayan numerosos cantos y danzas por grupos, cada uno de los cuales está dirigido por un hombre al que se le llama *yuatpi*, que normalmente suele ser cacique de menores, aunque no indispensablemente: en el año 1991 de los tres grupos de danza que se formaron, dos de ellos lo dirigía un cacique de menores (J. Rincón y J. A. Romero), mientras que uno de ellos no (el de A. López).

Los ensayos se realizan de modo público o privado, bien en una de las plazas del pueblo, o bien en el interior de casas particulares para que

no lo vean los vecinos, y así causarles más sorpresa el día de la presentación (el 24 de diciembre).

Durante ese mes se recaudan recursos económicos, bien en dinero (pagándose una cuota por parte de cada familia cuyo hijo/a va a ser iniciado/a; así como una pequeña tarifa diaria por parte de las chirrincheras (vehículos de pasajeros y mercancías) que cubren el trayecto Sirapta-Machiques), o bien se recaudan a los quiosqueros de la plaza diversos productos a modo de impuesto. En esta ocasión también se obtuvo un regalo de la Hacienda “El Capitán” consistente en media vaca y dos borregos.

El día 24 de diciembre buena parte de la comunidad de Sirapta, a excepción de los que se quedan en sus casas y los que hayan viajado a Machiques, hacen vida en la plaza de arriba del pueblo, la cual está encementada, siendo de forma cuadrangular, con una dimensión aproximada de 20 por 35 metros. En este día festivo toda la plaza está rodeada por quioscos de bebidas, comidas y golosinas; durante el día sólo está permitido vender refrescos y no bebidas alcohólicas para evitar posibles problemas; no obstante la cerveza que sólo se puede consumir a partir de que termine el rito de alimentación de los niños/as recién nacidos, en la práctica comienza antes, aunque sí se espera que pase ese momento para comenzar a tomar ron.

Por la mañana y la tarde los jóvenes realizaron partidos de voleibol y “fútbolito” (fútbol a 5) en la plaza de la parte de abajo del pueblo, que hace a la vez de campo deportivo.

Mientras tanto, un grupo de hombres se ocupaban ese año de trocar la media vaca y los corderos que les fueron regalados, repartiendo equitativamente parte de la carne entre las familias de la comunidad que se iban acercando al lugar. La otra parte fue cocinada con yuca, arroz y verduras, en varios peroles que las mujeres habían preparado para la ocasión.

Los niños por su parte se entretenían jugando en la plaza de arriba, formando dos grupos en hilera que colocados frente a frente con una fila de soldaditos de plástico delante de ellos, tenían que derribarlos mutuamente, mediante el tiro alternativo de una pequeña bola.

Por la mañana los grupos de danza, ensayaron sus movimientos en la plaza del pueblo. Este año se construyeron dos tótem con el símbolo

que se había creado para la ocasión: la mariposa o *kanasbi*. Uno correspondía a la mariposa “macho” y otro a la “hembra”. Personalizando así la naturaleza normalmente hermafrodita de este insecto.

El tótem de mariposa macho estaba compuesto por un tronco de unos 2 metros de altura, sujeto por una base de hormigón, donde había pinchados diversos manojos de pasto. En la parte superior del tronco se cruzaban perpendicularmente 2 palos de los cuales colgaban unas cintas con diversos símbolos de madera y plástico, que representaban mariposas en distintas situaciones; una de ellas simbolizaba a la “mariposa personificada”. La parte central del tótem la constituía una especie de escudo hecho de hilo de algodón que rodeaba a una estructura de varillas vegetales.

Por su parte, el tótem de “mariposa hembra” se asemejaba bastante a la “mariposa macho”, aunque le faltaba la base de hormigón y los manojos de pasto pinchados a ella; sosteniéndose pues con una base de madera. El escudo de mariposa estaba fabricado con material de cestería en su totalidad; y de la parte más alta del tronco (de unos 2 metros de altura), colgaban 2 largas cintas (de unos 5 metros de longitud cada una) con papelillos de colores atados a ellas.

Los sombreros de los *yuatpis* también llevaban prendidos símbolos que evocaban a *Kanasbi*.

De cada una de las 4 esquinas de la plaza salía una flecha que apuntaba al centro de la misma, lugar en donde se hallaba ubicada una pequeña choza de palma (sin paredes, de 1 por 2 metros de lado aproximadamente y techo plano), en cuyo interior se hallaba una mesa rectangular y dos bancos alargados; tanto encima de la mesa como al lado de la choza se colocaron los alimentos que se habían comprado con parte del dinero recaudado. Asimismo había un radio cassette que funcionaba permanentemente y en donde se podían escuchar algunos de los cantos que fueron interpretados en años pasados.

Dichos cantos competían con la música criolla y moderna que se escuchaba en la mayoría de los quioscos que rodeaban la plaza. Dando la impresión de que en la plaza se producía un gran choque cultural entre el centro que representaba a lo tradicional y la periferia que, aún siendo muchos de ellos *yu'pas*, representaba a la “modernidad”, o a lo “foráneo”; y según se caminaba del centro a la periferia o al contrario se podía escu-

char una música u otra, unas conversaciones u otras, las cuales tenían marcadas diferencias en su sentido.

Ya al atardecer se preparó el escenario (la plaza) en donde tendría lugar la comida comunitaria. Para ello se reunieron varias mesas en fila y bancos para sentarse. Varias ollas de carne, yuca y arroz se repartieron a la gente, que con su plato y cucharón se sentaban a la mesa unos minutos por turno, hasta que todos pasaron y la comida se acabó.

Con el estomago lleno, la plaza comenzó a ser más concurrida al anochecer.

Sobre las 22.00 h. muchos niños/as y algunas personas mayores subieron hasta la parroquia para asistir a un acto religioso oficiado por las 4 monjas de Santa Ana que allí residen. Igualmente un novicio yu'pa iniciado en el catolicismo ofreció un discurso de corte evangélico. Tras besar finalmente los pies al Niño Jesús recién nacido, todos salieron del templo, formándose a continuación una fila para recibir diversos regalos de manos de las monjas.

Terminado el acto religioso, la plaza tomó de nuevo el protagonismo, subiendo el grado de animación en la misma.

Interrumpiéndose la música que provenía de los quioscos, los tres grupos de danzantes que hubo ese año se distribuyeron separadamente por la plaza para mostrar su repertorio a los asistentes.

Al decir de algunos informantes yu'pas, en estos momentos se produce una competencia no declarada entre los grupos de danza por demostrar a la comunidad quien es el mejor.

Como pudimos observar, a diferencia de los 2 grupos dirigidos por caciques de menores, que interpretaron una corta variedad de danzas y todas ellas en torno al poste totémico; el grupo de A. López interpretó un extenso repertorio dancístico y de cantos, sin disponer de tótem; aunque sí utilizando una indumentaria con mucho brillo y colorido, no siendo en este sentido nada tradicionalista.

Como pauta común, en cada uno de los grupos se requería la presencia de algunas de las madres protagonistas con sus bebés en brazos, aunque no en todos ellos participaban del mismo modo.

“*Kanasbi*”, la mariposa, se hizo notar en el poste totémico, en los cantos y también en los movimientos cinésicos que ejecutaban las danzantes.

Pero además de este símbolo, de las ejecuciones coreográficas se desprenden otra serie de significados que nos hacen pensar en la exaltación de la maternidad, como es de esperar si pensamos en el sentido de este ritual; así como en evocaciones que tienen que ver con la protección, el reproche, la amistad, la solidaridad y otros valores ligados a la vida cotidiana del grupo.

No debe pasar desapercibido que si bien todas las danzantes eran mujeres, cada uno de los grupos estaba dirigido por un hombre.

Tras algo más de una hora ininterrumpida de danza, la atención se concentró en la choza central, iluminada ahora por una bombilla, en donde se depositaron diversos productos y parte del dinero recaudado para la fiesta.

Algunas de las madres que participaron en las danzas, marcando el paso tradicional con sus respectivos bebés y acompañadas de un cacique de menores, se dirigieron a ese punto para recibir un obsequio de manos de otro cacique de menores que controlaba la mesa.

Pero en el reparto de obsequios no sólo participaron las madres, sino también algunas de las danzantes que creían merecerlo. Lo que percibieron se repartiría en este caso entre las compañeras y el *yuatpi*.

El grupo de A. López estaba empeñado en recibir más regalos, por entender que su actuación y su esfuerzo creativo exigían una compensación especial.

Pasada ya la media noche, tuvo lugar el acto culminante del ritual, en donde las madres se reunieron sentadas en torno a la choza central para que a sus bebés se les administrara el primer alimento sólido de su vida.

Tradicionalmente era una papilla de *mí* o maíz cariacó el alimento utilizado, pero los nuevos tiempos lo han suplantado por la compota de frutas comprada en la tienda.

Algunas madres sentían escrúpulo de la cucharilla empleada para todos los niños, y traían la suya propia para evitarle a su hijo el riesgo de un contagio. Son otros tiempos evidentemente.

No obstante, aunque se hayan producido cambios muy significativos con respecto al pasado, en cuanto a los elementos simbólicos utiliza-

dos en el ritual, el cacique de menores sigue siendo el encargado de llevar a efecto la iniciación.

Entonando cantos y con un ligero movimiento de genuflexión de una pierna, cada uno de los tres caciques de menores que actuaron como maestros de ceremonia dieron el alimento a los 21 bebés que existieron ese año.

Tras recibir los niños el alimento, las madres permanecieron sentadas por unos momentos para ser obsequiadas con los productos que quedaban encima de la mesa; repartiéndose igualmente el dinero sobrante de la organización de los actos. Este será el final de la ceremonia, aunque la fiesta se prolongaría por toda la noche hasta el amanecer.

Terminada la ceremonia, las reuniones se formaron sobre todo en torno a cada uno de los quioscos existentes en la plaza, en donde se bebía, se conversaba y se bailaba a ritmo de ballenato.

Durante todo ese tiempo, el cacique de la comunidad y uno de los caciques de menores se turnaron en la vigilancia de la plaza, a fin de evitar posibles peleas; ya que, levantada la prohibición del ron, las borracheras se convirtieron en un hecho generalizado¹³.

Aún así, en un descuido se produjo inevitablemente una violenta disputa entre dos hombres, motivada por una discusión sobre mujeres, aunque fue finalmente aplacada por quienes rodeaban a los litigantes.

Ya por la mañana del día siguiente el ambiente festivo continuó con motivo de la celebración del 25 de diciembre, día de Navidad; pero al margen del ritual que en la madrugada de ese día se dio por concluido.

Dentro de esta fiesta ritual, la danza al igual que el canto ocupan un lugar privilegiado en la atención de la comunidad, y reflejan entre otras consideraciones la enorme creatividad de este pueblo, dado que si bien el motivo totémico puede tener una vigencia variable entre 1 y 5 años, el repertorio dancístico y de cantos se renueva totalmente de un año para otro; y si bien en ese año (1991) los 2 caciques de menores, interpretaron con sus respectivos grupos un total de 3 y 4 modelos de danza con algunas variantes de cada modelo; el tercer grupo montó 18 modelos distintos de danzas con sus cantos asociados a cada una de ellas. Para el próximo año como ellos mismos nos decían cambiarán todo el repertorio de acuerdo a la inspiración e inventiva que marque el momento.

La puesta en escena del tercer grupo de danza dirigido por A. López, nos hacía ver en él un auténtico diálogo en el que a través del cuerpo en movimiento, con su envoltura y el entorno, se presentaba un discurso comunicativo cargado de sentido, que incluso al margen de la letra del canto se podría interpretar con bastante acierto.

Es de destacar asimismo en este grupo, marcadas diferencias con respecto a los 2 restantes, más tradicionales: el vestuario ornamentado con guirnaldas de colores; la utilización de lápices de labios y acuarelas para maquillarse el rostro, en vez del onoto o el carbón; la ejecución exclusiva de la danza siempre por las mismas mujeres, sin contar con la participación activa de las madres, como ocurría en los otros 2 casos; la coordinación desde fuera llevada a cabo por el director del grupo, sin intervenir activamente en la dinámica de los movimientos; o el desarrollo de las danzas sin disponer de un tótem como referencia; pone de manifiesto diferentes formas de entender el sentido de la fiesta y de la danza dentro de ella.

Estos contrastes son sin duda reflejo de los distintos grados de influencia exterior a los que están sujetos los *yuatpis* y por extensión la sociedad *yu'pa* en su conjunto.

Curiosamente en esta comunidad los *yu'pas* se autoasignan un apellido criollo, como puede ser: Rincón, Gutiérrez, López, y sobre todo Romero; con motivo de haber tenido una relación laboral o amistosa con alguien que respondiera a dicho apellido. Con este hecho generalizado se pone de manifiesto la tendencia hacia lo que viene de fuera.

Como medio ideográfico de comunicación de mensajes en un amplio espectro, tradicionalmente los *yu'pas* de Sirapta han empleado el *cutualecompehurupü* o *tiot-tio*; en este caso, utilizado para personificar a *kannasbi* (la mariposa) de diferentes formas.

Junto a la casa de A. López, pudimos apreciar un *tiot-tio*, que él mismo había fabricado con una larga varilla de hierro doblada por la mitad. En su interior dispuso 5 cartulinas con dibujos coloreados, los cuales hacían alusión a diferentes personajes y situaciones relacionadas con la danza, que en algún momento había llegado a soñar.

Por lo que se podía ver, también en los sueños existe una clara influencia de las formas procedentes del exterior (vestuario de los danzantes, medios de transporte en los que supuestamente se desplazaron al lugar, etc.).

Sin embargo, a pesar de todas las influencias exteriores, el *caja pijojo* (la fiesta del niño) continúa; no inalterable como es normal y lógico, con ciertos cambios sustantivos en su forma; adaptada a los anhelos e inquietudes que sugiere el momento; conectada con expectativas religiosas y comerciales en otro tiempo ausentes; pero tal vez sea precisamente esa capacidad de ajuste y retroalimentación lo que le permite al *caja pijojo* aguantar y encajar los cambios, fortaleciéndose a sí misma, y mantenerse como una consistente manera de reivindicar el sentido de pertenencia y la propia identidad¹⁴.

5.3. SAMAYAPA (RITUAL DE PUBERTAD)

Con la expresión *samayapa* se conoce el ritual de paso femenino (de niña a mujer); circunstancia que tiene lugar a la edad de 12 o 13 años, momento en el cual le llega la primera menstruación.

Cuando acontece este hecho, la joven se lo cuenta a su madre quien inmediatamente habla con la abuela para que se proceda al ritual. El proceso tiene una duración variable que oscila en torno a una luna (un mes). Durante todo ese tiempo la niña acompañada habitualmente por la abuela se levantará antes de que cante el gallo, a las 5.00 h. de la mañana aproximadamente, y dejará el desayuno preparado para cuando su familia se levante, ya que cuando vaya a despuntar el día con los primeros rayos de luz se marchará del poblado a un lugar en la selva, donde será instruida debidamente por la abuela en las tareas propias que la tradición *yu'pa* reserva para la mujer, como es tejer, hacer esteras, bollitos, etc..

Según unos, durante el mes que dura este ritual la joven regresa todas las tardes, a la caída del sol, a su casa del poblado sólo para dormir; y según otros, la joven se recluye durante todo el tiempo en un lugar protegido en el monte, retirado del poblado, en donde la abuela o a veces la madre le hace visitas periódicas para llevarle la comida y ofrecerle la debida instrucción.

En todo ese tiempo la niña no puede comer determinados alimentos, como tampoco ver a hombre alguno, ni a un animal llamado *misara*, por el temor a que le salgan estrías y manchas en la piel; si viera a algún

hombre se piensa que éste caería en desgracia y podría morir. Al final de todo este período de retiro y aislamiento diurno del poblado, el prometido de la niña, en caso de que lo tenga, como es lo normal, debe cortar las ramas de un árbol llamado *kuratayi* y amontonarla para que se seque. Entonces el pretendiente irá a comunicárselo al padre de la novia y éste a su vez se lo hará saber a su mujer, ya que el padre no puede ver ni hablar con su hija en todo ese tiempo. Entonces, el último día de retiro, la abuela corta el pelo rapando a la niña totalmente y le prende fuego a las ramas ya secas. A la niña entonces se la tapa con una cobija, haciendo que el humo de la hoguera lo respire sin protestar. Tiene que aguantar esta situación ya que respirar el humo simboliza que se desarrollará bien como mujer y dará a luz hermosos niños. Cuando la hoguera se apaga la niña es conducida por la abuela al poblado y la familia le hará una fiesta de bienvenida invitando a comer (sancocho, pan, etc.) y beber (*tutka* o refresco) a toda la comunidad. A partir de aquí la niña ya es considerada mujer y está en disposición de casarse.

En caso de no tener abuela viva, puede ser la madre quien la inicie acompañándola, aunque de manera continua, ya que la abuela o la madre van y vienen del poblado al lugar del retiro. En caso de no tener aún pretendiente el proceso es el mismo, aunque sin la participación del futuro esposo.

Otras variantes que escuchamos sobre este ritual hablaban de que la abuela lleva a la joven a un caño de agua (río) y la lava con plantas medicinales y *masiria*, la cual produce un intenso escozor al ser frotada sobre el cuerpo, lo que ha de aguantar sin protestar.

También se decía que en los 3 últimos días de retiro la abuela despoja a la joven de los vestidos con que se marchó y les coloca otros nuevos, rapándole al mismo tiempo la cabeza. A continuación se hace una hoguera por la mañana o por la tarde a la que se le echa tallos de *masiria*, y la joven colocada encima de la misma respira e impregna su ropa del humo que desprende la hoguera. Tanto recibir el humo en la hoguera como el lavado en el río son signos que interpretamos como de purificación, por el cual se da a entender que se ha concluido un ciclo, se ha asimilado una enseñanza y se ha convertido en mujer adulta y por tanto en casadera.

M. Misuya (de Tirakibu) en su relato personal nos contaba que la joven púber se va sola al monte y no se deja ver por hombre alguno a los que tampoco ella puede mirar a riesgo de morir. Con leña especial se ahuma el cuerpo tapándose con una cobija (para purificarse). Y tras una luna de aislamiento en el monte (donde hay helechos) regresa a su casa del poblado. (Apéndice, nº 11).

Machucapachi (de Yurmuto) nos contó también lo que le aconteció a ella misma en su primera menstruación. (Apéndice, nº 12).

Por su parte Tiyitashi (de Kunana) tomando la palabra de su mujer cuando a ella le preguntamos, nos relataba igualmente la forma que adopta este proceso ritual, diciendo que cuando una joven menstrúa por primera vez (“desarrolla”) se va al monte, lejos de su poblado, sola o acompañada de algunas mujeres sin que nadie la vea, y en este aislamiento permanece por período de una luna (un mes) durmiendo y comiendo separada de aquella que la acompaña (normalmente su madre o su abuela), ya que si come del alimento que ella prepara la persona enferma (“se cansa”); se baña en el río y hace una fogata con leña especial para calentarse. Pasado el mes regresa a su casa del poblado con una piedra para moler maíz, la cual tiene que transportar sin mirar atrás, a riesgo de quedar marcada con erupciones en la piel. Tanto en el período de aislamiento como en los primeros días de regreso a su casa no habla con nadie, ni con sus padres y hermanas, pidiendo las cosas por señales. Si a partir de ese momento tiene algún pretendiente el padre se la entrega para que se case si así lo estima oportuno, y el yerno se compromete a hacerle el conuco (por uno o más años) socialando, quemando y sembrando, si quiere conseguir a su hija como esposa. (Apéndice, nº 13).

Actualmente nos contaban que este ritual casi ha desaparecido en Tukuko o al menos es poco frecuente; y se está perdiendo progresivamente en las comunidades del interior de la Sierra; no obstante, también nos informaban que en bastantes ocasiones la conclusión del ritual no termina en celebración comunitaria, sino que todo queda en el ámbito familiar, guardándose en secreto; de este modo no siempre la comunidad se entera de que una joven acaba de pasar por este ritual (actualmente no es de obligado cumplimiento), habiendo justificado la familia la ausencia de la

joven hija diciendo que ha estado haciendo una visita a algún pariente que viva en otro lugar.

Esta circunstancia de ocultamiento de la práctica ritual que acontece en estos momentos nos hace pensar en un cierto sentimiento de “vergüenza” por parte de la familia que lo ejecuta, dado que tradicionalmente ha sido un evento que concluía con la presentación de la joven hecha mujer ante la comunidad, incorporándose a la misma como casadera. Así, pues, tanto el ocultamiento como el abandono de ésta y otras prácticas rituales habría que entenderlas como consecuencia del proceso de integración en la sociedad criolla, en donde este tipo de comportamientos poseen connotaciones de atraso cultural.

Como prueba de la variabilidad que incluso en la práctica ritual existe entre las comunidades yu'pas, así como entre los diferentes subgrupos, según nos informaba Zuli Romero (residente en Tukuko y nacida en Sirapta), en el poblado de Sirapta (del grupo Macoita) el *samayapa* (ritual de pubertad femenino) mantiene sus diferencias con el practicado en las comunidades del valle del Tukuko (del grupo Irapa). Según esta informante, en el momento de venirle la primera regla (menstruación) a la joven, ésta lo pone en conocimiento de su madre o abuela e inmediatamente se le rapa la cabeza y se procede a su retiro y aislamiento. La abuela la lleva a un lugar en la selva en el que se quedará sola por período de una luna (un mes). En ese lugar la abuela la vestirá con frecuencia y la aleccionará en sus deberes como mujer: tejer, pleitar, cocinar, etc., guardando todo su trabajo bajo una piedra. La abuela la instruye igualmente en la mitología, contándole diversas historias sobre la luna y el sol, sobre los animales, etc.; y por último la lleva a un río y la lava con plantas, poniéndole vestidos nuevos y abandonando los viejos. A partir de aquí la cubre con una sábana blanca y la lleva al poblado en donde ya la están esperando. Una vez allí la sientan en medio de todos los asistentes, entre los que se encuentran otras jóvenes, que la acompañan también tapadas con sábanas¹⁵.

En esta posición, el cacique camina entre las jóvenes y va tocando la cabeza de una y otra, indicándosele que no es la que busca; cuando por fin llega a tocar la cabeza de la joven iniciada, se le hace una señal y la despoja de la sábana que la cubre; en ese momento ella se levanta quedando impresionada ante la atenta mirada de toda la gente¹⁶.

Todo terminaba por último con una fiesta por invitación de los padres de ella en donde se tomaba chicha dulce, aunque ahora se frecuenta más los refrescos y la comida comprada en la tienda.

En este tipo de manifestación no se hizo mención de la danza en ningún momento, por lo que cabe pensar que no se llevara a efecto. Hay que tener en cuenta que tampoco se tomaba *soya*, bebida que habitualmente se halla también unida al canto y a la danza, sobre todo en el tiempo de fiesta.

Por otro lado, la **pubertad masculina** no conlleva un ritual de paso tan cargado como el femenino. En este sentido la mayor parte de los informantes nos contaban que el joven no pasa por ningún tipo de rito o de ceremonia que atestigüe el cambio que se está produciendo en su organismo; aunque hubo algunos testimonios que apuntaban hacia una cierta práctica ritual realizada sobre los jóvenes (a la edad de 13 o 14 años) cuando a éstos le cambia la voz, volviéndose ésta más grave.

En Tukuko y comunidades irapas, nos decían algunos que cuando al joven le cambia la voz agravándose, se sobreentiende que ha desarrollado y entonces se procede a cargarle un *menüre* lleno de piedras para que éste suba a la cima de una montaña depositándolas allí mismo.

Tiyitashi (de Kunana Kushpa) nos relataba que cuando cambia la voz del varón, éste coge una pesada piedra y la transporta a hombros hasta la cima de una montaña, en donde la deposita. Ello se hace, según él, para retrasar el envejecimiento, para aumentar el vigor y para ser un buen trabajador en el futuro. (Apéndice, n° 14).

En Sirapta sin embargo, tras el cambio de voz, el joven tenía que subir a la copa de un gran árbol sin portar nada, demostrando así agilidad y valentía. En cualquier caso a los varones no se les impedía ver a las mujeres en ningún momento, aunque, según nos decían, no se les permitía contraer matrimonio sin antes haber pasado por este tipo de prueba, y mientras no se casaran estaban obligados a ayudar más al padre en las tareas que éste tuviera que realizar.

En la actualidad sin embargo, estas prácticas rituales efectuadas sobre los jóvenes en su pubertad no tenemos noticias que se lleven a efecto, por lo que posiblemente hayan desaparecido totalmente.

5.4. ATANABISA (RITUAL MATRIMONIAL)

Tradicionalmente, desde pequeños los *yu'pas* eran emparejados por sus mayores de acuerdo a pactos interfamiliares a los que posteriormente los novios accedían voluntariamente para que se llevaran a efecto. No obstante, nos llegaron noticias por parte de algunos informantes donde se decía que en la antigüedad el matrimonio lo preparaban los padres y obligatoriamente los novios no podían negarse a la decisión.

Aceptando esa información como cierta, en la actualidad ha cambiado un tanto esa forma de proceder ya que, aunque los padres proponen (no obligan) la unión matrimonial, son los jóvenes quienes en última instancia deciden sobre el asunto aceptando o no tal propuesta.

Una vez presentados públicamente los novios, se organiza una asamblea en la que hablan los padres tanto de él como de ella; en ésta se reúne a toda la comunidad, estando presente los novios. El cacique toma la palabra y tras dejar hablar a los futuros suegros (los 4), les pregunta al novio y a la novia si aceptan el compromiso de matrimonio, y si es afirmativo se da por cerrado el acto, siempre que ninguna persona ponga impedimento sobre dicha unión.

En caso de que alguno de los novios se niegue, se deja el asunto para una segunda asamblea en donde se discute el por qué de la negativa, y si se persiste en el intento el cacique acepta tal decisión e impone alguna multa a quien ha tomado esa iniciativa. Si es ella, se le corta el pelo a rape y sus padres han de pagar de alguna manera, en dinero o en especias, al novio abandonado, pues no hay que olvidar el hecho de que el pretendiente ha estado durante algún tiempo, que pueden ser varios años, trabajando para la familia de su novia, haciendo méritos para que se le conceda a la hija; por lo cual si ahora no tiene la recompensa buscada se le ha de restituir el esfuerzo realizado.

Sin embargo, si es el varón el que se arrepiente, sólo tendrá que pagar la multa impuesta por el cacique con motivo del cambio en la decisión.

Si ambos jóvenes están de acuerdo en casarse y se cierra la primera asamblea con el visto bueno del cacique, de los padres de ambos y de la comunidad, el matrimonio se da por hecho. Con frecuencia los novios ha-

cen un viaje visitando a familiares de otras comunidades y de regreso a la propia comunidad se quedan a vivir con los padres de él o de ella hasta que se construyan una casa propia y vivan independiente de los padres. Otras veces se van a vivir directamente a la casa propia tras el casamiento tradicional.

Dado que en dicho acto han intervenido de forma activa los padres de los cónyuges y el cacique, y de forma pasiva la comunidad en su conjunto, en caso de separación se conforma de nuevo la asamblea y se acepta o no la propuesta del que se quiera separar o de ambos, si los dos están conforme en tal decisión; imponiéndosele/s alguna multa por obrar de ese modo. La situación se complica desde el momento que la pareja tiene hijos. No obstante, el juicio popular o del cacique suele aceptar la decisión de separación, ya que por experiencia toda actitud intransigente e inflexible puede ocasionar malas consecuencias que incluso puede terminar en suicidio.

M. Misuya (de Tirakibu) en su testimonio nos decía que tras el “desarrollo” (menstruación), la mujer es casadera, siendo el papá o el cacique el que consiente que se case con el pretendiente. Antes la entrega sólo era potestad del padre, y si la mujer no quería casarse con el que le pide al padre ser su consorte y sí con otro, el padre respetaba la voluntad de la hija (normalmente). Según esta anciana mujer la costumbre era tener un sólo marido (aunqué existían uniones sucesivas). (Apéndice, nº 15).

F. Romero (de Sirapta) nos informaba asimismo que si antes el compromiso matrimonial era algo concertado entre las familias y de casi obligado cumplimiento para la pareja consorte, ahora este asunto es más libre dado que los jóvenes se enamoran y hacen “manitas” a propósito, para ser cogidos y encerrados por los “policías” y seguidamente aclarar su situación ante la comunidad. En caso de que deseen vivir juntos, se procede en breve a la realización de una fiesta organizada por los cónyuges con la ayuda económica de los padres de éstos. Antes la pareja tenía que danzar delante de todos los asistentes en el transcurso de la fiesta en donde se bebía *soya*, pero ahora tan sólo se dedican éstos a repartir para todos refrescos y pan, entre otros alimentos.

El matrimonio por la iglesia o “matrimonio especial” son pocos los que deciden llevarlo a cabo; prácticamente nadie en la zona de la Sierra

(al menos en las comunidades de Kiriponsa y Yurmuto) aunque sí en Tukuko, debido más bien a la presencia de la Misión.

Es éste, pues, un sacramento católico con poca aceptación entre los yu'pas aún bautizados, seguramente por el sentido de indisolubilidad que lo acompaña, el cual es excesivamente comprometido para los yu'pas acostumbrados a las uniones sucesivas.

5.5 OKATU (RITUAL FUNEBRE)

El equilibrio entre los yu'pas se halla fundamentalmente trastornado con motivo de la llegada a la familia y a la comunidad de un nuevo ser, o cuando otro desaparece de ésta. Por ello, ya sea para reconocer a un nuevo miembro o para atestar su desaparición se procede a la práctica de un ceremonial ritual en el cual participa toda la comunidad, dado que toda ella le concierne.

Sobre el ritual practicado tradicionalmente cuando una persona muere poseemos múltiples versiones, no todas coincidentes, por lo que procuraremos describir el argumento que a nuestro juicio resulta más fiable, tras haber contrastado las semejanzas y las diferencias que nos ofrecieron los informantes.

Lo que se puede asegurar con toda certeza es que el funeral tradicional yu'pa constaba de varias fases, no existiendo un solo momento de enterramiento.

Al parecer, hasta fechas recientes, al morir una persona lo primero que se hacía era colocar al cadáver en posición agrupada, con los brazos cruzados sobre el pecho y las piernas flexionadas contra el cuerpo; amortajándolo posteriormente con una *kosiricha* o una frazada atada fuertemente con una cabuya para que no se alterara dicha posición.

Tras ello se colgaba el fardo fúnebre de las ramas de un árbol próximo al poblado, colocándole uno o varios fogones debajo que permanecían encendidos por un período variable de aproximadamente 7 días, teniendo la función de ahumar y desecar el cadáver colgado.

Pendiendo del árbol se mantenía aproximadamente un mes, colocándose debajo un cuenco lleno de *soya* y algo de comida (ocumo, pláta-

no, etc.)¹⁷; ofrendas que se supone serán consumidas por el muerto en el más allá, ya que se cree en la supervivencia del espíritu.

El acto de ofrecer una libación de *soya* así como porciones de comida al muerto, es asimismo un símbolo de comunión y recuerdo; constituyendo un lazo místico que vincula al difunto con sus familiares y amigos, y por ello se realiza dentro del ámbito familiar y más aún comunitario.

Pasado el primer mes, cuando el cadáver se hallaba suficientemente seco, un grupo de hombres lo descolgaban del árbol y lo llevaban a hombros hasta el poblado en donde se organizaba en su memoria una fiesta: se danzaba, se cantaba, se tocaba el *ayibu* (flauta) y se tomaba la *soya* que previamente se había preparado en el mes precedente.

En el transcurso de esta fiesta fúnebre se danza con el muerto de una manera singular que describiremos más adelante, aunque no en todo momento, ya que el cadáver se deposita en la casa donde vivió, colgado del techo. En esta fiesta en donde se producía un estado de embriaguez generalizado, no estaban ausentes los conflictos y las peleas que provocaban habitualmente algunos parientes o amigos muy cercanos al fallecido, quienes increpaban a otras personas allí presentes, que en el pasado hubiera peleado o disentido seriamente con el ahora muerto; aunque tras ese enfrentamiento un tanto catártico, al día siguiente pasada la borrachera podían seguir siendo amigos.

Cuando la *soya* se terminaba habiéndose cantado, danzado y recordado la obra del fallecido, un grupo de hombres lo transportaba hasta la cueva osario en donde se abandonaba definitivamente el cadáver junto a los restos de otros muchos que allí estaban; entrando de esta manera a formar parte ya del mundo de los muertos.

Otras versiones narraban que el cadáver se enterraba durante 4 o 5 meses y después se desenterraba para hacerle la fiesta y volverlo a enterrar definitivamente.

La versión de R. Koyashi (de Kiriponsa) apunta en esa dirección, ya que nos dice que los antiguos cuando morían se cubrían con helechos (*bi-jao*), palos y tierra, tras ahumarlos con fuego; y luego se desenterraba, para que todos con la cara pintada bailaran, lloraran y tocaran el *ayibu* en su memoria. (Apéndice, n° 16).

Asimismo el lugar de enterramiento es muy diverso, y aunque la versión tradicional que más abunda apunta hacia la cueva osaria (que por otro lado se conocen en la actualidad); otros decían que se depositaba sencillamente bajo una piedra en su propio conuco, y otros incluso que se enterraba bajo el suelo de su vivienda habitual, quemando ésta posteriormente. También hubo quienes decían que junto al cadáver se depositaban sus pertenencias, aunque la mayor parte de los informantes no corroboraron este dato. No obstante, si ello fuera cierto en algunos casos, respondería en cierto modo al principio de causalidad por el que se piensa que lo que afecta a una persona afecta igualmente a todo aquello que con él mantiene una relación próxima; es decir, lo que afecta a la parte afecta al todo, por lo que si una persona desaparece del grupo por fallecimiento, deben desaparecer también todas sus pertenencias. En esta misma línea de causalidad habría que situar el tabú o prohibición de comer determinados alimentos durante un período de tiempo que se impone al cónyuge de la persona fallecida, así como a su familia más cercana.

J. Nupe (de Yurmuto) nos describía el entierro yu'pa contándonos que se hacían fogatas durante unos 10 meses en la fosa donde reposaba el cadáver, para mediante el ahumado evitar su descomposición. Posteriormente se sacaba de la fosa y se celebraba una fiesta ceremonial en la comunidad. También apuntaba otra costumbre consistente en meter al muerto en una choza entre árboles en vez de utilizar la fosa, sacándolo igualmente para proceder a la fiesta en su memoria, cargándolo a hombros y tocando el *ayibu*. (Apéndice, n° 17)¹⁸.

Por su parte M. Misuya (de Tirakibu) alude primeramente en su discurso al enterramiento, para a continuación describir cómo se coloca el cadáver colgado y rodeado de hogueras para ahumarlo y hacer que la piel se endurezca; cómo se le coloca comida y chicha para que el espíritu del muerto coma y beba, ya que tiene que hacer un largo viaje; cómo los asistentes beben mientras que uno toca el *ayibu* (flauta) y otros limpian simbólicamente el patio de la casa (la parte delantera) para que su camino hacia el más allá quede expedito de trabas; y cómo se colocan finalmente los restos envueltos en una *kosiricha* bien atados y bajo alguna construcción pequeña que puede estar en el propio fundo del difunto. (Apéndice, n° 18).

Itapkape (de Psicacao) por otro lado nos relata en su testimonio que cuando uno muere se hace una fiesta en donde se bebe chicha y todos se emborrachan. Cuenta cómo en una de ellas se ahorcó de un árbol un hombre ya anciano por los celos que le produjo ver que su mujer le daba de beber chicha a su hermano; debido a la embriaguez generalizada nadie se dio cuenta a tiempo del hecho y no se pudo hacer nada por evitarlo.

Refiere también que los restos del cadáver lo trataban con cuidado e introducían bajo una piedra, quemando asimismo su ropa, tocando el *ayibu* y bailando toda la noche sin dormir. El hermano del muerto transporta el cadáver envuelto en una manta sobre la espalda, al tiempo que la madre (u otro pariente femenino) camina detrás de él, limpiando el camino simbólicamente con un machete, protegiéndolo también de *kopikchu* (la rana) que se lo puede tragar.

Por último, y refiriéndose a la actualidad, dice que ahora a los muertos los entierran sin más. (Apartado, n° 19).

Esta/s forma/s tradicional/es de funeral que venimos describiendo, hay que tener en cuenta que han desaparecido prácticamente entre los yupas, incluso entre los menos aculturados, quienes en estos momentos mantienen una forma que podríamos denominar “mixta” entre la propia tradición y la forma católica llevada por los misioneros¹⁹.

Actualmente en las comunidades irapas de Yurmuto y Kiriponsa a los muertos se les entierran normalmente en un lugar próximo al poblado (a unos 100 m. de éste, hacia abajo), cubriéndose el cuerpo del fallecido, que yace estirado envuelto en una estera sobre una plataforma de palos, con una capa de hojas de helechos (*vapia*) seguida de una de tierra, y tapando el agujero con troncos y una lámina de cinc para que no penetre el agua de lluvia.

Algunos todavía desentierran a sus familiares fallecidos aproximadamente al año de haber sido enterrado, y envuelven sus huesos en una frazada dejándolos después bajo una techumbre de palos y cinc sobre el mismo lugar.

Tiyitashi (de Kunana Kushpa) nos relata en este sentido cómo se entierra y desentierra el cadáver pasado algún tiempo, para rescatar los huesos, envolverlos y colocarlos en un lugar seco bajo una piedra; apuntando igualmente que cuando se desentierra el cadáver se hace una fiesta

en donde se baila, se toca el *ayibu* (flauta) y se bebe chicha. (Apéndice, nº 20).

Otros entierran a sus familiares al lado de la vivienda o en el fundo de su propiedad, no acudiendo al cementerio comunitario.

La forma con que se transporta actualmente al muerto hasta el cementerio, según nuestros informantes, es la siguiente: el cadáver estirado y envuelto en una estera sobre una plataforma de palos o sobre una hama-ca es conducido por 4 hombres que lo agarran cada uno por una esquina; delante del mismo va un familiar el cual porta un machete con el que golpea el suelo por donde pisa, simbolizando la preparación del camino por donde va a transitar el muerto, teniendo que quedar expedito de obstáculos. Tras el cadáver camina un hombre que toca el *ayibu*, haciéndolo sonar durante todo el recorrido²⁰. Y por último se sitúan caminando detrás el cortejo de hombres y mujeres, todos mezclados, emitiendo los primeros un sonido continuo parecido al que se produce cuando van a pescar con barbasco: !um, um, um, um, um,! ...

En cualquier caso, tras el entierro siempre se realiza una fiesta en memoria del fallecido en donde se le recuerda cantando, danzando y bebiendo *soya*; aunque también se va haciendo habitual tomar ron en estas ocasiones.

En casa de A. Ponoskashi (de Yurmuto) cada año se reúnen una serie de familiares y amigos de una mujer llamada Cecilia (hija de Ponoskashi), que falleció ahorcada hace aproximadamente 11 años, para recordarla en fechas próximas a la que ocurrió el incidente y emborracharse con unas cuantas botellas de ron. No tenemos constancia de que esta práctica arranque de la propia tradición *yu'pa* y por ello, aunque con diferente forma, pudiera ser un añadido que por influencia misionera simule de alguna manera la misa católica que cada año se celebra en memoria de los difuntos.

Itapkape (de Psicacao), no obstante, nos revela en su relato la influencia misionera que se va dejando sentir entre los *yu'pas*. Según él, ahora se prescribe que no se debe descubrir la fosa cuando el cadáver ya ha sido enterrado, así como la necesidad de bautizarse antes de morir como dice el P. Romualdo (actual obispo de la diócesis) y N. Anane (papashi de gran prestigio)²¹.

Coyunturalmente asistimos en Yurmuto a un cambio en el sentido de una esperada fiesta. Se preparaba una *soya* para la celebración del nacimiento de un niño (*cashá pisosa*), e inesperadamente tras la muerte de éste, la misma se dedicó a su entierro; de una bienvenida se pasó a una despedida. En cualquier caso la *tamuya* (bollitos de maíz fermentados para hacer *soya*) no se desaprovechó ya que ésta siempre suele estar presente para cualquier tipo de celebraciones.

En Sirapta por otro lado, nos contaba F. Romero, cuando muere un anciano todo el pueblo asiste al sepelio de despedida, incluso familiares y amigos de otras comunidades. Durante el velatorio todos los animales del fallecido se han de comer, los familiares que vivían con él se han de cambiar los vestidos que tenían cuando la persona falleció, y los enseres del muerto se esconden a la vista de los asistentes. Posteriormente se le hace una misa y se le lleva al cementerio (el cadáver delante y los acompañantes detrás); regresando tras el entierro todos a la casa del muerto en donde se invita a los presentes a un trago de licor o a cerveza.

En definitiva y por los datos obtenidos de los informantes en este aspecto, son muchas las posibilidades y formas que se dan en este momento dentro del funeral; incluso la tradición no es narrada por los más ancianos de manera homogénea, por lo que cabe pensar que en el pasado, aunque hubiese un hilo conductor uniforme que prescribiera cómo había que procederse en este ritual, el mismo estaba sujeto a un margen de variación en sus formas.

En cualquier caso, por todo lo expresado hasta aquí se puede comprender cómo se sigue teniendo la necesidad de mantener un equilibrio entre los espíritus y los hombres, entre los vivos y los muertos; ya que se piensa que cuando se rompe ese equilibrio la gente puede experimentar sufrimientos y desgracias, celebrándose de nuevo ofrendas, recordatorios (o sacrificios) como resorte psicológico para restaurar el equilibrio perdido.

5.6. CUSHE (RITUAL AGRICOLA)

En la época de la cosecha de maíz se produce un ritual que se repite todos los años, en señal de ofrecimiento a *Oseema*, héroe cultural, que

según la mitología propició el conocimiento de la agricultura entre los yu'pas.

Este ritual posee manifestaciones diferentes dependiendo del área o del grupo yu'pa que lo realice. En la región Irapa, como nos informaba A. Nikra (de Tayaya), el ritual se lleva a cabo durante el mes de mayo e incluso junio, dentro del ámbito familiar, consistiendo el mismo en lo siguiente: cuando se recoge la primera cosecha de *mí* (maíz cariacó), durante el día, el hombre y la mujer (cabezas de familia) llevan sus *menüres* llenos de este cereal y dan algunas vueltas alrededor de su casa a ritmo de danza, es decir con una ligera genuflexión de una pierna –la izquierda habitualmente– cuando apoya unida a la inclinación adelante del tronco; durante todo este recorrido circular el hombre repite de vez en cuando un sonido peculiar: !uu, uu, uu, uu,!; mientras la mujer canta una canción para la ocasión. Esta parte del rito puede contar con la asistencia de gente o no indistintamente, ya que no toman parte activa en el mismo.

A continuación la pareja que ha estado danzando alrededor de la casa se mete en su interior y masticando unos granos de maíz se lo escupen sobre el propio hombro para que, según dicen: “el maíz lo quiera a uno”. A partir de aquí la mujer procede a desgranar las mazorcas, moler el maíz y amasarlo todo con agua, para luego repartirlo en pequeñas porciones, envolverlo en hojas de *stoíyi* (higuerote) y atarlo con un bejuco, hirviéndolo seguidamente por algunas horas en agua. Tras la cocción estará listo para comer, cosa que se hace acompañándolo con algunos tipos de carne obtenida del monte, o pescado del río. Asimismo se prepara una *tutka* (chicha dulce) y se invita a toda la comunidad.

Hay que decir también que los carusos o *tusa* (mazorcas de maíz desgranadas) no se tiran indiscriminadamente sino que se transportan y se depositan bajo un árbol para que *Oseema* no se moleste.

El motivo por el que se realiza este acto, según nos contaban, obedece a la creencia de que si no se efectúa, la cosecha no resultaría fructífera al año siguiente por no haber agradecido a *Oseema* la del presente.

La sobriedad de este ritual familiar llevado a cabo por los irapas, aunque no todos lo llevan a la práctica, contrasta con el ritual comunitario que por este motivo se realiza en el poblado de Sirapta perteneciente al subgrupo Macoita, en el cual se halla más arraigado.

En esta comunidad invariablemente el 24 de abril, coincidiendo con el día del patrón S. Fidel de Aponcito, se celebra la conclusión de un ritual que dura 5 días²², comenzando pues el 19 de abril.

En esa fecha ya se ha recogido la primera cosecha de maíz carriaco y los hombres y mujeres cantan y danzan comunitariamente en una de sus plazas.

Conforme cada familia lleva su contribución de maíz al punto de reunión (una plaza), ésta hace un recorrido circular a ritmo de danza, cargando el *menüre* sobre la espalda y cantando para finalmente depositar el maíz sobre el lugar.

Una vez que todo el producto se halla sobre la plaza, todos los asistentes participan de alguna manera en la elaboración del *cuje* o bollitos de maíz: los hombres muelen el maíz, las mujeres lo amasan, lo envuelven y lo cuecen, y los niños y niñas van a por agua. El bollito de maíz (*tamuya* o *cuje*) contiene esta vez en su interior un poco de carne de mono, de paujil o de pescado.

En todo el proceso ritual hay un coordinador, que actualmente le corresponde ser al asesor de cultura de OSYPA (Organización Social Yu'pa para el Adelanto)²³, al objeto de que todo se haga ordenadamente y respetando la tradición.

El día 23 y la madrugada del 24 todos se han mantenido despiertos cantando, danzando y tocando el *atunja* y el *jo'ku* hasta el amanecer; bebiendo *soña*²⁴ (*soya*) o bien cerveza o ron para mantener el ánimo alegre y porque se piensa que danzar es muy importante para poner al maíz contento y así sea copiosa la cosecha del próximo año.

Por la mañana del día 24 de abril los bollitos se colocan formando numerosas filas una al lado de otra, sobre una alfombra de hojas de plátano que cubren el suelo de la plaza.

A continuación toda la comunidad se sienta circularmente en torno al *cuje*, y el coordinador irá repartiendo equitativamente los bollitos entre todos hasta que no quede ninguno (nunca se sabe exactamente el número de bollitos que hay).

Cuando cada uno tiene su/s bollito/s en la mano, sin haberlo mirado en ningún momento, ya que esto sería presagio de mala suerte para él; a la señal del coordinador todos comienzan a comer al mismo tiempo, tras lo cual se comenta el buen sabor que tiene ese año.

Con este acto la fiesta de la cosecha de maíz y actividades rituales del ciclo anual de cultivo ha concluido y cada cual se va a su casa a descansar.

Es esta una fiesta no exenta de problemas dado que participa mucha gente y se toma alcohol, sin embargo, éstos se atajan y se solucionan siempre a tiempo por parte de los encargados de mantener el orden, a fin de que no se sobredimensione, para lo cual se hace uso si es necesario de la prisión.

Al igual que ocurría con los espíritus de los antepasados muertos, los yu'pas sienten la necesidad de mantener el equilibrio con sus dioses o héroes míticos con los que se creen son deudores. Por ello esta práctica ritual pretende ser por un lado una manifestación de solidaridad comunal, habida cuenta de que cada uno tiene la obligación de dar a todos en un acto en donde se mezclan los productos de cada cual, perdiendo éstos la identidad del propietario para adoptar la del colectivo; y asimismo es una obligación de la comunidad como un todo devolver y redistribuir el *cuje* a cada uno de sus miembros en recompensa por su aportación. Por otro lado pretende ser también una ofrenda en señal de gratitud a *Oseema*, a quien se atribuye la prosperidad de las cosechas. Si ello no se llevara a efecto cada año la población viviría temerosa de que su protector tomara alguna represalia por no haber cumplido con el ritual preceptivo.

5.7. TOMAIRE (RITUAL DE CONFRATERNIZACIÓN)

Además de los procesos rituales que se han mencionado anteriormente, organizado por distintos motivos, los yu'pas tradicionalmente acostumbran a reunirse con cierta frecuencia para realizar una celebración festiva que posee como objetivo más destacado estrechar los vínculos sociales, aunando más al grupo.

El momento festivo al que nos estamos refiriendo se le llama *tomaire* y parte siempre de la iniciativa de alguna familia, la cual invita a sus vecinos de comunidad e incluso a comunidades vecinas a beber *soya* fundamentalmente (y algunos alimentos del conuco de manera extraordinaria), ofreciendo así una parte de su excedente de producción en maíz²⁵ para el consumo colectivo, en prueba de amistad y desprendimiento hacia todos.

Con esta iniciativa, los anfitriones ganan prestigio social, partiendo generalmente de quienes más tienen; por ello normalmente no todos pueden organizarla, tan sólo los que más maíz han producido tienen ese privilegio y es en los meses inmediatamente posterior a la recolección del cereal (junio y julio) cuando más se prodigan este tipo de acontecimientos, coincidiendo además con la época de menor actividad agrícola.

Es por ello por lo que esta manifestación festiva se puede considerar como un ritual de solidaridad, en donde además de propiciarse una mayor confraternización y espíritu de grupo, se redistribuye más equitativamente la riqueza agrícola, consumiéndose entre todos los excedentes de producción. Asimismo como momento festivo sirve para cambiar de actividad, salir de la rutina diaria y marcar el paso del tiempo, viviéndolo con más intensidad, ya que con motivo de estas ocasiones las relaciones humanas y sociales se intensifican.

Para ilustrar este tipo de ritual, acudiremos al cuaderno de campo para relatar lo acontecido en el *tomaire* o *soya* (como indistintamente lo llamamos) que tuvo lugar en la casa de la familia de Ponoskashi, la cual aún perteneciendo a Yurmuto viven de manera independiente al margen del poblado central, a unos 90' de camino de éste. También relataremos lo acontecido en el *tomaire* celebrado en Kanobapa, llevado a cabo por iniciativa de la familia de R. Kichi, la cual vive dentro de la comunidad. Así, pues, describiremos dos situaciones distintas, una fuera y otra dentro del poblado, aunque ambas parten de la iniciativa de una familia.

Comenzando por el primer caso, decíamos lo siguiente:

“La fiesta que supone la soya (o *tomaire*) entraña todo un proceso con una serie de fases definidas e interconectadas unas con otras.

En este caso concreto la soya se celebró en la casa de Ponoskashi, hombre de unos 75 años con mucha vitalidad, el cual tiene un reconocido prestigio por haber sobrevivido a los numerosos combates en el que ha estado presente y de los que se guarda huella en su cuerpo (cráneo y abdomen). La familia Ponoskashi vive separada del poblado de Yurmuto de manera permanente encontrándose a 90' aproximadamente de tiempo a un ritmo moderado de marcha.

Sin entrar en el proceso de elaboración inicial de la soya, el cual no presencié, para nosotros todo empezó un día por la mañana, escuchándose a

las 7.30 h. en el poblado de Yurmuto el sonido del towacta (cuerno o cacho hueco de toro) que avisaba que 'la soya ya está lista para ser tomada'. A esta invitación asistió de Yurmuto en principio Teresa Nipe, su hijo Ramiro Nupaka y su nieto Alejandro Kupchi (además del que escribe). La marcha se desarrolló entre los cantos de T. Nipe y los gritos de R. Nupaka que la acompañaba musicalmente. Cada uno llevaba su recipiente personal para beber (T. Nipe el cuenco tradicional o pisha y R. Nupaka un vaso de plástico), y A. Kupchi sus zapatillas de deporte colgadas del cuello, las cuales se las pondría al llegar. Además todos llevaban un mayu o bolsita pequeña colgada al cuello para meter objetos variados (tabaco, pipa, etc.), y T. Nipe una cobija.

Al llegar, lo primero que se hizo fue aproximarse a la canoa de soya y probar su contenido. Aún se le estaba añadiendo plátano maduro y cushe, además de caña de azúcar licuada, la cual hace aumentar el proceso de fermentación. Los bollitos de maíz (tamuya) utilizados se habían dejado 3 semanas en fermentación, mientras que el cushe se hizo el día anterior, dejando el mí tan sólo un día en remojo.

La licuación de la caña se realizó mediante la utilización de un ingenioso trapiche del modo siguiente: la caña se bloquea con un palo largo, tras introducirla por un agujero practicado en un tronco de shirorie que está ajustado al suelo y sirve de soporte a todo el aparato. La caña se va torciendo una vez bloqueada y estrujada por el palo, y de este modo se produce un goteo que resbalando por una parte sobresaliente del shirorie se recoge en un cubo u otro recipiente. El trabajo lo pueden hacer 2 personas (una maneja el palo estrujando y bloqueando la caña y la otra torciona la caña tras haberlo introducido por el agujero).

Conforme se le va añadiendo a la canoa el cushe, el plátano triturado y maduro y el jugo de caña, se va removiendo todo con las manos, estrujándolo bien contra las paredes de la canoa o sobre las propias manos. Esta tarea la llevó a cabo Ponoskashi y Nupaka tras haberse lavado las manos y en ello emplearon mucho tiempo para que el producto quedase lo más disuelto posible en el agua. En esta soya se apreciaba una abundante fermentación con una continua espumareda, lo cual se pone de manifiesto tras probarla, notándose cómo había subido de grados alcohólicos tras haberle echado el jugo de caña y la tamuya (de 8 a 10 grados calculo aproximadamente), y también de grados centígrados según pasaba el día, ya que, aún teniendo tapada la canoa con hojas de toromo (plátano) el calor del

sol era fuerte y la soya estaba caliente (lo que en principio me sentó mal a mí pero no a ellos que están acostumbrados).

Las dimensiones del receptáculo que tenía la canoa era de 216 cm. de largo por 18 cm. de ancho y 25 cm. de profundidad en término medio, estando lleno hasta arriba, además de haber sobrado una cubeta de unos 20 litros porque rebosaba la canoa y se salía por una grieta. Estas dimensiones dan un total de 97.200 c.c. o lo que es lo mismo 97 litros; a lo que hay que sumar unos 20 litros más que se hallaban aparte.

A la soya fueron llegando con el paso del tiempo varias personas, no resultando muy numerosa debido a que los posibles asistentes estaban ocupados en otros compromisos (Nupe, Shiyishi, etc.). En total fueron 18 participantes (sin contar los niños pequeños): Andrés Ponoskashi, Lira Piki, Matuka, Cabiro Asikchi, Andrés Pure, Marta Ponoskashi, Teresa Nipe Alejandro Kupchi, Ramiro Nupaka, Elvira Piki, David Shiyishi –un ratito–, Sergio Piyistaku –un ratito–, Luis Mashashi, José Luis Mashashi, Rafael Yemarshi, José Luis y Antonio Make con su hermana Catalina (de Taremo), y yo.

La trituración del maíz amarillo y del mí (maíz cariacó –morado–) se hizo en esta ocasión a la manera tradicional, es decir, molidos o triturados en un metate o base de piedra cóncava con otra piedra maciza ovoidal. El plátano se batió con el bii, utilizando un recipiente con agua.

(La invitación a esta soya fue totalmente imprevista, ya que se pensaba que sería efectiva para dentro de 4 días y no en ese preciso momento. Ponoskashi indicó que sería un lunes y de pronto se adelantó a un jueves no se sabe por qué, aunque lo más probable es que la razón no fuera nada más que porque se tenía ganas de hacerlo en ese momento y el anfitrión decidió sin compromiso ni condicionamiento alguno, ya que es él quien tiene la última palabra).

Uno de los rasgos más significativos e interesantes de investigar durante el tiempo de tomaire es el ordenamiento y posicionamiento en los diferentes espacios sociales que se van creando.

A partir de la tarde, una vez que todos los asistentes habían llegado, se pueden señalar al menos 3 espacios claros:

- 1.- El espacio ocupado por la gente con mentalidad más tradicional (los más viejos).
- 2.- El espacio ocupado por los yu'pas con mentalidad más moderna (los jóvenes agrupados en torno al radio-cassette traído por los de Taremo).
- 3.- El espacio neutral ocupado por la canoa de soya a donde todos van a tomar.

Con el paso del tiempo los más viejos cogieron una cubeta grande y en ella vertieron su propio soya, teniéndola al lado. Los más jóvenes acapararon el espacio neutral que constituye la canoa, colocándose próximos a ella; y por otro lado se creó un espacio nuevo por quienes, como la mujer de Nupaka, permanecían al margen de la dinámica social de la fiesta, eso sí, observando todo lo que en ella acontecía.

Más adelante, la familia formada por A. Pure y M. Ponoskashi se mantendría igualmente al margen de la fiesta retirándose a su casa (situada ésta junto a la del anfitrión).

A. Ponoskashi como anfitrión organizador de la fiesta ocupó por un momento una posición central entre los más viejos y los más jóvenes, como simbolizando ser el ordenador de la fiesta.

T. Nipe ya de noche se acercó al espacio de los jóvenes y comenzó a entonar omaikas (canciones *yu'pas*) pero la fuerza y potencia de su voz, además de su soledad, no pudieron con el radio-cassette de los jóvenes. No obstante de vez en cuando T. Nipe se lanzaba a cantar en solitario, a su aire sin importarle que nadie la siguiera.

Por un largo período de tiempo, en lo que a música y canción se refiere chocaron la música criolla a ritmo de ballenato con los omaikas de T. Nipe, que no fue acompañada en este sentido por los anfitriones, los cuales se dedicaron a preparar alimentos y más soya para que los invitados estuvieran satisfechos.

Hay que tener en cuenta que una fiesta de estas características, en donde se ofrece a los invitados de beber hasta el hastío y también de comer, es una muestra de favor y al mismo tiempo de agradecimiento que una familia hace a sus convecinos en señal de amistad y cariño, compartiendo u ofreciendo parte de sus bienes de consumo (maíz, plátano, caña de azúcar, caraota, etc.) que tanto trabajo cuesta obtenerlos, y de esta manera desprenderse de la ruindad manifiesta por quien tiene y no comparte. Por otro lado se obtiene prestigio social, a la vez que divertimento, siendo una ocasión para cambiar el ritmo de la vida cotidiana.

En lo que respecta a las personas más tradicionalistas (que coincide con las de mayor edad), sólo T. Nipe mostró ganas de cantar y bailar, haciéndolo como siempre estaba acostumbrada a hacerlo. A. Ponoskashi y L. Piki aún ocupando ese espacio central se limitaron a preparar la bebida y la comida.

E. Piki (mujer de R. Nupaka) en compañía de sus 3 hijos estaba sentada a distancia de los viejos y de los jóvenes, pendiente del comportamiento de

su marido, el cual estaba interesado en emborracharse al máximo y en flirtear con la única mujer disponible (Catalina, de Taremo). El comportamiento de esta mujer fue tranquilo y sereno, llamando la atención a su marido en varias ocasiones incitada a veces por los viejos, quienes no perdían detalle de lo que ocurría, sobre todo con Nupaka.

En cuanto al espacio ocupado por los más jóvenes, el más dinámico, tuvo varios puntos de interés, sobre todo en lo que respecta a la trama desencadenada en torno a la joven de Taremo, quien siendo la única mujer soltera quedaba libre para disputársela entre los asistentes. Curiosamente la disputa la ofrecieron R. Nupaka y A. Kupchi (el padre con su hijo). Desde un principio Nupaka llamaba cuñados a los hermanos de la joven y no cesó de darles de beber soya a éstos para incitar a la hermana a que correspondiera con él del mismo modo, como tradicionalmente se hacía atendiendo a la regla de reciprocidad que se sigue en este sentido; pero no siendo correspondido como esperaba, continuamente le proponía a la joven mediante gestos alejarse del grupo y tener un encuentro, se supone que amoroso, en el follaje de la selva. No obstante, la joven, según los gestos que hacía, era consciente de la doble pretensión indicándoselo a Matuka (hija de Ponoskashi), mostrándose desde el principio a favor de A. Kupchi, al cual miraba y sonreía de forma diferente que al resto.

Los hermanos de la joven, conscientes igualmente de la doble pretensión se pusieron al lado de Kupchi, a quien le hacían señal de que su hermana sería para él. Sin embargo, éste estaba más interesado en el baile desenfrenado del ballenato, y aunque coqueteaba mucho con ella, mostrándose como el triunfador y el más apuesto, no cesó de gritar, beber y bailar hasta el amanecer, al igual que los hermanos y la joven de Taremo. Nupaka dándose cuenta del rechazo y estando borracho y tan controlado por su mujer decidió acostarse y dormir.

Los que amanecieron bailando, escucharon de manera reiterativa tan sólo dos canciones, y al final una sola de toda la cinta, rebobinándola cuando la canción terminaba (esa misma canción que tiene por título "Parranda, ron y mujer" es tarareada continuamente, sobre todo por A. Kupchi, siendo escuchada y bailada con entusiasmo por muchos jóvenes yu'pas).

El hecho de amanecer cantando y bailando es muy repetido por los yu'pas como algo que acompaña a la fiesta con soya, la cual no acaba hasta que el líquido se termine, y ello no suele ocurrir hasta transcurrida toda la noche. Este hecho contiene a mi juicio un simbolismo que gira en torno a la ruptura con la vida cotidiana realizada siempre de día. El tiempo de soya

es la ocasión que se tiene de vivir la noche y de hacerlo de otra forma: ebrio, bailando y cantando (aunque estas dos últimas manifestaciones hayan cambiado o estén cambiando en su forma). Vivir la nocturnidad es un reto, dado que nadie sabe cómo acabará: en la oscuridad de la noche y en el estado de embriaguez la gente se comporta de forma muchas veces imprevisible, aunque posiblemente de manera más sincera amparadas en la bebida y en la falta de claridad.

Por otro lado hay que destacar que, al menos en esta soya se tenía la impresión de que los jóvenes, sobre todo Nupaka (de unos 40 años de edad) buscaban el desorden, el conflicto, quizá como necesidad vital que los estimulara para seguir existiendo como gente que tras el 'orden' de lo cotidiano desee un momento de desenfreno donde se dé rienda suelta a las tensiones y ansiedades. Por ello la soya tiene una especie de función catártica en donde uno se desprende de ansiedades y sale renovado al día siguiente. No en vano en las soyas del pasado y de manera invariable se peleaba (de modo sangriento), y en las de ahora siguen desencadenándose conflictos en muchas de ellas (aunque, con la existencia del cacique, también existe un ordenamiento legal o costumbrista que los resuelve).

Fue éste un *tomaire* que se prolongó hasta el medio día siguiente, momento en el que se acabó el contenido de la *canoas*; sin embargo, aunque en este tipo de fiestas se vive intensamente la nocturnidad, no ocurrió así en esta ocasión, ya que la mayor parte de los asistentes se echaron a dormir por la noche, quedando tan solo despiertos unos pocos jóvenes, que permanecieron tomando y bailando hasta el amanecer. En cualquier caso, todos vivieron este tiempo fuera de la dinámica y rutina cotidiana". (Diario de campo)²⁶.

A. Ponoskashi, el anfitrión de este *tomaire*, por su elevada edad (75 años aproximadamente) y su carácter abierto y aguerrido participó cuando joven en numerosos *tomaire*, en donde los conflictos que casi siempre se desataban eran resueltos entre los litigantes golpeándose mutuamente el cráneo con el canto del arco. Este hecho se deja ver en su cuerpo, ya que, como pudimos comprobar, tenía 4 surcos bien marcados en la parte superior del cráneo, fruto de los cortes producidos con el arco; y 5 punzadas o abultamientos en el abdomen, fruto de haberse sacado él mismo un trozo de intestino tras introducirse la punta de la flecha en señal de valentía.

J. Nupe (de Yurmuto) nos describe también cómo cuando se celebraba algún *tomaire* se peleaban sólo los hombres, resolviéndose los problemas entre los implicados sin que hubiera una autoridad o jefe que mediara en el litigio. (Apéndice, n° 21).

No obstante, aunque las peleas la destaquen la mayoría de los informantes como una constante en el *tomaire*, algunos como J.M. Komate-ta (de Yurmuto) refieren el hecho de que lo normal es que los antepasados iban a beber *soya* a una y otra comunidad sin pretender causar conflicto alguno, mostrando tan sólo una gran predisposición a beber y emborracharse sin causar problemas. (Apéndice, n° 22).

Por otro lado, con respecto al segundo caso de *tomaire*, esta vez realizado en el interior del poblado comunitario (de Kanobapa), escribíamos lo siguiente:

“Esta soya la ofrecían la familia de Romualdo Kichi y Cecilia Piki a la comunidad de Kanobapa, habiéndose invitado también a las comunidades vecinas de Taremo, Kunana Kushpa y Yurmuto.

La preparación de la soya comenzó como es normal por la molienda del mío (maíz carriaco) y elaboración de los bollitos, los cuales en esta ocasión se dejaron fermentar tan sólo una semana (los bollitos de maíz se cubren de moho en señal de fermentación). Cuando los plátanos ya estaban maduros para ser triturados se procedió a la fabricación de la canoa, la cual en esta ocasión fue traída de la casa de Pariri, un miembro de la comunidad que vive en una casa separada del poblado central.

El día antes del *tomaire* se colocó la canoa en el lugar adecuado, el cual fue frente a la casa de la familia anfitriona, haciéndose según la forma tradicional: dos horquillas de madera se colocaron en los extremos que sirven de soporte a la canoa, la cual debía quedar perfectamente nivelada de modo que el líquido no se concentre o desplace más hacia un lado que hacia otro; para ello se subía de un lado metiendo un calzo de madera o piedra, o se bajaba de otro, rebajando el ancho de la horquilla. Después se colocó en el centro dos palos, uno a cada lado de la canoa los cuales se amarraron entre sí pinzando a la canoa para que ésta no se moviera. Todos los palos que servían de soporte iban clavados al suelo.

A continuación se procedió a limpiar el interior de la canoa con agua, utilizando para frotar la envoltura de hojas de una mazorca de maíz o la misma mano; y cuando quedó limpia o al menos se le había quitado la sucie-

dad más a la vista, se vertió agua en su interior, traída en cubetas desde el río. Las dimensiones de esta canoa fue en lo que respecta al hueco que contenía el líquido la siguiente: 230 cm. de largo por 17 cm. de ancho por 25 cm. de profundidad.

La madera utilizada para la canoa fue de quiriyi, la madera de los soportes de rara y el bejuco de amarre mi'me.

Con estas dimensiones el contenido de soya que contuvo la canoa fue de 97 litros aproximadamente, sin contar 2 cubetas de unos 30 litros cada una guardadas dentro de la casa anfitriona.

Cuando se le había echado suficiente agua se comenzó a añadir los bollitos de mí y maíz amarillo fermentados, al tiempo que se iba removiendo; tras ello se añadió también la papilla de topocho (plátano) estrujándolo todo lentamente con las manos (apretando puños y aplastando contra las paredes de la canoa). Se siguió echando bollitos fermentados, ya que no se vertió todo de un golpe; a continuación se echó otro tipo de bollitos de mí (cushe), los cuales se prepararon el mismo día triturando los granos de mí en una moladora de metal, envolviéndolos por separado en hojas de puuk, atándolos igualmente con tiras de esta planta y cociéndolos en una olla (la molienda la realizó un hombre y la envoltura y cocimiento dos mujeres). El maíz utilizado para el cushe tan sólo se mantuvo un día en remojo por lo que la fermentación fue mínima.

El tiempo de amasamiento de la soya hasta que la sustancia sólida quedó totalmente disuelta fue en esta ocasión de unos 90'.

En cada uno de los momentos de preparación de la soya intervinieron diferentes personas (vecinos) que ayudaron a que todo estuviera a punto: los hombres transportaron e instalaron la canoa, molieron el mí, elaboraron la soya; y las mujeres trajeron el agua y prepararon el cushe.

En esta ocasión la soya no salió muy alcohólica en primera instancia, sin embargo añadieron más cushe y parushi (jugo de caña de azúcar) tapan-do la canoa durante unas 3 horas con hojas de toromo (plátano), por lo que cogió grados colocándose en unos 100 (estimativamente) al final del proceso.

Durante la preparación de la soya la gente se fue acercando a la canoa y se hicieron chistes y comentarios divertidos, y alguno que otro la fue probando para comprobar qué tal iba saliendo.

Al mismo tiempo muchos vecinos pasaron por la casa de los anfitriones con su pisha (cuenco) para llenarla de chicha dulce (mezcla de papilla de plátano con mí triturado y agua).

Como en casi todas las soyas, en ésta la familia anfitriona puso la materia prima y los vecinos ayudaron en la preparación poniendo su fuerza de trabajo²⁷.

A. Ponoskashi y su familia pasaron por Kanobapa yendo de paso para pescar con wusa (barbasco) y se acercaron un momento a probar la soya, portando él sus armas (arco y flechas) en la mano y gritando a la manera tradicional (um, um, um, um, ...). Ponoskashi bebió un poco de soya y reanudó su camino causando por un instante la expectación silenciosa de todos los asistentes en señal de respeto y admiración.

Sin embargo, la llegada de otras personas causaron risa, debido a la fama de bromista o borrachín que alguno que otro tenía. Cada cual tiene su prestigio y su consideración social.

Antes de llegar la noche un grupo de mujeres interpretaron un recital de canciones y danzas para que las grabara con el video. En todo momento intervinieron mujeres (7) y niñas (2) pero ningún hombre, salvo el cacique que a título simbólico bailó unos momentos cuando llegó de Tukuko al atardecer.

Dentro del grupo de danzantes existían dos situaciones bien diferentes: la que tenía el grupo de mujeres (de Kanobapa) con M. T. Matrina (de Kunana K.) como directora, y la que tenía T. Nipe (de Yurmuto) como solista que portaba una rama llena de cintas de colores y un tocado en la cabeza, yendo esta mujer mayor al margen de la danza que realizaba el grupo de mujeres más jóvenes.

La música de radio-cassette que estaba funcionando se paró cuando comenzaron a danzar, por indicación del "policia"²⁸ Ignacio Yare, quien escopeta al hombro controlaba todo lo que pasaba dentro y fuera del poblado (parando a quienes iban con café o wusa Tukuko para preguntarles a dónde iban). Este hombre se tomó muy en serio su cargo y en todo momento estuvo atento para que nadie causara ningún estropicio, asegurando también que la fiesta fuera al estilo tradicional (aún sin prohibir totalmente las iniciativas de quienes querían hacerlo de otro modo).

En lo que respecta a lo social, la fiesta tuvo diferentes situaciones, creándose a su vez distintos espacios sociales.

En primer lugar, el espacio que acaparó una mayor presencia física se desarrolló en torno a la canoa de soya y a la casa del anfitrión durante el tiempo de preparación; contando también con otro espacio cercano a éste en donde se concentraban algunos para jugar y mirar el dominó, que con fichas fabricadas de madera tiene mucha aceptación entre los hombres (ca-

si siempre había alguien jugando ya fuera de día o de noche). Incluso se hizo un banco corrido para que tomaran asiento los espectadores.

A continuación se creó un espacio más en el cual se reunieron los danzantes y en torno a ellos los espectadores, con la atención puesta en el desarrollo de los movimientos.

Cuando llegó la noche, a parte de los jugadores de dominó congregados a la luz de dos velas y de las personas que estaban en el interior de sus casas se definieron dos espacios que podríamos llamar 'tradicional' y 'moderno', ambos próximos a la canoa de soya; en el primero se danzaba y cantaba al estilo *yu'pa* y en el segundo se escuchaba música criolla que salía de un radio-cassette, el cual se hallaba dentro de la casa del anfitrión, al tiempo que se bailaba a ritmo de ballenato.

Además existían varios espacios dedicados a las tertulias: mujeres mayores, mujeres jóvenes y niños pequeños por un lado y hombres por otro.

Poco a poco la música y el baile moderno fue conquistando el espacio central, acaparando asimismo una mayor participación, pero inesperadamente llegó de pronto el 'policía' diciendo 'que parara la música, que iba a hablar el cacique'²⁹. Y así fue, lo que vino a decir en su discurso era que había que cantar y danzar a la manera tradicional, lo cual fue contestado por algunos que preferían bailar ballenato; al acabar su charla, no obstante, efectivamente dejó de funcionar el radio-cassette y comenzaron a danzar y cantar casi todos al estilo *yu'pa*, invitados por el policía quien machete en mano y fusil al hombro, vestido con ropa militar de camuflaje decía: 'a bailar *yu'pa*'³⁰.

De esta manera estuvieron danzando, cantando y bebiendo hasta el amanecer. En la danza intervinieron muchas mujeres y fundamentalmente (no exclusivamente) dos hombres (el actual *yuatpa* de Taremo y el antiguo *yuatpa* de Kanobapa), además de algunos jóvenes que no fueron constantes, ya que con el paso del tiempo se comenzó a escuchar también la música que salía del radio-cassette en tono bajo a distancia de la canoa, a la cual se fueron congregando los más aficionados permitiéndose finalmente tal situación.

Al final y de manera continuada hasta el amanecer se crearon pues dos espacios activos: el 'tradicional', en el que se danzaba y cantaba a lo *yu'pa*; y el 'moderno' con la música criolla que fue permitida, aunque desplazada del centro principal. A parte estaban quienes no danzaban ni cantaban y sólo bebían y hablaban; y quienes simplemente dormían dentro o fuera de

las casas. Algunas mujeres cargando de los brazos a sus hijos pequeños danzaron hasta el amanecer.

No fue muy problemática esta soya, aunque hubo un amago de enfrentamiento entre dos hombres a las 6.00 h. de la mañana. No obstante, a partir de la salida del sol y ya acabada la soya (a las 6.00 h.) casi todos de los que habían aguantado despierto estaban más o menos ebrios³¹, aseándose un poco en ese momento (limpiándose la cara) y cambiando de actitud. El cacique que junto con el policía no probó la soya, convocó seguidamente una asamblea para aclarar y resolver algunos problemas surgidos durante la noche en el transcurso de la fiesta. El principal fue el surgido entre dos mujeres de Kunana Kushpa, amenazando una a otra de matar (mediante hechizo en huella con plantas maléficas) a su marido porque la molestaba continuamente sin su consentimiento. Al final, después de muchos gritos e incluso llantos, el cacique determinó que era un problema que se debía resolver en la comunidad de Kunana Kushpa a la que ambas pertenecían.

También hubo un intento de pelea por un malentendido al que llegó un hombre, el cual tras venir de cortar leña creyó que su mujer se divertía bailando en casa del vecino, pero no ocurrió nada al aclararse la situación y el equívoco del marido.

Otro hombre fue detenido con una cuerda en la mano con la cual pretendía ahorcarse por sospechar igualmente que su mujer estaba flirteando con otro hombre; tras convencerlo de que no era lo que pensaba cambió de actitud.

Finalmente no pasó nada desagradable esta vez, pero se puso de manifiesto la inclinación a buscar y crear situaciones de desorden para llegar luego al orden reparador y al estado de convivencia pacífica.

El cacique demostró que era la autoridad dictando sentencia, y el 'policía' que sabía hacer bien su trabajo, tomando curiosamente nota en esta ocasión de todo lo que se decía y había sucedido para que una vez escrito fuera más difícil reinterpretarlo.

Las intervenciones de este cacique como las de todos los hasta ahora conocidos, parecían una representación teatral en donde no sólo había que serlo sino también parecerlo, para lo cual adoptaba una postura corporal y una forma de hablar peculiar que lo diferenciaban del resto.

Un ahorcamiento tras una borrachera se puede dar con facilidad ya que durante el estado de embriaguez no se piensa con claridad y el estado anímico puede a la razón, estando el comportamiento más en sintonía con lo

que se siente en ese momento que con otras consideraciones racionalizadoras.

T. Nipe suele estar en todos los tomaires que puede pero su actitud es un ejemplo de sociabilidad: muy activa en la danza, en el canto y en la bebida, y poco problemática, encontrándose casi siempre a distancia de los conflictos.

Fue interesante observar el comportamiento de un niño de unos 2 años de edad quien tomabasoya como los mayores, rebañando los cuencos con los dedos, agitándolo para que la sustancia se concentrara en el fondo, trayendo y llevando soya de un lado a otro, compartiendo con los mayores; comportamiento que no debe extrañar teniendo en cuenta que su madre lo tenía en brazos mientras bailaba, vomitaba, etc.; enculturándolo plenamente en el quehacer de los mayores. No paraba de beber soya, leche materna, caña de azúcar, etc., poniéndose en cuclillas como los mayores y en definitiva imitándolos en casi todo.

Resueltos los problemas, A. Masitachi, otro vecino, invitó a los presentes a 2 botellas de ron (4 litros) y cigarrillos; al mismo tiempo el maestro pretendía congregar a las personas para contarles diversos temas relacionados con la escuela, pero se notó que no era el momento apropiado para hacerlo porque además de estar cansados por no dormir, el tiempo de fiesta no había concluido aún, y las 2 botellas de ron pudieron más que su discurso. Bajo el techado de una vivienda descubierta de paredes se tomaron los 4 litros de ron despacito, dosificados en pequeños tragos (palito a palito) que el cacique y el 'policía' distribuían por igual en un sólo vaso para todos (sin beber ellos mismos, aunque el 'policía' tan sólo dio un trago al final). Al ritmo de ballenato se pasó a la sombra un buen rato (2 horas aproximadamente) hasta que poco a poco se fueron retirando a dormir.

En cada trago de ron (de caña) se ponía cara de asco y se hacían extrañas muecas, señal de la falta de costumbre; sin embargo, aun así, lo seguían tomando. Los yu'pas pueden tomar muchos litros de soya (con 100 aproximadamente) sin vomitar (aunque algunos sí lo hicieron en esta ocasión), pero no ocurre lo mismo con el ron (con 450) que con poca cantidad que se tome acaban cayendo al suelo con el estomago revuelto.

Cuando todos se fueron a dormir el poblado quedó bastante desolado, vacío, con algunas personas dormitando a la sombra. No había actividad alguna (unos se habían ido a su lugar de residencia: Taremo, Kunana Kushpa, Yurmuto; y otros dormían plácidamente) y todo permaneció así hasta la mañana siguiente (se durmió desde las 16.00 h. aproximadamente has-

ta las 7.00 h. del día siguiente por término medio). Antes de dormir se tomó como es natural algo de alimento sólido: ñame, ocumo, plátano, etc.. A la mañana siguiente algunos jóvenes barrían el poblado en la zona de la canoa, continuándose luego con la actividad habitual; aunque muchos permanecieron en el poblado tomándose el día de descanso, circunstancia que aprovecharon el cacique y el maestro los cuales ocuparon ese tiempo libre y al mismo tiempo social para hacer reuniones y soltar largas disertaciones en relación con el colegio". (Diario de campo).

En líneas generales, en el transcurso de este tipo de ritual festivo se puede distinguir la fase de preparación y la fase de ejecución propiamente dicha o *tomaire*, como un continuo en el que se suceden una serie de relaciones sociales y funciones en relación al sexo, ya que hay tareas que realiza el hombre y otras que realiza la mujer como ya hemos descrito. También se puede apreciar la enculturación infantil en todo el proceso; los conflictos que se generan y la forma de resolverlos; la importancia de determinados símbolos como son el maíz cariaco, tomar sin límite, aguantar despierto toda la noche, la danza, el canto, etc..

Es el *tomaire* en realidad un ritual saturado de elementos simbólicos que dejan entrever cómo el *yu'pa* entiende, siente y actúa en la vida; aunque qué duda cabe que al ser un tiempo de fiesta y por tanto extraordinario, el comportamiento no es exactamente el mismo que el *yu'pa* tiene en la vida cotidiana en donde se alterna el trabajo con el descanso. Sin embargo, aunque las formas sean distintas al comparar el tiempo festivo con el tiempo cotidiano, a través del primero podemos percibir con más claridad el trasfondo del ser *yu'pa*, lo que está escondido en el "cuarto oscuro" y no se aprecia con facilidad en la dinámica diaria. En cualquier caso, para no incurrir en alucinaciones pretendidamente científicas se hace preciso tener asimismo impresiones de la vida cotidiana para que ambos momentos (festivo y cotidiano) se complementen, y a través de ellos se pueda llegar a entender mejor las estructuras no sólo sociales y materiales sino también mentales del mundo *yu'pa*.

NOTAS

- 1 M. Douglas expresa asimismo su preocupación por el rechazo del ritual que a su juicio se detecta en la sociedad contemporánea, al haberse menospreciado el término –ritual–, que se asocia a una “conformidad vacía”.
- 2 Ritos que celebran el movimiento social de los individuos, adscribiéndose a determinados estatus que poseen una reconocida consideración en la sociedad que se tenga como referente.
- 3 En ellos se realza el sentimiento de identidad del grupo, sirviendo para reafirmar y aumentar el grado de cooperación entre sus componentes.
- 4 Estos tienen que ver con los distintos ciclos por los que pasa la vida de una persona desde que nace hasta que muere.
- 5 En estos casos es normalmente la naturaleza la que marca el momento en que se celebran tales acontecimientos.
- 6 En Taremo, como preámbulo de un *cashá pisosa* participamos en una invitación a ron que el padre de la criatura ofreció el día después de que su mujer diera a luz. Trajo de Machiques 2 botellas de ron de 2 litros cada una, además de 4 botellas de 1/4 de litro. Todas se guardaron en casa del cacique siendo éste posteriormente el encargado de repartir equitativamente el líquido alcohólico a base de “palitos” (pequeños tragos en vaso), tomando todos del mismo vaso, que rota de uno a otro pasando siempre por las manos del cacique que lo llena. Esta forma medida de beber, habida cuenta del elevado grado alcohólico del ron (más de 40 grados), es opuesta a la que se emplea en la tradicional *soya*, tomada ésta con desmesura en grandes cuencos, sin límites y de modo individual, aunque uno le dé al otro y reciba al mismo tiempo de éste de manera recíproca.
El ron en este caso se acabó a las 10.00 h. de la mañana, habiéndose comenzando a beber a partir de las 20.00 h. del día anterior. Todos los allí presentes (unas 15 personas) aguantaron despiertos y ebrios toda la noche (aunque la embriaguez fue progresiva y suave dado que cada cual esperaba que le llegara su turno para beber).
- 7 La *masiria* crece y se reproduce normalmente a partir de los 1.000 m., teniendo en su interior un líquido mugilaginoso que en contacto con la piel produce un fuerte escozor.
- 8 La forma de esta danza será descrita con detalle en el capítulo correspondiente a la “danza yu'pa”, expuesto más adelante.
- 9 Esto que se lee literalmente es una contradicción con lo que dicen la mayoría de informantes, e incluso él mismo en otro lugar, en donde se pone de manifiesto que los conflictos y los enfrentamientos personales son una constante en toda fiesta donde haya *soya*.
- 10 Esta constatación pone de manifiesto el hecho de que el ahorcamiento no es un fenómeno moderno, sino una costumbre antigua debida más a la tradición que al choque cultural.

- 11 Por este motivo no todos los bebés tienen la misma edad sino que unos tienen tan sólo días, otros tienen 3 o 4 meses y otros pueden tener hasta 11 meses. En esta fiesta participan de 300 personas en adelante, ya que la comunidad es muy grande.
- 12 Las danzas, los *tiot-tio*, las canciones, etc. versan sobre este símbolo durante toda la fiesta.
- 13 En Sirapta durante 1991 existían 4 caciques de menores, pero sólo 2 participaron en esa ocasión de manera activa en todos los actos (Jaime Rincón y Juan Antonio Romero), así como en mantener el orden social, ya que durante ese día son la máxima autoridad reconocida y respetada por todos.
- 14 A todo este desarrollo que hemos venido describiendo vamos a añadir algunas observaciones complementarias, sustraídas del cuaderno de campo, que ya sean referidas a la comunidad de Sirapta en general, a algunos personajes de dicha comunidad en particular, o a situaciones acontecidas durante el tiempo de fiesta, ayudan a entender mejor el sentido que posee el *caja pijojo*.

Observaciones:

“- Este año hubo una crítica generalizada que apuntaba a la mala organización llevada a cabo, ya que la música criolla había sonado mucho tiempo durante el día, la cerveza comenzó a tomarse antes de tiempo, la danza comenzó tarde al igual que la comida, etc..

- El obsequio en carne de la hacienda “El Capitán”, propiedad de Diego García (hijo), es indudablemente aparte de un acto de buena voluntad, una manera fácil de tener contentos a los *yu'pas*, para evitar que se entrometan en sus negocios. Este detalle contrasta con el de otro hacendado, el propietario de la hacienda “El Aponcito”, que además de no regalar nada, les ha colocado una antena sin permiso en un monte que es propiedad *yu'pa*, y amenaza con disparos de pistola a los *yu'pas* que le levantan la voz. La comunidad está en estos momentos muy disgustada con este hacendado y se han producido ya hasta amenazas de muerte si no se retira dicha antena y cambia el grosero comportamiento con los *yu'pas*.

- En Sirapta se producen a lo largo del año tres momentos en donde se realiza una comida comunitaria y, en consecuencia donde se comparten abundantes alimentos: 1. el 24 de diciembre, con motivo del *caja pijojo* (fiesta del niño); 2. el 24 de abril, con motivo del *cuje* (cosecha de maíz en honor a *Oseema*); y 3. el Jueves Santo, donde se comen 2 vacas entre toda la comunidad recordando la última cena de Jesucristo. La comida abundante está siempre presente en las celebraciones rituales de Sirapta, ya sean estas tradicionales o de nueva creación.

- En Sirapta, a pesar de la evidente y abundante influencia criolla que se nota principalmente en la música que escuchan (ballenato), la bebida que toman (refrescos, cervezas, ron) y las conversaciones que tienen (inquietud por obtener objetos de consumo y dinero), mantiene aún viva parte de su tradición, aunque sea adulterada en muchos sentidos. La presencia en estos momentos de 4 caciques de menores (ya ancianos) constituye un pilar fundamental para que todo ello se mantenga, y sería difi-

cil pronosticar qué ocurrirá en esta comunidad con los ritos tradicionales cuando ellos hayan desaparecido.

- La monja Fani, hermana de Santa Ana, me contaba que siendo indígena guajira y habiendo convivido 9 años con barí y 4 con yu'pa, estos últimos son mucho más difíciles de tratar y adaptarse a ellos; le costo mucho hacerlo. Su actitud de entrega 'casi toco el límite de la paciencia' como ella misma decía, y es que el grado de individualismo del yu'pa es un hecho singular que choca a las personas ajenas a esta cultura. En Sirapta, sin embargo, se aprecia a los yu'pas en actitud más abierta que en otras comunidades, y ello a nuestro juicio es debido al nivel de aculturación que poseen.

La aculturación y el aumento de sociabilidad con los extranjeros van en paralelo, y puede servir como índice para medir el grado de influencia exterior que el yu'pa posee (los estudiantes bachilleres son mucho más sociables con los criollos que los jóvenes que permanecen en sus respectivas comunidades, en el interior de la Sierra).

- El cacique de Sirapta Arturo Ramírez y el cacique de menores Jaime Rincón se turnaron la noche del 25 de diciembre en la vigilancia de la plaza, concurrida por gente 'rascada' (ebria), para evitar peleas; aun así, en una cabezadita que echó el *papashi* se pelearon varias personas, y ello fue motivo para que las mujeres discutieran por la mañana de manera muy acalorada y expresiva. Dicha discusión consistió en sucesivos discursos que se dirigían unas mujeres a otras, acompañando las palabras con mucha gesticulación y movimientos de manos y brazos que se sacudían frente a la interlocutora en tono de protesta y aparente ofuscamiento o enfado. Al final, el *papashi* Juan Antonio Romero pasó entre la multitud diciendo que dejaran de discutir ya, disolviéndose el grupo de inmediato sin resistencia alguna.

Por las formas observadas, todo parecía indicar que la reunión mañanera era una catarsis colectiva para expulsar los malos humores generados por las peleas de los hombres. Curiosamente éstos por la mañana se limitaron a observar la discusión de las mujeres manteniéndose a distancia.

- Las mujeres del grupo de Aníbal López se pintaron con lápices de labios y acuarelas, mientras que el *papashi* Jaime Rincón y otros ancianos utilizaban el carbón del fogón para maquillarse, dibujándose algunas líneas negras en el rostro.

- En esta fiesta y danza no se utiliza ningún tipo de instrumento, 'puro canto' como alguno decía. Existiendo una tradicional competencia por demostrar quién lo hace mejor. Competencia que hay que saber entender al desarrollarse de manera diferente a como estamos acostumbrados a verla en otros contextos. Es interesante oír cómo entre ellos mismos se lanzan piropos diciéndose que el otro lo hace muy bien, o efectuar los cantos manteniéndose el respeto mutuo en todo momento.

Cantan tanto hombres como mujeres, y las formas y contenidos actuales son, según algunos informantes, marcadamente distintas a las de tiempo atrás (en referencia a la generación anterior ya casi extinguida).

- En la comunidad de Sirapta no se oyen apellidos (nombres indígenas) propios de los *yu'pas*, lo que más abundan son apellidos como: Rincón, Gutiérrez, López, y sobre todo Romero. Al parecer cada uno ha escogido el apellido que mejor le parecía, de acuerdo con el hacendado o persona criolla con la que trabajara él (su marido) o su padre. No obstante, el apellido Romero tiene una historia curiosa, y es que, según nos contaban los informantes, un tal Romero hace dos o tres generaciones eliminó a todos los *barí* y personas extrañas que venían a matar a su familia y vecinos, así como también eliminó a los *yu'pas* 'arrechos', peleones, y malos, considerándosele como un 'libertador del mal que sufría el pueblo'. Así pues, quedándose sólo con muchas mujeres tuvo mucha procreación, siendo muy numerosa su descendencia. Sin haber comprobado la veracidad de la historia, lo que es evidente es que la misma resalta el valor que posee descender de un héroe bienhechor. ¿Abundaría ese apellido entre los *yu'pas* de Sirapta si el tal Romero hubiera sido un personaje bochornoso y malvado?

- Todos los años se personifica de alguna manera el elemento elegido como tótem, aunque sea algo inmaterial, como el nombre de una canción llamada *pesuaseno* que fue el motivo de los últimos 4 años, ideándose en la imagen de una persona.

El motivo totémico puede tener una vigencia variable de entre 1 a 5 años, siendo frecuente que se cambie cada año. En cualquier caso, los cantos y las danzas varían siempre de una celebración a otra, mostrándose así una extraordinaria creatividad". (Diario de campo).

- 15 Si hubiera más de una joven que haya pasado al mismo tiempo por el retiro ritual, participarían conjuntamente en este acto comunitario.
- 16 Zuli Romero nos decía que su sensación en el momento de ser desprendida de la sábana que la cubría, fue de tristeza y al mismo tiempo de nerviosismo. Hay que tener en cuenta que además de la carga simbólica que contiene el ritual y el sentido que entraña, la joven se ha mantenido al margen de todos durante un mes, por lo que el impacto que se produce en ese encuentro de presentación debe ser fuerte.
- 17 Otra versión hablaba de que el cadáver se ahumaba en su propia vivienda colgado de una viga del techo.
- 18 Es de suponer que el texto en español posee añadiduras del traductor, dejándose llevar por su interpretación, ya que el texto *yu'pa* es más breve.
- 19 En Tukuko se lleva a cabo el funeral católico, enterrándose a los cadáveres en el cementerio que existe próximo a este poblado.
- 20 Antiguamente, cuando el muerto era cargado en un fardo sobre la espalda de un hombre, era ese mismo hombre quien también tocaba el *ayibu* en su recorrido.
- 21 La influencia misionera se hace más efectiva con el aleccionamiento de las personas de gran prestigio social en la región, ya que éstos poseen un alto grado de credibilidad entre los suyos.
- 22 A este ritual se le llama *cuje*, coincidiendo su sentido con el *cushe* de Irapa.
- 23 Esta organización se haya instalada en la comunidad de Sirapta.

- 24 Así se nombra en Sirapta a lo que en Tukuko y comunidades irapas se conoce como *soya*.
- 25 El maíz es el único producto del conuco que se almacena en silos para el consumo ulterior, pero nunca este almacenamiento llega a ser excesivo ya que sería una prueba de ruindad más que de riqueza; por ello, parte de este producto se destina al consumo colectivo dentro de una celebración festiva.
- 26 Además de todo lo descrito, hicimos las siguientes observaciones sobre esta fiesta:
- No todos los asistentes bebieron en igual cantidad; algunos de los más jóvenes bebieron hasta emborracharse totalmente, otros bebieron manteniendo una embriaguez moderada y otros aunque bebieron se mantuvieron en todo momento sobrios; también los niños saborearon la bebida para irse acostumbrando.
 - Quien va llegando al lugar se acomoda a su gusto y toma con tranquilidad; aunque algunos parecían tener prisa en emborracharse.
 - La *soya* bien fermentada lleva un porcentaje de alcohol que puede estar entre los 10 y 12 grados, pero tiene la ventaja de que posee igualmente un abundante sustento alimenticio como es el plátano y el maíz, por lo que se puede tomar varios litros seguidos sin que la embriaguez sea total. Es la *soya* por tanto bebida y comida al mismo tiempo; el bebedor agita circularmente el recipiente o *pisha* en donde bebe para que la sustancia sólida se mezcle bien con el líquido y no quede en el fondo.
 - Cuando se 'rascan' (emborrachan) y siguen bebiendo se dan a sí mismos una palmada con la mano en la nalga, y a veces emiten un ligero grito tras terminar el trago. Igual ocurre cuando estando sobrios quieren llamar la atención de alguien sobre algo curioso o gracioso.
 - Los viejos miraban a veces la dinámica de los jóvenes con su música como si fuera un espectáculo.
 - Ponoskashi supervisó detenidamente el estado de las armas de Nupaka (el arco y las flechas) como buen maestro: su rectitud, solidez, etc..
 - Es característico que uno dé de beber a otro/a un trago grande de *soya*, colocándole el recipiente en la boca e inclinándose, a lo cual el otro/a no se debe negar.
 - Tras la borrachera casi todos quedan con la ropa y el cuerpo manchado de *soya*, y mientras se está borracho la sustancia sólida de la *soya* se tiene pegada en torno a la boca sin que ésta se trate de limpiar.
 - El maíz cariaco no sólo se utiliza en las ceremonias y para el propio consumo, también observamos que se lo daban a las gallinas.
 - Beber hasta inflarse la barriga y dar continuos paseos para orinar es lo habitual durante todo el tiempo de fiesta.
 - Se cocinó también una olla de legumbres por la mañana en donde se mezclaron *ar'i'* (quinchoncho) y *kumátara* (una especie de caraota con la vaina más larga)". (Diario de campo).

* Igualmente como observación metodológica hicimos los siguientes comentarios: "Resulta un tanto difícil hacer observación científica en una fiesta de este tipo (y en

general en toda fiesta) por la tentación permanente de introducirse en ella en toda su dimensión; lo que ocurre es que, siendo responsable del trabajo que el científico social desarrolla, se hace preciso mantenerse un tanto al margen, aunque sin dar la impresión de estar tan sólo de mirón.

Observación y participación es factible y aconsejable hacerla en éste y otros casos al mismo tiempo.

Con la observación científica hay que controlar a todos los personajes, espacios, momentos y circunstancias que se vayan produciendo, sin perder detalle, ni despistarse, hay que estar en continua alerta sobre todo lo que suceda.

Con la participación se debe uno 'integrar' en el grupo relacionándose con los asistentes, conversando, riendo, bebiendo moderadamente, etc.; tener en definitiva una posición dinámica aunque, dejando hacer, procurando que 'los árboles no nos tapen el bosque'. Con ello no tendremos una posición fría, impertinente dentro del grupo, y sus componentes se pueden comportar sin la sensación de estar siendo observados e investigados.

En mi caso concreto, un elemento útil, aunque inconveniente en cierto modo, fue el tomar fotos y película de todo el proceso. No obstante la dificultad de introducir estos elementos artificiales sin romper nuestra relación social pensamos que se logró por el hecho de dejar todo el aparataje a la vista y al tacto de todos, asumiendo el riesgo de que se estropeará; intentando que este instrumental de nuestro trabajo quedara 'integrado' de algún modo en la percepción de los miembros del grupo sin que resultara algo extraño sobre el que se volcarán todas las miradas cuando se hiciera uso de él, circunstancia esta última que modificaría consecuentemente el comportamiento normal". (Diario de campo)

- 27 En la anteriormente descrita celebrada en casa de A. Ponoskashi, tanto la materia prima como la fuerza de trabajo para preparar la *soya* fue cosa exclusiva de la familia anfitrióna.
- 28 Nombre simbólico, asignado a la persona encargada de mantener el orden en la fiesta.
- 29 Esta frase la expresó en yu'pa traduciéndonoslo al español cuando le preguntamos ¿qué había dicho?
- 30 Sospechamos que este incidente no hubiera tenido lugar sin nuestra presencia, ya que entendemos que tal comportamiento se produjo por deferencia hacia mi persona, conociendo el motivo de mi presencia, y siendo consciente de que me había desplazado hasta el lugar para observar las evoluciones de la danza tradicional. No obstante, en ningún momento insinuamos nada al respecto, ya que de lo que realmente se trataba era de tomar constancia de cómo se había desarrollado el tomaire de principio a fin, sin inmiscuirnos en su desarrollo.
- 31 A algunos/as se les apreciaba la barriga hinchada, dilatada tras todo el líquido ingerido.