

YU'PAS
En la frontera de la tradición y el cambio

YU'PAS

En la frontera de la tradición y el cambio

Angel Acuña Delgado



YU'PAS

En la frontera de la tradición y el cambio

Angel Acuña Delgado

© Angel Acuña Delgado

1ª Edición: Ediciones Abya-Yala
Casilla 17-12-719
Telf.: 562-633/506-247/506-251
Fax: 506-255
E-mail: abyayala@abyayala.org
Quito-Ecuador

Autoedición: Martha Vinueza M.

Diseño Portada: Ivan Valarezo

ISBN: 9978-04-362-4

Impresión: Digital DocuTech
Universidad Politécnica Salesiana

Fotografías del autor

Quito, 1998

Dirección del autor:

Angel 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
Telf.: 34-58-244370
Fax: 34-58-244369
E-mail: acuna@platon.ugr.es

AGRADECIMIENTOS

Al pueblo Yu'pa en su diversidad

Agradezco la colaboración prestada a las comunidades yu'pas con las que mantuve contacto durante el trabajo de campo, y especialmente a las de Kiriponsa y Yurmuto.

Asimismo agradezco su colaboración a todos los informantes, citados en el texto, cuya aportación fue de gran interés para el desarrollo de la investigación.

Por otro lado agradezco mucho la ayuda prestada por los intérpretes J. Miki e I. Ni-

pe; y la impagable y laboriosa tarea de transcripción y traducción de las entrevistas, llevada a cabo también por I. Nipe.

Por último agradezco, como no, la gran ayuda e interés mostrado por parte de Honorio M. Velasco Maillo, cuyas orientaciones teóricas y metodológicas, cargadas de rigor, han sido fundamentales para que la forma y el contenido del proceso de investigación discurrieran por los cauces científicamente correctos.

INDICE

PREAMBULO	9
CAPITULO 1: RESEÑA ETNOHISTORICA Y DEMOGRAFICA	11
1.1. Identidad étnica	11
1.2. La expansión caribe	12
1.3. Referencias históricas	18
1.4. Estructura y distribución demográfica	21
Notas	33
CAPITULO 2: ECONOMIA Y TECNOLOGIA	35
2.1 Ambiente natural: Sierra de Perijá	35
2.1.1. Ubicación.	35
2.1.2. Relieve e hidrografía	35
2.1.3. Clima	37
2.1.4. Suelo	38
2.1.5. Vegetación	38
2.1.6. Fauna	40
2.1.7. Impacto humano sobre el ambiente natural	40
2.2. Agricultura rotativa	41
2.2.1. Limpia y tala	42
2.2.2. Quema y requema	45
2.2.3. Siembra	46
2.2.4. Cuidado y cosecha	49
2.2.5. Barbecho	49
2.2.6. “Fundos” de transición	50
2.3. Cultivo del café	52
2.4. Cría de animales	56
2.5. Recolección silvestre	57
2.6. Caza	57
2.7. Pesca	60
2.8. Dieta y cocina	66
2.9. Construcciones habitacionales	72
2.9.1. El poblado	72
2.9.2. La vivienda	83
2.9.3. Otras construcciones	87
2.10. Enseres	88
2.10.1. Cestería y cordelería	88
2.10.2. Textiles	90
2.10.3. Alfarería	91
2.10.4. Armas	91
2.11. Vestimenta y embellecimiento	94
2.12. Higiene y salud	96
2.13. Comercio	101
2.14. Transporte y comunicación	102
Notas	103

CAPITULO 3: VIDA SOCIAL Y POLITICA	111
3.1. Parentesco	111
3.1.1. Terminología de parentesco yu'pa	113
3.1.2. Filiación	116
3.1.3. Afinidad	125
3.1.4. Residencia	129
3.2. Relaciones sociales	130
3.2.1. El grupo doméstico: la familia	130
3.2.1.1. División del trabajo y papeles sociales según el género	133
3.2.2. El grupo local: la comunidad	135
3.2.3. La tribu y el grupo étnico	140
3.3. Vida cotidiana: socialización y organización	142
3.3.1. Crianza y transmisión/adquisición cultural	142
3.3.1.1. Transmisión oral	147
3.3.2. Trabajo y descanso	154
3.3.2.1. Actividad lúdico-motriz	156
3.4.1. Propiedad privada y comunitaria	160
3.4.2. Sistema de autoridad y gobierno	163
3.4.3. Administración de justicia	167
Notas	171
CAPITULO 4: IDEOLOGIA Y COSMOVISION	175
4.1. Valores	175
4.2. Creencias	189
4.3. Mitos y leyendas	197
4.3.1. Sentido mítico de la existencia	197
4.3.2. Mitos y leyendas fundacionales	200
4.3.3. Otras leyendas y personajes mitológicos	203
4.4. Procesos rituales	207
4.4.1. <i>Casha pisosa</i> (rito de nacimiento)	207
4.4.2. <i>Caja pijojo</i> en Sirapta	210
4.4.3. <i>Samayapa</i> (rito de pubertad)	214
4.4.4. <i>Atanabisa</i> (rito de matrimonio)	216
4.4.5. <i>Okatu</i> (rito fúnebre)	217
4.4.6. <i>Cushe</i> (rito agrícola)	219
4.4.7. <i>Tomaire</i> (rito de confraternización)	221
Notas	228
CAPITULO 5: ACULTURACION Y CAMBIO SOCIAL	235
5.1. Introducción	235
5.2. La política gubernamental y las multinacionales	236
5.3. La acción misionera	239
5.4. La sociedad rural venezolana	242
5.5. Liderazgo yu'pa y creatividad social: perspectivas de futuro	246
Notas	249
BIBLIOGRAFIA	253
APENDICES	
Apéndice 1. Transcripción ortográfica de relatos yu'pas	263
Apéndice 2. Ilustraciones fotográficas sobre el contexto socio-cultural	323
Apéndice 3. Tectari. Memoria de una expedición	341

PREÁMBULO

La presente monografía ha sido fruto del trabajo de campo realizado en julio de 1991 y entre octubre de 1991 y marzo de 1992, en varias comunidades de la etnia Yu'pa asentada en la Sierra de Perijá (región noroccidental de Venezuela).

El objetivo del mismo estuvo orientado fundamentalmente a la toma de datos que sirviera de plataforma para realizar un "estudio semiológico y contextual de la danza yu'pa", la cual es diversa tanto en formas como en contenidos.

El proceso de investigación se desarrolló satisfactoriamente en todos sus extremos; y, como es lógico, además de una exhaustiva información sobre las danzas, se consiguió igualmente una densa información en lo que respecta al contexto etnohistórico, ambiental y sociocultural de la etnia en cuestión; aunque básicamente circunscrita al subgrupo Yu'pa Irapa, y más concretamente a las comunidades de Kiriponsa, Yurmuto y Tukuko que fueron quienes acapararon nuestra atención.

El proceso de cambio cultural al que está sujeto el grupo étnico Yu'pa, el cual tiene su continuidad en el territorio colombiano, adoptando el nombre de Yuko, hace que la interpretación de los datos registrados en comunidades pertenecientes a una zona, no deban ser

extrapolados directamente a las que pertenezcan a otras, dado que los procesos culturales varían en razón a las circunstancias concretas con que se encuentren y sobre todo con el grado de exposición a las influencias de agentes externos al propio grupo.

Por ello, aunque estimemos que todo o casi todo lo que aquí se recoge, puede ser representativo de otras comunidades Yu'pa y Yuko, en favor al rigor científico, debe ser enmarcado en el contexto preciso en donde se desarrolló el trabajo de campo; pudiéndose observar cómo la distinta percepción con que los yu'pas filtran los estímulos o acontecimientos que les llegan en unas coordenadas espacio-temporales, hace que la reacción a los mismos sea igualmente diferente, configurándose de este modo un esquema de comportamientos que se hallan en la frontera de la tradición y el cambio.

La estructura del texto se ciñe al modelo de una etnografía clásica, por lo que, aunque todos los capítulos y apartados elaborados están interconectados; teniendo en cuenta las correspondencias significativas que en el marco de la investigación global se haría con respecto a las danzas, hemos preferido en esta ocasión considerarlos por separado a fin de no perder detalles en el análisis.

CAPÍTULO 1

RESEÑA ETNOHISTÓRICA Y DEMOGRÁFICA

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 lin-

güístico 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 1.600 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 región 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 to-

dos 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. 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 Arahúaco 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. Latrip (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 dispo-

nible 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 importancia 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 EXPANSION CARIBE, PERIODO I Y II
(Elaboración propia, siguiendo el modelo de K. Tarble, 1985: 59.)

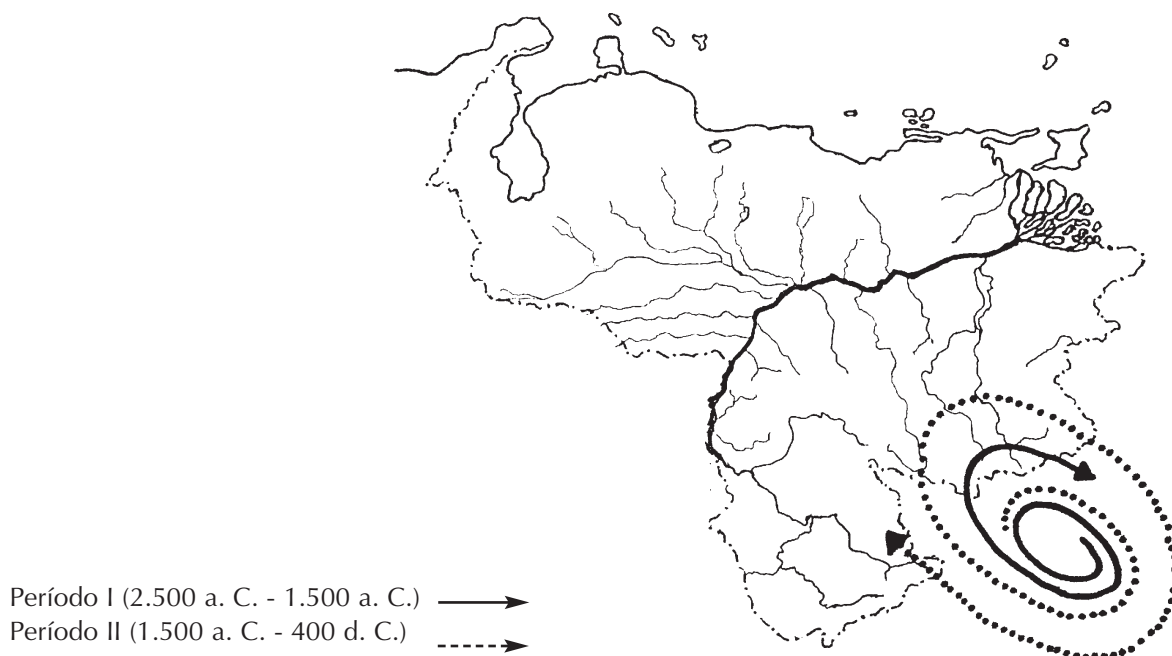
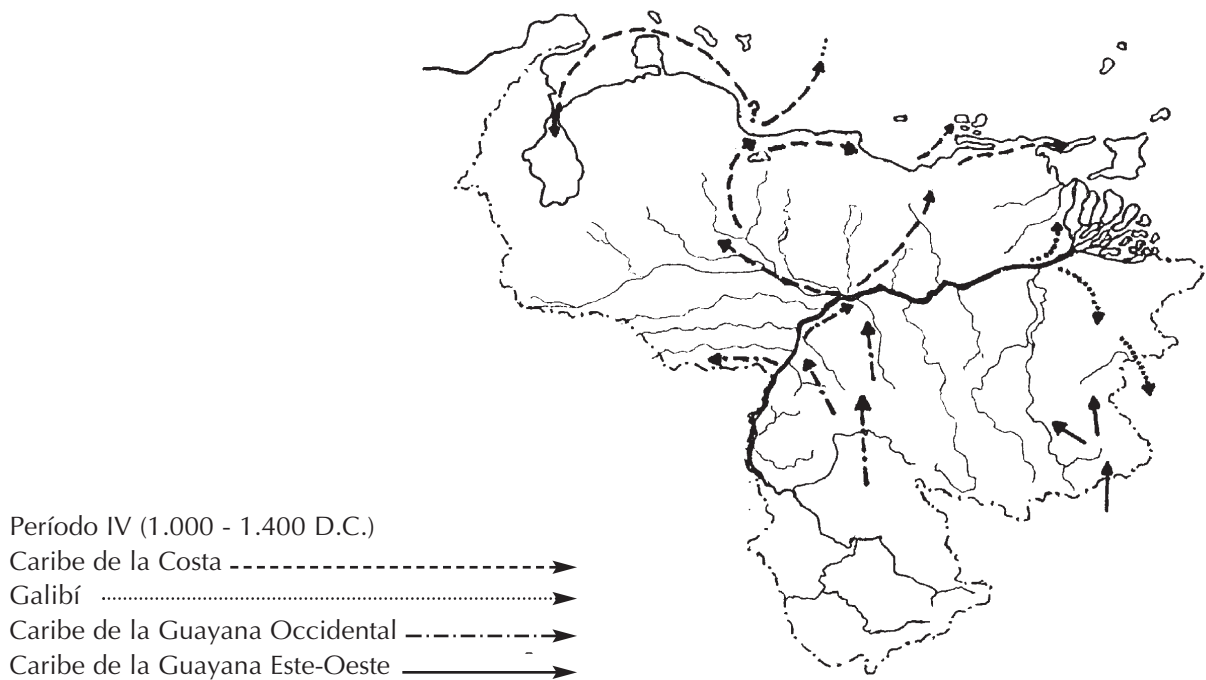


FIGURA 3: MODELO DE EXPANSION CARIBE, PERIODO IV
(Elaboración propia, siguiendo el modelo de K. Tarble, 1.985: 62.)



En resumen de su modelo, dice Tarble:

“se dio un largo período 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).

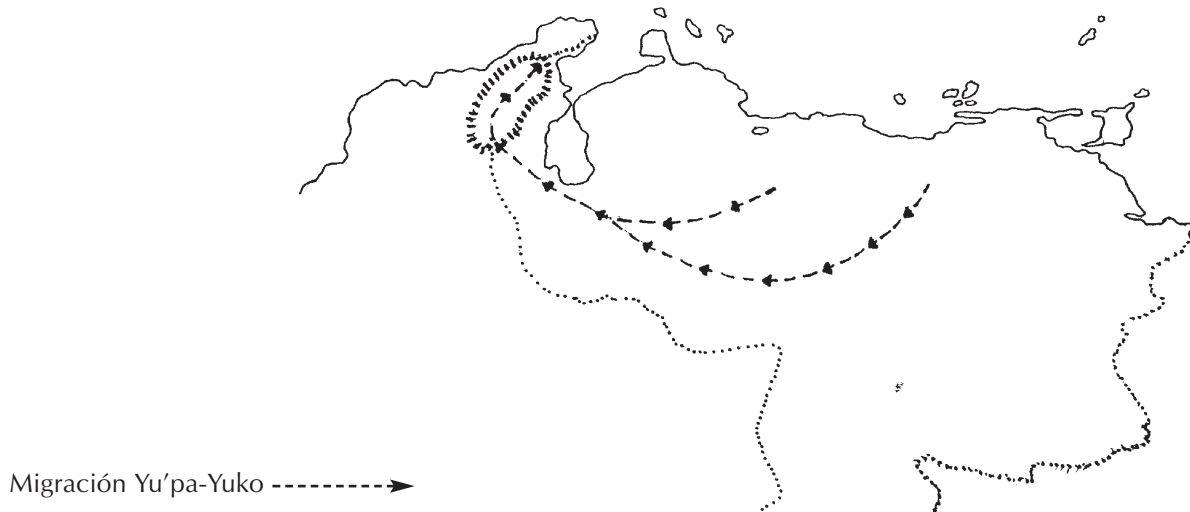
Acerca del grupo étnico Yu'pa Tarble afirma lo siguiente:

“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, 1.968, y E. Basso, 1.977)



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 sociocultural 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.

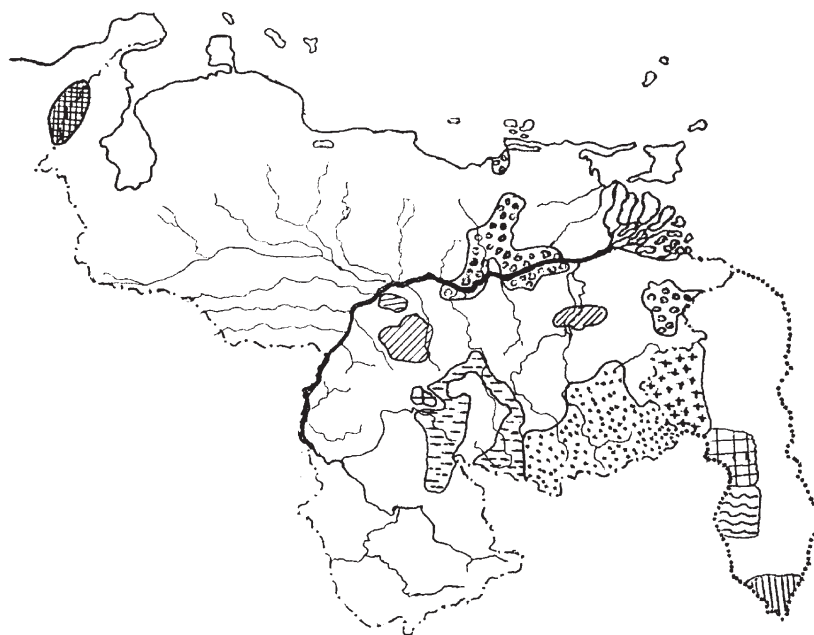
Dentro y en torno a este territorio hemos podido distinguir un total de 11 grupos étnicos de filiación lingüística Caribe (Yu'pa, Kariña, Eñapa, Mapoyo, Pemón, Yekwana, Yavarana, Kapon, Patamona, Makushi y Waiwai) cuya distribución se puede apreciar en la figura 5.

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.

**FIGURA 5: MAPA DE LAS FAMILIAS ETNOLINGÜÍSTICAS DE FILIACION 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					



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 ade-

lante 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 consi-

go 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 Alfínger 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 montaña, 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, llegando a entablar numerosos enfrentamientos sangrientos, sobre todo entre las mismas subtribus, a causa del territorio.

Por esas fechas (hasta 1.660) 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 1.694 y 1.750 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 1.821 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 Wapapsa); 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 (japrería).

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 (Alcácer 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 (Macofa); 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 termino 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 "Campaña 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 tenían mucho.

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

En la cabecera del río Palmar se halla el grupo Ja-peria, 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 fueron 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 pependencias 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 regio-

nes 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 Indígena 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).

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).

1.4. ESTRUCTURA Y DISTRIBUCIÓN DEMOGRÁFICA

Geográficamente, el grupo étnico Yu'pa se encuentra asentado en la Sierra de Perijá, formando parte

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 IRAPA⁷

Sasapa
Psicacao
Yurmuto
Taremo
Kanobapa
Kunana-Kushpa
Kiriponsa
Ipika
Tirakibu
Tukuko (mezcla)
Tayaya
Pera
Totayonto
Shucumo
Kishashamo
Mareba
Shapre*
Viapsi*

ZONA PARIRI

Casmera
Batonche
Candelaria
Campa
Wasama
ZONA SHAPARU
Kuse
Shartapo

ZONA RIONEGRINA

Toromo
Shirima
Novito
Ayapaina
Kunana
Maraca

ZONA APONCITO

Kunatapona
Sirapta

Samamo
Koteba

ZONA MACOITA

Aroi
Tirakoa

RIO LAJAS Y PALMAR
Japreria

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

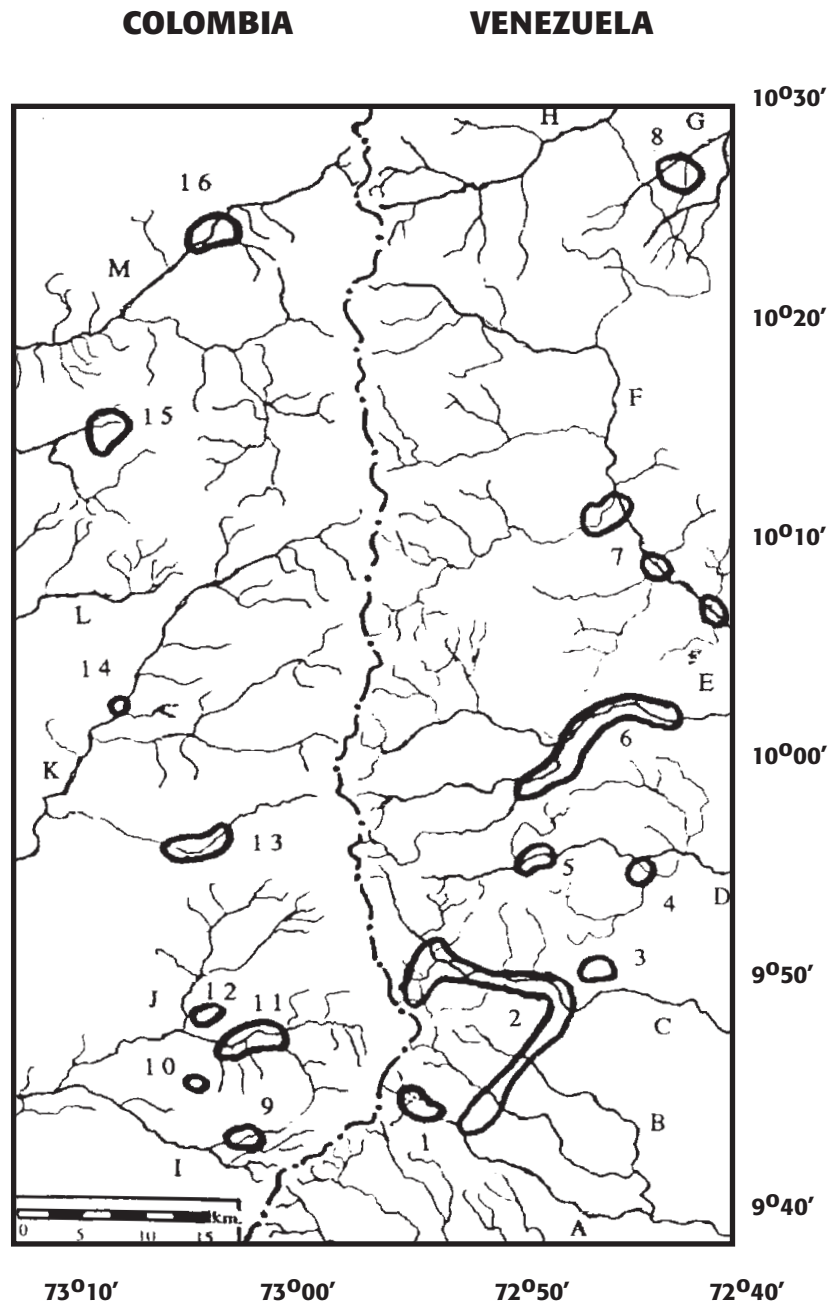
Ruddle y Wilbert (1989: 39) distinguen por su parte ocho subtribus yu'pa en el territorio venezolano (Irapa, Shaparu, Macoita, Wasama, Pariri, Viakshi, Rio-negrinos y Japreria) y ocho subtribus yuko en el territo-

rio colombiano (Sokomba, San Genaro, Maraca, Yowa, Iroka, Las Candelas, Masaura y Susa) como se pueden apreciar en la figura 6.

FIGURA 6: LOCALIZACION DE LOS YU'PA-YUKO DISTRIBUIDOS POR SUBGRUPOS

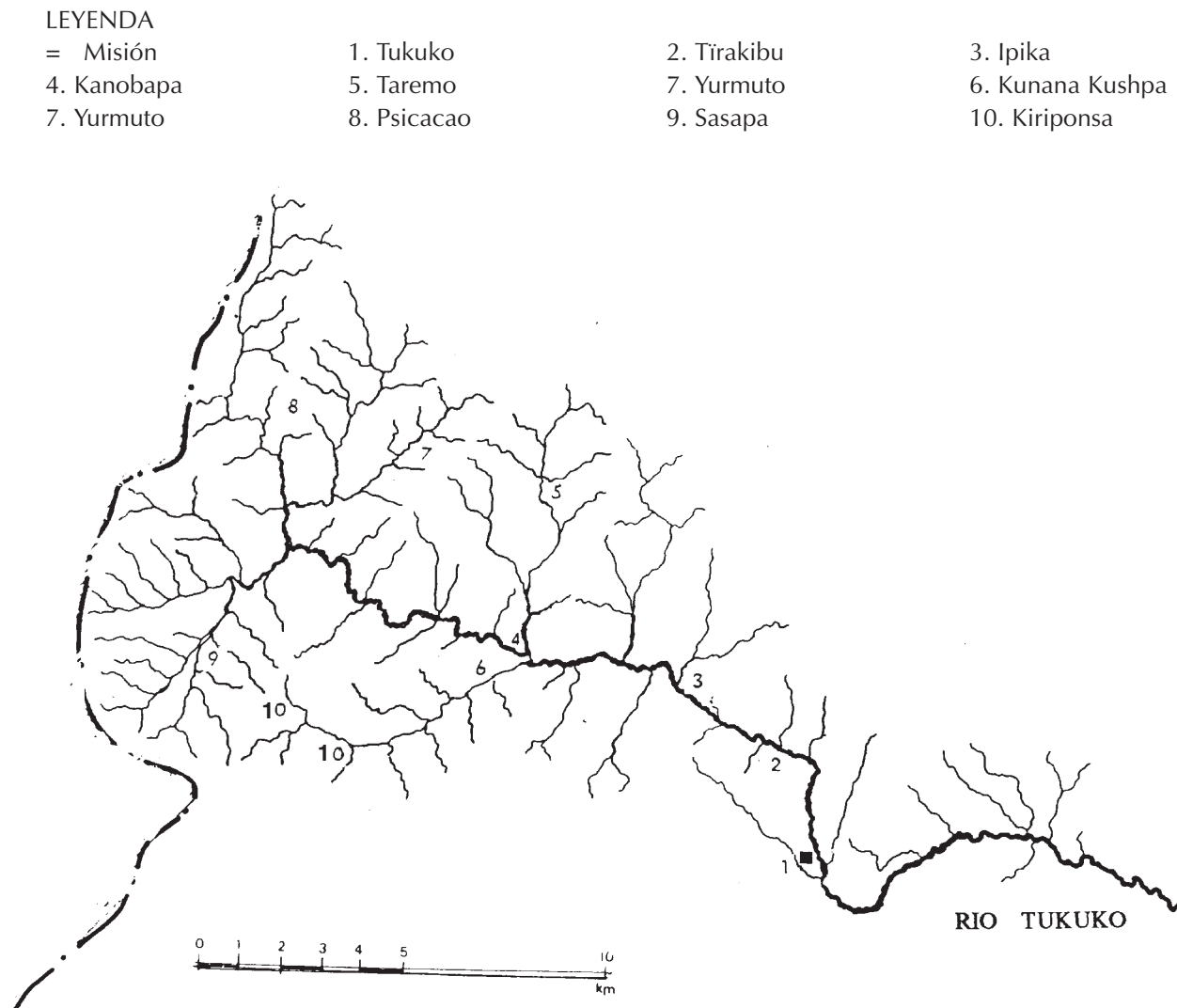
LEYENDA

1. Viakshi
2. Irapa
3. Shaparu
4. Pariri
5. Wasama
6. Ríonegrino
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. " " " " Blancas
- C. " Tukuko
- D. " Yasa
- E. " Negro
- F. " Apon
- G. " Palmar
- H. " Guasare
- I. " Roscon
- J. " Maracas
- K. " Casacara
- L. " Sicarare
- M. " Espíritu Santo
- . — . Frontera colombo-venezolana



De acuerdo a esta distribución general del grupo étnico Yu'pa y Yuko, 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: LOCALIZACION DE LAS COMUNIDADES IRAPA DE LA CUENCA DEL TUKUKO

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 medias 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 ba-

jos, aunque sin salirse del territorio tradicional: los Ma-coita 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 internos 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.” (1989: 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; viniendo 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 Kasma, emigrando de la zona de Candelaria. Sirapta, población principal de los Macoa se fundó en torno a 1940, iniciándose con algu-

nas 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 1.484 yu'pas (y 692 yukos), dividiéndose a su vez la población en subtribus del siguiente modo: Irapa: 588; Japreria: 47; Ma-coita: 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 (2) Título de propiedad de la tierra
 (3) Existencia de maestro (4) Asistencia médica
 (5) Actividad misional (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

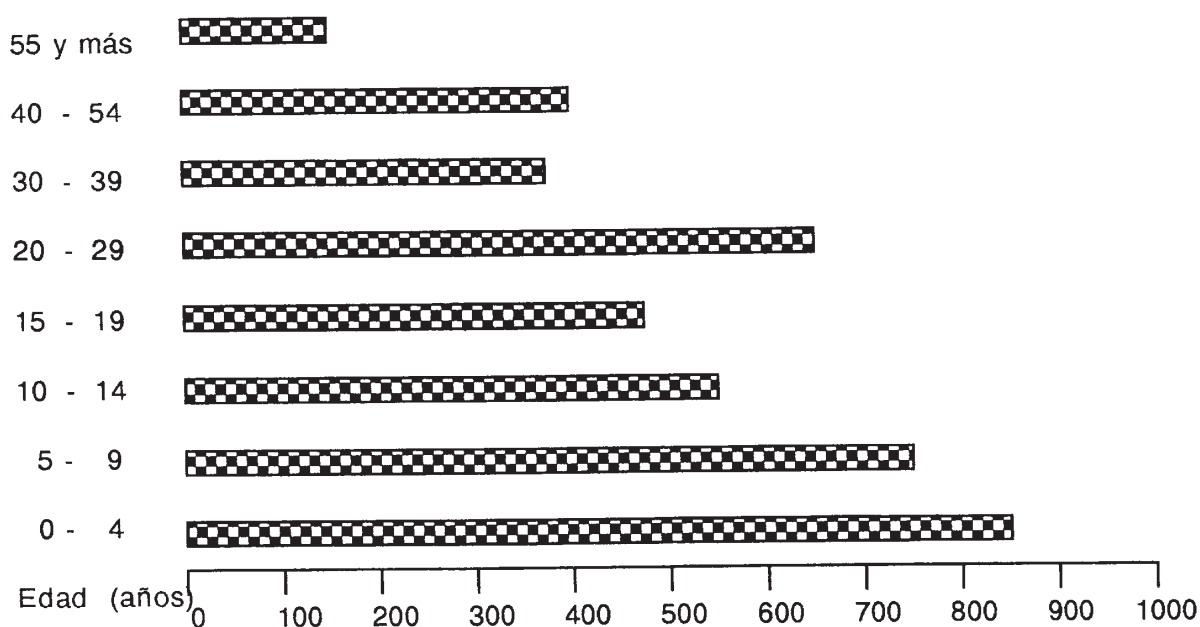
En lo que respecta al grupo étnico en general, podemos construir la gráfica de edad de acuerdo a la distribución que se ofrece a continuación (Cuadro 2)

CUADRO 2: CENSO YU'PA DISTRIBUIDO POR GRUPOS DE EDAD (1992)
 (Según los datos obtenidos del Censo Indígena de Venezuela. Elaboración propia)

GRUPO DE EDAD	NUMERO DE PERSONAS	
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

GRÁFICA DE EDAD DEL GRUPO ÉTNICO YU'PA (1992)
 (Según datos obtenidos del Censo Indígena de Venezuela)



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):

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
\bar{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, vi-

ven 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 Tuku-ko 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 Tuku-ko, siendo un caso extremo de agrupamiento extenso y plural. Su relato dice así:

“En el Tuku-ko 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 Tuku-ko- 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 Tuku-ko; 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 tabú 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 Tuku-ko en el sur, Sirapta en el norte y Ayapaina en el centro. Se comenzó con Tuku-ko, 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 Tuku-ko 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 movedizo, 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 Tuku-ko 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 alta 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 mortalidad 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
- 19 "	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.
	93	45	48	14.6%femen.

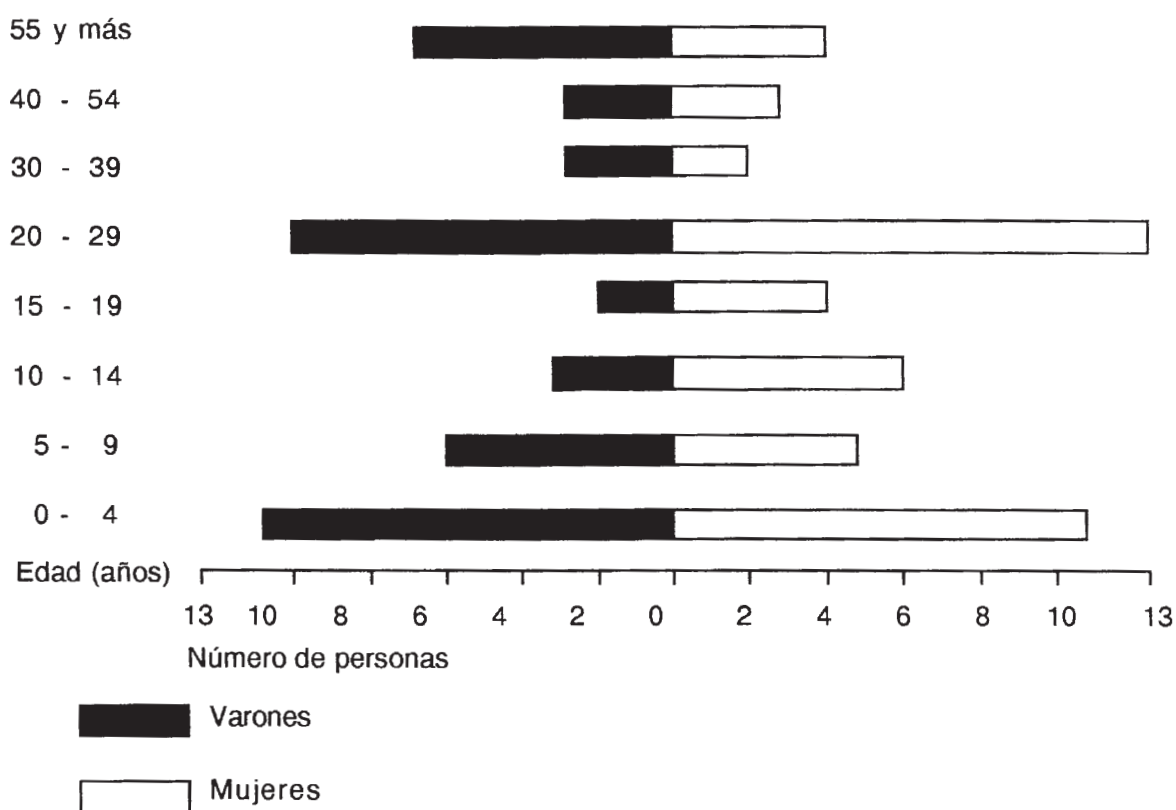
* Porcentaje sexual: 48.4% masculino / 51.6% femenino

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

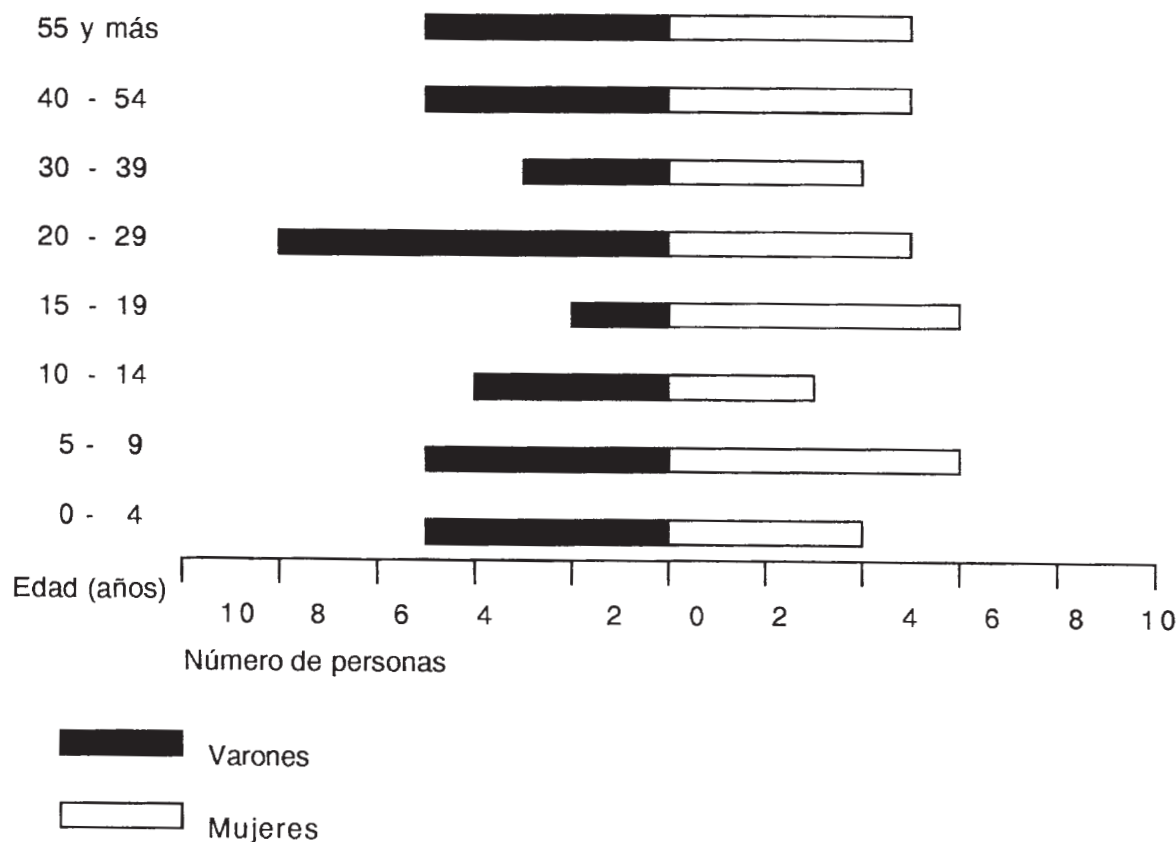
GRUPO DE EDAD	TOTAL	MASC.	FEMEN.	
0 - 4 años	9	5	4	Edad infantil:
5 - 9 "	11	5	6	37.8% masc.
10 - 14 "	7	4	3	34.2% fem.
15 - 19 "	8	2	6	Edad reproduct.:
20 - 29 "	13	8	5	35.1% masc.
30 - 39 "	7	3	4	39.4% fem.
40 - 54 "	10	5	5	Edad post-reprod.:
55 y más	10	5	5	27.0% masc.
	75	37	38	26.3% femen.

* Porcentaje sexual: 49.3% masculino / 50.7% femenino

PIRÁMIDE DE EDAD DE KIRIPONSA (1992)
(Según datos obtenidos del propio trabajo de campo)



PIRAMIDE 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 Japreria (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 la población yu'pa en general (12.2%).

Sin embargo, sí 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 Japreria), 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 internas 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 dé-

cadadas 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 problemas 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, éstas se especificarán más adelante en el capítulo 2 donde se incluye un apartado para la salud (2.12); no obstante, 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

- Según A. Jahn (1927: 71-72) la palabra “motilón” proviene del verbo castellano “motilar”, que significa cortar el pelo, y se aplica a cualquier individuo que lo llevara de esta manera.
- En mayor o menor grado todos los autores citados apoyan sus respectivas tesis en datos etnohistóricos, arqueológicos, lingüísticos y ecológicos.
- Wilbert, J. (1960). *Características de la cultura yu'pa*. Caracas (sin publicar).
- 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).
- 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..
- 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.
- 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.
- Documentos personales sin publicar, referidos aproximadamente a 1967.
- En el capítulo 3 titulado “Vida social y política”, dentro del apartado 3.1. referido al “Parentesco”, se ofrecen detalles sobre este extremo.
- 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.
- 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).
- 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.
- 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.
- Dos de las familias indicadas la constituyen dos mujeres viudas y “solas”.
- 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.	18	Documentos personales sin publicar, referidos aproximadamente a 1967.
16	El porcentaje real de poligamia es del 2%, teniendo en cuenta el número total de familias.	19	Ibid.
17	La comunidad de Sasapa está aún más al interior que estas dos a las que hacemos referencia y ni siquiera se menciona.	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

ECONOMÍA Y TECNOLOGÍA

2.1. AMBIENTE: SIERRA DE PERIJÁ

2.1.1. Ubicación

La Sierra de Perijá está localizada al oeste del Estado de Zulia (situado éste a su vez en la región noroccidental de Venezuela). Astronómicamente se halla entre las coordenadas $9^{\circ} 10' 55''$ y $11^{\circ} 8' 50''$ de latitud norte y los $72^{\circ} 14' 38''$ y $73^{\circ} 22' 48''$ de longitud oeste¹.

Esta Sierra se halla justo en la frontera de Venezuela con Colombia; y sus vertientes forman además las divisorias fluviales que por un lado desembocan en el Lago de Maracaibo (al este), y por otro a la hoya del río Magdalena (al oeste).

2.1.2. Relieve e hidrografía

La Sierra de Perijá está constituida por una cadena montañosa cuya génesis se fija en los plegamientos orogénicos de la cordillera andina durante el Mioceno. Esta unidad montañosa se halla compuesta por varias Serranías principales, como son, de sur a norte: la Serranía de los Motilones²; la Serranía de Valledupar y los Montes de la Oca (INPARQUES, 1986: 13). Todo el macizo ocupa una extensión aproximada de 270 km., con orientación S-SO a N-NO, poseyendo varias elevaciones que sobresalen de los 3.000 m. y entre las que destaca el pico Tectari con 3.750 m.³; no obstante, los poblados yu'pas se sitúan normalmente por debajo de los 2.000 m.

Entre esta Sierra y el Lago Maracaibo se halla la Llanura o planicie aluvial y una estrecha franja de pie de monte, como espacio de transición entre el llano y la montaña.

El relieve de la zona es bastante abrupto, los desniveles son muy pronunciados y llenos de vegetación selvática, lo que hace una tarea muy difícil el ascender o descender por lugares en donde no exista un sendero a seguir⁴.

Desde un punto de vista litológico, la región es muy heterogénea, como exponen Ruddie y Wilbert:

“El núcleo de la serranía está formado por cuarcitas, equistos y granitos cámbricos. El granito forma los picos más elevados. Superpuestos sobre este núcleo hallamos rocas sedimentarias que van del Devónico inferior al Cretáceo. Durante la orogenia del Terciario, las montañas se plegaron y se formaron fallas a lo largo del eje norte-noreste a sur-suroeste, con una gran falla lateral paralela al eje principal. Durante el Cuaternario, grandes cantidades de sedimento no compacto se depositaron en los valles principales y más allá de los flancos externos de las serranías. Al mismo tiempo, repetidos períodos de levantamiento y/o ciclos climáticos produjeron la formación de 3 clases de terrazas y rejuvenecieron los cursos de los ríos. La formación de las montañas principales es el resultado de un patrón complicado de fallas y de la creación de pilares tectónicos. Aparte de una cantidad de formaciones de tipo mesa, compuestas de estratos casi horizontales, en la región las zonas de tierra plana sólo se las encuentra en las estrechas terrazas de los ríos; estos terrenos juegan un papel importante en los cultivos Yukpa”. (1989: 48).

En lo que respecta a la hidrografía, los ríos de la vertiente oriental de la sierra (zona venezolana) son más extensos y caudalosos que los de la vertiente occidental (zona colombiana), debido fundamentalmente a la gran extensión de las llanuras que van desde el pie de monte hasta el Lago Maracaibo. El curso superior de casi todos ellos discurre por cañones rocosos en los cuales abundan las cascadas y los rápidos; mientras que la corriente se vuelve lenta y el cauce sinuoso, con numerosos meandros al llegar a la llanura en donde el terreno es de aluvión (Gines y Janh, 1953: 16).

Los ríos existentes en la Sierra de Perijá poseen cauces que por lo regular tienen características de torrenciales (propios de los ríos de montaña); y haciendo un recorrido de norte a sur, como se puede apreciar en la figura 1, éstos son los siguientes:

En el área que comprende los Montes de la Oca nacen el Guasare y el Socuy, que confluyen en el Limón, el cual desemboca en la Laguna de Simanca, al norte del Lago de Maracaibo.

En la Serranía de Valledupar nacen el Rosas y el Pescado, en cuya confluencia originan el Palmar, que a su vez recoge agua de diversas quebradas de menor importancia antes de desembocar en el gran Lago.

Le sigue más al sur los ríos San Juan y San Ignacio (ambos independientes).

Después viene el río Apón que tiene como afluentes más importantes el Macoita y el Cogollo.

Siguen a continuación una serie de ríos de importante caudal que desembocan todos ellos en el río Santa Ana, éstos son el río Negro (cuyo ramal llamado

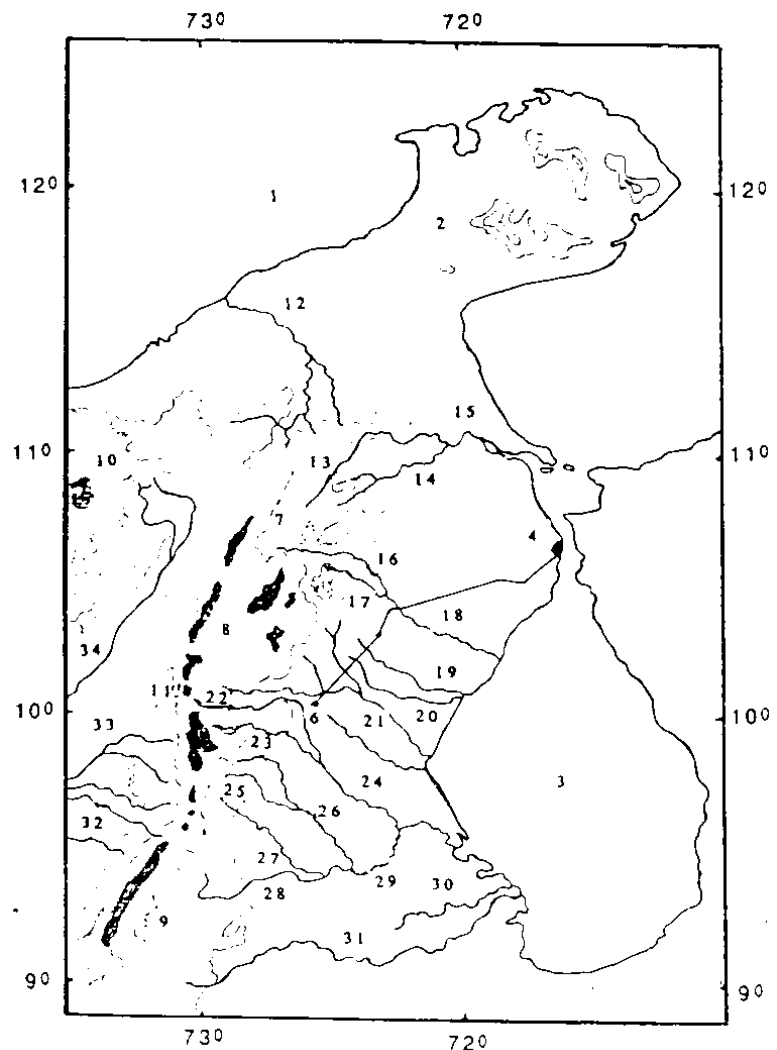
Atapsi nace al pie del monte Tectari), con sus afluentes Yasa, Donelly y McKee; el Tukuko con sus principales afluentes: Kiriponsa, Rosita, Carbón, Santa Rosa de Aguas Negras y Santa Rosa de Aguas Blancas; el Ariguaia; el Santa Ana propiamente dicho, llamado Lora en su curso alto, que nace en la Serranía de los Motilones; el Bravo; y por último el río de Oro que desemboca en el río Catatumbo, situado éste en el extremo meridional de la Sierra.

A todo ello hay que añadir la existencia de numerosos torrentes de pequeño y mediano caudal, que afluyen hasta los ríos mayores creándose así una rica red hidráulica en toda la zona. Ni qué decir tiene, que las cristalinas aguas de todos ellos se vierten finalmente sobre el Lago de Maracaibo.

FIGURA 1: MAPA HIDROLOGICO PRINCIPAL DE LA SIERRA DE PERIJA

LEYENDA

1. Mar Caribe
2. Península de la Guajira
3. Lago de Maracaibo
4. Maracaibo
5. Villa del Rosario
6. Machiques
7. Montes de la Oca
8. Serranía de Valledupar
9. Serranía de los Motilones
10. Sierra Nevada de Santa Marta
11. Monte Tectari
12. Río Carancara
13. " Guasare
14. " Socuy
15. " Limón
16. " Rosas
17. " Pescado
18. " Palmar
19. " San Juan
20. " San Ignacio
21. " Apón
22. " Atapsi
23. " Yasa
24. " Negro
25. " Kiriponsa
26. " Tukuko
27. " Ariguaia
28. " Lora
29. " Santa Ana
30. " Bravo
31. " Catatumbo
32. " Maraca
33. " Sicarare
34. " Cesar



En la región de Irapa afluyen numerosos cauces fluviales que dan origen al río Tukuko, el cual corta la comunicación de las comunidades situadas en su curso alto (Yurmuto, Kiriponsa, Psicacao, Kanobapa, etc.) cuando llueve en abundancia, circunstancia que acontece invariablemente cada año.

El curso alto del río posee aproximadamente 23 km. en línea recta, desde la región de Irapa (a 2.200 m. aproximadamente) a la Misión del Tukuko (a 300 m.). Por ello se puede estimar su desnivel medio en un 10%, siendo estimada la superficie de su curso completo en 163 km² (Vegamián, F. 1972: 29-57).

En la cuenca alta y cabecera de este río las rocas pertenecen al Jurásico; mientras que en la parte media del mismo y sus cabeceras pertenecen al Cretáceo Inferior (INPARQUES, 1986: 39).

El río Tukuko constituye para los yu'pas que habitan en sus proximidades, no sólo un medio en donde realizar pesquerías con barbasco sino, y sobre todo, un lugar por donde discurre la vía de penetración que va desde el poblado de Tukuko hasta las comunidades más alejadas de la zona Irapa. Solo para ir desde Tukuko a Kanobapa, a unas 4 horas de camino, es preciso atravesar el río a uno y otro lado más de 50 veces, lo que da una idea del importante papel que posee este río, como medio que articula el transporte y la comunicación de los yu'pas que habitan en esta región. De hecho cuando su caudal crece en época de lluvias, se hace impracticable esa vía de penetración y consecuentemente la mayor parte de las comunidades de este área quedan aisladas con la Misión, ya que las rutas alternativas son excesivamente dificultosas por el elevado desnivel y la enmarañada vegetación existente.

2.1.3. Clima

La Sierra de Perijá presenta características climáticas de tipo altitudinal y latitudinal, pudiéndose distinguir, según Freile, citado por Ruddle (1978: 17) cuatro zonas climáticas verticales⁵:

1. Zona cálida: de 0 a 800 m. (28⁰ C - 24⁰ C).
2. Zona templada: de 800 a 2.000 m. (23⁰ C - 17⁰ C).
3. Zona fría: de 2.000 a 3.500 m. (16⁰ C - 10⁰ C).
4. Páramos: sobre los 3.500 m. (9⁰ C - 3⁰ C).

El área geográfica situada en torno a la cuenca alta del Tukuko podríamos decir que posee un clima templado-húmedo; mientras que la cuenca media (pie de monte) pasa a ser cálido-húmedo.

En cuanto a la "temperatura", como es normal en las zonas tropicales, es muy poca la variación anual de la misma debido a la homogeneidad horaria del día y la noche; pero esta circunstancia de latitudes bajas, se conjuga con el factor altitudinal propio de las montañas; teniendo como consecuencia una disminución termométrica progresiva a medida que subimos en altura. El promedio estimado es de 0.6⁰ C por cada 100 m. de desnivel (INPARQUES, 1986: 46). Por otro lado hay que tener también en consideración el hecho de que, aunque las diferencias entre el mes más cálido y el más frío no suele superar los 3⁰ C, sí existe una notable diferencia entre el día y la noche⁶.

Según Ruddle y Wilbert (1989: 50), el período más frío va de diciembre a marzo, y el más cálido de julio a octubre.

Por lo que respecta a las "precipitaciones", éstas aumentan gradualmente hacia el sur, yendo desde 1.500 mm. hasta 3.000 mm. anuales en la zona de río de Oro. El aumento también se puede apreciar en sentido altitudinal, siendo mayor en las cotas más elevadas (INPARQUES, 1986: 45).

En cuanto a la distribución temporal de la lluvia, como afirman Ruddle y Wilbert (1989: 50), ésta es similar en toda la sierra, existiendo una época predominantemente seca que va de diciembre a marzo, y una época de lluvias que ocupa el resto del año, teniendo como períodos más lluviosos los meses de abril, mayo y junio, y sobre todo los de octubre y noviembre; en los meses de julio, agosto y septiembre se aprecia una disminución.

En el Tukuko el promedio anual de "pluviosidad" es de 2.499 mm. (F. de Vegamián, 1972: 60). En cuanto a la forma de la lluvia, ésta es por lo general intensa⁷, pudiendo estar varios días consecutivos sin parar de llover, o parando a intervalos cortos, como es más normal. Sin pretender hacer una norma fija más, podemos añadir que, al menos por la experiencia vivida, la lluvia caída por la noche es mucho más abundante que la caída durante el día, y con frecuencia suele llover tanto en el albor de la mañana como en el ocaso de la tarde. La copiosa lluvia caída hace que los ríos crezcan rápidamente (debido a la angostura de los cauces en la parte alta), y con la misma facilidad decrecen cuando no llueve en un tiempo prolongado.

Otros datos meteorológicos que se pueden aportar sobre Perijá los podemos sustraer de F. de Vegamián (1972: 61b-61e), el cual ofrece información referida a la

Misión del Tukuko en el año 1969, siendo ésta la siguiente:

- Presión atmosférica: media bimestral (oct. - nov. 69) = 669.4.

- Humedad relativa del aire: media cuatrimestral (oct. 69 - ene. 70) = 70.4%.

Sobre la “humedad” del aire podemos afirmar que se deja sentir mucho más por la noche que de día, como es lógico; y además es bastante más intensa entre la vegetación selvática que no deja filtrar los rayos de sol, que en las pequeñas planicies situadas al raso, lugares éstos en donde se ubican los poblados yu’pas.

La “nubosidad” suele ser una constante cotidiana; incluso cuando no hay precipitaciones se presentan pequeñas formaciones cumuliformes bien definidas. Existe por lo demás, determinados lugares en donde la niebla es casi permanente, como ocurre en el macizo del Tectari, o en algunos otros lugares de gran altura. También es frecuente encontrar zonas habitadas (como ocurre en la cabecera del río Kiriponsa) en donde la niebla es periódica (durando al menos toda la noche). La trayectoria de entrada de las nubes es normalmente de este a oeste (del llano al interior de la sierra).

Durante la época seca el promedio de insolación directa viene a ser de 5 a 6 horas, siendo bastante cálido su efecto, por lo que, para quienes no estén acostumbrados a él, es preciso que se protejan y no abusen de su exposición.

En cuanto al “viento”, éste está normalmente ausente, o se deja notar a modo de ligera brisa que no supera los 5 km./h.. Vientos superiores a 10 km./h. son raros (al menos en la cuenca del Tukuko). Este viento en calma produce una gran sensación de tranquilidad y serenidad en uno mismo.

En general se puede decir que en el interior de la sierra se goza de un clima agradable y saludable (con pocos mosquitos), en el cual un extranjero puede estar por el día con una camisa de mangas cortas y con un chaleco fino de mangas largas por la noche; aunque los yu’pas siempre visten lo mismo ya sea de día o de noche.

Como supuesta medida de adaptación climática, los niños/as pequeños (de 1 a 5 o 6 años) no suelen ir vestidos ni calzados, permaneciendo desnudos invariablemente durante todo el tiempo a pesar de la humedad y el relativo frío nocturno, al que hacen frente durmiendo sobre una estera vegetal (*apoto*) y cubiertos con una fina frazada o manta.

2.1.4. Suelo

Los suelos de la Sierra de Perijá son generalmente pobres, exceptuando los de algunas áreas bien definidas. Esta circunstancia, unida a las grandes pendientes que posee el terreno, hace que la agricultura en estos lugares se haga una actividad dura y difícil.

Los territorios de Perijá habitados por yu’pas suelen contener abundante arenisca, cuarcita y conglomerado, siendo muy bueno el drenaje, dado que por mucho que llueva no se forman charcos de agua en la superficie.

Los yu’pas poseen un conocimiento profundo del suelo desde un punto de vista práctico, ya que de ellos depende la prosperidad de la horticultura, que es la base de su economía; por ello ampliaremos suficientemente este aspecto cuando nos dediquemos más adelante al ciclo agrícola.

2.1.5. Vegetación

En razón a la variación altitudinal y a la diversidad climática, la flora silvestre es en consecuencia variada y abundante, existiendo diversas asociaciones vegetales que se corresponden con distintos niveles de altitud.

Según el informe de INPARQUES, la Sierra de Perijá

“está cubierta de densas selvas de tipo tropical y subtropical, interrumpidas por trechos de formaciones de sabana con abundancia de gramíneas. Estas formaciones son especialmente notables hacia la cota de los 1.000 m.. A partir de los 2.800 m. de altura se hallan zonas de vegetación subparamera y paramera”. (1986: 23).

Por otro lado hay que decir que en la parte baja de la Sierra, gran parte de la vegetación endémica ha desaparecido, habiendo sido sustituida por pastos que sirven para alimentar al ganado; por este motivo se podría hablar de la existencia en esta zona de una sabana “artificial” (valga la expresión).

Siendo aún más explícito, y siguiendo el informe de INPARQUES (1986: 51-53) podemos decir que, desde el pie de monte hasta los 800 m. aproximadamente, existe una selva tropical húmeda. Desde esa cota hasta los 1.700 m. aproximadamente se encuentra la selva muy húmeda premontana. De ahí hasta los 2.400 m.

aproximadamente se encuentra la selva muy húmeda montana baja. Y por encima de esa altura se encuentra la selva muy húmeda montana.

La formación de selva muy húmeda montana baja y montana se suele corresponder con la denominación de “selva nublada de alta montaña”, la cual es verde, mixta, irregular y densa. Las formaciones de matorral andino y páramo se localizan por lo general desde los 2.700 m. hasta los 3.200 m.

En la selva muy húmeda premontana, que fue el entorno más familiar por situarse a este nivel las poblaciones objeto de estudio, la vegetación es exuberante, muy frondosa y variada. La selva suele ser más bien secundaria, poseyendo varios niveles de vegetación: arbustos pequeños (de menos de 2 m.) y enredaderas; árboles medianos (de menos de 10 m.) y grandes árboles (de hasta 50 m.).

Esta característica vegetación selvática llena de plantas trepadoras que forman una maraña de difícil penetración, se ve contrastada con algunos claros en donde están los conucos, y con algunas extensiones en donde tan sólo hay gramíneas y a la cual se le denomina “sabana de montaña”.

Por regla general, la vegetación se va haciendo cada vez más baja y menos abundante a medida que se asciende en la montaña, hasta el punto de convertirse en páramo.

A parte de la quema del área de vegetación cortada que servirá de “conuco”, los yu'pas suelen quemar determinadas áreas de vegetación, más o menos extensa, por diversos motivos, entre los que caben mencionar: a. el inminente peligro de animales salvajes como el puma, el jaguar, el tigrillo, etc.; b. como estrategia de caza, al objeto de hacer salir a la presa buscada como el cochino monte, el venado, el pecari, etc; c. para hacer más fácil la recogida de barbasco; etc..

Esta práctica habitual que tan criticada es por las instancias oficiales del INPARQUES, a los yu'pas no les preocupa lo más mínimo, ya que, como ellos afirman: la vegetación se reproduce con facilidad en poco tiempo.

En cualquier caso, hay que decir que, esta quema un tanto indiscriminada se hace tan sólo en terrenos de gramíneas o vegetación arbustiva, no siendo normal realizarla en zonas de vegetación alta y frondosa, salvo excepción o accidente fortuito. Estas últimas zonas a las que hacemos referencia son útiles para la agricultura rotativa y por tanto cuando se quema alguna “tumba” (área de vegetación talada), por su propio interés, no

suele arder más que la vegetación que se halla cortada y seca.

En la selva, podríamos decir que la vegetación se alimenta sobre su propio desperdicio. Las abundantes raíces, pero poco profundas, de un árbol caído, nos vienen a indicar que los nutrientes se obtienen fundamentalmente en la superficie del suelo. Por este motivo, así como para mantener la estabilidad, los grandes árboles poseen frecuentemente contrafuertes en su base, y una gran cantidad de raíces que se extienden ampliamente.

Son muchos los árboles y plantas que los yu'pas utilizan para diversos usos, ya sea medicinal, alimenticio, para fabricar enseres, para pescar, o para la práctica ritual.

A fin de aportar una mínima información sobre el tipo de vegetación que existe en esta región, destacaremos a continuación algunas de ellas, siendo todas silvestres, a excepción hecha de las alimenticias y el tabaco para fumar.

- Árboles de gran altura: *Cedrela fissilis*, *Carpa guianensis*, *Ficus urbaniana*, *Cordia alliadora*, *Guarea trichilioides*, *Croton gossypifolius*, *Miconia seriulata*, etc. (Ruddle, 1978: 20).

- Plantas medicinales: Aparato digestivo: *Croton gossypifolius*. Tubo digestivo: *Iresine Celosia*, *Campelia Zanonia*, etc.. Organos genitales de la mujer: *Mandevilla subsagittata*, *Pavonia paniculata*. Ojos: *Sida acuta*, *Heliocarpus popayanensis*, etc.. Fiebre, gripe, catarro: *Justicia sacunda*, *Chenopodium ambrosioides*. Dolor de cabeza: *Cordia ferruginea*. Dientes: *Oplismenus hirtellus*. Piel: *Phitolacca octandra*, *Euphorbia cotinifolia*. Hemorragias: *Meriania grandidens*. Insolación: *Aciotis purpurascens*, *Pennisetum setosum*, etc.. Antídotos: *Siphocampylus odontosepalus*. Coyunturas: *Athyrocarpus persicariaefolius*. Mareo: *Echinochloa Crus-pavonis*, *Heteropogon contortus*, etc.. Venenos: *Euphorbia cotinifolia*, *Croton gossypifolius*, etc.. Para quitar el sueño: *Siphocampylus odontosepalus*, *Setaria paniculifera*.

- Plantas alimenticias: Cereales: *Zea mays* (mí). Legumbres: *Cajanus Cajan* (ari). Otras: *Manioc dulcis* (po), *Musa paradisiaca* (kurantana), taro (malanga), ñame, etc.

- Otras plantas útiles: En la construcción: *Geona sp.*, *Euterpe sp.*. En cestería: *Stromanthe lutea*. Para vestidos: *Gossypium purpurascens*. Uso funerario: *Panicum olyroides*. Para fumar: *Nicotiana tabacum*.

- Plantas de uso supersticioso: Para alejar los espíritus y las nubes: *Eupatorium microstemon*, *Eupatorium amygdalium*. Para obtener puntería: *Hiptis mutabi-*

lis, Lasiacis Sloanei, etc.. Para tener suerte en la cacería: *Bidens pilosa*. Para que el perro busque al venado: *Euphorbia geniculata*, *Pfafia iresinoides*. (Gines y F. Matos, 1953: 342-343)⁸.

2.1.6. Fauna

En lo que respecta a los animales salvajes existentes en Perijá, éstos son muy abundantes y variados en consonancia con los diferentes estratos y pisos vegetales de la zona.

Algunos animales de los que constatamos su presencia directa o indirectamente fueron los siguientes⁹:

- Mamíferos: oso negro (*mashiramo*), jaguar (*zorá*), puma¹⁰ (*isho*), danta (*arare*), jabalí (*kapo*), lapa (*ochiri*) picture (*kasare*), venado (*amusha*) mono aragua to (*arisán*), murciélago (*pisikatcha*).

- Aves: pava negra (*kucho*), paují (*pay*), tucán (*kótisi*), gallina de monte (*soro*), paloma (*yutku*), guacamayo (*sareya*), periquito (*piritate*), colibrí (*kusná*), zamuro (*kurumacho*), lechuza (*sözno*).

- Peces: bocachico (*poshi*), bagre (*teupotancha*), raya (*mashi*), (*mamare*), (*kirishita*), (*moroba*).

- Reptiles¹¹ y anfibios: boa (*samamo*), coral (*mo-kü*), guayacan (*tamarca*), mapanare (*monotare*), cascabel (*sasa*), otra de color marron con dibujo romboidal al dorso, de mediano grosor y 1 m. de largo (*timina*), otra de color verde, delgada de 1 m. de largo (*shida*), iguana (*ayamaka*).

- Insectos: grillo (*kamáshiru*), saltamonte (*pusakü*), hormiga grande (*kiabu*), mosquito diminuto (*piri*), avispa (*kassa*), pulga nigua (*kisipo*), garrapata (*kanazko*).

- Moluscos: caracol grande (*zuru*), caracol pequeño (*peja*), cangrejo (*kaya*).

En líneas generales, la percepción del ambiente natural en donde viven los yu'pas, no se circunscribe tan sólo al plano físico, sino que se enmarca también en el plano mitológico. De este modo, además de la consideración material y el conocimiento práctico que este pueblo posee sobre la fauna, la vegetación, el suelo, la hidrografía, la meteorología, etc.; necesario sin duda para poder subsistir y llevar una existencia digna en estos ecosistemas; también sirve para alimentar la cosmovisión, y de alguna manera trascender el mundo en donde viven, dando explicación a los fenómenos que no por habituales dejan de tener su carga de incertidumbre y misterio. Todo ello se puede deducir de los muchos mitos y leyendas yu'pas, presentados más adelante, que

tienen que ver con cierta dimensión de la naturaleza a la que se pretende interpretar.

2.1.7. Impacto humano sobre el ambiente natural

El 12 de diciembre de 1978 se creó por decreto el "Parque Nacional de Perijá" que tendrá por objeto la conservación del entorno ecológico enmarcado dentro de sus límites. Al respecto de la ocupación humana existente en dicho territorio se recalca lo siguiente: ésta

"está circunscrita a la realizada por algunas comunidades indígenas que viven de manera más o menos aislada dentro de la tierra del mismo y dicha ocupación tiene origen ancestral, sin que cause alteraciones significativas a los recursos del mismo". (INPARQUES, 1986: 9).

De todos modos, aunque generalmente se reconoce la buena integración de las comunidades yu'pas en su entorno natural y la armonía reinante entre estos hombres y la naturaleza; no se deja de reconocer igualmente algunas consecuencias negativas que para la conservación del entorno trae consigo el estilo de vida yu'pa. En este sentido, el peor impacto ecológico que se origina en la Sierra de Perijá deriva de los incendios indiscriminados, que al margen de los procedimientos empleados en la práctica de la agricultura rotativa, los cuales son normalmente controlados, se utilizan también para otros fines (ya enunciados con anterioridad) y producen la deforestación de grandes extensiones de selva o de sabana.

Tenemos noticias de fuegos que han durado varias semanas e incluso meses, devastando muchas hectáreas de terrenos. No obstante, es conveniente añadir que sería erróneo atribuir a los yu'pas la autoría de todos los incendios que se provocan en Perijá, ya que existen evidencias sustantivas para pensar que buena parte de ellos, sobre todo los de mayor envergadura, son causados por algunos criollos con intereses económicos creados. Hay que tener en cuenta que los yu'pas son los principales perjudicados por los grandes incendios devastadores, y son muchas las acusaciones que apuntan hacia los colonos terratenientes, quienes se supone que premeditadamente provocan incendios para arrasar grandes áreas con el fin de que sean posteriormente destinadas a potreros en los que paste el ganado, y así ampliar su frontera pecuaria.

A nuestro juicio, las comunidades yu'pas como otros pueblos indígenas, han desarrollado un modelo cultural adaptado a la capacidad de carga y características que posee el ecosistema o ecosistemas en donde se hallan ubicadas. Teniendo pues un patrón de asentamiento que, aunque haya sufrido modificaciones sustanciales en las últimas décadas, mediante el proceso de segregación permanente introducido por las Misiones y el Gobierno venezolano; aún se ajusta aceptablemente a las potencialidades que ofrece el ambiente natural.

Es de justicia añadir también, a riesgo de ser tendencioso, que de todas las acusaciones malintencionadas que se vierten sobre ellos, y de las críticas que llegan desde la sensiblería del ecologismo de salón; los yu'pas con su silencio y su quehacer ofrecen a diario una lección de práctica ecológica a quien la quiera aprender; una lección que da respuesta a cómo durante siglos se puede vivir de manera sostenida en armonía con el entorno, del que se forma parte.

Acerca de la conservación ambiental de la Sierra de Perijá, existe una reivindicación conjunta yu'pa-barí, por la que se solicita del gobierno que se elimine la figura de "Parque Nacional"¹² que protege actualmente a la Sierra, quedando tan sólo el de "Reserva Indígena" que permitiría a los indígenas tener una parte más activa en el futuro de dicha región, elaborando ellos mismos sus propios proyectos.

2.2. AGRICULTURA ROTATIVA

Como es sabido, esta forma de agricultura consiste en un proceso continuado de cultivo extensivo, en el que se suceden las fases de: tala, quema, siembra, cosecha y barbecho; cambiando (o rotando) constantemente de lugar, al objeto de no agotar el potencial productivo de la tierra.

Actualmente esta actividad agrícola ocupa la mayor parte del tiempo de trabajo yu'pa, constituyendo sin duda alguna la base de su economía doméstica. En estos momentos, se puede decir que las demás actividades tradicionales dedicadas al sustento alimenticio, como pueden ser: la caza, la pesca, la búsqueda de insectos, la recolección de plantas y frutos silvestres, se hallan en una posición complementaria a la actividad agrícola.

El territorio subtribal de Irpa está dividido en áreas comunitarias, y éstas a su vez en terrenos familia-

res¹³. Cada familia, aunque no posea legalmente el derecho de propiedad de la tierra que cultiva, sí está legitimada a trabajar en ella y obtener rendimiento de la misma. El reparto del terreno a nivel familiar se efectuó dentro de cada comunidad, en función de la ocupación realizada por los antepasados de cada cual; y al parecer de los informantes nativos, se llegó en poco tiempo a un consenso generalizado y a respetar los acuerdos obtenidos; aunque en algunas ocasiones se reproduzcan ciertas desavenencias y se pleitee por la posesión de un espacio propio del que se sienten usurpados.

El hecho de que cada familia disponga de una porción de tierra o "fundo" dentro del área comunal, hace posible que los asentamientos sean más estables y las familias no cambien de residencia de una a otra comunidad en razón a no tener otras tierras en donde cultivar. No obstante, esta circunstancia no evita el matrimonio exogámico (intercomunitario e intertribal), el cual se sigue dando, solucionándose los problemas de la posesión de la tierra con normas no fijas que cada comunidad formula a la medida de las circunstancias.

Tradicionalmente, cada familia poseía su asentamiento justo al lado del conuco que cultivaba, existiendo así una gran dispersión poblacional. En la actualidad, con el cambio hacia un mayor sedentarismo, que ha tenido como resultado la creación de agrupamientos interfamiliares o comunidades más estables; y con la redistribución normalizada de los territorios comunales; los conucos se hallan a cierta distancia del núcleo poblacional. Ante esta circunstancia la actitud de los nativos de unas comunidades difieren de los de otras en lo que respecta a la ubicación de la vivienda. En Yurmuto se ha adoptado un patrón de asentamiento que podríamos llamar mixto en cuanto a que cada familia posee dos residencias: una en el núcleo comunal, y otra en su fundo (siguiendo la tradición); de modo que alterna las estancias en uno y otro lugar en función de las diferentes fases del ciclo agrícola. En Kiriponsa, por su parte, con la llegada del actual cacique T. Miki, se impuso la norma de que todas las familias debían pernoctar unidas en el poblado, al objeto de que los niños/as pequeños/as no sufran en mayor medida las inclemencias del tiempo, estén más protegidos, y puedan asistir al colegio. De este modo los hombres o las mujeres se desplazan diariamente o siempre que sea preciso a sus respectivos conucos, manteniendo tan sólo cerca de ellos un refugio de fortuna.

Los lugares que se deforestan para la ubicación del "conuco" o "tumba", se hallan más o menos aleja-

dos del núcleo comunal, y en la mayoría de los casos, por imperativo geográfico, en pendientes muy pronunciadas de hasta 75°; no obstante los terrenos que más se prefieren son las terrazas ribereñas con una leve inclinación, situadas en las laderas de las montañas, con abundante vegetación más o menos densa y alta¹⁴; y la tierra negra, seguida de la arenosa de origen aluvional.

Tras la selección del lugar en donde se va a ubicar el conuco, lo cual implica una valoración del tipo de tierra¹⁵, del tipo de vegetación¹⁶, del tiempo de barbecho en su caso, y de la inclinación del terreno, entre otros criterios; y tras la delimitación de la extensión del mismo, en función de las necesidades alimenticias de la familia; el ciclo de cultivo propiamente dicho comprende 5 fases como ya mencionamos anteriormente, las cuales vamos a describir a continuación.

A. Nikra (cacique de Tayaya) nos decía a este respecto lo siguiente:

“La socala es la primera fase y se hace a partir del mes de diciembre; la gente está preocupada por esta tarea que dura dos meses; después viene la quema, antes de sembrar. La flor llamada ‘aragua-

ré’ o ‘guato’ en yu’pa es la señal; cuando florea se procede a la quema y cuando se marchita hay que estar sembrando, porque va a comenzar la lluvia y el tiempo se calienta aún más; así no prospera el cultivo”. (Entrevista a A. Nikra).

2.2.1. Limpia y tala

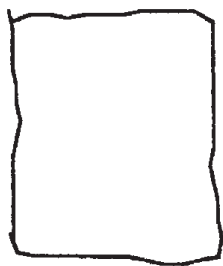
La tarea de cortar la vegetación del futuro conuco comienza a primeros de diciembre y dura hasta últimos de marzo, coincidiendo con la época seca en la región, al objeto de que la vegetación cortada tenga suficiente tiempo para secarse y ser quemada con facilidad.

Los conucos suelen tener diversas formas irregulares, de acuerdo con las condiciones del terreno: cuadrada, rectangular, romboidal, ovoidal, semicircular, etc. y su extensión es variable oscilando entre 1/2 y 2 ha.

Hay que decir, no obstante, que la más abundante con diferencia es la cuadrangular; siendo el resto de ellas, a nuestro juicio, adaptaciones que se producen en función de las características propias del relieve existente en cada lugar. (Figura 2.1)

FIGURA 2.1

FORMA NORMAL DEL CONUCO



OTRAS FORMAS POSIBLES DE CONUCO

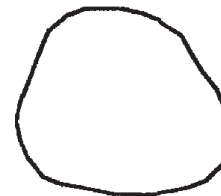
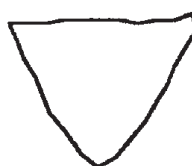
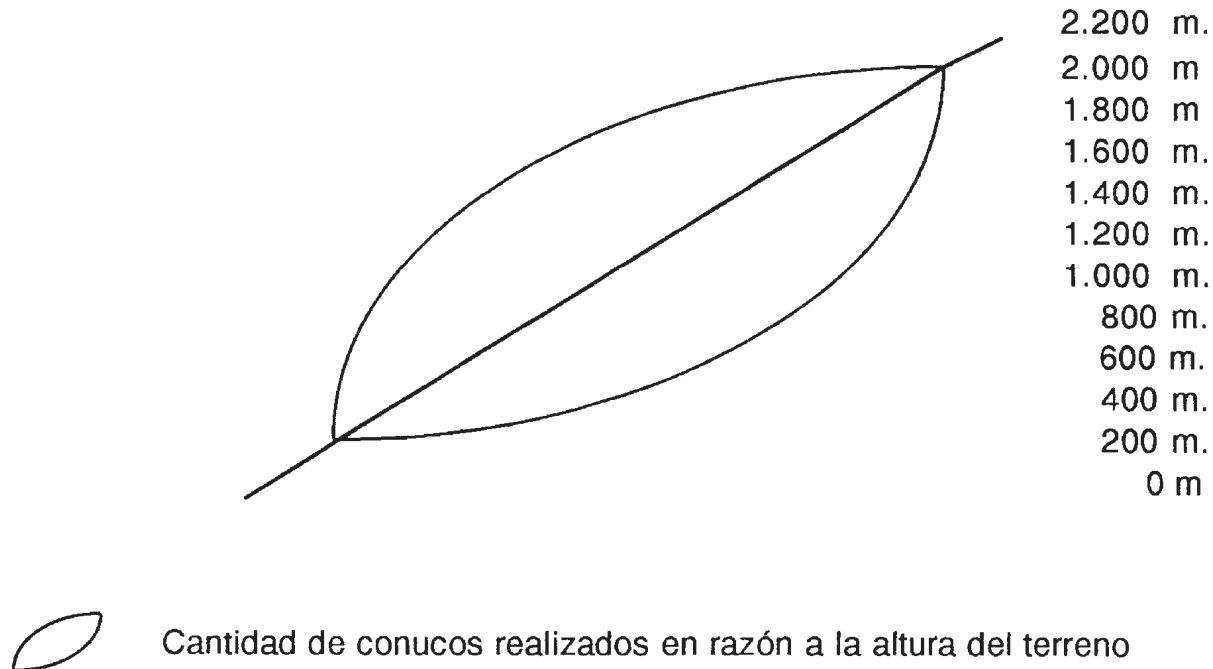


FIGURA 2.2



Como se puede apreciar en la figura 2.2, estimamos que los yu'pas irapas asentados en la cuenca del Tukuko comienzan a realizar sus conucos a partir de los 300 m. de altura aproximadamente y terminan realizándolos hacia la cota de los 2.000 m., aunque ya a esa altura son muy escasos. La distribución de los mismos se produce, pues, en todo ese transcurso (de los 300 m. a los 2.000 m.); no obstante, la mayoría de ellos se encuentran entre los 500 m. y los 1.500 m. de altura, coincidiendo con el nivel en donde se encuentran establecidos la mayor parte de los poblados.

La tala es una labor de la que se ocupa el hombre; y como pudimos observar en unas comunidades, entre ellas Kiriponsa, la tala se realiza de manera colectiva, de modo que todos los hombres disponibles trabajan conjuntamente en una sola *tumba* y van rotando de una a otra hasta tenerlas todas taladas; mientras que en otras comunidades, entre ellas Yurmuto, la tala se realiza de manera individual, ocupándose cada hombre, como jefe de la unidad familiar, de talar su propia extensión, ayudado de sus hijos varones aún solteros.

Antes de talar o socalar los grandes árboles, se procede a limpiar el terreno de la vegetación menuda:

arbustos, plantas trepadoras, bejucos, ramas rastreras, árboles menudos, etc.; de modo que el lugar quede lo más expedito posible para la tala gruesa.

La limpia se realiza con machete y con *acurite* (palo curvo en forma de hoz, empleado para juntar la vegetación y precisar más el corte con el machete); mientras que la tala de los grandes árboles se realiza con hacha, o machete, según el grosor y dureza del árbol que se vaya a cortar. Tanto el machete como el hacha se mantienen siempre perfectamente afilados, al objeto de no golpear la vegetación más veces de la cuenta, malgastando energía; por ello en cada poblado siempre hay varias piedras de afilar o *visrha*.

Generalmente y guiándonos por nuestra propia observación, los yu'pas son ambidiestros en el manejo del hacha; y esto es así porque, teniendo en cuenta el terreno difícil por las inclinadas pendientes, a la vez que peligroso por la existencia de animales dañinos¹⁷ en el lugar donde se socala; sin cambiar de posición, se puede cortar a un lado y a otro del árbol, como es preceptivo hacerlo. El primer corte se hace más profundo y se da en el sentido de la caída del árbol; y el segundo, me-

nos profundo, en el lado opuesto al primero y ligeramente más arriba que éste.

La socala se comienza en la parte más baja de la extensión que va a ser deforestada para crear el conuco, y se avanza hacia arriba hasta concluir en la parte más elevada de dicha extensión; cortándose toda la vegetación existente en el lugar, a excepción de las plantas tecnológicamente útiles, como la *sapara*, usada para hacer cuerdas o cabuyas; el *puuk*, cuyos tallos se emplean para tejer; y otras más.

Como medida estratégica para ahorrar energía, se hacen incisiones profundas en varios árboles que se hallen más o menos juntos, sin tumbar a ninguno definitivamente. Se comienza por el situado más abajo en la pendiente, y se termina por el que está situado en la parte más elevada. Al final se hace caer primeramente al último, procurando que éste sea lo suficientemente grande como para que al caer sobre los otros (medio cortados) arrastre a los demás o se arrastren en cadena unos a otros.

A pesar del esfuerzo que es preciso emplear en esta tarea de socalar, hay que considerar también que los árboles son en general bastante blandos, y que las pronunciadas pendientes ayudan a que no sea necesario llegar a cortar el árbol casi por completo, siendo suficiente el practicar un corte que tan sólo lo desequilibre y así caiga por su propio peso¹⁸.

Por todo ello, aunque la socala tenga como principal problema el relieve sumamente inclinado por donde se tiene que caminar; esta circunstancia constituye a su vez una ventaja de cara a hacer caer más rápidamente el árbol; ello, unido a la blandura de la vegetación, hace más fácil esta labor. Aproximadamente un conuco de 1 ha. puede ser limpiado y talado por un solo hombre en un total de 20 días, a un promedio de 5 o 6 horas de trabajo diario; aunque hay que considerar que ésta no es una labor continuada en el tiempo, y en realidad esos 20 días de trabajo se pueden llegar a realizar en 3 meses.

La organización del tiempo laboral para la socala es flexible, pudiéndose dilatar más o menos en función de las ocupaciones que, al margen de esta tarea, vayan saliendo: incursiones de caza, visitas a parientes o de parientes, recogida de café, etc.; y también en función de las ganas y de la capacidad que en cada momento tenga el hombre en cuestión. En este último sentido apreciamos en Yurmuto marcadas diferencias entre unos y otros hombres: mientras unos -la mayoría- mantenían un ritmo constante de trabajo, levantándose al

amanecer todos los días para ir a socalar o realizar otra actividad que haya surgido de manera imprevista; otros -la minoría- mantenían una clara discontinuidad, no sólo en la época de *socala* sino en la vida laboral en su conjunto. Esta segunda actitud era más propia de las personas de mayor edad, quienes tras uno o dos días de intensa tala, podían quedar otros tantos días descansando o dedicados a tareas que impliquen un bajo gasto energético.

En cuanto a la hora del día dedicado a la limpia y tala del futuro conuco, ésta solía ser de 8.00 h. a 13.00 h. o 14.00 h.; aunque tampoco aquí existía un compromiso fijo, ya que si bien este horario solía ser el más normal, también había días en que se socalaba a partir de las 12.00 h., después de haber terminado alguna otra ocupación. En Kiriponsa, en donde la socala era una tarea colectiva o comunitaria y continua en el tiempo, todos comenzaban y terminaban a la vez, respetando el horario normal de 8.00 h. a 14.00 h.; sin embargo en Yurmuto, en donde la socala era individual o familiar, la flexibilidad horaria era bastante mayor.

Los nuevos conucos se suelen hacer en algunos casos al lado de los viejos, lo cual ofrece una visión estratificada del fundo o territorio familiar por parcelas, en donde se puede apreciar en cada una de ellas un tipo diferente de vegetación silvestre en razón al tiempo que lleve en barbecho.

En otros casos los conucos consecutivos en el tiempo se realizan a distancia el uno del otro, buscando siempre, cómo no, el mejor lugar para el cultivo de ese año. Suele ocurrir también que en el mismo año una sola familia posea dos conucos en activo separados en el espacio a una distancia considerable de 500 m. o más; cada uno de ellos se suele especializar en un tipo de cultivo en función del suelo que sirve de sustrato -por ejemplo, un lugar se dedica al cultivo exclusivo de maíz o plátano, y el otro se dedica a una amplia variedad de tubérculos, así como leguminosas-.

Cuando se encuentra, no obstante, un tipo de tierra que ofrece una buena producción y el espacio lo permite, es normal ir colocando el nuevo conuco al lado del realizado el año anterior; procediendo así hasta haber cubierto todo el terreno disponible y pasar posteriormente a otra zona. En otras ocasiones este hecho se produce no tanto por la prosperidad agrícola que ofrece el terreno sino por la proximidad al poblado, circunstancia que aprovechan sobre todo las personas de mayor edad que comienzan a tener dificultad para realizar largos desplazamientos.

2.2.2. Quema y requema

Esta actividad se lleva a cabo durante los meses de febrero y abril, antes del inicio de las lluvias, en función de cuando se haya realizado la limpia y tala; dejando un intervalo de tiempo que puede oscilar entre 20 y 30 días entre la tala y la quema.

J. Armato (yu'pa de Tukuko) nos decía que

“a la época de socalar, de tumbar árboles, así como de quemarlos, los yu'pas le dicen: yuse, que significa ‘cabellera de verano’”. (Entrevista a J. Armato).

Esta segunda fase del proceso agrícola tiene, al igual que la anterior, mucha importancia dado que quemar la vegetación supone eliminar los insectos y reptiles nocivos para el cultivo¹⁹ y para el hombre; además de dejar el terreno aclarado para caminar por él; poner a la superficie del relieve más tiesa; y nutrir al suelo de los nitratos producidos por las cenizas, haciéndolo más fértil.

La quema se puede hacer en una o en dos etapas, según como se haya consumido la vegetación existente. Si la vegetación cortada estaba totalmente seca, puede ser suficiente con quemarla una sola vez (*súrika-sa*); pero si no lo está, se procede a quemarla una segunda vez (*tómark suríkasa*) dejando un intervalo de tiempo entre una y otra para que se seque definitivamente²⁰.

El procedimiento que se emplea para quemar la tumba tiene, según pudimos observar, ligeras variantes en su desarrollo, y ello depende fundamentalmente de su orientación precisa y de la extensión que va a ser quemada, ya que las condiciones meteorológicas se procura que sean las más idóneas: viento en calma y cielo descubierto sin nubes. La hora del día ha de ser siempre a partir del medio día (12.00 h.), al objeto de

que el sol haya secado bien la vegetación de la humedad nocturna.

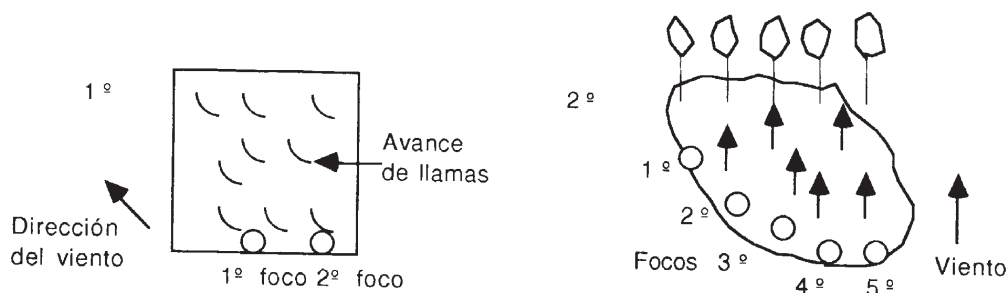
Normalmente la quema la realiza un solo hombre practicando varios focos incendiarios; unas veces se inicia a la mitad de la tumba, por un lateral, para prender seguidamente varios focos más hacia abajo hasta llegar a la base; y otras veces se prende el fuego directamente desde abajo por la parte central y lateral; iniciando nuevos focos más arriba en las zonas que quedan sin arder²¹. Como es lógico, mientras más seca está la vegetación cortada menos focos incendiarios serán necesario iniciar para que ésta se consuma en su totalidad. (Figura 3)

Por el efecto de “chimenea” el fuego avanza hacia arriba desde el lugar en que se prendió, y además por la hora del día en que se realiza (en torno a las 14.00 h.) existe casi siempre una ligera brisa que va del valle a la montaña, la cual ayuda también a que se propague en la dirección adecuada.

La persona que propicia el fuego se resguarda del mismo manteniéndose protegido en la parte baja o a un lado del área incendiada.

Una extensión de aproximadamente 1/2 ha. tarda unos 20' o 30' en arder, mientras que una extensión de 1 ha. tarda el doble. La extinción del fuego se produce de manera natural, sin intervención humana, y normalmente se detiene al llegar a los límites del área talada y seca, siendo los árboles y vegetación verde que demarcan la tumba, sobre todo en su zona alta, la que sirve de pantalla para extinguir el incendio. Realmente la humedad existente en la selva, fuera de la tumba, es muy elevada y dificulta la propagación del fuego más allá del área prevista. No obstante, es preciso poner también de manifiesto que, aunque no sea la norma, a veces el fuego se extiende sorpresivamente devastando grandes áreas, lo cual supone un grave perjuicio para el hábitat y para el propio yu'pa.

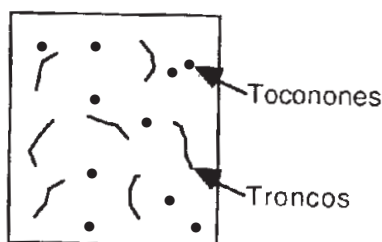
FIGURA 3: DIFERENTES FORMAS DE QUEMA



Tras la quema (y requema, en su caso) la tumba se mantiene durante 3 o 4 semanas en reposo, antes de iniciar la siembra. Los tocones y los grandes troncos no quemados del todo se dejan definitivamente desparrramados sobre el lugar, sirviendo de este modo de agarradera a la tierra, a la vez que de nutriente para la misma,

al descomponerse durante el tiempo de barbecho (normalmente más de 5 años); e igualmente se evita mediante esta manera de proceder el que se aumente la erosión del terreno, ya que no hay que olvidar las grandes inclinaciones del relieve y las intensas y duraderas lluvias que en esta región tienen lugar. (Figura 4)

FIGURA 4: EJEMPLO DE DISPOSICION DE TRONCOS Y TOCONES SOBRE EL CONUCO



Como ya comentamos en el apartado anterior (2.1) al referirnos al “Ambiente natural”, el fuego es usado como un elemento regulador del entorno físico, aplicándose en ocasiones como parte de la estrategia de caza, o como medio preventivo para evitar la presencia de ciertos animales peligrosos. Su uso se hace imprescindible en la agricultura rotativa, por lo que, lejos de ser nocivo, constituye un importante factor de adaptación a un entorno natural que presenta duras condiciones para la subsistencia del ser humano.

Los *yu'pas*, pues, mantienen el control del fuego en su relación con el entorno, formando parte de su acervo cultural. Contextualizando la incidencia de este elemento, deja de tener el impacto negativo que los incendios forestales poseen en otros ámbitos, en donde éstos se convierten en un claro agente agresor de la naturaleza a la que degrada²².

2.2.3. Siembra

A las 3 o 4 semanas después de la quema, y antes del inicio de la época de lluvias, en torno al mes de marzo, se procede a la siembra de los productos habituales en el conuco, bien mediante semillas o estacas, seleccionadas de la cosecha anterior. Esta fase tiene como todas una duración variable, en función de los productos que se decida sembrar, dado que unos son más tardíos que otros para este menester.

A estas alturas del proceso agrícola, tras las continuas idas y venidas entre la vivienda y el nuevo conuco, o entre el viejo y el nuevo conuco, ya se han trazado numerosas vías de acceso a la nueva zona de cultivo, pudiéndose entrar y salir de ella bien sea por arriba, por debajo o lateralmente, según convenga.

Confirmando lo que ya apuntábamos con anterioridad, nos decía J. Armato:

“cada producto del conuco requiere de un determinado tipo de terreno para que produzca bien, ya sea arcilloso, arenoso, pedregoso. Por ejemplo: el maíz se da en tierra arcillosa, el plátano en terreno arenoso y falda de montaña, y también donde existan determinadas especies de plantas y no otras; donde hay bijao se produce mucho plátano y poco maíz”. (Entrevista a J. Armato).

Lo más frecuente, y siempre que las circunstancias lo permitan (no existencia de bebés, ni enfermedad, etc.), es que el hombre y la mujer vayan juntos a sembrar al menos algunos días, aunque es ésta una labor de la que se encarga normalmente el hombre. En la actualidad, la mujer se encarga, siguiendo la tradición, de sembrar el maíz en sus diversas variedades, aunque no es ésta una norma que se mantenga rígidamente; mientras que el hombre siembra el ocumo, el plátano, la caña de azúcar, el quinchoncho, y demás productos, ayudado a veces por la mujer.

El cultivo de maíz (sea mays) está presente en muchas leyendas yu'pas, constituyendo el eje de las explicaciones que se ofrecen acerca del origen de la agricultura, como más adelante expondremos. Variedades de este cereal se conocen muchas, aunque la que posee un mayor uso ritual es el llamado *mí* o maíz cariacó, de color morado, el cual se emplea entre otras cosas para la elaboración de la soya o chicha fuerte. Sin embargo, muchos de los preceptos que tradicionalmente se han seguido para con este tipo de maíz, en la actualidad no se mantienen de forma rígida por muchos yu'pas.

J. Armato nos informa a este respecto, haciendo referencia a lo escuchado de su tío anciano, que

“el arte de curar solamente se conoce cuando uno sabe lo que está sembrando. Este maíz -mos-trando el maíz cariacó- no se puede comer asado en candel porque se enferma de los ojos. Este maíz se toma o sancochado -cocido- o en chicha, y siempre acompañado con carne de venado, lapta, pescado y ave”²³. (Entrevista a J. Armato).

El maíz, como hemos indicado, lo siembra habitualmente la mujer, aunque no de manera invariable, utilizando para ello un palo de cavar de aproximadamente 1 m. de largo y afilado por un extremo llamado *coa*. Con este palo, golpeando a dos manos, se practica un hoyo en la tierra de unos 10 cm. de profundidad, en donde se sueltan 3 o 4 semillas ya germinadas y humedecidas con agua, las cuales se cubren con medio puñado de tierra.

Otra gramínea que se suele sembrar es la caña de azúcar o *párushí* (*Saccharum officinarum*), la cual se planta mediante estacas de 35 o 40 cm. de largo. Las dos variedades que habitualmente se cultivan son la llamada *kisra*, de tallo blanco verdoso, y la *tinñica*, de tallo amoratado, siendo la primera más delgada y dulce que la segunda.

Entre los tubérculos destacan los siguientes: El ocumo o *síria* (*Xanthosoma sagittifolium*), el más consumido, seguido del taro o *malanga* (*Colocasia antiquorum*). Para ambos se abre un agujero de unos 30 cm. de profundidad con la punta del machete y se introduce en él el respectivo bulbo o *yuasa*, el cual se cubre de tierra suelta. La disposición de estos productos se puede hacer bien en monocultivo, o bien intercalados con el maíz o el plátano.

La *malanga* tiene un sabor más picante que la *síria* estando prohibida comerla cuando salen erupciones en la piel, o se está enfermo.

También se siembra mucho ñame o *yame* (*Disco-reia alata*); y del mismo modo se siembra la yuca dulce, o *póysi*²⁴ (*Manihot dulcis*), aunque en menor medida que los tubérculos anteriores.

Otros productos sembrados son los plátanos o *kurantana* (*Musa paradisiaca*)²⁵. Se planta el retoño de una cepa en un hoyo de unos 30 cm. de profundidad, cubriéndolo posteriormente de tierra. Estas plantas se alinean separándolas algo más de 2 m. unas de otras para facilitar el paso así como su crecimiento. Cada planta produce sólo un año.

Las variedades de plátanos se distinguen por su tamaño, color y sabor; entre los que se comen asados o cocidos destacan los *topocha*, *misinasa*, *piripria* y *sukiopa*; y entre los que se comen crudos o también hervidos destacan los *guíneo*, *capicapkano*, *kakikasi* y *metetpa*, entre otros.

Todas estas plantas, para ser sembradas son transportadas por el hombre en varios sacos hasta la tumba, tras haberlas seleccionado con anterioridad, y se colocan en un punto fijo para a continuación pasarlas en menores dosis al *menüre* o cesto que servirá para realizar el transporte durante la siembra. Igualmente, la mujer transporta el maíz en un *menüre*, más pequeño que el del hombre.

Como herramientas para cavar, el hombre lleva actualmente una azada y un machete; mientras que la mujer lleva un palo afilado (*coa*) que recambia continuamente. Además de ello, tanto uno como otro llevan colgado del cuello un bolsito pequeño o *mayu* en el cual guardan los útiles para fumar: pipa, tabaco, tallo de *sapara*, lima, y piedra de cuarzo.

Como leguminosas se siembra la caraota o *ar'a* (*Phaseolus vulgaris*) y el quinchoncho o *ar'i* (*Cajanus cajan*), bien en monocultivo o bien entre el maíz o los plátanos; también se siembra a veces al lado de las viviendas.

Además de las plantas ya mencionadas, que constituyen la base de la dieta yu'pa, otras plantas que en menor medida que las anteriores sí se suelen cultivar en los conucos o fuera de éstos para diversos usos domésticos son: el ricino (*Ricinus communis*); el algodón o *mavú* (*Gossypium hirsutum*); el onoto, que se pronuncia igual (*Bixa orellana*); la batata dulce o *sask* (*Ipomoea batata*); el tomate o *tomáte* (*Lycopersicon cerasiforme*); el ají o *kakask* (*Capsicum prutescens*); el tabaco

o *tápask* (*Nicotiana tabacum*); la calabaza o *totumo* (*Crescentia cujete*); la auyama o *kuvísk* (*Cucurbita moschata*); el cilantro y el café (*Coffea arabica*), que se pronuncian igual ; entre otras.

En cuanto a los árboles frutales, éstos no son muy abundantes, debido a la escasa importancia que la fruta tiene en la dieta yu'pa²⁶. No obstante, entre los más abundantes destacan los que producen los siguientes frutos: el limón (*Citrus limón*); la toronja (*Citrus paradisi*); la naranja o *naránho* (*Citrus sincusis*); el mango o *mánku* (*Manguijera indica*); la papaya o *mápayá* (*Carica papaya*); la guanábana, que se pronuncia igual (*Annona muricata*); la guayaba o *waíyavo* (*Psidium guayava*); el mamey, que se pronuncia igual (*Mammea americana*); y el *macu*, especie de manzana, entre otras.

Existe una gran heterodoxia a la hora de distribuir la siembra de productos en el conuco. La planta que invariablemente se halla alineada es el plátano, en cualquiera de sus variedades; y también suele alinearse

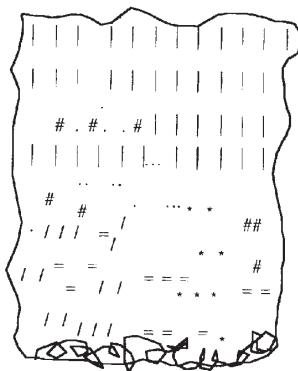
el maíz; sin embargo el resto de las plantas las encontramos tanto agrupadas y ordenadas en áreas definidas, como entremezcladas unas con otras; también entre medio de las plantas de plátano o de maíz pueden intercalarse otras plantas leguminosas como quinchonchos o caraotas.

La razón que los yu'pas ofrecen para justificar el agrupamiento homogéneo de las plantas dentro del conuco es que facilita el crecimiento y la cosecha de los productos, al igual que la limpia de malas hierbas; mientras que la razón que se ofrece para justificar la mezcla entre las plantas es que dificulta la proliferación de enfermedades en las plantas y la predación, sobre todo de tubérculos, por parte de algunos animales como la lapa, el pecari o el cochino monte, entre otros.

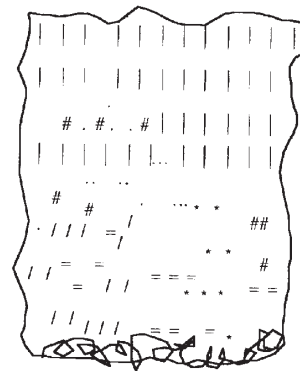
En la figura 5 se presentan tres formas diferentes de siembra recogidas durante el trabajo de campo que ilustran este hecho.

FIGURA 5: DIFERENTES FORMAS DE SIEMBRA EN EL CONUCO

1. CONUCO DE R. NUPACA
Extensión aprox. = 1 ha



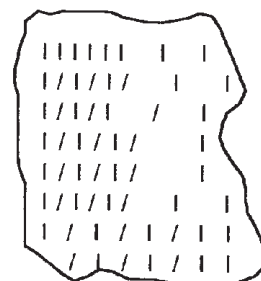
2. CONUCO DE S. PIYISTAKU
Extensión aprox. = 1 ha



LEYENDA

- ||| plátano
- /// Ocumo
- oo *Malanga*
- # # *Comátara* (frijol)
- .. *Opipiaya*
- Quinchincho
- = = Tabaco
- xx Yuca
- ✂ Malesa

3. CONUCO DE A. MICHIKCHI
Extensión aprox. = 1/2 ha.



2.2.4. Cuidado y cosecha

La recolección de los productos del conuco es una labor que realizan habitualmente las mujeres, y a veces los niños y los hombres, no teniendo una época determinada. A partir de que los productos agrícolas son aptos para el consumo, lo cual depende de cada caso en concreto, se van recogiendo cada día o cada dos o tres días en cantidades suficientes para el abastecimiento de la familia, sin excederse en la cantidad para que no se deteriore una vez almacenado²⁷.

Normalmente la recolección periódica se lleva a cabo por las mañanas, saliendo las mujeres con sus *menüres* a la espalda y yendo acompañadas por los más pequeños de la familia. No obstante, también los hombres van a veces por la tarde a traer la carga de productos que sea necesaria.

El maíz tarda unos tres meses en madurar a partir de su siembra; las distintas variedades de tubérculos, el plátano y el cambur tardan en torno a 10 meses para poder ser cosechados; las leguminosas en torno a 8 o 9 meses. No obstante, como ya se ha insinuado, la cosecha se desarrolla de manera continuada y dosificada, al objeto de que la producción alcance a cubrir las necesidades alimenticias de las familias durante todo el año. El conuco funciona de manera análoga a como lo hace un supermercado de abastos en el entorno urbano, de modo que constituye la gran despensa a la que acudir para procurarse el sustento.

El cuidado o mantenimiento del conuco desde que se siembra hasta que se cosecha el producto es escaso, y ello obedece no a una actitud despreocupada por parte de los yu'pas, sino a la adecuada ordenación de las plantas dentro de ese espacio. El cuidado del terreno cultivado no exige una atención continuada, aunque sí se hace preciso haber llevado previamente a cabo la tala, la quema y la siembra de acuerdo a los cánones ya indicados, para que a partir de ahí sea la naturaleza la que haga el resto.

Debido a la climatología del lugar las plantas tienen aseguradas un abundante riego natural desde las nubes. Sin embargo, y debido precisamente a la bondad del clima, la hierba silvestre suele proliferar en mayor o menor grado dentro de los conucos, y es aquí donde se ha de actuar cortando con el machete o arrancando con las manos la maleza existente para facilitar el crecimiento de las plantas cultivadas, así como su cosecha. Esta tarea de deshierbe la realizan indistintamente los

hombres y las mujeres, una o dos veces en cada fase de cultivo.

La mayor parte de las plantas que se siembran en un conuco ofrecen una sola cosecha, tal es el caso de todos los tubérculos, de los plátanos, del maíz, etc.; el quinchoncho sin embargo puede dar 3 o 4 años de cosechas ininterrumpidas en terreno ya baldío.

También en torno a la cosecha, al igual que con el cultivo, existían en el pasado muchas leyendas. Como declaraba A. Nikra (cacique de Tayaya):

“cuando alguien discutía con su abuela no le producía la cosecha porque poseía medios milagrosos para estropearle el cultivo; y para arreglarlo había que ir a pedirle disculpa a la abuela”. (Entrevista a A. Nikra).

2.2.5. Barbecho

Siendo conscientes de que mantener en reposo a la tierra es necesario para renovar sus nutrientes, los yu'pas practican la técnica de dejar en barbecho o baldío a los conucos durante un cierto tiempo, ayudando así a que se reproduzca la vegetación silvestre en ellos.

No existe una duración fija del tiempo en que se mantiene la tierra en barbecho, ya que ello depende, entre otras consideraciones del tipo de tierra de que se trate, de la vegetación cultivada del rendimiento obtenido en función del número de años consecutivos de cultivo, y de la presión demográfica existente en el lugar.

En las tierras pobres (*vipopa*) el período de barbecho puede durar más de 25 años, mientras que en las tierras ricas (*mono kuráscak*) tan solo 4 o 5 años. Sin embargo, ello depende también de los años de cultivo consecutivo al que se haya sometido a la tierra; si se ha cultivado tan solo un año (como es lo normal) el período de barbecho será ostensiblemente menor que si se ha cultivado durante 3 o 4 años de manera continuada, lo cual es impropio, dado que el empobrecimiento del terreno en este segundo caso sería considerablemente mayor. Según el informante yu'pa S. Shova, la tierra en barbecho está apta para volver a cultivarla “cuando los plátanos se mueren”, es decir, cuando las plantas de estos frutos se pudren totalmente sin que crezca ningún retoño más, para lo cual pueden transcurrir entre 10 y 15 años.

A parte de todas estas razones técnicas, hay que contar también con la densidad de población existente en un determinado enclave; es lógico pensar que a me-

didada que la cantidad de habitantes aumenta por unidad de espacio, el tiempo de barbecho disminuirá por imperativo social; sin embargo, ello no es hasta el momento una razón de peso que justifique el tiempo de barbecho porque el territorio disponible en prácticamente todas las comunidades, al menos de la zona Irapa, es suficiente para que la rotación de la tierra de cultivo se realice con holgura.

Lo que se persigue con el período de barbecho es que el área deforestada y cultivada regenere su natural flora silvestre al completo, evitando así su erosión y recuperando su potencial productivo; sin embargo, en muchos casos no se llega a recuperar totalmente debido unas veces a causas humanas (necesidad de autosubsistencia, quema incontrolada, etc.) y otras a causas naturales (vegetación de los alrededores, tipo de vegetación anterior, etc.).

La sucesión vegetal en este período comienza con la proliferación de hierbas pequeñas de diversas familias (dicotiledonias, gramíneas, malvaceas, etc.) y especies; posteriormente se va tejiendo todo con el desarrollo de bejucos trepadores y arbustos más gruesos y altos, haciéndose difícil la penetración por el territorio si no es a golpe de machete; y con el paso del tiempo van prosperando los grandes y frondosos árboles, mientras que desaparecen algunas especies rastreras. En fase avanzada (a partir de los 20 años aproximadamente) la selva secundaria que se ha formado es un compuesto de diversos estratos vegetales, en los que se mezclan árboles, arbustos, lianas e hierbas de diferentes tamaños que hacen casi impenetrable los rayos de sol hasta el suelo, y dificultan el desplazamiento humano.

2.2.6. Fondos de transición

Los fondos existentes en la zona de pie de monte, en torno a la comunidad misional de Tukuko poseen unas características diferentes a los de la zona de montaña, ya que en este punto el patrón de producción tradicional se está modernizando por influencia misionera y criolla, de modo que el cultivo rotativo se vuelve parcial, empleándose grandes extensiones de terreno para el crecimiento de pastos con los que alimentar a los ani-

males (vacas, cerdos, gallinas, etc.) que serán vendidos en el mercado.

El sistema de autosubsistencia yu'pa se moderniza, pues, progresivamente en lo que respecta al cultivo rotativo; si bien en las comunidades de la zona de montaña se sigue desarrollando a la manera tradicional, en las comunidades más aculturadas del pie de monte se tiende a hacer cada vez más sedentario e intensivo, abundando los monocultivos por exigencia del mercado.

Los fondos de mayor extensión, próximos a la zona del Tukuko llegan a alcanzar las 500 has. y son propiedad de hacendados criollos, mientras que los de menor extensión alcanzan sólo 15 has.; siendo normal que existan familias yu'pas que posean de 100 a 200 has. de tierra. Para trabajar y hacer producir extensiones de tierra con esas dimensiones algunas familias emplean a jornaleros asalariados entre los mismos yu'pas²⁸.

J. Armato nos aclara la diferencia funcional que existe entre los yu'pas del valle con respecto a los del interior de la Sierra en relación con la tierra y con su producción:

“Los yu'pas de la Sierra de Perijá siembran y cultivan para el autoconsumo, para la propia subsistencia; mientras que los de Tukuko siembran para vender. El maíz, la yuca, etc., así como la cría del ganado vacuno, gallina y cerdo, y también la oveja se hace para vender en el mercado, para comerciar y sacar beneficios. De igual modo los instrumentos usuales de cacería y defensa personal que usaban antes, muchos yu'pas del valle lo han convertido en muestras artesanales; aunque aún se utilizan como antes en las comunidades del monte”. (Entrevista a J. Armato).

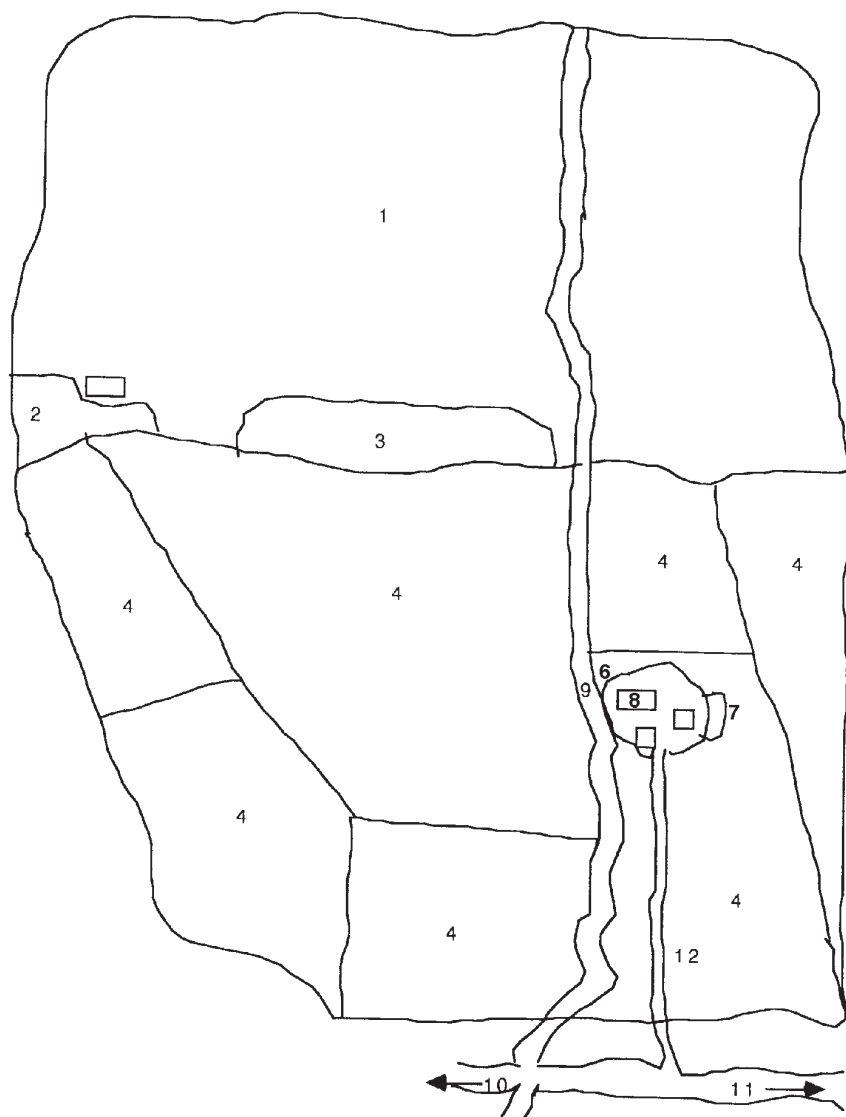
A modo de ejemplo que ilustre el uso que muchas familias yu'pas de la comunidad de Tukuko y áreas próximas le dan a sus respectivos fondos, presentamos en la figura 6 un croquis que se aproxima a la realidad y en el que se puede apreciar la distribución de los diferentes sitios productivos.

FIGURA 6: FUNDO DE J. ARMATO*Leyenda:*

1. Monte alto
2. Tumba socalada
3. Conuco actual (2ha. aprox.)
4. Pasto
6. Cerca
7. Corral
8. Casas
9. Río
10. Camino a Totayonto
11. Camino a Tukuko
12. Camino al fundo

Observaciones:

1. Extensión aproximada del fundo = 200 ha.
2. Por la zona de pasto anda suelto el ganado vacuno y equino: 30 reses (de carne y leche) y 5 caballos
3. En el corral hay ganado porcino, ovino y avícola: 10 cerdos, 6 ovejas y 20 gallinas
4. El monte alto se destina a la agricultura (conuco)
5. En las casas viven los trabajadores asalariados del fundo



La tierra es un factor de aculturación en la sociedad yu'pa. El sentido mítico que el territorio poseía en el pasado, va perdiendo peso en aquellas comunidades que se encuentran más próximas a las haciendas criollas; y evidentemente el sentido económico que tradicionalmente se le asignaba a la tierra ha sufrido en esas comunidades un notable cambio.

Con los fundos de transición la economía yu'pa comienza a orientarse hacia el mercado exterior a la propia comunidad, constituyendo así una manera de obtener dinero para consecuentemente cambiar el modo de vida.

La forma más factible que tienen los yu'pas de conseguir dinero, y así tener acceso a los bienes de consumo que pueden ver en los municipios colindantes y a través de la televisión, es por medio de la explotación del territorio. En este sentido el patrón de horticultura rotativa con el que se asegura el sustento familiar indefinidamente, así como el mantenimiento y conservación del entorno ambiental, se ve amenazado en el presente, al menos en las zonas de pie de monte, por un patrón agropecuario en donde la creación de pastos para el ganado acapara cada vez más terreno, dejando grandes claros en la selva de difícil recuperación por el agotamiento del suelo. La agricultura se hace día a día más intensiva, centrando la atención tan sólo en el cultivo de los productos que tengan buena salida al mercado. Esta manera de proceder es rentable a corto plazo, como se puede apreciar en realidad, pero no deja de ser preocupante preguntarse qué ocurrirá en el futuro a medio y largo plazo si este nuevo patrón económico de explotación agropecuario se generaliza. ¿Hasta cuando la tierra responderá satisfactoriamente a las exigencias cada vez más ambiciosas que se le solicitan?

Aparte de las consecuencias ecológicas o ambientales que se pueden derivar del nuevo modelo económico que se viene implantando en las estribaciones de la Sierra, cabe también mencionar, aunque luego nos detengamos por más tiempo en ello, la progresiva destrucción del igualitarismo en la sociedad yu'pa; que estaría muy relacionado con la propiedad de la tierra y con la explotación que de ella se haga. Ya hoy día se comienza a percibir un cierto clasicismo incipiente (en la zona piedemontina), generado por unas pocas familias que, además de extender sus dominios por grandes extensiones de terreno, poseen también un abundante número de cabezas de ganado vacuno y equino, además de extensos cafetales, que generan amplios beneficios económicos. Sin que se pueda aún afirmar que existan

yu'pas con desmesuradas bolsas de riqueza, sí es manifiesto que la inevitable inserción en la economía de mercado está haciendo que se marquen diferencias sustanciales en función de hasta qué punto cada cual se halla inscrito en esa dinámica. Así pues, aunque no de manera generalizada, concretamente en Tukuko la gente comienza a ser señalada o calificada por la riqueza que haya podido acumular; circunstancia que en el pasado no ocurría ya que el prestigio social se conseguía por otros cauces, como más adelante comentaremos. En este sentido, el reparto, la generosidad, la no acaparación eran algunos de los atributos con los cuales se conseguía un mayor reconocimiento entre los miembros del grupo, considerados como iguales en lo económico, circunstancia que acontece igualmente en la mayor parte de las comunidades que en la actualidad se encuentran adentradas en la Sierra.

2.3. Cultivo del café

La Sierra de Perijá presenta unas condiciones propicias para la producción de café, y de hecho la mayor parte de las familias yu'pas irapas poseen plantaciones de este producto, aunque lo explotan de manera desigual.

Las mayores explotaciones de esta planta dentro de la región estudiada se sitúan en torno a la comunidad de Tukuko, cuyas familias, como ya apuntábamos antes, se hallan más orientadas hacia el mercado exterior que las familias de las comunidades apartadas en el interior de la montaña.

Al igual que los conucos, los cafetales localizados en la zona de montaña se disponen en terrenos desnivelados con pendientes pronunciadas en muchos casos, aunque al ser éste un cultivo más estable, no rotativo, se procura ubicar en los lugares más llanos posibles dentro de los límites territoriales de cada familia.

La siembra se realiza mediante planteras pequeñas, las cuales se colocan al lado de los cafetos ya viejos, antes de que éstos crezcan demasiado y dejen de producir; circunstancia que suele acontecer a partir de los 8 o 9 años de ser sembrados. En un cafetal viejo se suele encontrar un cafeto pequeño en desarrollo, aún sin producción, al lado de los cafetos grandes. Para realizar el cambio del cafeto nuevo por el viejo, en la periferia de los cafetales se acotan porciones pequeñas de tierra, de 1/2 m² a 2 m² aproximadamente, rodeadas de piedras, en cuyo interior se cuidan las simientes de ca-

fé que servirán precisamente para la renovación de los cafetos llegado el momento.

Para el cultivo del café es preciso limpiar la maleza y talar los árboles del terreno destinado a este fin, dejando, eso sí, suficientes árboles grandes y frondosos para mantener el cafetal a la sombra. Una vez sembradas las plantas en línea y a 3 o 4 m. de separación unas de otras, el único mantenimiento que el yu'pa ofrece a la plantación es el de limpiar el terreno de las hierbas silvestres que salen; y algunos, no todos, también sulfatan los cafetos para defenderlos de la enfermedad de la "roya"²⁹, muy extendida en toda la región³⁰.

La limpia periódica de los cafetales (aproximadamente 2 veces al año) se lleva a cabo, al igual que la tala del conuco, de manera comunitaria (como ocurre en Kiriponsa) o de manera unifamiliar (como ocurre en Yurmuto). Con el sistema de limpia comunitaria de los cafetales, quienes obtienen más ventajas son las familias que más extensión tienen, dado que la cosecha se hace de manera individual sin tener en cuenta el trabajo invertido en la limpia. En Kiriponsa, durante 1991 el propietario de cada cafetal recompensaba al resto de comuneros que limpiaban su terreno haciéndose cargo de la manutención de todos, aportando los productos que salen de su conuco, de modo que mientras más tiempo se mantuviera la cuadrilla en un cafetal, más alimentos tendría que aportar el propietario del mismo; aún así las ventajas de quienes más tienen es notable. La desproporción, no obstante, se haría más grande en el año siguiente, dado que por iniciativa del cacique, cada familia nuclear o grupo doméstico, tendría que poner 200 Bs. como fondo para cubrir la alimentación de todos, comprando arroz, fideos, etc., independientemente de la extensión de cafetal que posea cada uno. Con este desproporcionado sistema, la contribución de la familia que cosecha 20 sacos de café sería igual a la que cosecha 5. Este hecho, el cual no se halla en consonancia con los bienes materiales que posea cada cual, dado que en este sentido existe un manifiesto igualitarismo, se asume con naturalidad y sin oposición por parte de todos; y es que las diferencias económicas que se pueden derivar de la venta del café, se compensan con la redistribución de bienes que posteriormente se realiza, en base a invitaciones colectivas, y regalos particulares por parte de quienes más tienen, al objeto de normalizar y homogeneizar la estructura social.

La época de recogida del café se distribuye desde el mes de octubre hasta el mes de enero, madurando de manera más tardía los cafetos a medida que se as-

ciende en la montaña. En Kiriponsa los grupos domésticos regresan al poblado cada día tras la recogida; mientras que en Yurmuto algunos grupos domésticos permanecen en sus respectivos cafetales hasta haber agotado toda la producción.

La recogida del café comienza diariamente muy temprano, a las 7.30 h. u 8.00 h. de la mañana, siendo el tabaco, bien liado en forma de puro o metido en pipa (*tapa*), compañero inseparable durante la tarea³¹.

Los útiles de labor para la cosecha lo componen: un *menüre*, que se lleva colgado al hombro para introducir los granos en su interior; un machete para cortar la maleza donde la halla; y un *acurite* -palo curvo- para acercar las ramas de los cafetos a la mano, o para ayudarse al cortar la maleza.

Se van recogiendo dos tipos de granos: los que están en la planta ya maduros -de color rojo-, y los que se encuentran caídos en el suelo, unos sanos y otros no -estos últimos con la cascara podrida-. En consecuencia, las posiciones que el cuerpo adopta son: agachado en cuclillas sobre el suelo para recoger los granos caídos; de pie y erguido para coger los granos de las ramas bajas y medias; y subido en el propio cafeto, sobre una horquilla o sobre un palo apuntalado para recoger los granos de las ramas altas.

Conforme se van llenando los *menüres*, éstos se vacían seguidamente encima de hojas de plátano, para que cuando se haya acumulado una determinada cantidad y antes de llevar el café al poblado, al objeto de reducir peso se procede al descascarillado, utilizando para ello una máquina que separa el grano de la cascara³².

A continuación los granos son lavados en el río y echados en unos sacos grandes y resistentes, procediéndose al transporte. Cada saco se llena a la mitad de su capacidad, pesando así de 25 a 30 kg. cada uno; de modo que los mulos puedan transportar más fácilmente la carga hasta el poblado, ajustándola adecuadamente en su lomo.

Una vez en el poblado, los granos se esparcen al sol encima de grandes *apotos* -los mismos que se utilizan para dormir- al objeto de que se sequen. Por el día y siempre que no amanece lluvia, el café reposa al sol y al aire, y se recoge a la caída de la tarde; procediéndose así durante unos 7 días o más en las comunidades del interior de la montaña³³.

Una vez secos los granos se envasan en sacos, llenándolos completamente, de modo que cada uno de ellos pesa en torno a 60 kg. El transporte hasta la Misión

de Tukuko se efectúa en mulo, y allí puede ser vendido a la misma Misión, o seguir el recorrido en una chirrinchera (yip que transporta pasajeros y mercancías) hasta el pueblo de Machiques a 50 km. de Tukuko.

La diferenciación sexuada del trabajo, en este sistema de cultivo no orientado sustancialmente al consumo familiar, no está realmente definida, aunque por la cantidad de tiempo total empleado en cada fase por uno y otro sexo podemos decir que la limpia del cafetal, el transporte y la venta del café son tareas exclusivas del hombre; la recogida, descascarillado, lavado y envase del grano son tareas que indistintamente realizan hombres y mujeres, aunque en mayor medida el hombre; y el secado del café, es también una tarea sin distinción sexual, aunque en este caso sea más propia de la mujer, por desarrollarse en el interior del poblado en donde ésta pasa más tiempo que el hombre, al ser la encargada del cuidado de la prole y del hogar.

Siendo el cafeto una planta de hoja perenne, si es afectado por la roya³⁵, las hojas se le van cayendo y las cáscaras de los granos se ennegrece. Además del problema de la roya, son muchas las dificultades que los yu'pas de las comunidades de la montaña, y más concretamente de Kiriponsa y Yurmuto, sufren para poder finalmente vender el café cosechado; entre las más importantes podemos citar las siguientes:

a/ Pérdida o desperdicio de granos en el cafetal por la escasa mano de obra existente, lo que da lugar a que el café se pudra.

b/ Pérdida de calidad en el café debido a la humedad existente en las zonas de montaña, lo cual incide en una reducción del precio de venta.

c/ Escasez de mulos para el transporte del café, lo cual llega a originar en casos extremos la pérdida de toda la cosecha.

d/ Dificultad de encontrar sacos para envasar el café.

e/ Pérdida del café durante el transporte a la Misión por caída de la mula en el río (el cual hay que atravesarlo más de 50 veces), o por rotura de los sacos al engancharse con algún material punzante.

f/ Tardanza por parte de la Compañía cafetera en el pago de la compra del producto, lo cual desilusiona para seguir recogiendo, a unas personas acostumbradas a vivir al día sin muchas perspectivas de futuro a medio y largo plazo.

Con todo ello, hay que decir también que es mucho mayor el esfuerzo que se requiere para producir café en las comunidades de montaña (Kiriponsa o Yurmuto) que en las comunidades de pie de monte (Tukuko); y aún siendo mucho mayor el esfuerzo es bastante menor el rendimiento.

Este largo y laborioso proceso cobra especial significado si le ponemos precio, dado que el único rendimiento que se obtiene de él es el que ofrezca el mercado. En este sentido, y como ocurre con los conucos, el tamaño de los cafetales es variable, pudiendo oscilar en las comunidades de Yurmuto y Kiriponsa entre 1/4 de ha. los más pequeños y 2 ha. aproximadamente los mayores. De este modo, en la comunidad de Kiriponsa el número de sacos sobre un promedio de 60 kg. por saco que cada familia obtuvo en diciembre de 1991, se distribuyó de la siguiente manera:

Nombre del padre o jefe de familia	Nº de sacos
T. Miki	8
A. Michikchi	16
A. Kikipo	6
B. Yimarco	3
J. Poroto	10
A. Tite	10
J. Kaboshi	9
R. Yitorshi	Sin cafetal
E. Hatishi	Sin cafetal
S. Shova	5
A. Kikipo	25
R. Pikshi	Sin cafetal
J.M. Yitorshi	3
A. Koyashi	10
P. Koyashi	6
L. Puripashi	Sin cafetal
A. Hito	Sin cafetal
A. Toposha	6
M. Chupchane	15
M. Payapa	4
A. Kuri	6
A. Pirpishi	2
J.L. Pirpishi	8
J. Kokokoshi	Sin cafetal

El promedio de sacos por familia, sin contar a las que no poseen cafetal³⁶, es de 8.5³⁷; si ello lo multiplicamos por 60 kg. de promedio por saco nos resulta un total de 510 kg.; y si todo lo multiplicamos por el precio del kg. de café, que en 1991 fue de 60Bs., nos da un total de 30.600 Bs³⁸ (unos 450 \$).

Este dinero sería el promedio que las familias de Kiriponsa obtienen por la cosecha de un año, el cual sirve en unos casos para ir comprando productos alimenticios, vestidos, herramientas de trabajo, etc. de manera dosificada durante algunos meses; y en otros para gastarlo o perderlo en Machiques en unas cuantas borracheras, como casos extremos; en medio cabe situar los gastos originados por las fiestas comunitarias, y por los regalos interfamiliares efectuados frecuentemente con motivo de estas ocasiones.

Empleado o gastado dosificadamente es obvio que el dinero cunde más; sin embargo, aún así no suele dar para mucho, habida cuenta que (siempre refiriéndonos a 1991) unas botas de goma cuestan 1.500 Bs.; un machete 2.000 Bs.; 1 kg. de arroz 70 Bs. aproximadamente, igual que 1 kg de fideos u otras pastas; las la-

tas de sardinas y otras conservas de parecida calidad y unos 100 gm. de peso superan siempre los 100 Bs.; la botella de 1 litro de ron cuesta unos 500 Bs.; la ropa posee un precio variable en función de la calidad, pudiéndose comprar un pantalón barato por unos 1.000 Bs. y un vestido por unos 1.500 Bs.

En cualquier caso, sea cual sea la manera como se emplee el dinero obtenido de las transacciones del café, no sería apropiado utilizar conceptos como "ahorro" o "derroche" para definir las distintas actitudes que tienen los yu'pas de las comunidades del interior de la montaña a la hora de gastarlo. Ponemos tan sólo de manifiesto que unos tardan más tiempo que otros en agotar estos recursos, pero en líneas generales lo que se obtiene de ellos no se consume unilateralmente de manera egoísta, sino que se suele compartir. De este modo, en unos casos el ejercicio de compartición se realiza en el transcurso de la vida cotidiana de una forma más dilatada en el tiempo, a pequeñas dosis (en consonancia con el gasto del dinero); y en otros casos la compartición se ejercita propiciando momentos festivos que salgan de la rutina diaria, en donde se producen mayores

gastos a fin de conseguir una agradable diversión. En estos últimos casos el dinero invertido colectivamente o por iniciativa exclusiva de un grupo doméstico o familia nuclear, funciona como un “fondo ritual” para mantener la confraternización y las relaciones sociales del grupo, haciéndose uso para ello de la distribución de excedentes en la que normalmente todos intervienen³⁹.

2.4. CRÍA DE ANIMALES

En la comunidad de Tukuko se puede hablar con toda propiedad de la existencia de ganadería por parte de muchas familias yu'pas. El hecho de que buena parte del fundo familiar se destine a pasto, constituye una prueba en este sentido, ya que está destinado a la alimentación del ganado, sobre todo vacuno, que es el más abundante al ser el que ofrece un mayor rendimiento económico. Además de ello también se crían caballos y mulos en los potreros; y en menor medida ganado porcino, ovino y avícola. La ganadería yu'pa existente en Tukuko se halla orientada básicamente al mercado, y secundariamente al consumo doméstico; constituyendo una importante fuente de ingresos para aquellos que la practican.

En las comunidades de la montaña sin embargo, más que de ganadería hablaremos de “cría de animales”, ya que el uso y el consumo que de ellos se hace es exclusivamente doméstico, y no exige un excesivo esfuerzo su mantenimiento.

Dentro de cada comunidad algunas familias poseen un pequeño número de animales domesticados para diversos usos, los cuales han sido adoptados de los criollos o *watias*. En Kiriponsa apreciamos la existencia de palomas (*sirire*), pavos, gansos y gallinas (*karinas*)⁴⁰, de las cuales se obtiene huevos y carne⁴¹; caballos, mulos y asnos, utilizados como animales de carga para el transporte de productos o de uno mismo por el territorio, sobre todo para ir y volver de Tukuko; gatos que cazan ratas y ratones⁴²; y sobre todo perros⁴³ que sirven para dar compañía, así como para vigilar y alertar de la llegada de algún intruso o animal peligroso, y para cazar diversos animales mediante técnicas de acoso; también hay algún que otro loro, papagayo, y demás pájaros⁴⁴ amaestrados, que sirven como animales de distracción.

A las aves de corral se les construye habitáculos para protegerlas de la lluvia, del frío y de los animales predadores. Los gallineros suelen hacerse en forma de

choza o cobertizo, techado y cubierto con palos por las cuatro paredes, en cuyo interior se colocan travesaños separados del suelo para el descanso de las gallinas, y ponaderos circulares de paja⁴⁵.

El ganado equino por su parte se halla suelto pastando por algún lugar al lado del poblado destinado para este fin, al que se denomina “potrero”. El cerco de algunas zonas del poblado es habitual, al igual que la disposición de portones de palo cortando los caminos; ello tiene por objeto limitar el paso de este tipo de animales y evitar así la posibilidad de que se cometan atropellos⁴⁶, derrumbes o fugas.

A los mulos, asnos y caballos se les procura cuidar bien por los importantes servicios que estos animales prestan en la carga de productos y en el transporte de las personas. Para realizar el trabajo, a cada animal se le protege el lomo con frazadas viejas, colocándole encima sus respectivas monturas.

En Yurmuto, existiendo menos estabilidad por parte de las familias en el período de permanencia dentro del núcleo poblacional, se permite el paso del ganado por el interior del poblado, sin existir un potrero definido. No obstante, cada vivienda se encuentra cercada con palos para evitar la excesiva proximidad del ganado; y para ser más exacto, los animales que han inducido a la población a proceder de esa manera no son precisamente los mulos sino un par de carneros⁴⁷ que se hallan todo el día dando vueltas entre las viviendas, siendo invariablemente la hembra perseguida por el macho a 1 m. de distancia. La escena de esta continua persecución entre los carneros, era objeto de continuos comentarios, risas y gestos por parte de los yu'pas, quienes además se divertían montándose por unos segundos encima de ellos a modo de caballo, o tirándole alguna que otra piedra cariñosamente.

La manera de proceder con los animales domésticos evidencia un trato respetuoso hacia ellos, que se halla muchas veces por encima del valor económico que éstos puedan tener. Todos son de alguna manera útiles en el ámbito doméstico y se aprecia su contribución; no obstante, es de destacar que con la entrada progresiva en el mercado de bienes de consumo, los animales más rentables comienzan a ser mirados ya desde una perspectiva estrictamente económica que va en detrimento de esa sensibilidad hacia el mundo animal, propia en general de las sociedades indígenas. Por todo ello el mercado de animales supone un factor de aculturación que hace cambiar la lógica de ideas, el sentido y el afecto que los yu'pas han tenido siempre

hacia ellos; introduciéndose otras variables que si bien fomentan la cría de animales, aumentando consecuentemente su número, también establecen una mayor distancia entre éstos y sus cuidadores.

2.5. RECOLECCIÓN SILVESTRE

La recolección de plantas silvestres, así como de diversos tipos de animales invertebrados, que, según cuentan los ancianos, era habitual en tiempos pasados, posee hoy día escasa relevancia.

Según K. Ruddle (1973: 94-101; 1977: 681-683), la historia oral cuenta que gran número de plantas silvestres se cultivaron al igual que otros productos como el maíz o el plátano, transformándose así la recolecta en cosecha. Al parecer de esta autora, las siembras de productos antiguos (plantas silvestres) serían abandonadas progresivamente reemplazándolas por las siembras de nuevos productos (plátano, yuca, maíz, etc.).

Actualmente se recolecta para el consumo humano las hojas de taro o *malanga* (*Colocasia antiquorum*); así como *teva* (*Guiltema* sp.) con cuya madera se fabrican arcos; *puuk* (*Stromanthe lutea*) para tejer diversos enseres como: *menüre* (cesto), *puppü* (abanico), *apoto* (estera), etc.; *sapara* (*Agave viridis*) para elaborar cabuyas más o menos gruesas; etc..

También se recolectan frutos silvestres de sabores más variados que los cultivados, entre ellos destaca por su agradable sabor la *sara* (*Poulsenia armata*), que se coge de un gran árbol al que los hombres trepan ayudados de lianas o escaleras de palos; la fruta la tiran los hombres para abajo del árbol y las mujeres y niños/as la recogen.

Las plantas medicinales y las semillas ornamentales se recolectan asimismo de diversos lugares, tanto de selva densa y alta como de sabana.

Siguiendo con la recolecta vegetal, lo más frecuente es recoger madera seca para usarla como leña que alimente el fuego, el cual permanentemente se halla encendido en el poblado⁴⁸; así como troncos finos y rectos de árboles, caña brava, hojas de palmera, bejuco flexibles y resistentes, etc., todo ello para construir viviendas.

En cuanto a la recolecta de animales invertebrados cabe mencionar sobre todo a algunos moluscos, como son los caracoles *osururmos* de diferentes especies y tamaños (desde 3 a 10 o más cm.. de diámetro en la

concha)⁴⁹, y también, aunque de modo excepcional los cangrejos de río.

Asimismo se capturan algunos tipos de insectos para el abastecimiento alimenticio, habida cuenta del déficit proteínico de origen animal que tiene la dieta yu'pa. De este modo, la recogida de invertebrados se convierte en un complemento de la caza, la cual es, al parecer nativo, cada vez menor como consecuencia del descenso poblacional de animales grandes por la zona; ello se debe a su vez a la disminución de la masa de selva y al aumento de la de sabana, y posiblemente también a la introducción de la escopeta.

Siguiendo a K. Ruddle (1977: 670-675), entre los insectos recogidos por los yu'pas para la alimentación se pueden citar los siguientes: *piri* (mosquito), *mikarka* (gusano de palmera), *bachaco* (hormiga roja gigante), *etme* (escarabajo de caña brava), etc.⁵⁰.

De todos los insectos, posiblemente uno de los más codiciados sea la avispa que llaman *kasha*⁵¹, cuya picadura es, según dicen, muy dolorosa. Realmente lo que come el yu'pa son las larvas de estos animales, y para ello tienen que coger el panal en donde se hallan. El procedimiento utilizado se lleva a cabo entre varios hombres, y consiste en lo siguiente: uno de ellos trepa de alguna manera hasta el lugar del árbol en donde se encuentre el panal, para que con un palo en forma de gancho lo desprenda y haga caer al suelo, en donde es recogido por los que allí aguardan y rápidamente lo colocan encima de una hoguera humeante, al objeto de que huyan las avispas adultas.

Ofrecidos estos datos, es de rigor poner de manifiesto que durante todo el trabajo de campo tan sólo vimos la recogida de caracoles y algún que otro cangrejo; sin embargo, no presenciamos captura alguna de insectos para el autoconsumo, aunque sí de polen de avispa o *masaya*, el cual se recolecta normalmente para uso ritual y, excepcionalmente, para consumo doméstico. A este respecto, algunos de nuestros informantes solían decir que la recogida de insectos para la alimentación era una práctica habitual de los antiguos yu'pas, estando actualmente en desuso a excepción de la *kasha*, aunque todavía hay algunos, sobre todo ancianos, que la siguen practicando⁵².

2.6. CAZA

Los animales cazados son para los yu'pas menos aculturados del interior de la montaña la mejor manera

de acceder a una fuente de proteína, dado que los animales domésticos se comen de manera infrecuente, y para comprar latas de conservas es preciso tener dinero, con el que habitualmente no se cuenta. Así, pues, los productos que se obtienen de la caza constituye un complemento a su dieta. Cualquier momento es apropiado para salir de caza; sin embargo, lo normal es hacerlo con mayor frecuencia en los momentos de mayor inactividad dentro del proceso de cultivo (meses de febrero-marzo y junio-agosto).

Según pudimos comprobar, lo más habitual es que los hombres salgan a cazar solos⁵³, y a lugares cercanos, permaneciendo ocupado en esta actividad durante 6 h., 24 h. ó 48 h., y haciéndolo tanto de noche como de día. Para ello se utiliza como instrumento mortífero el arco o *wakara* y diversos tipos de flechas; y de manera cada vez más frecuente la escopeta de cartuchos. Básicamente se emplean dos tipos de arcos según el tamaño: uno de aproximadamente 1.5 m. de largo y otro de aproximadamente 65 cm. de largo; siendo el primero utilizado para lanzar grandes flechas sobre animales grandes, o también a distancia; y el segundo utilizado para distancias cortas y animales más bien pequeños.

El arco *yu'pa* tiene de singular el hecho de ser el único en todo el continente sudamericano que posee un ancho semejante en el centro y en los extremos.

Los tipos de flechas empleadas son muy variadas, pudiéndose distinguir unas que son simples, otras que son múltiples, otras que son desmontables, y otras que poseen subpuntas, cada una de las cuales empleadas para distintos propósitos⁵⁴; asimismo las puntas pueden ser metálicas o de madera, poseyendo estas últimas distintas formas (dentada, lisa, roma, etc.) según al animal al que se destine. Las flechas se pueden transportar bien sostenidas con las manos, o bien introducidas en un carcaj o *nirpiti*, siendo este segundo procedimiento más habitual cuando se trata de flechas pequeñas para matar pájaros.

En cuanto a las escopetas, los *yu'pas* son por lo general muy habilidosos en su manejo, siendo infrecuente que yerren el disparo. El uso de este arma de fuego se halla bastante extendido entre ellos, quienes, si no la poseen, la piden prestada a su propietario⁵⁵, preocupándose tan sólo de aportar los cartuchos⁵⁶. No obstante, el empleo de la escopeta en la caza, junto con las prácticas pirómanas de los *yu'pas* para espantar o acorrar⁵⁷ se pueden considerar como dos importantes

factores que han hecho descender ostensiblemente la fauna salvaje en la región.

La construcción de *pishantüs* o escondites de caza está bastante generalizada por toda la región, pudiéndose ver numerosas estructuras de este tipo diseminadas por todos sitios. Ya sea encima de un árbol o sobre el suelo la forma siempre es la misma, cambiando solamente la oquedad de entrada y salida, que en el primer caso se realiza por debajo, y en el segundo por un lateral; y como es lógico el procedimiento de sujeción de la estructura.

La manera de realizar un *pishantü* podemos decir que tiene tres fases en función del tipo de vegetación utilizada en cada una de ellas. (Figura 7)

La vegetación menuda se coloca primero desde fuera y luego desde dentro, entremetiendo bien los extremos de los manojos para que no se vuele con el posible viento.

Al final se le hacen dos o más orificios a media altura entre el *bijao*, de modo que la flecha que sobresalga por ellas apunte perfectamente al lugar donde se supone que se posará el ave u otro animal.

Sobre este escondite se pueden colocar también ramas mayores extraídas de la vegetación próxima al lugar, con objeto de no levantar sospechas.

El *pishantü* o *pishantamo* se suele situar a 1 o 2 m. de un bebedero de pájaros, por lo que la distancia es corta y no se suele fallar. Lo más difícil es pasar desapercibido, y no ser visto u oído por el ave en cuestión. Para ello, y al objeto de engañar o distraer a la posible presa, se colocan a corta distancia diversos reclamos como mazorcas de maíz, semillas, frutos silvestres, etc..

Las flechas para pajarillos pequeños tienen una varilla fina de *piriyi*, miden 120 cm. aproximadamente y terminan en tres puntas de *wacara* o palma, todas ellas finas y dentadas. El arco es pequeño de unos 50 o 60 cm., hecho de *wacara*; no obstante dispara con fuerza, aunque no a mucha distancia.

Para construir un *pishantü* encima de un árbol se procede del mismo modo que en tierra, sólo que es preciso hacer primero una plataforma de palos que sirva de sostén a la estructura y de apoyo al cazador. Lógicamente la dificultad para su construcción es mayor, dado que hay que subir y bajar del árbol numerosas veces, y esto hace que también se tarde más.

Como pudimos comprobar, el tiempo empleado para hacer el *pishantü* en tierra se sitúa en torno a los 30'.

FIGURA 7: FASES EN LA CONSTRUCCION DE UN PISHANTÜ

1ª Fase



Se clavan diversas ramas flexibles en el suelo y se van entrelazando entre sí hasta dejar la forma de 1/2 naranja. Las ramas flexibles y sin hojas se atan con enredaderas y bejucos.

2ª Fase



Sobre la estructura inicial se entrecruzan nuevas ramas esta vez más finas y con hojas para que quede más entretregido y sirva de sostén al recubrimiento que posteriormente se hará con vegetación aún más menuda.

3ª Fase



Partiendo de la fase anterior, se cubre toda la estructura con paja o *bijao*, de modo que quede perfectamente cubierta y no se vea el interior.

A. Toposha (yu'pa de Kiriponsa) pone de manifiesto en su disertación que aún no se ha olvidado la manera tradicional de cazar. (Apéndice 1.3)

Los sistemas de caza son variados en función del animal que se pretenda conseguir, empleándose básicamente el rastreo y persecución, el acecho, el acoso con perros, la trampa, y la ocasión⁵⁸.

Entre los mamíferos capturados con más frecuencia caben destacar: la rata o *tepoka*, el ratón o *atusa*, la ardilla o *kiriki*, la lapa u *oshire* (*Cuniculus paca*), el cochino monte o *kampo* (*Tayassu pecari*), el báquiro o *pala* (*Pecari tajacu*), la danta o *arare* (*Tapirus terrestris*), el rabipelado o *yare* (*Didelphis marsupialis*), el venado o *amusha* (*Mazama americana*), el mono arahuato o *arishabo* (*Alovatta seniculus*), el mono carablanca o *shüre* (*Cebus albifrons*), y otros más⁵⁹.

En cuanto a los reptiles, el único del que tenemos conocimiento que se captura es la tragavenado o *sasámo* (*Boa constrictor*), de la cual los yu'pas piensan que les transmite la fuerza.

Por lo que respecta a las aves, se tratan de atraer mediante silbidos, sonidos guturales, o esparciendo semillas por el suelo. En cualquier caso, el cazador permanece normalmente oculto entre la vegetación, o en

un escondite hecho a propósito (*pishantü*), bien sea sobre el suelo, al lado de un cauce de agua, o encima de un árbol, utilizando para ello ramas, hojas flexibles de vapia y vegetación menuda, como ya hemos descrito, y allí aguarda a que llegue la presa.

Entre las aves mayormente capturadas cabe mencionar entre otras: el paujíl o *pai* (*Pauxi pauxi*), la poncha o *soro* (*Tinamus mayor*), la paloma silvestre o *arami* (*Orepelia linnearis*), y la pava de monte o *karuka* (*Penelope purpurascens*). Existen igualmente aves que no está permitido cazar por motivos ideológicos como el zamuro o *kurumacho* (*Cathartidae*), la lechuza o *kotre* (*Strizgidae*) y el buho (*Tytonidae*).

Por último, es preciso hacer también mención al halo de leyendas que existen en torno a la cacería. M. Schön y P. Jam (1953: 60) citan en este sentido algunos aspectos que poseen una enorme eficacia simbólica para los yu'pas, como es: a. bañarse con la infusión de una serie de plantas llamadas genéricamente *apó-krota*, o frotarse con sus hojas verdes, o con tizne una vez quemadas, al objeto de mejorar la puntería. b. Bañar o frotar a los perros empleados en la cacería de lapa o venado con una infusión o con hojas de la planta llamada *peru-kuruka*, para que sigan bien el rastro. c. No coci-

nar la comida familiar, ni tocar alimentos, ni encender fuego durante unos días, a fin de purificarse en el caso de haber matado una serpiente que es objeto de tabú; etc..

Los tabúes y las prácticas mágicas relacionadas con la cacería guardan una estrecha conexión con las creencias y la visión del mundo que poseen los yu'pas.

Aunque será un aspecto a tratar en el capítulo 4 de "Ideología y cosmovisión", podemos adelantar aquí que buena parte de estos comportamientos, que para los yu'pas poseen una probada eficacia, se sitúan dentro del terreno de la magia simpática o analógica; en donde se trata de influir sobre la realidad a fin de obtener aquello que se desea, utilizando símbolos que conecten determinados extremos relacionados entre sí, en este caso del mundo animal sobre el que se pretende influir.

En otras ocasiones, determinados tabúes obedecen a los valores fraguados por la tradición, cuya lectura no puede perder de vista el factor adaptativo al entorno, y por tanto la interpretación debe considerar claves que son propias de la ecología cultural.

Ciertamente el yu'pa mantiene una actitud muy respetuosa con todos los animales de su entorno, independientemente del grado de peligrosidad del animal en cuestión. Como se explicará más adelante en el capítulo de "Ideología y cosmovisión", los yu'pas se mantienen en la idea de que todas las especies animales sin exclusión poseen su jefe, rey o guardián (*batupa*)⁶⁰ que cuida de la supervivencia de su especie; los cazadores deben conocer el "pacto" sustentado por la tradición con cada uno de ellos, si no quieren caer en desgracia, o ser maldecidos; y es por este motivo que determinados animales no se deben cazar, como tampoco se debe cazar una cantidad excesiva de animales que terminen desperdiciándose.

En ese sentido Kokokoshi (yu'pa de Kiriponsa) mostraba en su relato, cómo *Oshirebatupa* hizo caer sobre él una maldición que le dejó paralítico para el resto de sus días. (Apéndice 1.4.)

2.7. PESCA

En la actual cultura yu'pa, la pesca es una actividad menos regular que la caza y consecuentemente menos importante que ésta, constituyendo pues un complemento proteínico para la dieta, a la vez que un motivo para el encuentro social.

Cada subtribu circunscribe sus pesquerías en las quebradas y valles próximos a su lugar de residencia, que en el caso de los irapas es el río Tukuko con todos sus tributarios; aunque no se descarta el hecho de realizar un largo viaje hasta ríos más lejanos como el Kishashamo o Santa Rosa.

El período de pesca transcurre tan solo durante los meses de enero y febrero, haciéndose sobre todo más intensivo en las postrimerías de la época seca, período en el cual los cauces se tornan más bajos, formándose pozos que favorecen la concentración de peces. Las aguas son más claras en esa época pudiéndose caminar por el lecho del río vadeando la corriente.

Según la literatura, los yu'pas practican diversos procedimientos para pescar, como son: el arco y las flechas (Schön y Jan, 1953: 61, Wilbert, 1960: 113); las flechas alumbrando con antorchas por la noche (Ruddle, 1970: 278); la caña y el sedal con anzuelos cebados con la larva *eteme* (Wilbert, 1960: 112, Dupoy, 1958: 8), la utilización de barbasco o *wusa* (Lira, J., 1988: 21), la utilización de un latex recogido de los árboles del género *ceiba* (Wilbert, 1960: 113). Basado en nuestra experiencia de campo, tan sólo podemos dar detallada cuenta de la pesca con barbasco o *wusa tewakpü*, a la que asistimos en numerosas ocasiones, ya que, aunque también tuvimos ocasión de presenciar en una ocasión la pesca con sedal⁶¹, y en otra ocasión la pesca con arco y flechas⁶², estos procedimientos son bastante infrecuentes y no se pueden situar al mismo nivel de relevancia que el procedimiento anterior, al menos en nuestro contexto de estudio (región Irapa). También tenemos noticias del empleo de la red para pescar, procedimiento que se lleva a efecto tan sólo en el cauce medio-bajo de los ríos caudalosos; siendo ésta una pesca de mayor escala en la que participan algunos yu'pas, al igual que criollos.

La *wusa tewakpü* es una práctica regular realizada por los yu'pas desde tiempo inmemorial. Tanto en la parte alta del río como en la parte media, a la altura de Tukuko, o algo más alejado hacia el llano, tiene lugar este tipo de pesca. En la parte alta se capturan peces pequeños, *quirichta* sobre todo, y en la parte media peces de mayor tamaño como son los bocachicos, aunque con este procedimiento de pesca por envenenamiento es inevitable que mueran chicos y grandes.

Al decir de los informantes nativos, este tipo de pesca ha estado muy perseguida en el pasado y también en la actualidad, debido a los estragos que produce a la piscifaua, ya que no se discrimina entre peces grandes

y pequeños; como dice el yu'pa "todos están sabrosos". Por ello cuando la guardia nacional localiza una de estas pesquerías requisita la pesca además de echar una regañina a los pescadores.

Desde el punto de vista del impacto ecológico, para un observador venido de fuera, es normal considerar que esta pesca daña a los alevines y crías de los peces, los cuales no tienen la oportunidad de crecer y desarrollarse, pero lo cierto es que todos los años hay abundante pesca y ello es señal de que las especies no se extinguen, existiendo una considerable reproducción. Hay que decir a este respecto que, aunque la *wusa tewakpü* es pródiga durante los meses de enero y febrero, durante el resto del año no se pesca, existiendo tiempo suficiente para que se regeneren las especies. Por otro lado, aunque las pesquerías son muchas, el barbasco vertido al agua no es muy abundante (40 Kg. aproximadamente) por pesca, y ello, unido a la fuerza de la corriente, hace que el efecto asfixiante del producto sólo se dé en zonas muy limitadas del margen del río, que puede oscilar en torno a los 300 m., durando tan sólo algo más de 30' su acción polarizadora -la zona crítica es bastante más reducida, en torno a los 100 m.-. El resto del río prácticamente no nota su efecto y por tanto la batida está bastante circunscrita al lugar preciso donde se echa el jugo de la planta. Hay algunas pesquerías que son bastante mayores, empleándose más barbasco, pero no es lo más frecuente.

Se vierten también acusaciones en cuanto a que el barbasco causa la muerte de otros mamíferos que beben en el río y poseen importancia económica, como las vacas. En este sentido y según la opinión de un experto etnozoólogo como es J. Lira:

"el barbasco sólo afecta a los peces no a los mamíferos como las vacas que beben el agua contaminada; el hecho de morir en la orilla del río no es razón que justifique el efecto del barbasco".
(Entrevista a J. Lira).

Se critica igualmente el hecho de que mueran peces sin que se capturen, al ser arrastrados por la corriente. A este respecto, y según nuestra experiencia, podemos asegurar que los yu'pas se cuidan mucho de evitar esta circunstancia, y aunque es inevitable que se den pérdidas en este sentido, el despliegue de recogida de peces es muy amplio, vadeándose el río hasta donde se está seguro que el barbasco ha dejado de hacer efecto, y es difícil encontrar peces afectados.

En nuestra opinión hay una buena dosis de sentimentalismo a la hora de enjuiciar negativamente los efectos del barbasco sobre los peces; y el asunto estriba en que la lógica yu'pa no comparte la idea de que haya que dejar de usar un procedimiento tradicional y muy efectivo de pesca, por la exclusiva razón de que no se discriminan a los peces adultos de los alevines. En cualquier caso, lo más importante es valorar si este tipo de pesca es devastadora o no; y, dadas las circunstancias que acontecen en la misma, sospechamos que no son acertadas las críticas sobre el barbasco, a menos que se pruebe que la reproducción se hace cada vez más difícil y exista un claro peligro de extinción de especies piscícolas por estas circunstancias, hechos que hasta el momento no tenemos conocimiento de que hayan sido probados.

En cuanto al rol social de la pesca con barbasco hay que decir que esta tradicional manifestación cultural constituye un rito que rompe con la monotonía cotidiana y estrecha los vínculos sociales. Es una ocasión en la que el trabajo se confunde con el ocio, y el esfuerzo es gratificante y reparador, por ser distinto y desarrollarse en otro contexto. Es de las pocas actividades económicas en las que el grupo participa comunitariamente, distribuyéndose papeles específicos en dicha actividad para el hombre, la mujer y los niños/as. Todos participan y sirve para reencontrarse por uno o varios días en un ámbito distinto, aunque teniendo la comida como logro a conseguir, lo que es una regularidad dentro de la vida yu'pa, cambiada de forma en este caso (se trata de pescado en vez de ocumo o plátano). Tiempo pues de "ocio" y "trabajo" dentro del proceso ritual que constituye la pesca con barbasco.

En otro orden de cosas la *wusa tewakpü* en la inmensa mayoría de casos, al menos en la zona Irapa, ya no se realiza a la manera totalmente tradicional, esto es, sin participación femenina en la mayor parte del proceso. Según nos informaron, cuando preguntamos ¿cómo se hacía antes?, o ¿cómo se hace actualmente de modo tradicional?, nos decían que esta actividad era cosa de hombres; tanto la recogida como el machacado, el vertido y la captura de peces lo realizaban los hombres, y no todos, sólo aquellos que reunían las condiciones requeridas: no tener a la mujer embarazada, y no dormir con la mujer durante todo el proceso de pesca. Las mujeres no embarazadas, sin el período menstrual y que no hayan matado en fechas próximas a alguna serpiente, sólo hacen los *menüres*, limpian el pescado y lo cocinan; siendo la causa de su no participación en algunas

fases del proceso la creencia en que los peces no morirán si la mujer interviene activamente y toca el barbasco o el agua en donde éstos se encuentran.

A este respecto nos decía A. Nikra (informante de Tayaya):

“Para pescar con barbasco uno debe estar limpio de espíritu, no debe tener mujer preñada, porque no se morirán los peces. ... la pesca con barbasco es un misterio”. (Entrevista a A. Nikra).

Eso mismo lo confirmaba el anciano Tiyyitashi (informante de Kunana Kushpa) (Apéndice 1.5); y el anciano Tashi (informante de Tirakibu) (Apéndice 1.6).

No obstante, como pudimos comprobar, buena parte de todos estos tabúes pertenecen ya prácticamente al pasado, a la actividad tradicional de los *atanchas*. Aunque existen aún personas de avanzada edad y algunos adultos que mantienen un total respeto a la tradición, lo normal es que se haya perdido credibilidad en cuanto al tabú impuesto a la participación femenina; siempre que la mujer no se halle en las condiciones antes mencionadas. Además sigue siendo tabú para la mujer comer cierto tipo de pescado como puede ser el maimare o el bagre, como nos contaba el anciano Tashi. (Apéndice 1.7.)

En cuanto a la edad, no hay restricción alguna, siempre que el individuo no sea tan joven como para perderse o caerse al caminar por el lecho del río; ni tan viejo como para no poder mover el cuerpo con un mínimo de destreza.

Los procedimientos utilizados tanto en la zona alta como en la zona media del río son bastante similares, existiendo tan sólo diferencias de grado y no de esencia. Los acontecimientos, las anécdotas, los lugares y las personas marcan estas diferencias, pero no el proceso, el cual es muy similar.

Al objeto de ofrecer una visión de conjunto de la *wusa tewakpü*, describiremos el proceso completo de pesca, centrándonos en primer lugar en la que tuvimos ocasión de observar dentro de la zona media-alta del río, algo más arriba de la comunidad de Tukuko.

Siguiendo un desarrollo procesual, la pesca posee varias fases bien diferenciadas unas de otras. Todo comienza con la recogida del barbasco, el cual se encuentra en las áreas de sabana de altura, que en la zona Irapa se encuentra a partir de Taremo, Yurmuto o Pishicacao⁶³. Los instrumentos que se usan para la sustracción son el machete, la azada o la pala de cavar. Lo-

calizada la planta, se limpia la base de hierba y se comienza a escarbar procurando no dañar la raíz y haciendo palanca para facilitar su salida; la raíz posee numerosos rizomas y tiene un tamaño variable que oscila entre los 15 y los 40 cm. de longitud por término medio. Las raíces según se van sacando, tirando de ellas, se amontonan en varios lugares con su tallo y hojas incluidos hasta que se tiene la cantidad que se considera suficiente para la pesca prevista. Más tarde se recogen todos los montones apilándolos sólo en uno, separando las raíces de sus tallos y cortándolos contra una piedra mediante un golpe de machete justo en el límite de la raíz con el tallo. Se atan a continuación los rizomas de cada planta haciendo un penacho con los mismos, si éstos son muy numerosos, y se van apilando ordenadamente todos con una misma orientación. Cuando se ha acabado de cortarlos a todos se meten en un saco y se guarda éste en la casa hasta que se vaya a salir para el lugar de pesca, lo cual debe ser al día siguiente para evitar el endurecimiento de las raíces. La cantidad de barbasco acumulado entre 4 recolectores (incluyéndome yo mismo) durante 6 horas de trabajo pesaba 28 kg. En esta tarea no intervino ninguna mujer, siendo la causa, a juicio del nativo J. Nupe, el hecho de que “no saben agarrarlo”, no otra circunstancia.

Al día siguiente se transportó el barbasco al lugar de la pesca, en este caso se llevó a la casa de J.M. Akio, cacique de Yurmuto⁶⁴, que vive en una casa aislada a 30' antes de llegar a la comunidad de Tukuko (río arriba). El saco y medio que se llevaba se puso en remojo durante dos días y una noche para que se reblandecieran las raíces, y luego se procedió a machacarlas (*ticharo*). En esta tarea sí intervinieron algunas mujeres, al igual que hombres, realizándose al atardecer, en parte de la noche y a la mañana siguiente, momentos en los que el calor del sol es menor. En total fueron 15 las personas que tomaron parte en esta labor, unas más que otras.

Antes de proceder al machacamiento de las raíces se cortan hojas de *puuk*, disponiéndolas sobre el suelo a modo de alfombra para ir depositando las raíces de barbasco ya machacadas, las cuales adquieren un aspecto parecido a un estropajo. Es preciso machacar totalmente las raíces al objeto de que suelten todo el jugo cuando entren en contacto con el agua⁶⁵.

Ya por la mañana, cuando se está a punto de terminar la fase de machacado (tercera fase, considerando como primera la extracción del barbasco y como segunda el transporte del mismo) un hombre sale a cortar ta-

llos de *puuk* para hacer *catabres* (cestos) en los que meter el barbasco. En esta tarea (antes propia de las mujeres) intervienen hombres y mujeres indistintamente. Para hacer los *catabres* en primer lugar se cortan tiras de la corteza verde del *puuk*, saliendo de 6 a 8 tiras por tallo, según la anchura que se le dé. Para ello se le hace una incisión de antemano en un punto medido, con lo que las tiras tendrán una misma longitud, y se van separando con cuidado de no romperlas. Esta medición se hace tan sólo para las tiras que forman la estructura básica del *catabre*, las cuales deben ser de igual tamaño; el resto de tiras que forman el tejido encrucijado no es preciso que se midan. Una vez que se tienen suficientes tiras se comienza formando con 6 de ellas un hexágono, montando unas tiras sobre otras en un punto equidistante de las mismas, y a partir de él con otras tiras se van formando más exágonos en un solo sentido, colocando luego otra fila en paralelo a las primeras; se curvan seguidamente la forma de las varillas de modo que las 2 primeras filas de hexágonos sirvan de fondo al *catabre* y el resto van formando la pared. El procedimiento no es difícil, aunque se requiere cierta práctica para no equivocarse y hacerlo con soltura. Al final, las tiras quedan sueltas con objeto de atarlas sobre sí mismas, haciendo un penacho que sirva de asidero para el transporte, a su vez que para golpear el *catabre* contra las piedras del lecho del río, una vez que se haya llenado de barbasco. Los *catabres* poseen diferentes medidas oscilando en torno a los 30 cm. de profundidad y 70 cm. de perímetro en la boca (cada tira medida para formar la estructura básica oscilaba en torno a los 130 cm. de media), oscilando los hexágonos entre 1 y 2 cm. de diámetro medio. En total se hicieron en esta ocasión 8 *catabres* sobrando algo de barbasco en el saco.

Curiosamente, a medida que el acto culminante de la pesca (consistente en echar el barbasco al agua y coger los peces) se acerca se van sumando nuevos miembros, los cuales se autoinvitan al enterarse que una pesquería va a tener lugar en un lugar determinado; así pues, no todos contribuyen con la misma cantidad de trabajo y esfuerzo en el proceso (los últimos que llegan lo más que hacen es pleitar un *catabre*), aunque al final todos tienen la misma posición y derechos a la hora de coger peces. Socialmente está aceptado de este modo, y no existen normalmente quejas que destacar al respecto; la idea de la reciprocidad a la que se llega más tarde o más temprano, justifica esta situación consentida grupalmente.

A medida que los *catabres* se terminan de pleitar se van llenando de barbasco y se atan por último el penacho de tiras como indiqué anteriormente. Nupe e Imikita, los organizadores de esta pesca, se encargaron de ello.

Una vez llenos los *catabres*, algunos de los hombres presentes cogen uno o dos en las manos y comienza la marcha río arriba hasta el lugar previsto para proceder a arrojar el jugo de barbasco al agua. En esta fase existían dos posiciones de partida: la del grupo de hombres, que *catabre* en mano lo meten en el río sucesivas veces con el fin de que el jugo de las raíces se disuelva en el agua; y la del grupo de mujeres, hombres y niños/as que aguardan unos 50 m. más abajo esperando ver a los peces “borrachos” y echarlos a la *surupspa* o tapara hueca y en su defecto a la bolsa de plástico, u otro recipiente que porten en las manos para este menester.

Los *catabres* son machacados contra las rocas del río, pisoteados, metidos y sacados hasta que el jugo se disuelve totalmente y no queda nada en las raíces; lo cual se nota cuando no se emblanquecina el agua (ya que es blanca la sabia del barbasco) al introducirse el *catabre* en la misma.

Transcurridos unos 5' comienzan a verse peces con el vientre hacia arriba, o ligeramente ladeados, señal de que han sido afectados por el barbasco; éste es el momento que aprovechan los/las pescadores/as para recogerlos y meterlos en el recipiente que se tenga a mano. Los que arrojaron el barbasco también intervienen en la recogida, portando cada uno de ellos un machete o cuchillo y algún tipo de recipiente al uso.

En los lugares donde hay peces grandes (de más de 20 cm.) se suele sacar el pez a la orilla de un machetazo para capturarlo posteriormente con más facilidad, tras haberle propinado un golpe que lo deje inconsciente o muerto. A los peces se les mata o deja inconsciente con un apretón de dedos, con un golpe de machete o con un bocado en la cabeza.

Concretamente esta pesca no resultó muy fructífera, dado que el barbasco era insuficiente para el caudal del río, que, aunque poco profundo (en torno a los 40 cm.), sí poseía un curso rápido, lo que hizo que el barbasco se perdiera río abajo y no causara mucho efecto. Sobre este particular los yu'pas que medio hablaban español decían que “el barbasco no cansa”, queriéndose indicar que no ha “alcanzado” para tanta agua.

La fase de verter el barbasco en el río duró unos 10' y la recogida de peces en torno a 1 hora aproximadamente. Cada pescador consiguió al final un promedio

de 500 gm. de peces que oscilaban entre los 5 y los 20 cm. de longitud, pertenecientes a las siguientes especies: *quirichta*, *chikchi*, *chavare* y *tepotancha*. Otras especies existentes en estos ríos aunque no capturadas en esta ocasión son: *morowa*, barbo, *ayuhpa*, *póshe*, *yecha*, bocachico, corroncho, bagre, etc..

Lo normal en la actualidad es que se pesque más bien poco en el cauce medio-alto y alto de los ríos, aunque en las partes medio-bajo las capturas suelen ser más abundantes reuniéndose sacos llenos de peces que pueden pesar en total por encima de los 100 kg.. Para ello, además de mucho barbasco, es preciso elegir un lugar en donde efectivamente haya peces en abundancia.

También se realizan con bastante frecuencia pesquerías con barbasco contando con pocas personas (un grupo doméstico) y poco barbasco (4 o 5 kg.). Asistí a dos pesquerías de este tipo, una realizada por A. Kupchi y su mujer J. Chichita, y otra por L. Mashashi y su mujer M. Mashukastoro. En la primera se recogió una cantidad insignificante de peces, de los cuales el que más medía tenía 5 cm., muriendo alevines de 2 y 3 cm.; y en la otra no se recogió nada. En cada una se utilizó en torno a 4 kg. de barbasco, lo cual hace pensar que materialmente no compensa a veces el esfuerzo que es necesario realizar para poder pescar mediante este procedimiento, teniendo en cuenta los pocos gm. de peces que se capturan.

A veces, cuando el cauce del río es excesivamente bajo, se suma un esfuerzo adicional, ya que se colocan ramas y piedras formando un dique para que el agua se filtre dejando a los peces estancados.

Tuve igualmente ocasión de asistir a otra pesca con barbasco en el curso alto del río; en una zona donde, según la tradición oral, pescaban los *atanchas* (antepasados); al lado de una gran piedra que hace la función de refugio. Hasta allí A. Kupchi y J. Chichita transportaron un saco con 38 kg. de barbasco (recogido el día anterior por A. Kupchi), bajando por verdaderos precipicios con el saco sujeto a la cabeza y apoyado en la espalda; lo transportaron tanto él como ella, al igual que J.L. Mashashi, que se unió más adelante a la pareja. Además de ello, la mujer transportaba, intercambiándolo con el hombre, un *menüre* donde llevaba la comida y algunos enseres, el cual pesaba 21 kg.; aumentando la dificultad para ella al ir descalza⁶⁶.

Pese a los cambios sufridos en cuanto a la tradición, la forma o estructura general en el ritual de la pesca, al igual que el descrito anteriormente fue: extrac-

ción, transporte, machacado de barbasco, preparación de *menüres*, vertido de barbasco, recogida, limpia y cocinado de peces. No obstante, al igual que en el caso anterior, los elementos y sujetos simbólicos se hallan alterados, sobre todo en cuanto al papel que la mujer y el hombre jugaban en este proceso.

Al decir nativo, el barbasco que se recoge en marzo es bastante más fuerte que el de enero, al ser más viejo; sin embargo, ya en ese mes la pesca prácticamente no se realiza (aunque sí se da con mucha frecuencia durante el mes de febrero) debido a la ostensible subida del nivel del río y de la fuerza de la corriente a causa de las intensas lluvias de comienzo del mes de marzo. Parece con esta circunstancia como si la naturaleza se autoregulara en este sentido, o regulara la cultura del hombre en el uso que éste hace de ella, compensando o contrapesando así el poder letal del barbasco (a la fauna piscícola) con la posibilidad de que éste se haga efectivo.

En la ocasión que estamos ahora describiendo, tras fumarse una pipa (*tapa*) en el recorrido, se llegó al lugar de pesca (a 2 horas de camino). La mujer preparó el fuego y la comida (plátanos cocidos) y el hombre fue a cortar hojas de *puuk*⁶⁷ para echar encima las raíces de barbasco machacado.

Con el paso del tiempo fueron llegando escalonadamente más personas al lugar elegido para la pesca, y tras reponer fuerza con la comida y lavarse un poco en el río; unos buscaron piedras apropiadas para machacar el barbasco, sirviendo unas de base y otras de mazo, y otros colocaron ordenadamente las hojas de *puuk*, ocupando una zona de aproximadamente 1 m², que sería el centro en torno al cual se machacaría y echaría el barbasco. Las piedras de base han de ser grandes y planas, de unos 30 cm. por 15 cm. aproximadamente, y las que hacen de mazo romas y delgadas por la parte que machaca, teniendo además una adecuada forma para ser cogidas con la mano. Todo el que quiso pudo machacar, incluidas las mujeres; en este caso J. Chichita machacó por la tarde, y Oroshi y C. Pashuruma por la mañana del siguiente día.

En principio el barbasco lo recogió A. Kupchi; lo transportaron A. Kupchi, J. Chichita y J.L. Mashashi hasta la zona de pesca; lo machacamos J.L. Mashashi, J. Chichita, A. Kupchi, R. Nupaca, Oroshi, C. Pashuruma, J. Nupe y yo mismo. A. Kupchi fue a cortar los tallos de *puuk* necesarios para hacer los catabres en donde envasar el barbasco machacado; los cuales lo harían entre todos los que estaban en ese momento presente, que,

además de los citados, eran: C. Mashashi, L. Mashashi, M. Mashukastoro (con su hijo). También se harían las *surupspa* o taparas huecas entretejidas con tiras de *puuk* con asa incluida, las cuales se llevan colgadas para echar los peces capturados⁶⁸.

En total se hicieron 20 *catabres* en donde se echaron los 38 kg. de barbasco, y todos en fila se dirigieron hacia un punto situado río arriba en donde había varios pozos de agua que contenían peces en abundancia. Los hombres llevaban los *catabres* de barbasco colocándose unos 15 m. más arriba que las mujeres, las cuales llevaban las *surupspa* y un cuchillo o machete. A una señal, los hombres comenzaron a gritar emitiendo un sonido continuo “umh umh umh”, cada uno por su cuenta, sin acompasamiento, al tiempo que pisaban y golpeaban el barbasco para hacer salir la sabia blanquecina. Al poco tiempo los peces (*quirichta* sobre todo) comenzaron a divisarse con el vientre hacia arriba o de lado, y a moverse como si estuvieran borrachos, señal de que se hallaban afectados. Todos comenzaron a coger peces y a echarlos en las *surupspas* que mujeres, hombres y niños/as llevaban sujetas.

Algunos reservaron unos *catabres* de barbasco para echarlo, posteriormente a la gran batida, sobre determinados puntos del río con aguas tranquilas.

La pesca duró en torno a una hora y media, dependiendo de cada uno; así pues, no terminó para todos al mismo tiempo; y la distancia recorrida buscando peces se situó en torno a los 500 m. de longitud, para unos más y para otros menos. En realidad fueron bastante los peces capturados, lo que ocurre es que al ser tan pequeños (del tamaño de los boquerones aproximadamente) “no cundió”. Cada uno cogió en torno a 1 kg. de peces, con una variación de $\pm 1/2$ kg.

Como siempre, tras la recogida se limpiaron los peces y mientras la mayoría se quedaron un día más en el lugar descansando (*tan tan*) y comiendo peces, otros se fueron a sus casas. Los peces fueron cocinados asados sobre hojas de plátano y también cocidos en un recipiente con agua, siendo acompañados de ocumo, malanga, plátano u otro alimento consistente.

Según la tradición, por la mañana, antes de comenzar la pesca en sí misma no se puede comer, ya que se dice y se piensa que si se hace los peces comerán igualmente arena, y no probarán el barbasco llegado el momento. Por ello la comida fuerte se deja para después de efectuada la captura de peces. Esta circunstancia se respetó, aunque alguno comió ligeramente o tomó algo de chicha⁶⁹.

Las pescas con barbasco que fueron observadas durante el trabajo de campo, a nuestro juicio, no compensaron material o económicamente el esfuerzo realizado, al menos a los que siguieron el proceso de principio a fin (que fueron quienes más trabajaron), aunque sí resultaron rentables a los que participaron tan sólo en la captura de peces. Sin embargo, supimos por oídas que hacía pocos días se realizó una pesquería de estas características en la zona baja del río, con abundante barbasco, en donde se cogieron varios sacos enteros de peces grandes (bocachicos en su mayoría), y al parecer fue todo un éxito.

Al igual que se da este tipo de pesca con participación de uno o varios grupos domésticos, también se realizan otras con participación masiva, en donde interviene prácticamente toda la comunidad (60 o 70 personas al mismo tiempo)⁷⁰. Aunque lo más normal es que ésta se haga más reducida, participando en ella los organizadores de la misma, sus parientes más próximos y algunos pocos amigos que se enteran y se autoinvitan.

Quisiera insistir por último, para que no hay lugar a malas interpretaciones, en el sentido de “reciprocidad” que posee el “autoinvitarse” a la pesca, participando tan sólo en la captura del pescado, sin haber tomado parte en las demás fases del proceso (recogida, transporte, machacado del barbasco, etc.). En realidad unos actúan de esa manera en la pesca organizada por otros, pero del mismo modo éstos actuarán igual en la pesca que organicen aquellos; y tanto hombres como mujeres, en mayor o menor medida, en unas ocasiones les toca la tarea más pesada y en otras la más cómoda. En cualquier caso, el pescar con barbasco se practica la mayoría de las veces como una actividad que sale de la rutina cotidiana, y aun con el esfuerzo que ello supone se trabaja gratamente, ya que, siendo una actividad enfocada a la alimentación tienen un elevado componente social y comunicativo.

Lo normal es que haya personas que casi siempre participan en el *wusa tewakpü*, autoinvitándose, al igual que hay otras que casi siempre la organizan por ser más especialistas o tradicionales en este tipo de pesca; sin embargo, la reciprocidad es una idea que sin necesidad de definición circula en la mente de todos, ya que, si no es con la pesca, existen otras muchas circunstancias en la que cabe compartir con los demás. No obstante, también se critica a quienes sobresalen porque siempre asisten a la fase final del proceso y no hacen más que coger peces y comérselos, sin mayor contrapartida; y de otro lado, se elogia a quienes siempre

organizan la actividad, pasando por todas las fases del proceso, cargando con lo más duro, ya que posibilitan que otros se alimenten, convivan y salgan de la rutina a su costa. Es importante, pues, resaltar el rol social que posee la *wusa tewakpü* para los yu'pas.

Este carácter social que posee la pesca con barbasco se halla muy ligado al carácter simbólico de la misma. Cargada de preceptos y tabúes, que apuntan a la obtención de una mayor efectividad, se marca a su vez el grado de participación de unos y otros dentro del proceso, en función del sexo y la edad.

Según lo expuesto, que no hace más que reflejar la propia experiencia personal, aunque en la actualidad no se siga en todos los casos al pie de la palabra las maneras tradicionales de un par de generaciones atrás, sí se mantienen generalmente éstas en lo más esencial: abstención de mujeres embarazadas o en período menstrual, recogida y vertido del barbasco por parte del varón, etc.. Ello sugiere que la creencia en la eficacia simbólica de estos factores permanece aún vigente; y por tanto, aún siendo esta forma de pesca practicada por otros muchos grupos étnicos, constituye también una señal más de la identidad yu'pa, al estar plenamente arraigada en su cultura.

El apego a la pesca con barbasco en base al carácter social y ritual que la misma posee, se sostiene en la idea de que es la más practicada, con diferencia, sobre otras formas introducidas más recientemente y que poseen una probada eficacia económica, como ocurre con la utilización de la nasa o red con la que se recogen en ocasiones grandes cantidades de peces. No obstante, hay que decir también que el rendimiento económico (o cantidad de peces recogidos) de una pesquería con barbasco no sólo se apoya para los yu'pas en la eficacia simbólica de los elementos y sujetos que intervienen en el proceso, sino que también se es consciente que depende sobremanera del conocimiento práctico obtenido a través de la experiencia de muchos años; se sabe cuándo y dónde se ha de pescar, por lo que el conocimiento de las condiciones que debe reunir la corriente del río, así como el conocimiento de los lugares precisos donde se reúnen un mayor número de peces, es fundamental para que todo sea satisfactorio. No obstante, nunca se aseguran los buenos resultados al no tenerse controlados todos los imponderables que pueden surgir. Por ese motivo hay que considerar, pues, que también el lugar o lugares así como el tiempo o momentos en donde se practica la *wusa tewakpü* adquieren un valor simbólico dentro del proceso ritual; valor simbóli-

co que se adquiere a través de la experiencia compartida, basada ésta en los resultados obtenidos tras muchos años de práctica.

2.8. DIETA Y COCINA

En la actual sociedad yu'pa son los productos obtenidos a través de la agricultura incipiente los mayormente consumidos, constituyendo así la base de la dieta⁷¹. El resto de productos alimenticios obtenidos por medio de la caza, la cría de animales, la pesca y la recolección ocupan un papel secundario en este sentido.

Los alimentos esenciales en las comunidades yu'pas del interior de la montaña y más concretamente de las que fueron objeto de nuestro estudio (Kiriponsa y Yurmuto), son el plátano o *kurantana*, el ocumo o *siria* y el maíz o *mí*; seguidos de la malanga, quinchoncho, caraota, ñame, yuca y demás productos cultivados en el conuco. La fruta fresca no es habitual en la dieta, siendo el cambur la preferida. La miel de las colmenas silvestres y el *wano*⁷² recogido de los árboles tumbados durante la socala y producido igualmente por las abejas se come también, aunque de manera ocasional y poco frecuente.

Como productos animales se consume de manera esporádica, dentro de los mamíferos la carne de lapa, picture, váquiro y cochino de monte; aves como la pava de monte, la paloma silvestre y el paujil; moluscos como los caracoles; y peces como la *quirichta*. Los huevos puestos por distintas familias de aves también se capturan para la alimentación, cociéndolos en agua antes de ingerirlos.

Como productos elaborados industrialmente tenemos que decir que cada vez se consume con mayor frecuencia arroz y fideos, y de manera menos usual se consumen a veces algunas latas en conserva, de sardina y carne triturada de cerdo y pollo, o algún bollo de pan, cuando ocasionalmente se obtiene dinero para comprarlo en Tukuko. La sal⁷³ y el azúcar también se compra en el mercado, cuando se puede.

A todo ello habría que sumar otros productos alimenticios como la leche, que el Estado venezolano hace llegar a estas comunidades indígenas a través de los misioneros, en concepto de "beca alimenticia" para los niños en edad escolar; aunque no se puede decir que la misma forme parte significativa de la dieta yu'pa⁷⁴.

Como bebidas destaca sobre todo la forma más natural, es decir el agua de manantial o de río; y a ésta

le sigue la chicha en sus diferentes formas y el guarapo o jugo de caña de azúcar. Es preciso constatar igualmente una cierta obsesión por consumir refrescos (coca cola, frescolita, pepsi cola, etc.) cuando se baja a Tuku-ko, imitando en este sentido el hábito de los yu'pas que residen en esta comunidad misional.

En cualquier caso, el diagnóstico que podemos hacer de la dieta yu'pa es que está compuesta básicamente de hidratos de carbono, dado que los alimentos que cuantitativamente más se consumen son féculas y cereales, seguidos de legumbres. Con las reservas que se hace preciso tener cuando no se realiza un cálculo exhaustivo de la dieta, apuntaría, no obstante, que en el caso yu'pa se compensa el gasto energético producido por la actividad cotidiana con la ingestión de hidrocarburos, pero lo más probable es que no se satisfagan las necesidades vitamínicas y proteínicas, a la vista de que la carne, la fruta y las verduras no son productos de consumo diario⁷⁵.

Normalmente se come dos veces en el transcurso del día, y de manera abundante: al amanecer (antes de emprender la tarea diaria) y al atardecer (al terminar la misma y antes de acostarse).

Las posiciones que los hombres adoptan mientras se está comiendo suelen ser muy variadas: sentado sobre algún tronco, sobre el suelo flexionando y cruzando las piernas, en cuclillas, o de pie; mientras que la mujer suele comer habitualmente sentada sobre el suelo con las piernas estiradas.

El soporte de la comida es normalmente la misma olla en donde se ha cocinado, aunque algunos utilizan platos metálicos o de plástico, u hojas de plátano, según el caso. Los alimentos cocinados se cogen invariablemente con las manos, aunque a veces se usa también la cuchara. Y es la mujer la que se encarga de hacer el reparto, cuando procede y no se toman los alimentos directamente de la olla⁷⁶.

El acto cotidiano de comer posee aparentemente un sentido estrictamente biológico, destinado tan sólo a llenar el estómago y eliminar la sensación de hambre, pudiéndose llegar a pensar que el hecho de comer familiarmente al unísono se debe exclusivamente a la necesidad de tener que esperar a que se terminen de cocinar los alimentos, ya que en el momento en que éstos están listos, se engullen sin mediar palabra; al menos eso es lo habitual. Sin embargo, no puede pasar desapercibido el hecho de que, aunque la ingestión de los alimentos sea rápida y en su transcurso no haya apenas conversación, existe un antes y un después de esa situación en

donde por tiempo prolongado se da una intensa interacción; se cuentan los pormenores acontecidos durante el día, o los sueños tenidos durante la noche, etc..

No puede pasar tampoco desapercibido el hecho de que lo primero que ofrece un yu'pa a un recién llegado, ya sea yu'pa o *watía*, es algún tipo de alimento como prueba de afecto o, en su caso, de gratitud. Y del mismo modo que los yu'pas ofrecen alimentos en prueba de afecto, esperan ser obsequiados de igual modo por el mismo motivo. En este sentido es muy significativa la situación que se creó el día 24 de diciembre de 1991 en la comunidad de Tirakibu, en donde se convocaron a todos los yu'pas de la montaña (de la zona Irapa) para recibir unos regalos de parte de la Compañía MARAVEN (explotadora de petróleo) que serían transportados en helicóptero por los militares hasta el lugar. No nos quisimos perder este acontecimiento, el cual fue para nosotros revelador por el discurso encubierto que encerraba; pero, sin entrar por ahora en estas consideraciones y centrándonos tan sólo en la cuestión alimenticia, el general que encabezaba la comitiva se dejó en tierra los dos sacos de ocumo que el cacique de Tirakibu le ofreció en señal de afecto, poniendo el primero un rostro de confusión cuando los recibió; por supuesto, nadie de los visitantes probó voluntariamente la soya, a no ser de compromiso e inducido por algún yu'pa. Por la avalancha de juguetes con que los yu'pas fueron obsequiados tardaron poco en ser abandonados por el suelo; quedando una crítica en el ambiente, cuando los helicópteros despegaron: "nos han traído puro muñeco, pero y de comida qué". Sin duda, la expedición hubiera sido mucho más exitosa y menos cara si en vez de llevar juguetes y personas disfrazadas de San Nicolás, hubieran hecho un banquete colectivo. Por propia experiencia podemos constatar que el obsequio de comida es una importante baza para hacer amigos yu'pas.

Observando pues la comida yu'pa con amplia perspectiva, cabe afirmar que ésta posee una indudable función social (no sólo biológica), al igual que ocurre en otros contextos, en donde se ha hecho de los diversos momentos en que se come un rito social por medio del cual se produce comunicación y se refuerzan los lazos sociales entre los comensales.

En cuanto a la "preparación de los alimentos", ésta se hace una tarea poco complicada, estando a cargo de las mujeres. Sin describir aquí todos los alimentos que consumen los yu'pas, ya que se sobreentiende que serían todos los que se producen o se consiguen, los cuales ya han sido mencionados en páginas anteriores;

vamos a detenernos en describir las formas más habituales utilizadas en la preparación de alimentos, centrándonos especialmente en aquellos que nos parecen más singulares o propios de su cultura.

En primer lugar, las formas más habituales de preparar alimentos son asados y cocidos. Los plátanos, que constituyen el “plato fuerte” de todas las comidas, se asan entre las brasas de los fogones, tras haberles quitado la piel *-kurantana tupuje-* (plátano asado). Otras variedades más pequeñas (llamados en criollo “bocadillos”) se cuecen, sirviendo normalmente para acompañar a otro producto más sabroso, como puede ser alguna especie de legumbre.

Los tubérculos como el ocumo, el taro, el ñame, la yuca, etc., son generalmente cocidos sin agregar condimento alguno, aunque también se pueden cocinar asados, sobre todo el ñame; se trata, pues, de reblandecerlos y hacerlos comestibles.

Las legumbres como por ejemplo los quinchonchos, las caraotas, etc., se cocinan invariablemente cocidas, aderezándolas con un poco de sal, cuando se dispone de ella⁷⁷.

El maíz se desgrana, se cuece y tritura con un molinillo (antes se hacía con una piedra de moler), hasta convertirlo en harina, la cual se amasa bien con agua y se envuelve en hojas de plátano formando los llamados “bollitos”, los cuales son cocidos antes de ser consumidos. Y por supuesto su mayor uso, mezclado con otros productos, se destina a la elaboración de soya o chicha fuerte, cuyo procedimiento explicaremos más adelante.

La carne de mamíferos, con mayor frecuencia que cocida se come asada, después de ser preparada convenientemente. El cochino de monte, por ejemplo, se prepara antes de ser asado o cocido del siguiente modo: 1. se le echa por encima al animal agua hirviendo para que la piel se reblandezca; 2. se desuella completamente su cuerpo -a excepción de la cabeza- utilizando el machete y las manos para ello; 3. se abre al animal por la barriga y se sustraen las vísceras apartándolas todas a un lado (las tripas asadas son especialmente muy apreciadas); 4. se trocea a voluntad (de acuerdo con el reparto que se vaya a realizar); 5. a veces se adereza con un poco de sal, si se dispone de ella.

Por su parte, otro mamífero más pequeño (del tamaño de un conejo) como es la lapa se prepara del siguiente modo: 1. se pasa todo el cuerpo por el fuego, raspándole la piel para eliminar el pelo chamuscado; 2. se abre al animal por la barriga con un machete, sustra-

yéndole todas las vísceras y apartándolas a un lado; 3. se trocea y se cocina a voluntad, asado o cocido.

Las aves igualmente se consumen más bien asadas que cocidas, pasándolas antes por el fuego para quemarles las plumas, y sacándoles luego las entrañas. Las cabezas y las patas de las gallinas se utilizan para hacer sopa, aderezada con cilantro; o acompañar al arroz o a los fideos (cuando se dispone de ellos), dándole mayor sustancia.

Curiosamente observamos, tanto en Kiriponsa como en Yurmuto diversos *menüres* pequeños utilizados por los niños para jugar, llenos de pequeñas plumas y plumón de diversas aves cazadas. Lo que en principio pensamos que pudiera ser empleado como posible adorno, comprobamos que se chamuscaba a las brasas sujetas por un palito, al cual quedaban pegadas cuando se derretían los cañones para posteriormente comerlas. De esta práctica, que era más habitual de verla en los niños, no se privaban tampoco algunos adultos.

Los peces son indistintamente asados o cocidos (ahumados y secados cuando los hay en abundancia) tras desescamarlos y quitarles las entrañas, aderezándolos con un poco de sal.

Tanto de los mamíferos como del resto de los animales no se desaprovechan ni los huesos, los cuales se chupan hasta sustraerles todo el jugo; no existe por lo demás ningún rubor en pasarse el hueso de uno a otro cuando no se le ha agotado aún el sabor.

La “olla comunitaria” es algo habitual en todas las comunidades, preparándose la misma con ocasión de una cosecha abundante de algún producto como puede ser el quinchoncho o la caraota; o por el simple placer de invitar a todos los vecinos elaborando chicha de ocumo, de plátano o de maíz. En cualquier caso el posible excedente de producción agrícola, o la fortuna de haber cazado o pescado en abundancia, no revierte en el crecimiento económico de una sola familia, dado que la redistribución de los bienes de uso y consumo es la pauta a seguir en las comunidades del interior de la Sierra.

La chicha, tras el agua es, como ya hemos indicado anteriormente, la bebida que se consume en mayor cantidad. La más sencilla de elaborar es la llamada *tutka*, la cual está hecha a base de plátano maduro. El procedimiento seguido es bien sencillo: se comienza pelando los plátanos y echándolos en una gran olla, en donde se van hirviendo hasta que queden completamente reblandecidos; a continuación se bate el contenido de la olla con un *tii* (varilla de *piriyi* de aproximada-

mente 1 m. de longitud, con dos palitos de unos 12 cm. cada uno, cruzados y atados perpendicularmente en un extremo a modo de hélice) que funciona como una batidora cuando se hace girar al frotarlo entre ambas manos.

Por otro lado se puede moler también *mí* (maíz cariaco) mezclándolo con un poco de agua para que no esté tan seco, y agregárselo al batido de plátano, removiéndolo de nuevo todo junto antes de ser tomado. Una vez preparada la *tutka* se puede tomar indistintamente caliente o al natural.

Otro tipo de chicha es la que se obtiene con el ocumo, el cual se cuece primero, se machaca después con un palo hasta formar una densa papilla, y se vierte por ultimo en un recipiente con agua, para ser disuelto en ésta y dejarlo listo para tomar; cuando se dispone de azúcar se le agrega al agua para endulzar su sabor. Si la masa de ocumo no se agota de una sola toma, se conserva envuelta en hojas de plátano y se introduce en un *menüre*, para evitar que se reseque y que se posen insectos.

Aunque estos dos tipos de chicha son elaboradas con mucha frecuencia debido a su sencillez; sin duda la más ansiada es la *soya* o chicha fuerte, cuya preparación entraña un procedimiento más lento y complejo, el cual vamos a describir a continuación:

La elaboración de la *soya* comienza por la molienda de *mí*⁷⁸ y amasado del mismo formando unos bollitos llamados *cushe*⁷⁹ que envueltos y atados en trozos de hojas de *puuk* o de plátano, se cuecen en agua durante algunos minutos, para dejarlos fermentar más tarde de una a tres semanas en un lugar fresco y seco (mientras más tiempo permanezca fermentando, más grados alcohólicos adquirirá la bebida).

De igual modo, se recogen del conuco suficientes plátanos llamados *topocha*, al objeto de que tengan tiempo de madurar y estén preparados para el uso en el

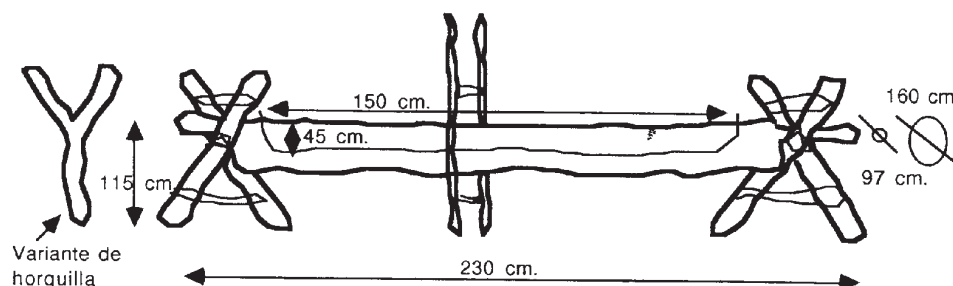
momento previsto.

La *cano*a o *cayuco* será la batea o recipiente que contenga la bebida, y su construcción se realiza del siguiente modo: un grupo de hombres se desplazan al lugar en donde exista un árbol apropiado para que sirva a tal fin, y tras tumbarlo por la base a golpe de hacha, se selecciona una parte de su tronco y se ahueca en el mismo lugar, utilizando los machetes para ello. Al mismo tiempo se achican los extremos haciéndolos más finos para que ajusten bien cuando se apoyen sobre las horquillas que servirán finalmente de soporte. Esta tarea puede durar dos días enteros dado lo laborioso que es ahuecar un tronco de madera muy dura, para lo cual se suelen emplear dos hombres. Existen varios tipos de árboles utilizados para construir la *cano*a, aunque el más común, según algunos informantes, es el llamado *sonye*. En cualquier caso éste debe ser de tronco recto, voluminoso y de madera consistente, sin porosidad.

Cuando la *cano*a ya está terminada se transporta a hombros hasta el poblado y una vez allí se procede a su colocación definitiva⁸⁰. Para ello se clavan en el suelo frente a frente dos troncos con horquilla, o cuatro troncos cruzados dos a dos (formando igualmente una horquilla) y atados con cabuya o bejucos; asegurándose de que queden bien asentados. A continuación se apoya la *cano*a por los extremos (más finos) encima de las horquillas; con la oquedad hacia arriba, se balancea hasta comprobar que quede perfectamente equilibrada y horizontal al suelo. Después se colocará en torno a la mitad del largo de la *cano*a, y en contacto con ésta, dos estacas paralelas, una por cada lado, atándolas bien por arriba y por debajo de modo que la *cano*a quede perfectamente fija sin movimiento alguno.

Las dimensiones de la *cano*a son variables, aunque por término medio se suele situar en torno a las medidas presentadas en la figura 8.

FIGURA 8: DIMENSIONES DE LA CANOA DE SOYA



Cuando los plátanos se hallan maduros, el *cushe* ha fermentado suficientemente y la *cano*a está dispuesta, se procede a la fase final de elaboración de la *soya*, para la cual se emplea aproximadamente medio día (unas 5 o 6 horas).

En ese momento, y tras limpiar adecuadamente el interior de la *cano*a, se llena su interior de agua, evitando que llegue al límite de su capacidad; a continuación uno o dos hombres proceden a añadir diferentes productos: lo primero que se echa son los bollitos fermentados o *cushe*, desprendiéndolos de sus envolturas de hojas. Lenta y pacientemente el hombre u hombres encargados van disolviendo el *cushe* en el agua, estrujándolo con las manos y aplastándolo contra las paredes de la *cano*a. Seguidamente se le añade papilla de plátano, que previamente ha sido elaborada mediante cocción y trituración en agua; igualmente se procura disolverlo todo bien tratando de que queden pocos grumos. Asimismo se añade otro tipo de bollitos de maíz, los cuales han sido preparados el mismo día o a lo sumo el día anterior, sin que haya habido tiempo de fermentación. Por último se le añade *parushi* o jugo de caña de azúcar (guarapo), que aporta los azúcares necesarios para subir el grado alcohólico. Cuando todos los productos sólidos se hayan disuelto se puede apreciar cómo el contenido líquido de la *cano*a se vuelve burbujeante, señal de que la fermentación está en marcha.

Tras todo ello se cubre la *cano*a completamente con hojas de plátano o de *puuk*, atándolas con bejucos, al objeto de proteger del sol al contenido líquido y dejarlo reposar durante algunas horas.

Dependiendo fundamentalmente del tiempo de fermentación del *cushe* y de la cantidad de guarapo empleado variará el gradiente alcohólico de la *soya*⁸².

En cuanto a la cantidad de *soya* que se suele elaborar en cada acontecimiento, ésta es variable; aunque por término medio, y según las mediciones realizadas, se puede situar en torno a los 130 litros. Estos pueden ser ingeridos igualmente por un número variable de personas que puede situarse entre 15 y 50, por término medio; de modo que la fiesta puede durar de 1 a 2 días ininterrumpidos teniendo en cuenta que dicha duración depende del tiempo que se tarde en agotar el contenido de la *cano*a.

Para tomar *soya* de la *cano*a cada persona cuenta con su *pisha* o cuenco de tapara con el que se recoge el líquido. Un dato importante a tener en cuenta es que, a pesar del estado de embriaguez en que se mantienen todos o casi todos los participantes en este tipo

de fiestas, el líquido alcohólico va unido a una masa sólida y alimenticia de maíz y plátano que hace más suave el efecto del alcohol.

En la elaboración de la *soya* participan hombres y mujeres, aunque cada sexo tenga asignada una misión: las mujeres se ocupan habitualmente de recolectar los plátanos, de desgranar y moler el maíz, de elaborar el *cushe*, y de cocer y batir los plátanos; mientras que los hombres construyen la *cano*a, la equilibran y limpian, obtienen el guarapo, vierten todos los ingredientes de la *soya* (agua, *cushe*, plátano batido, y guarapo), los deshacen y disuelven, y cubren la *cano*a con hojas. En definitiva la labor de las mujeres, siendo fundamental, suele presentarse más escondida y a cierta distancia del lugar ritual, mientras que la de los hombres es más visible y ocupan en última instancia el centro de dicho lugar.

J. Armato, refiriéndose a la elaboración de la *soya* por los antiguos *yu'pas*, nos decía lo siguiente:

“para preparar la soya, se seleccionan una serie de mujeres que cumplan con una serie de requisitos: no tener relaciones sexuales con su marido y no estar menstruando. Se prefieren a las mujeres más maduras, que son más responsables. Ninguna otra mujer que no haya sido elegida puede participar en la elaboración de la soya, y si una mujer entra en menstruación durante la elaboración es rápidamente suplantada por otra. El yu'pa teme a la impureza de la mujer. Se teme que una mujer que menstrúa prepare la comida, y practique el coito, porque su impureza puede transmitírsela y éste puede morir”. (Entrevista a J. Armato).

Más adelante nos diría lo siguiente en relación con los tabúes alimenticios que posee tanto la mujer como el varón:

“cuando la mujer está menstruando no puede consumir plátano y mucho menos ñame, porque dicen que estos productos las pueden dejar calvas; tampoco pueden consumir batata por el mismo motivo. Los varones no pueden consumir la yuca y el ñame cuando la mujer haya dado a luz. Las niñas en su primera menstruación no pueden consumir nada de los alimentos habituales del conuco por el temor a que se pierda la cosecha. Sólo

lo consume frutos del monte, de la selva". (Entre vista a J. Armato).

En lo que respecta al guarapo, bebida que además de servir de complemento a la soya se toma igualmente sola, se licúa la caña de azúcar o *parushi* utilizando para ello el *paro-enkat-pü*. Este implemento consiste en un tronco de *shirorie* de aproximadamente 140 cm. de alto por 30 cm. de diámetro, firmemente hincado en el suelo; en su parte media-alta posee un agujero de unos 10 cm. de diámetro y debajo de él, a unos 20 cm. un pequeño entrante en forma de entalladura, acortándose el diámetro del tronco a unos 20 cm.. Por otro lado se utiliza un palo de aproximadamente 150 cm. de largo y 7 cm. de diámetro *jenkat-pü*, que a modo de palanca se introduce por el agujero del *paro-enkat-pü* para exprimir la caña que igualmente se introduce por dicho agujero.

El licuado es obra pues de 2 personas, generalmente varones, una introduce la caña por el agujero del *paro-enkat-pü*, mientras la otra bloquea la caña con la palanca que hace el *jenkat-pü*; a continuación se retuerce la caña sobre sí misma soltando su jugo, el cual chorro por el tronco del *paro-enkat-pü* y gotea al llegar a la entalladura. La caña se va introduciendo poco a poco a través del agujero, hasta extraerse todo el jugo, el cual se va recogiendo mediante un recipiente de totuma suficientemente grande situado debajo de la parte saliente del trapiche.

Por último, conviene hacer algunas observaciones en torno a un elemento que, sin ser parte de la alimentación *yu'pa*, sí constituye un soporte imprescindible para ésta, así como para otros usos relacionados con las funciones de calentar y alumbrar; nos referimos al "fuego" o *vitta*.

Los hombres, al regresar del trabajo, traen habitualmente grandes troncos secos, los cuales se despedazan a golpe de machete para alimentar la hoguera.

La estructura general de la hoguera que posee cada grupo doméstico consta de tres o cuatro troncos de unos 15 cm. de diámetro, dispuestos en cruz o en estrella, de modo que concentre el foco calorífico en un solo punto situado en la confluencia de los extremos de los troncos. Estos se van empujando hacia el centro a medida que se consumen para que sigan ofreciendo calor, y se separan del centro cuando se desee apagar o disminuir su poder calorífico, añadiendo astillas en el foco central cuando se desee subir la intensidad del calor, produciendo una llama más potente. Con esa dispo-

sición de troncos en cruz se posibilita el apoyo de las ollas cuando se va a cocer o freír algún producto, o el acúmulo de brasas cuando lo que se desea es asar. En cualquier caso, en cada poblado siempre existe alguna hoguera con ascuas prendidas, las cuales se utilizan para hacer prender a las hogueras apagadas, de modo que el tránsito de una vivienda a otra portando tizones encendidos sobre pieles de plátano es muy corriente; lo normal, no obstante, es que la ceniza cubra las ascuas y éstas parezcan apagadas, sin estarlo totalmente, bastando unos pocos soplidos para reavivarlas sin necesidad de recurrir al vecino. La madera normalmente más empleada para hacer fuego es la *vitara*.

En el exterior de la vivienda, básicamente se utiliza para cocinar, aunque también para calentarse si es de noche o está amaneciendo; mientras que en el interior de la vivienda se usa fundamentalmente para proporcionar calor y disminuir la humedad nocturna; aunque también se use para cocinar y alumbrar.

Invariablemente cada familia posee un lugar designado para la hoguera, tanto fuera como dentro de la vivienda, poseyendo este elemento tecnológico una importancia esencial para la cultura *yu'pa*.

Es difícil que el fuego se apague completamente en un poblado, ya que continuamente se está reavivando, tanto de día como de noche; por el día es habitualmente la mujer la máxima responsable del mismo, utilizándolo para cocinar; y durante la noche es el hombre el que se levanta en reiteradas ocasiones con el fin de calentar el hogar. No obstante, si casualmente se apagara, se utiliza un procedimiento natural para producirlo de nuevo. Dicho procedimiento consiste en golpear una piedrecita de cuarzo colocada junto a un trozo de tallo de *sapara* (cocuisa) bien seca, con una pequeña lima o trozo de hierro, al objeto de hacer saltar una chispa que haga prender a la *sapara*⁸³. Inmediatamente se sopla con suavidad el pequeño punto incandescente y al instante se extiende el foco produciendo humo; es ese el momento de pellizcar el trozo prendido y colocarlo junto a algunos tizones, pasto seco o palitos menudos para que aparezca la llama con la ayuda de soplidos.

Todos los *yu'pas*, tanto hombres como mujeres poseen estos tres elementos que les permite producir fácilmente fuego cuando lo deseen; lo cual se produce con frecuencia, ya que, si no para la hoguera, sí se utiliza a diario para encender la pipa de tabaco (*tapa*) o el puro, cuando se está fuera del poblado o alejados de la vivienda.

Tradicionalmente existía otro procedimiento, hoy ya en desuso, que se utilizaba igualmente con la finalidad de obtener fuego, consistiendo éste en la conocida frotación de palos, en donde el más grueso se apoyaba sobre el suelo y se sujetaba con los pies, y el otro más fino, a modo de varilla, se frotaba constantemente entre las manos haciendo coincidir uno de sus extremos con un agujero practicado en el primero, incendiándose el serrín producido por el roce, y seguidamente el pasto colocado junto a éste.

3.9. CONSTRUCCIONES HABITACIONALES

3.9.1. El poblado

El patrón tradicional de asentamiento *yu'pa* se caracteriza por la dispersión de la población a lo largo de determinadas cuencas fluviales. En este sentido, los núcleos poblacionales han contado siempre con agrupamientos de un pequeño número de familias nucleares emparentadas, constituyendo de este modo los llamados “*closters*”, de los cuales se van produciendo de manera voluntaria diversas escisiones familiares llegados a un punto determinado de crecimiento.

Actualmente las comunidades del subgrupo *Irapa* ubicadas en la cuenca del *Tukuko* y sus afluentes ocupan normalmente pequeñas mesetas en áreas despejadas de vegetación, desde las cuales se domina el acceso al poblado. Ahí constituyen caseríos con un número aún escaso de viviendas (entre 10 y 30 aproximadamente) en donde se asienta una población que ha crecido ostensiblemente en número con respecto al pasado próximo (dos generaciones atrás), debido a la influencia misionera, criolla y gubernamental⁸⁴. Aún persiste en el pensamiento colectivo la tendencia a crear la residencia habitual saliendo fuera del núcleo poblacional cuando se considera que son demasiados conviviendo juntos; o al menos a poseer una segunda residencia (dentro del fundo o territorio propio) para, entre otras consideraciones, situarse al lado del conuco y evadirse del grupo cuando se desea aumentar el espacio vital y desenvolverse con mayor libertad⁸⁵.

Por todo ello, podemos afirmar que en la actualidad se halla un tanto enfrentada la forma moderna de asentamiento agrupado de la comunidad con la forma

tradicional de asentamiento disperso. Lo normal en estos momentos es que toda comunidad (salvo excepciones) conste de un núcleo comunal y un conjunto de casas aisladas o agrupadas en pequeño número (2 o 3) en donde habitan los miembros de familias extendidas⁸⁶.

La configuración de los poblados es muy variada, aunque suele ser más bien lineal, distribuyéndose las viviendas en fila a un lado y otro de un espacio central, que sirve de pasillo de acceso a las mismas, a la vez que de área de reunión pública. Adaptándose a la disposición del terreno, también se distribuyen de manera lineal y estratificada sobre un mismo plano (como ocurre por ejemplo en *Kanobapa*, *Ipica* y *Kunana Kushpa*); aprovechando varias terrazas, las cuales se encuentran a diferente nivel de altura (como ocurre en *Kiriponsa* y *Taremo*). Se puede formar igualmente una sola línea de viviendas, si el terreno disponible es excesivamente estrecho (como ocurre en *Psicacao*). La configuración circular o casi circular es menos frecuente, pero también existe (por ejemplo en *Yurmuto*). Y por último, cabe mencionar también el agrupamiento de viviendas de manera libre y desordenada, en donde cada familia se instala en el lugar que considera más apropiado, independientemente de la estética general del poblado (como ocurre en *Tirakibu*). En cualquiera de los casos, toda vivienda posee una zona exterior que se considera como espacio privado, el cual se suele marcar sobre todo con la existencia de un fogón u hoguera; y todo poblado posee al menos un área que sirve para las reuniones cotidianas y festivas, el cual suele poseer de manera permanente una *cano*a de *soya* para cuando sea preciso hacer uso de ella.

Además de las viviendas, los poblados suelen tener construida una o dos *cano*as de *soya*, así como uno o más gallineros. Algunos poseen un habitáculo que sirve de escuela, acomodado para tal función; y en ocasiones otro que sirve de lugar de reunión; así como a veces se puede encontrar algún habitáculo que sirve de cárcel.

En lo que respecta a implementos domésticos, el molinillo para el maíz suple en buena medida a la tradicional piedra de moler y aunque sea un instrumento mecánico también se halla presente en algún lugar del poblado para uso público, en caso de que haya muchas familias que carezcan de él. También suele ser habitual la construcción de un trapiche para licuar caña de azúcar.

Los poblados o caseríos poseen invariablemente un nombre propio, que suele ser significativo de algún

elemento relevante del entorno natural próximo al lugar de asentamiento. En el subgrupo de la región Irapa los significados de los nombres de los distintos poblados son los siguientes:

- . *Tukuko* : Nombre del río que pasa por el lugar de asentamiento.
- . *Tirakibu* : Derivación de "Tiraku" -*atancha* o antepasado que se halla enterrado en las proximidades.
- . *Ipica* : Aluvión de piedras producido por la subida del río.
- . *Kanobapa* : Piedra similar a una canoa existente en el lugar de asentamiento.
- . *Kunana Kushpa* : Laguna que no se seca.
- . *Kiriponsa* : Río que pasa por el lugar de asentamiento.
- . *Taremo* : Arbol cuya hoja se torna roja en verano.
- . *Yurmuto* : Meseta, altiplano.
- . *Psicacao* : Arbusto muy abundante en el lugar de asentamiento.

- . *Sasapa* : Arbol existente en el lugar de asentamiento.

Otros poblados próximos a los anteriores y también considerados Irapa, aunque fuera del valle del Tukuko son:

- . *Marewa* : Derivación del árbol llamado *mará*.
- . *Totayonto* : Planta parecida al taro o *malanga*.
- . *Tayaya* : Piedra plana que existe en el lugar de asentamiento.
- . *Peraya* : Barro seco de verano.
- . *Shikimo* : Cima de un cerro.

Para hacerse una imagen más concreta de la estructura general de los poblados yu'pa, expondremos gráficamente la configuración de tres de ellos, que fueron por añadidura los que sirvieron en mayor medida para el desarrollo del trabajo de campo; señalando igualmente los cambios acontecidos en los mismos en el transcurso de un año. (Figuras 9.1, 9.2, 10, 11, 12 Y 13)

FIGURA 9.1.: POBLADO PRINCIPAL DE KIRIPONSA (de abajo)

LEYENDA:





-  ... Vivienda con paredes de caña brava dispuestas verticalmente.
-  ... Vivienda sin pared (sólo techo)⁸⁷
-  ... Vivienda con paredes de tablas horizontales⁸⁸
-  ... Vivienda con paredes de estacas de *wakara* dispuestas verticalmente.
- A - Zona de potrero separado del poblado con una cerca de espinas
- B - Cárcel actual⁸⁹
- C - *Canoa* de *soya* (inexistente el pasado año)
- D - Gallinero (inexistente el pasado año)
- E - Escuela⁹⁰
- F - Estructura de madera de vivienda inacabada (inexistente el pasado año)⁹¹
- G - Lugar de la cárcel el pasado año (inexistente en la actualidad)
- H - Lugar de la *canoa* para *soya* el pasado año.
- 1 - Vivienda de la familia de J. Poroto
- 2 - " " "B. Yimarco
- 3 - " " " A. Kikipo
- 4 - " " " A. Michikchi
- 5 - " " " A. Hito
- 6 - " " " T. Miki (con cobertizo anexo, no existía el pasado año)
- 7 - " " " A. Tite
- 8 - " " " J. Kaboshi
- 9 - " " " R. Yirorshi
- 10 - " " " E. Hatichi
- 11 - " " " S. Shova (el pasado año no tenía las paredes cubiertas y por contra estaba formada por dos viviendas anexas y descubiertas)
- 12 - " " " A. Kikipo
- 13 - " " " J.M. Yitorshi
- 14 - " " " R. Pikchi
- 15 - " " " A. Koyashi
- 16 - " " " P. Koyashi

FIGURA 9.1.: POBLADO PRINCIPAL DE KIRIPONSA (de abajo)

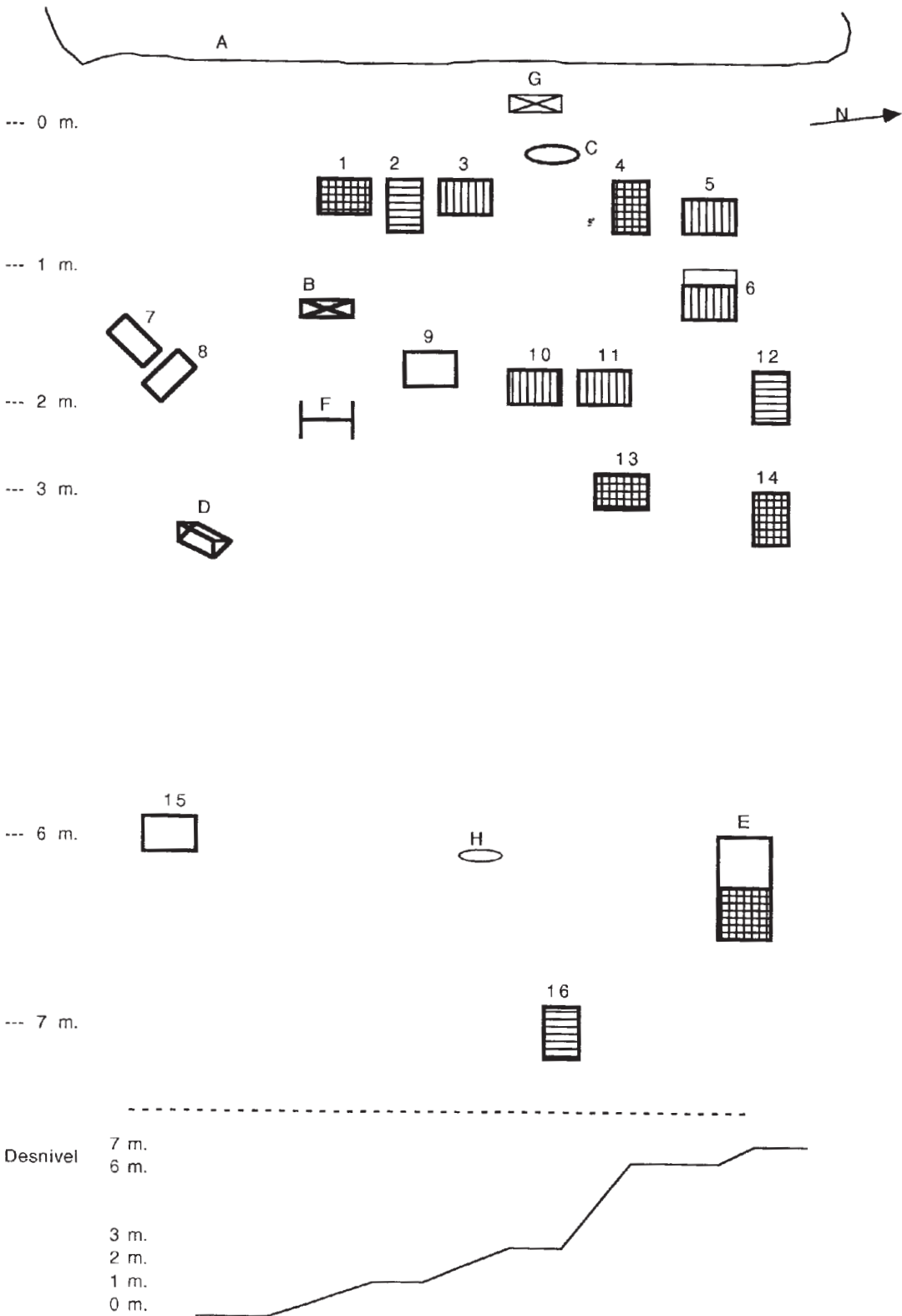
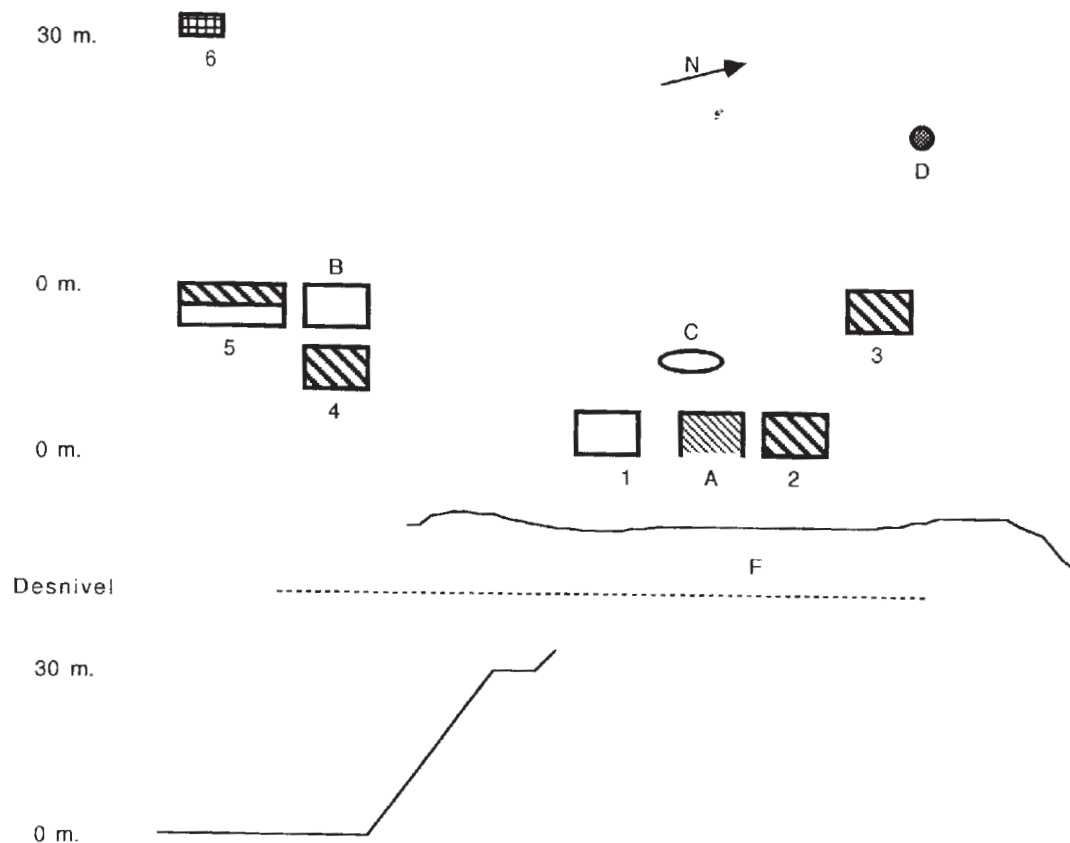


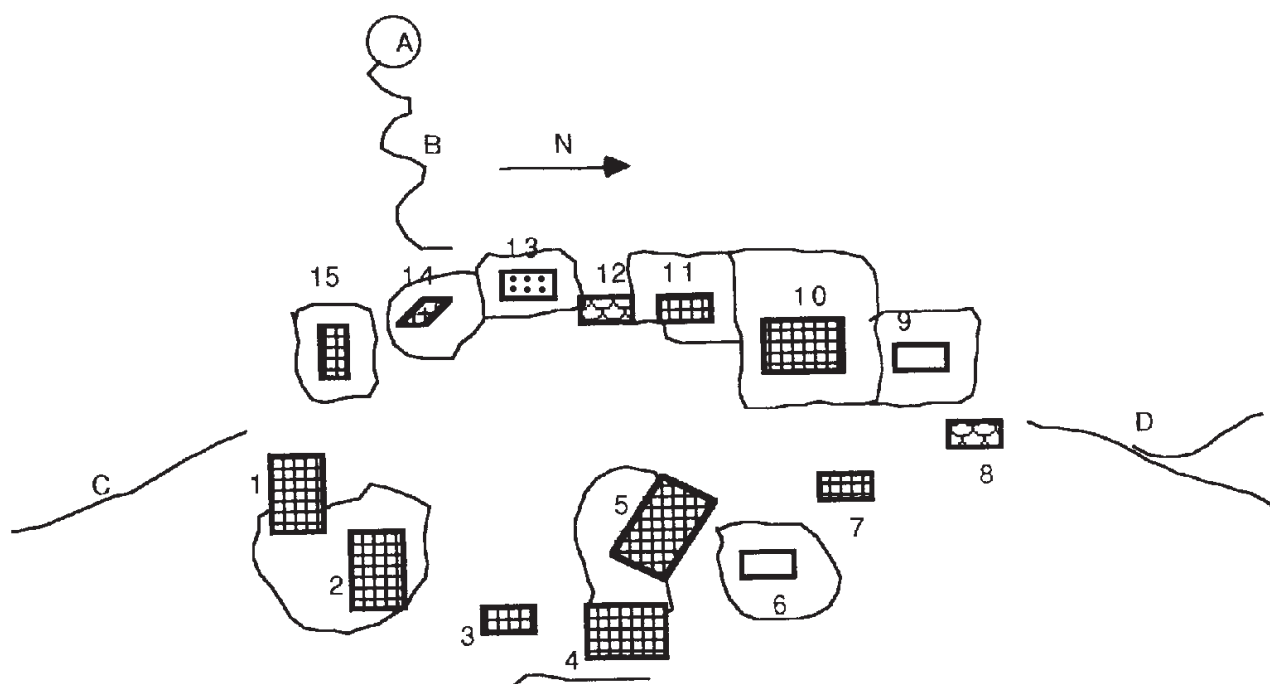
FIGURA 9.2.: POBLADO SECUNDARIO DE KIRIPONSA (de arriba)



LEYENDA:

- ... Vivienda con techo de hojas de palma a dos caídas de agua y paredes de caña⁹².
- ... Vivienda con techo de lámina de cinc en cobertizo (una caída de agua) y sin paredes.
- 1- Vivienda de la familia de A. Topocha.
- 2- " " " M. Chupchane.
- 3- " " " M. Payapa.
- 4- " " " A. Kuri.
- 5- " " " A. Pirpishi y J.L. Pirpishi (inacabada)⁹³.
- 6- " " " J. Kokokoshi⁹⁴.
- A- Gallinero.
- B- Almacén de "coroto" (enseres) perteneciente a las familias de A. y J.L. Pirpishi.
- C- Canoa para soya (vuelta hacia abajo para que no se llene de agua).
- D- Pishantü encima de un árbol.
- E- Zona de potrero.

FIGURA 10: POBLADO DE YURMUTO



LEYENDA:

- ... Cerca de alambre rodeando a las viviendas.
 ... Vivienda con techo de palma y paredes cubiertas de madera de wakara
 ... " " " " " descubiertas.
 ... " " " cinc " " "
 ... " " " " " cubiertas de madera de wakara.

- 1 - Vivienda de la familia de J. Nupe
 2 - " " " S. Piyistaku.
 3 - " " " L. Tikitishi.
 4 - " " " A. Kupchi.
 5 - " " " T. Nipe.
 6 - " " " R. Yemarshi.
 7 - " " " J. Imikita.
 8 - " " " M. Iroka (hijo).
 9 - " " " M. Iroka (padre).
 10 - " " " J.M. Komateta (padre).
 11 - " " " J.M^a. Komateta (hijo).
 12 - " " " J.M. Akio.
 13 - " " " A. Pure.
 14 - " " " L. Mashashi.
 15 - " " " R. Nupaka.
 A - Cementerio (a 100 m. del poblado, y a unos 20 m. de desnivel por debajo de éste).
 B - Camino al cementerio.
 C - Camino a Kanobapa.
 D - Camino a Psicacao.

* Todas las viviendas se sitúan en una meseta llana a algo más de 1.600 m. sobre el nivel de mar, dividiéndose desde ahí todo el valle del Tukuko. El viento y la lluvia hacen huella en las casas dejándolas en muy mal estado, sobre todo las que no se encuentran habitadas de manera permanente⁹⁵.

Además de todas estas viviendas que forman el núcleo comunal de Yurmuto hay que hacer constar la existencia de dos familias extensas (la de M. Shiyishi y

la de A. Ponoskashi) y una familia nuclear (la de R. Mashashi) con residencia exclusiva fuera del poblado.

Tan sólo existe en el poblado una familia nuclear (la de J. Nupe) que no posea una segunda residencia fuera como ocurre con el resto; y otra (la de R. Nupaka) que posee tres. Por ello no todas las viviendas del poblado se encuentran permanentemente habitadas, incluso en algunos casos la vivienda aislada es habitada por más tiempo que la que se halla en el poblado.

FIGURA 11: DISPOSICION DE LAS VIVIENDAS EN LAS FAMILIAS EXTENSAS



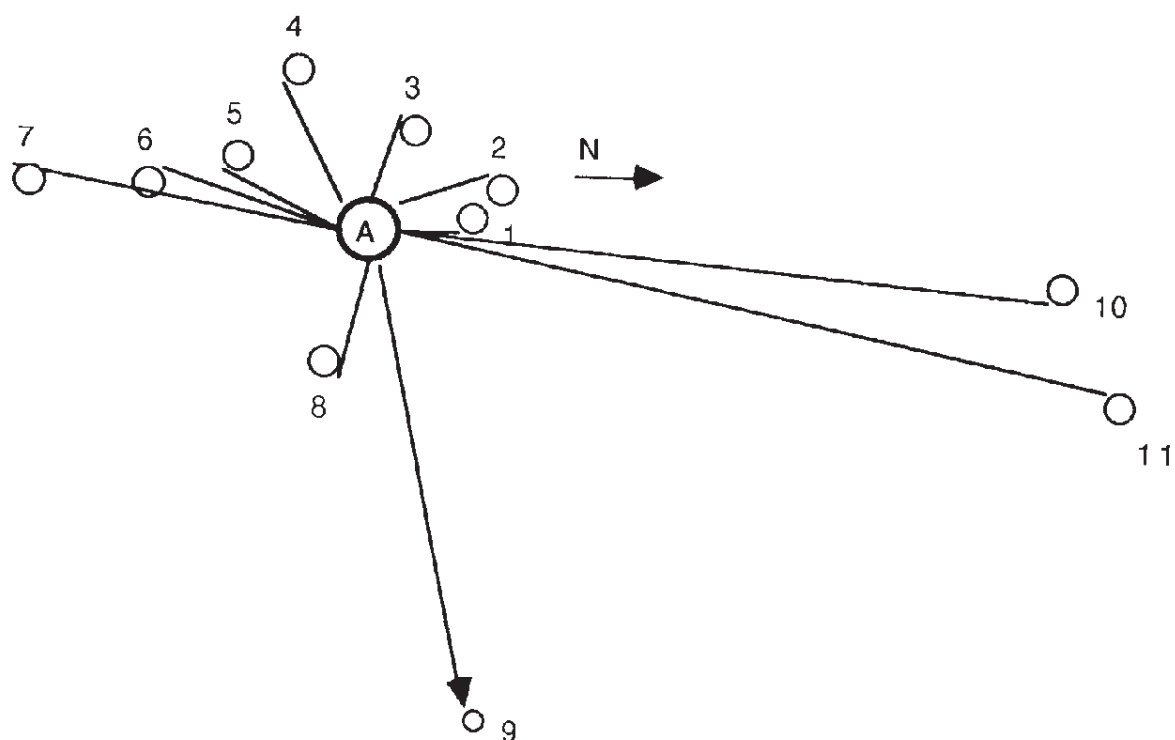
Familia de A. Ponoskashi

1. Vivienda de A. Ponoskashi.
(rectangular, sin paredes y techo de palma)
2. Vivienda de C. Asikchi (yerno).
(cónica, con paredes de *wakara* y
techo de palma)
- A. Canoa para la soya.

Familia de M. Shiyishi

1. Viviendas de Matukchi y L. Shiyishi.
(tipo "igloo" y cubiertas de hojas de plátano)
2. Vivienda de M. Shiyishi.
(cónica, sin paredes y techo de palma)
3. Vivienda interfamiliar.
(rectangular, sin paredes y techo de palma).
4. Vivienda de D. Shiyishi.
(rectangular, con paredes de *wakara* y
techo de palma).

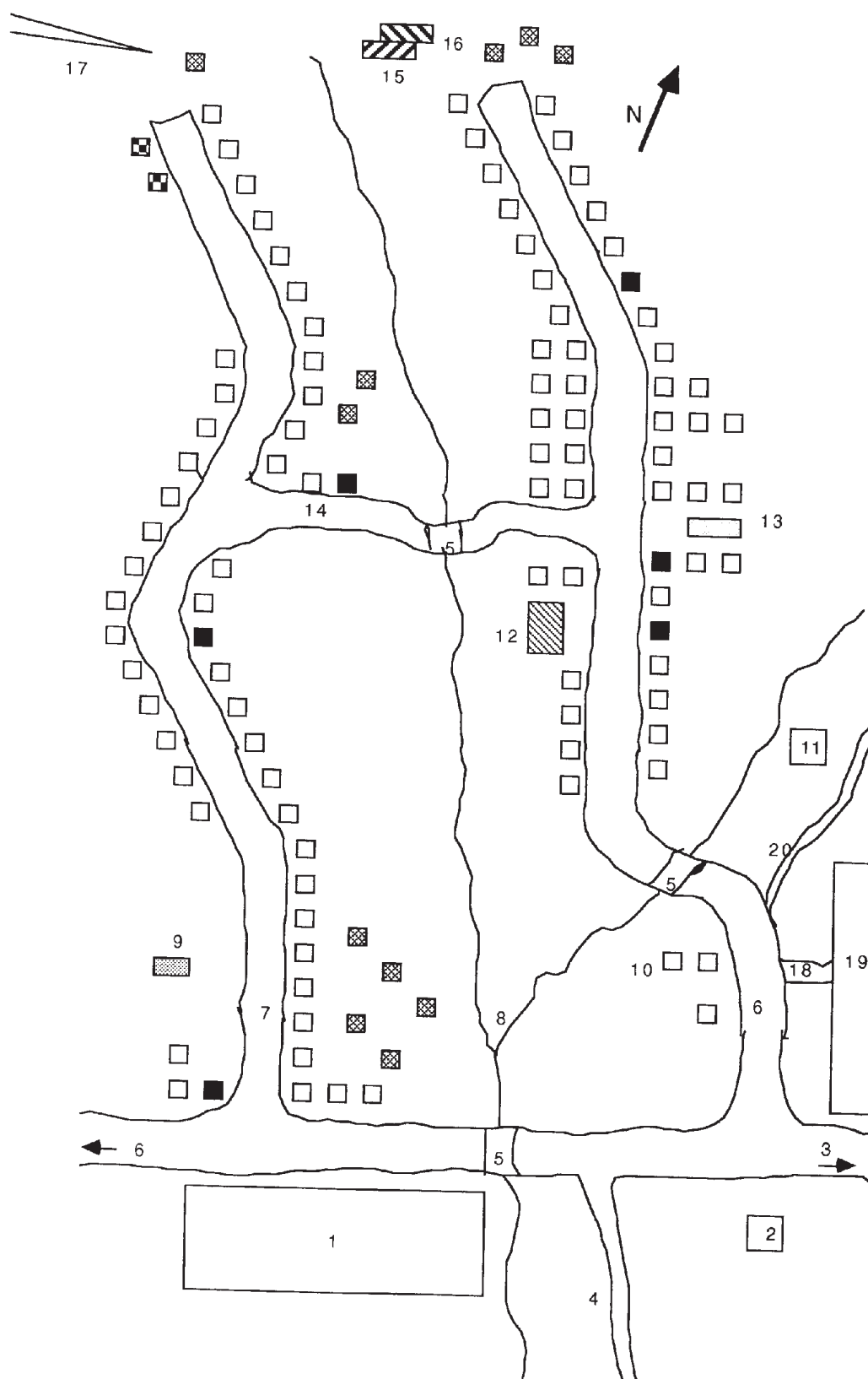
FIGURA 12: DISTANCIAS TEMPORALES Y DIRECCIONES APROXIMADAS DE LAS VIVIENDAS O ASENTAMIENTOS QUE SE HALLAN FUERA DEL NÚCLEO CENTRAL DE YURMUTO CON RESPECTO A ESTE



LEYENDA:

- A. Núcleo poblacional de Yurmuto.
- 1. Vivienda de la familia de R. Nupaka (a 10').
- 2. Viviendas de las familias de T. Nipe y S. Piyistaku (a 20').
- 3. " " " J.M. y J.M^a. Komateta (a 20').
- 4. " " " R. Iroka (a 30').
- 5. Vivienda de la familia de J. Imikita (a 25').
- 6. " " " L. Tickititachi (a 35').
- 7. " " " R. Yemarchi (a 45').
- 8. Viviendas de las familias de L. y R. Mashashi (a 15').
- 9. Vivienda de la familia de J.M. Akio (a 6 h.).
- 10. " " " extensa de M. Shiyishi (a 90').
- 11. " " " de A. Ponoskashi (a 100').

FIGURA 13: POBLADO DE TUKUKO



LEYENDA:

1. Vaquería en desuso (perteneciente a la Misión)⁹⁶.
2. Almacén de madera (perteneciente a la Misión).
3. Carretera que comunica la Comunidad con la Misión de Tukuko (50 m. de separación).
4. Camino (atajo) para salir a la carretera que llega hasta Machiques (300 de long.).
5. Puente.
6. Camino a Totayonto (yu'pa) y a las comunidades de la etnia barí.
7. Calle del barrio de Santa Ana.
8. Quebradas con agua.
9. Vivienda de los barí (motilones)⁹⁷.
10. Cárcel.
11. Casa a medio construir destinada a taller artesanal.
12. Medicatura.
13. Campo de futbito hecho de hormigón.
14. Camino que comunica los dos barrios por el centro.
15. Centro de acopio de la comunidad yu'pa (destinado generalmente a almacenar café).
16. Área llana y de hormigón.
17. Acueducto (baja desde el manantial situado en la montaña mediante tuberías).
18. Camino de acceso a la Misión por la zona de talleres.
19. Zona de talleres de la Misión.
20. Camino al cementerio (300 m.) y a las comunidades yu'pas del interior de la montaña (Kiriponsa, Yur-muto, etc.).

El poblado de Tukuko contrasta totalmente con el resto de poblados de esta región, en cuanto a que está configurado actualmente con calles asfaltadas y casas de bloques de hormigón compartimentadas. Se puede entender, pues, como una avanzadilla de la modernización y un modelo de adaptación al estilo de vida criollo, aunque inevitablemente con tintes sincréticos.

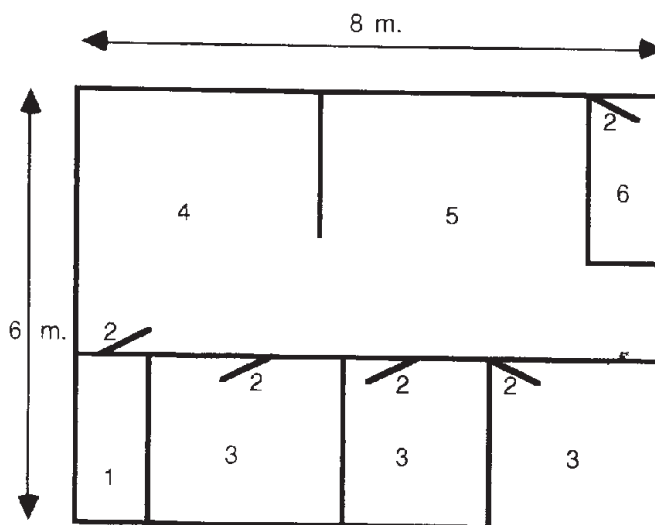
El diseño de poblado de Tukuko fue realizado por los misioneros capuchinos en 1945 y el tipo de vi-

vienda existente en este lugar se ajusta al modelo creado en 1969 por la Comisión Nacional de Vivienda Rural, la cual estaba integrada por diversos organismos nacionales⁹⁸ y regionales⁹⁹ (Artigas, G. 1989: 71-79), entre los cuales no se hallaba ninguna organización indígena.

FIGURA 14: PLANTA DE VIVIENDA RURAL

LEYENDA:

1. Porche de entrada a la vivienda situado en la parte delantera (de salida al jardín).
2. Puertas.
3. Habitaciones dormitorio
4. Salón.
5. Cocina (la mitad de la pared tiene el tabique agujereado para la salida de humos).
6. Porche trasero (de salida al patio).



El modelo de vivienda rural en Tukuko (figura 14) consta de 60 m² de superficie construida, dividida internamente en una cocina, un salón, tres habitaciones dormitorios (una para los padres, una para las hijas y otra para los hijos), un porche de entrada y un porche lavadero (ambos techados).

Su estructura está compuesta, según expresa A. L. Berto de

“placa-piso con refuerzo metálico, columnas metálicas empotradas directamente en la placa-piso, viga de corona de concreto armado y viga pórtico de metal prefabricado, paredes de bloques de concreto de 15 y 10 cm. de espesor, frisada o semi-frisada, puertas y ventanas de madera metálica pintada; aguas blancas con tuberías de hierro

galvanizado superficiales, lavaplatos, bateas y piezas sanitarias; aguas negras con arañas de tubos de polvinillo con descarga a cloacas o aséptico - sumidero. Instalaciones eléctricas sin embutir y techo metálico”. (1988: 12).

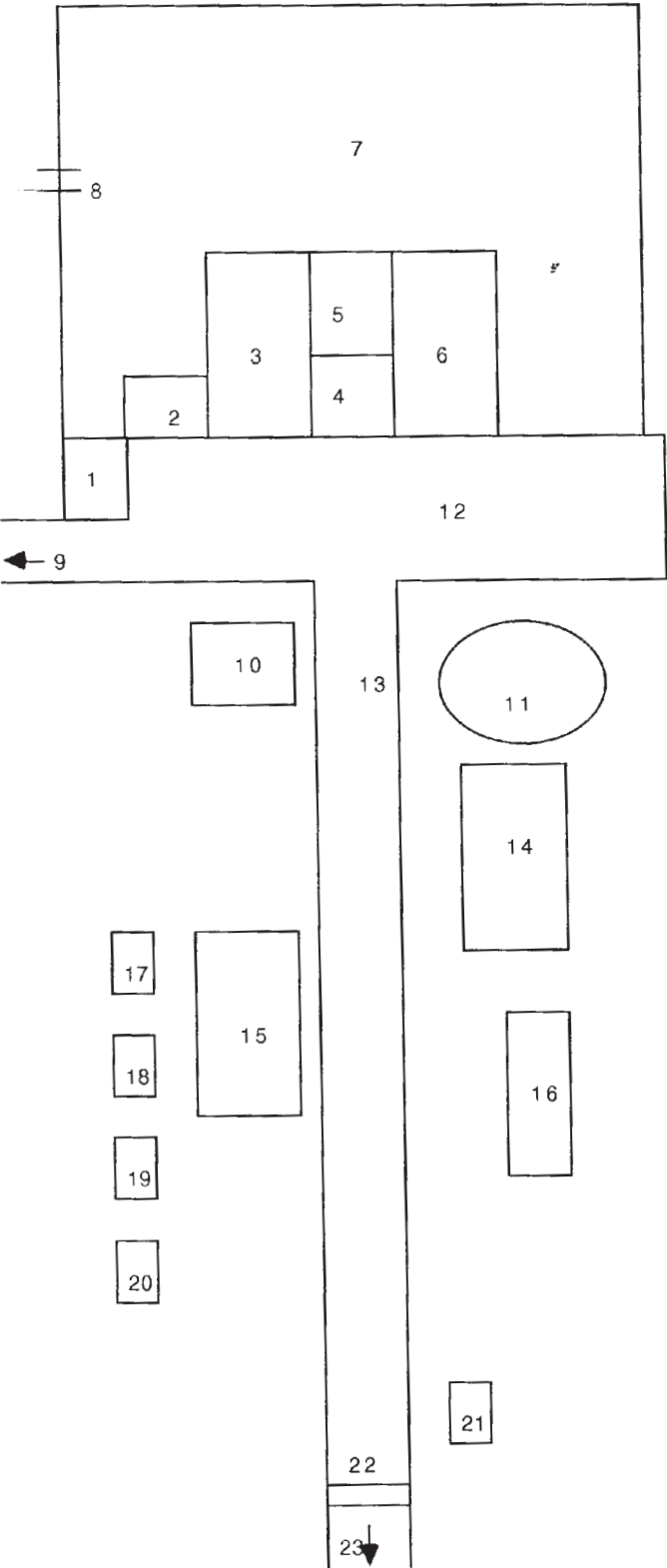
La distribución espacial de este modelo de vivienda rural, así como los materiales empleados en su construcción no sólo posee una significación material, ya que a nivel simbólico imprimen un sello particular que se ve sustentado en un cambio de estatus social (supuestamente más elevado para aquellos que la poseen); en una manera diferente de organización y estructuración del espacio privado; y en una forma distinta de relación familiar en la que se marcan claramente las diferencias entre sexos.

FIGURA 15: MISION DEL TUKUKO Y ENTORNO PROXIMO

LEYENDA:

1. Salón de actos para espectáculos.
2. Museo (yu'pa - barí).
3. Internado de niñas y residencia de monjas.
4. Iglesia.
5. Dependencias de la Misión (almacén de ropa, lavandería, etc.).
6. Internado de niños, residencia de cura y frailes, y escuela.
7. Zona de talleres.
8. Puerta de salida de la Misión a la Comunidad Yu'pa.
9. Carretera de acceso a la Comunidad Yu'pa.
10. Zona recreativa infantil con aparatos.
11. Parque.
12. Explanada asfaltada.
13. Carretera de entrada a Tukuko (180 m. desde la barrera hasta la iglesia).
14. Colegio de preescolar.
15. Pista vallada de baloncesto y voleibol.
16. Bar-restaurante y tienda de la Sra. Adela (criolla colombiana).
- 17,19,20. Casas de la Misión (en ellas se hospedan visitantes y trabajadores eventuales).
18. Casa particular en donde reside permanentemente la familia de una maestra yu'pa.
21. Casa forestal de INPARQUES.
22. Barrera de acceso a Tukuko.
23. Carretera asfaltada a Machiques (50 km.).

FIGURA 15: MISION DEL TUKUKO Y ENTORNO PROXIMO



2.9.2. La vivienda

Los yu'pas poseen dos tipos básicos de vivienda: una que se considera permanente (*mün-na*) y otra que se considera provisional o de fortuna (*pikapa*); teniendo la primera como principales funciones la de servir de refugio contra el frío, la lluvia, y los animales dañinos; de lugar de descanso; de depósito para guardar los enseres que se posean; de hogar en donde hacer vida familiar; y de espacio privado a donde retirarse y poder actuar sin ser visto¹⁰⁰. La segunda por su parte constituye un abrigo utilizado para cobijarse eventualmente durante el transcurso de una actividad que suele ser económica ya sea de caza, pesca o recolección.

Dentro del primer tipo de vivienda existe mucha variabilidad en su diseño, ya sea en la forma que adopte o en la dimensión que se le dé; y en general estas diferencias, aunque aparezcan a nivel intercomunitario, se hacen más notables cuando se comparan las viviendas entre dos poblados distintos. En Kiriponsa las viviendas poseen unas dimensiones medias aproximadas de 7 m. de largo por 3.50 m. de ancho por 2.30 m. de alto, con paredes de 1.70 m. de alto; mientras que en Yurmuto las dimensiones medias aproximadas son de 4 m. de largo por 3 m. de ancho por 2 m. de alto, con paredes de 1 m. Igualmente hay variación en los materiales empleados: laminas de cinc para el techo y tablones de madera, estacas de *wakara* o caña brava para las paredes en Kiriponsa; mientras que en Yurmuto para los techos se utiliza hojas de palmera o *korúa* y para las paredes caña brava y estacas de *wakara*¹⁰¹.

En cualquier caso, y partiendo de una gran riqueza creativa en este tipo de construcciones, las formas predominantes poseen planta rectangular con techo a dos aguas dispuesto longitudinalmente; el armazón consta de 6 u 8 troncos principales de *sara* paralelos dos a dos, clavados fuertemente en el suelo y unidos en su parte superior por una larga viga horizontal que se ata con bejucos (*mimi*). Estos troncos principales sobresalen un poco de la viga horizontal y se unen a su vez a 6 horcones inclinados hacia arriba que quedan uno en cada esquina y dos en el centro, los cuales soportan a su vez a la viga central del techo. Uniendo los troncos que forman las paredes más estrechas se coloca igualmente una viga horizontal en cuyo centro apoya un horcón más, el cual hace también de soporte a la viga central del techo. A partir de aquí, para seguir con la estructura del techo, se coloca un enrejado de palos apoyados unos por un extremo a la viga central del techo y por

otro a las vigas laterales; otros cruzan transversalmente a éstos quedando apoyados en los horcones inclinados de cada extremo. Las paredes por su parte se construyen atando un par de largas vigas de refuerzo a cada uno de los 4 lados de la estructura, dispuestas horizontalmente al suelo, y sobre ellas se atarán delgadas estacas de *wakara* rasgadas por la mitad (10 cm. aproximadamente de ancho) o caña brava, que se pincharán en el suelo o quedarán tan sólo apoyadas en éste. Por último la cobertura del techo se suele hacer superponiendo de abajo hacia arriba largas hojas de palmera (*korúa*) o también grandes hojas de plátano o de *teba* por las dos caídas de agua del techo, así como por los otros dos laterales.

Cuando se utilizan hojas de palmera, cada hoja se dobla alrededor de la vara que tiene de soporte, de modo que sus extremos caen sobre la vara inferior, cubriendo la otra hoja hasta la mitad; mientras que cuando se utilizan hojas de plátano, éstas se disponen igualmente en hileras sobre una larga vara de *wakara* doblando el peciolo de cada hoja y ajustándolos a la vara para que queden todas sujetas.

Sobre la viga central del techo en donde se unen terminalmente la cobertura de hojas, se coloca un tupido de hojas de plátano a todo lo largo, ajustadas fuertemente con un palo largo a cada lado y atadas en los extremos.

Alrededor de las paredes se suele hacer una zanja, sobre todo en la zona de máxima pendiente, y con la tierra extraída se forma un pequeño zócalo de retención para que circule el agua de lluvia y no penetre en el interior de la vivienda.

El suelo es de tierra, no siempre plana, aunque sí compacta, de modo que con un barrido de vez en cuando queda limpio.

Y el espacio interior no se suele dividir, aunque sí lo hacen a veces los que más influencia criolla poseen, separando la cocina-cuarto de estar del dormitorio mediante una pared o tabique de caña. Por otro lado, cuando una familia extensa comparte una sola vivienda cada núcleo familiar ocupa un área dentro de la casa en donde duermen y guardan sus pertenencias, estando claramente delimitada aunque no físicamente dividida¹⁰².

Es habitual colocar en el interior de la vivienda un entarimado o altillo de dimensiones variables que tiene múltiples usos: bien para apoyar y guardar objetos o bien para dormir, aunque lo normal es hacerlo sobre

el suelo utilizando una estera (*apoto*) para tumbarse encima de ella.

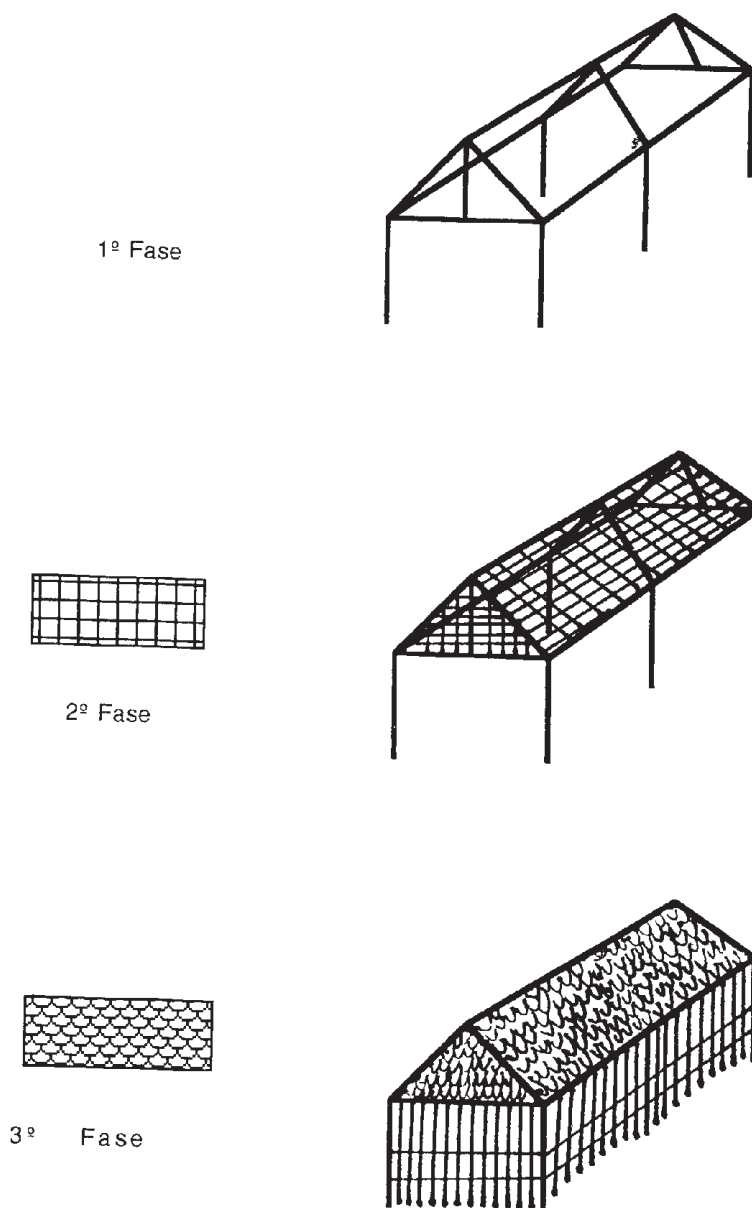
La puerta tiene un ancho aproximado de 60 o 70 cm. y se construye con el mismo material que las paredes o bien con tablones de madera; a veces a ésta se le coloca un umbral de 40 o 50 cm. de alto para evitar la entrada de animales domésticos.

Las numerosas rendijas que quedan en las paredes y las grandes aberturas que existen en la unión del techo con las paredes estrechas de la vivienda, permiten

la libre circulación del aire, y sobre todo la salida de humo del fogón.

El ajuar consiste generalmente en varias esteras (*apotos*) para sentarse o acostarse, varios recipientes (*taparas* o botellas) para almacenar agua, varios cestos (*menüres*), algunas ollas, machetes, cuchillos, arcos, flechas, bolsitos de algodón para guardar la pipa (*tapa*) y el tabaco, y poca cosa más. La mayoría de estos objetos se hallan colgados del techo o vigas laterales.

FIGURA 15 : VIVIENDA TRADICIONAL (MÜN-NA) CONSTRUIDA POR FASES¹⁰³



En la figura 15 se muestra esquemáticamente las distintas fases por las que atraviesa el proceso de construcción de la vivienda.

Las uniones de troncos se hace normalmente mediante amarres con bejucos a la manera tradicional, aunque a veces se utilicen algunos clavos para unir los troncos principales que hacen de armazón, a los cuales también es habitual practicarles algunos cortes para que ajusten mejor las uniones.

En cuanto a otros materiales naturales empleados en la construcción de la vivienda hay que indicar la utilización de arcilla y adobe para hacer las paredes. Es excepcional el empleo de este material en los poblados Irapa¹⁰⁴, sin embargo algunas viviendas de Psicacao poseían las paredes de arcilla, para lo cual se colocan bloques de barro entre una doble estructura de palos de unos 10 cm. de espesor. En general se puede afirmar que cada comunidad aprovecha para la construcción de la vivienda los materiales más abundantes que ofrece el medio físico, dejándose notar también en mayor o menor grado rasgos derivados de influencias exteriores.

Otro tipo de vivienda permanente posee la forma de cobertizo, de planta cuadrada o semicuada y una caída de agua; construida con los mismos materiales ya indicados anteriormente y con similar procedimiento, salvando las diferencias en la forma.

A estos dos modelos habría que añadirles otros que se pueden considerar variantes de los mismos, como son por ejemplo: tener alguna de las paredes forma semicircular en vez de recta; no poseer ninguna pared o carecer de alguna de ellas; estar cubierta de 4 paredes una parte, manteniéndose la otra parte del techado descubierta de paredes. Todo esto en cuanto a la forma, sin contar con los materiales de que estén hechas.

De manera menos usual, en la región Irapa se encuentran otros modelos de vivienda permanente como son la de techo cónico y planta, circular u ovalada, la cual se sostiene en su parte central por un mástil de unos 3 m. de alto, y en la periferia por 10 o 12 postes de 1.20 m. aproximadamente de alto. También existe otro tipo de vivienda con dos caídas de agua que llegan prácticamente hasta el suelo, cuyo tinglado queda sujeto por unas paredes de estacas de menos de 1 m. de altura. Y de manera aún menos usual se puede encontrar un tipo de vivienda de dimensiones muy reducidas, de planta circular (2.50 m. de diámetro aproximadamente) y cobertura semicircular tipo "igloo", que guarda un gran parecido con la que construyen los twidos mbutis de la selva de Ituri en África central, así como con el

puesto de caza (*pishantü*) que construyen los propios yu'pas, aunque llevado a la forma de vivienda, ésta se construye de manera más consistente y cubierta con hojas de plátano que le proporciona mayor impermeabilidad.

En Yurmuto la mayoría de las casas se hallan rodeadas de una empalizada hecha con estacas de *wakara* o de una cerca alambrada de aproximadamente 1.30 m. de altura, que según Reichel-Dolmatoff (1945: 24) sirve para defenderse de los ataques de los grupos vecinos, así como de los espíritus de los muertos (*okatu*); no obstante, según los habitantes de este lugar su función es la de evitar que los 2 mulos y los 2 carneros que se encuentran sueltos por el poblado rocen las viviendas y las destrocen. A nuestro juicio, además de la versión nativa, consideramos que también es coherente pensar en una protección contra los malos espíritus, así como contra los animales salvajes, dado que estas cercas y empalizadas se encuentran a veces en lugares en donde el citado problema con los animales domésticos no existe.

De igual modo, en algunas casas se puede encontrar también junto a alguno de sus laterales un pequeño jardín sembrado con diversas especies de plantas, normalmente ornamentales, y algún que otro árbol frutal que adornan su entorno.

A excepción de Tukuko, el resto de poblados irapas utilizan además de los clavos, un elemento artificial para la construcción de sus viviendas como es la lámina de cinc con la que cubren el techo de la misma. El empleo de este material aunque se halle muy extendido no está del todo generalizado, dado que cuesta dinero y depende por tanto del nivel adquisitivo de las familias, y por supuesto del deseo de tenerlo; de este modo nos encontramos con que en el poblado de Kiriponsa tan sólo una vivienda carecía de este tipo de techo, mientras que en el de Yurmuto tan sólo uno lo poseía.

Las ventajas del empleo de láminas de cinc son básicamente dos: la durabilidad (la lámina puede durar en buen estado más de 10 años mientras que los techos de hojas de palma o de plátano duran en torno a 3), y la higiene (entre las hojas se encuentran infinidad de insectos, sobre todo cucarachas, circunstancia que no ocurre con el cinc). Entre las desventajas se pueden citar también dos: el ruido molesto que produce al caer la intensa lluvia, teniendo en cuenta que ésta se produce durante 9 meses al año (da la impresión en su interior de estar siendo ametrallado); y el costo económico que supone (aunque el trabajo de hacer un techo de hojas es bastante mayor que el invertido haciéndolo de cinc; ca-

da lámina cuesta 50 Bs. en la Misión, y cada vivienda necesita en torno a 20 láminas, lo cual supone un desembolso que, aún no siendo muy elevado, resulta problemático conseguirlo para muchas familias)¹⁰⁵.

En lo que respecta a la vivienda provisional o semipermanente (*pikapa*), ésta consiste en una sencilla construcción en forma de cobertizo o paraviento, la cual se practica aprovechando la horquilla de uno o dos árboles que se encuentren próximos, o bien clavando en el suelo dos estacas sobre las cuales descansen un travesaño horizontal al suelo, y dos estacas más que apuntalan a las primeras. Seguidamente se procede a colocar una encrucijada de palos sobre la parte inclinada del armazón, atándolo todo fuertemente para que no se mueva. Y por último se cubre esta zona que forma un ángulo de unos 45° sobreponiendo de abajo hacia arriba hojas de plátano, cocuisa, bijao, etc., las cuales se atan a la estructura o se le apoyan palos encima para que no se caigan. La orientación de esta estructura se hace de modo que corte el viento predominante y, al igual que

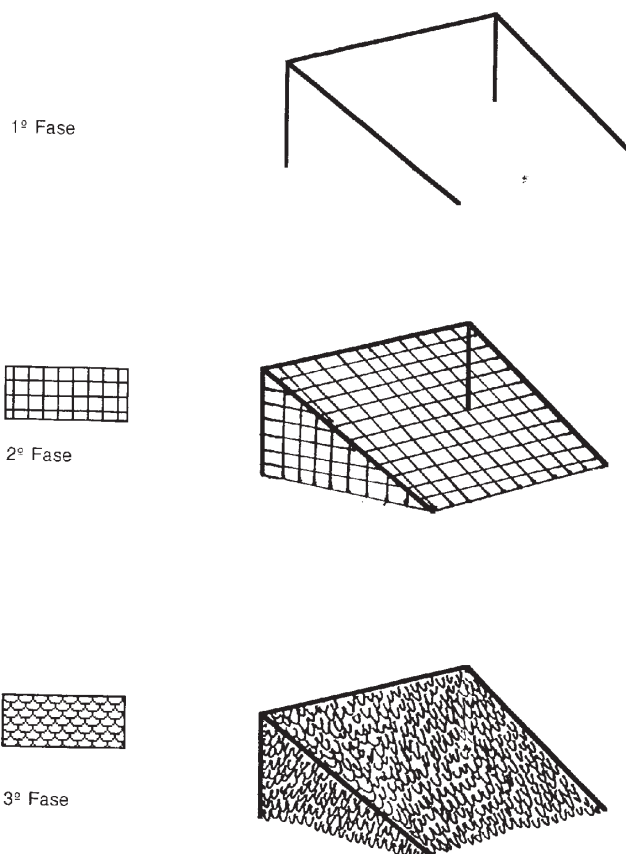
a la vivienda permanente (*mün-na*), se le realiza a ésta un canalizo por la zona de máxima pendiente, para que el agua no penetre por el suelo en su interior.

Por término medio suele tener unas dimensiones que oscilan en torno a 2.50 m. de largo por 1.50 m. de alto por 2 m. de fondo.

En la figura 16 se muestra el proceso de construcción de una vivienda provisional dividida en tres fases.

Cuando una lluvia intensa aparece sorpresivamente y sin que haya refugio próximo uno se quiere proteger de ella, se aprovecha la proximidad de dos o más árboles para colocar algunos palos o ramas atravesadas y cruzadas entre las horquillas de éstos y cubrirlos con las hojas grandes que se encuentran en el lugar, colocándoles encima algunos palos más para que queden ajustadas y no se caigan. Como los árboles, los palos y las hojas abundan en este entorno, no implicando ninguna dificultad la construcción de estas estructuras provisionales.

FIGURA 16: VIVIENDA PROVISIONAL CONSTRUIDA POR FASES¹⁰⁶



2.9.3. Otras construcciones

En lo que respecta a otras construcciones habitacionales existentes en las comunidades yu'pas, además de la vivienda caben citar dos más: la cárcel y la escuela, las cuales poseen una clara influencia de la cultura criolla y misionera.

No todas las comunidades poseen estos dos tipos de habitáculos tan distintos en su funcionalidad, no obstante, describiremos un ejemplo de cada uno de ellos tomados ambos de la comunidad de Kiriponsa, cuyas características son similares a las de otras comunidades de la zona.

Comenzando por la "cárcel", ésta tenía unas dimensiones muy reducidas en su conjunto; poseía 4.14 m. de largo por 1.73 m. de ancho por 2.13 m. de alto en su parte más elevada y 1.45 m. en la más baja. Contaba de 2 espacios o cámaras proporcionales separadas por un tabique de caña y adobe, y una puerta pequeña que daba acceso a cada uno de ellos, quedando cerrados mediante un tablón de madera. La planta era rectangular y el techo a una caída de agua construido con hojas de *korúa*. Lo peculiar de las paredes es la irregularidad de los materiales empleados en su construcción: adobe y caña brava por dos lados, troncos por otro, caña brava por otro; así como la oscuridad existente en su interior (más en una cámara que en otra), lo cual aislaba visualmente del exterior a la persona que se recluía dentro. Esta falta de luz hacía que la humedad del suelo fuera mucho mayor que la existente en una vivienda normal, lo cual hacía incomoda la permanencia en este lugar de castigo.

La "escuela" por su parte poseía dos zonas claramente delimitadas: una primera zona cubierta con 4 paredes de tablas dispuestas horizontalmente¹⁰⁷, que servía de albergue al maestro cuando permanecía dando clases en la comunidad (su residencia fija estaba en Tukuko); y una segunda parte descubierta de paredes que servía como aula.

La estructura de la construcción pues tenía forma rectangular, contando con 14 m. de largo (7 de albergue y 7 de aula) por 5 m. de ancho por 4 m. de alto por el centro. El techo estaba hecho con láminas de cinc y caída a 2 aguas, con varios contrafuertes que le daban una sólida estructura.

El mobiliario que se hallaba presente en el aula era el siguiente: una pizarra de 1 m. por 2 m. colgada de una pared, con tiza y balleta; una mesa cuadrada muy deteriorada de 74 cm. de alto por 40 cm. de lado;

una silla para el maestro y 14 pupitres para los alumnos dispuestos en 4 filas; todo ello en muy mal estado de conservación. En el interior del albergue del maestro se hallaba una cama con somier de madera y colchón; una mesa; un armario; una cuerda tendadero y diversos objetos personales (cuadernos, medicinas, lápices, ropa, etc.).

En otro orden de cosas, también podemos mencionar otro tipo de construcciones habitacionales realizadas esta vez para los animales domésticos. En esta línea las más comunes son los gallineros y los potreros.

Habitualmente los "gallineros" son de planta rectangular, con paredes de caña brava sujetas a fuertes estacas que sirven de soporte, y techo de hojas de *korúa*, plátano u otras plantas. La puerta la constituye una pequeña oquedad en una de las esquinas de las paredes, tapada con una tabla.

Las dimensiones como es lógico varían según el número de animales que se alberguen en su interior¹⁰⁸. Y dentro del mismo existen siempre varios palos, unos inclinados y otros horizontales al suelo, que sirven para que las gallinas descansan y duerman.

Así estos animales quedan más protegidos de sus depredadores naturales, que, como el zorro, merodean frecuentemente en torno a los poblados.

En cuanto a los "ponederos", éstos pueden estar dentro o fuera del gallinero, aunque si están fuera se colocan a una altura más elevada. En cualquier caso los nidos para poner los huevos se hacen utilizando varios *menüres* viejos apuntalados y ligeramente tumbados a cierta altura (de 1 a 2 m. aproximadamente), los cuales se llenan de paja o vegetación menuda y se rodean con *bijao* u hojas de plátano o *wakara*.

En lo que respecta a los "potreros" éstos no consisten más que en un lugar parcialmente cercado¹⁰⁹ y destinado a que el ganado equino (mulos, burros, caballos) pade, descansen y en definitiva haga su vida independiente de la comunidad.

Estos potreros se hallan justo al lado de los poblados y se distinguen además de por la existencia de ganado, y por la vegetación muy pisoteada, por la construcción de una valla de alambre con púas, que limita el paso de estos animales en alguna dirección. Debido a la espesura de la selva, este ganado tan sólo está habituado a caminar por senderos, por lo que el control para que no se escapen, cosa inusual aún estando en total libertad como ocurre en algunos casos, consiste tan sólo en colocar una cancela de madera o alambre de púas en algunos puntos del sendero para impedirles el

paso; no siendo preciso pues cercarlos por los 4 costados.

Salvo en algunos casos y circunstancias en que se hace preciso trabar o atar en corto al ganado, normalmente se les deja estar libremente sobre el lugar.

2.10. ENSERES

2.10.1. Cestería y cordelería

Tanto los hombres como las mujeres yu'pas son muy habilidosos en la fabricación de cestos a los cuales se les dan diversos tamaños y formas, sirviendo para múltiples usos. Los más grandes, que pueden oscilar entre los 40 o 50 cm. de alto por 40 o 50 cm. de diámetro interior, con una cinta de ajuste a la cabeza de unos 10 cm. en su parte central y más ancha; se emplean sobre todo para el transporte de cargas pesadas desde los conucos, como pueden ser: plátano, yuca, ocumo, totumos o taparas llenas de agua; o bien para almacenar objetos de uso doméstico. Los más pequeños pueden llegar a ser diminutos desde 2 cm. de alto por 2 cm. de ancho con una pequeña asa; sirviendo mayormente éstos para los juegos infantiles y también para la venta artesanal cuando ha lugar.

Estos cestos se denominan *menüres* y suelen tener el fondo rectangular algo irregular, las paredes curvadas y la boca elíptica y de diámetro algo más reducido que en el interior; aunque la variabilidad de formas es manifiesta. El material mayormente utilizado es el *puuk*, aunque también la *kuya* y el *pichiro*.

Existen básicamente dos procedimientos para su fabricación, aunque muy similares ambos. Uno de ellos consiste en lo siguiente: después de cortar 40 o 50 tiras de *puuk*, de longitud variable (de 1 a 2 m. de largo y de 0.5 cm. de ancho, según el tamaño que se le vaya a dar al *menüre*), igualadas unas con otras; se entrelazan primeramente en diagonal dos con dos, y a continuación se siguen colocando tiras en paralelo sólo por un lado. Después se pasa una tercera tira en sentido oblicuo a las otras dos y se prosigue entrelazando de modo que queden pequeñas aberturas romboidales. Con ello se tendrá hecha la base.

Seguidamente se curvan las varillas que forman la estructura básica, y se comienzan a entrelazar nuevas tiras de modo que mantengan una disposición oblicua unas con otras. Estas nuevas tiras irán dando vueltas en

redondo para que el cesto vaya tomando cuerpo (cuando se termina una tira, y antes de insertar otra es preciso asegurarla bien para que no se suelte).

Una vez que el cesto ha tomado las dimensiones deseadas en anchura y profundidad, el remate del borde o boca del mismo se realiza retorciendo sobre sí mismas las tiras que sobresalen y que forman la estructura básica, insertándolas sobre la última hilera de agujeros.

Al finalizar se hace un asa, utilizando igualmente tiras de *puuk*, las cuales se trenzan unas sobre otras tejiendo siempre la parte media de dicha asa de modo que quede más ancha y tupida que el resto y pueda ajustarse adecuadamente a la parte frontal de la cabeza para su sujeción. El asa se une firmemente al cesto en polos opuestos.

La esterilla o *apoto* es un enser fabricado por las mujeres y utilizado para dormir o descansar sobre él protegiendo el cuerpo del suelo¹¹⁴. Para su realización se utiliza igualmente finas tiras de *puuk* u otro vegetal de similares características como puede ser *vishra* (hojas de caña brava), *sharuma*, *shirai*, *kuya*, *shimarki* (con estos dos últimos materiales se hacen sólo esteras pequeñas de 50 a 70 cm. de ancho aproximadamente, mientras que con los otros materiales la anchura puede alcanzar a tener hasta 2 m. e incluso más). Además de ello se utiliza cabuya hecha de fibras de *sapara* o de *japada* o corteza fina de *museña*, para atar con seguridad las otras tiras vegetales.

Para la fabricación del *apoto* se procede de diferentes formas, según el material empleado y el estilo personal del fabricante; no obstante, uno de los más frecuentes es el que exponemos a continuación, utilizando como materia prima tiras de *puuk* y cabuya de *sapara*.

Primeramente se cortan suficientes tallos de *puuk* y se descortezan en finas tiras de 0.5 cm. de ancho, con una longitud variable de 1.5 m. a 2 m., dejándolas secar durante varios días hasta que se pierde totalmente su color verde natural. Por otro lado se procede a hacer una fina cabuya de *sapara* (especial para el *apoto*) desfibrando las hojas de *sapara* y liándolas por torsión en un huso o *püra*¹¹⁵.

Con todo el material disponible se pinchan 4 palitos en el suelo, paralelos dos a dos, que serán los puntos de referencia del ancho que se le quiera dar a la estera. Entre esos 4 palitos se colocan un número determinado de tiras de *puuk*, todas ellas paralelas, que serán sujetadas por dos tiras más de *puuk*, colocadas perpen-

dicularmente a las anteriores, las cuales se entrelazan en zig-zag.

Comenzando por un extremo se empieza a pasar la cabuya de *sapara* en zig-zag por entre todas las tiras de *puuk* colocadas horizontalmente, dando la vuelta siempre que se llegue a la última tira situada en la parte exterior. Para ir más rápida la fabricante entresaca de manera alterna 20 o 30 tiras, separándolas unas de otras, e introduce de una vez el huso (*püra*) en donde se halla enrollada la cabuya, ajustando bien ésta sobre las tiras para que queden fuertemente sujetas.

Cuando se llega entrelazando la cabuya al extremo opuesto del que se ha comenzado, se doblan sobre sí mismos los extremos de las tiras de *puuk* y se hace pasar la cabuya por los dobletes para que éstos no se separen. De este modo se da por concluido el *apoto*¹¹⁶.

La estera una vez terminada queda bien tupida de modo que no existan huecos entre las tiras. Además es muy flexible, pudiéndose enrollar para ser guardada sin que ocupe mucho espacio.

Otro objeto que entra dentro de la cestería, fabricado abundantemente es el abanico o *pö-pö*, el cual se utiliza para soplar el fuego. Normalmente tiene forma cuadrada de unos 25 o 30 cm. de lado y un mango de unos 10 o 15 cm. de largo. El material utilizado para su fabricación son tiras de *puuk*, las cuales se pleitan cruzando unas sobre otras, dejando un penacho de tiras para el mango que queda más grueso.

En cuanto a la "cordelería", podemos comenzar describiendo el procedimiento por el cual se obtiene la cabuya de *sapara*, la cual puede ser hecha indistintamente por hombres o por mujeres.

En primer lugar se corta con el machete una penca de cocuisa, cactus que los *yu'pas* llaman *sapara*; a continuación se trocean éstas en tiras finas (de 1 cm. aproximadamente), separándolas con las manos de arriba a abajo, hasta descuartizarla completamente.

Por otro lado, se clava en el suelo en sentido inclinado dos palos juntos (uno más chico que otro) y se procede seguidamente a pasar las tiras de *sapara* entre los mismos de manera comprimida para desfibrarlas¹¹⁷.

Obtenidas las fibras vegetales, para que no se separen y se lían unas con otras, se sujetan todos los manojos, atándolos mediante un nudo simple con una gasa, y se colocan en un sitio seco y expuesto al sol para que se sequen.

A partir de aquí se van empalmando unas fibras con otras, humedeciendo con saliva los extremos y frotándolos entre los dedos índice y pulgar; al mismo tiem-

po se lían en el huso (*püra*)¹¹⁸, al que se hace dar vueltas, frotándolo con una mano sobre la cadera, enrollando sobre sí las fibras de *sapara*, las cuales quedan retorcidas adquiriendo mayor consistencia. Cuando el huso contenga abundantes fibras retorcidas (hilo), se desenrollan del mismo y se doblan en dos cabos. Una persona sujetará los extremos de ambos cabos mientras que otra colocada en frente de la primera a una determinada distancia, tensa los cabos desde su posición atándolos a un palito, el cual irá girando para que el doble hilo se vaya torsionando y resulte más resistente.

Para terminar, mediante un caruso (mazorca desgranada) se da en torno a él una vuelta simple con la cabuya resultante y se va estirando fuertemente la misma, haciendo deslizar con presión el caruso por todo su recorrido, al objeto de que la cuerda se haga un cuerpo compacto y no se deshilache. Tras ello la cuerda o cabuya puede ser utilizada para diversos menesteres¹¹⁹.

La utilidad de la cabuya, según su espesor, es muy variada como se puede sospechar, sirviendo para la fabricación de *apoto* (esteras), *wane* (sujeción de cabeza), *mayu* (bolso de costado), *mün-na* (vivienda), etc..

Para transportar determinados objetos pesados sobre la espalda, como puede ser un fardo de leña o un saco de barbasco, se fabrican una especie de correa o cinta ancha llamada *wane*, que sirve como sostén de cabeza; ya que el transporte de objetos pesados se realiza invariablemente (al margen de los animales de carga) sobre la espalda y sujetos a la cabeza por la parte frontal.

La fabricación del *wane* la realizan las mujeres procediéndose del siguiente modo: primero se desfibran las tiras de *sapara* de la manera antes indicada, y se atan separadamente los haces de fibras o hilos correspondientes a cada tira. Después se tiñen algunos de estos haces mediante una tintura anaranjada-rojiza obtenida de la corteza de un árbol llamado *sara*¹²⁰.

A continuación se unen unos 20 haces de fibras (más o menos, según la anchura que se le quiera dar al *wane*) a una cabuya fina, dejando unos 10 cm. de haces por un lado y unos 40 cm. por otro¹²¹. A partir de aquí se comienza a pleitar los haces, cruzando unos sobre otros hasta terminar todo el tejido. Los haces tintados con *sara* se entremezclan con los que mantienen su color natural (blanquecino) haciendo diversos dibujos geométricos.

Por último se unen a los extremos del tejido pleitado más haces de fibras, los cuales se trenzan unos con

otros atando bien el final para que no se deshilache. De este modo se obtiene un cabo por cada uno de los extremos que servirán para atar; mientras que la parte central pleitada se adaptará a la cabeza.

Otro objeto muy usual de cordelería hecho por las mujeres es el bolso de costado o *mayu*, el cual tiene básicamente dos formas: cuadrangular y ovalado; y medidas variables que van desde los 10 cm. de profundidad hasta los 30 cm., y de los 8 cm. de diámetro en la embocadura hasta los 25 cm., siendo los más pequeños llevados todo el día y empleados para guardar los útiles de fumar: piedra, lima, pipa y tabaco; mientras que los mayores se utilizan más bien cuando se realizan largos desplazamientos desde el lugar de residencia, portando en ellos otros objetos más como pueden ser: un peine, un collar, diversas semillas, una camisa, etc..

El *mayu* se fabrica actualmente de cabuya de *sapara*, aunque antes también se solía tejer con algodón (hoy casi en desuso). Para ello se precisa una aguja parecida a la de hacer punto de croché, con la cual se teje todo el bolso, incluido el asa para sujetarlo del hombro o del cuello, según sean grandes o pequeños.

Parte de la cabuya de *sapara* que constituye la materia prima del *mayu* se tiñe también con *sara* al objeto de que formen betas de distinto color (claro y oscuro).

La cinta que forma el asa suele llevar otro punto diferente que el que forma el saco, más apretado aún que éste; y su longitud varía en función de hacia dónde se desee que cuelgue el *mayu*; los más pequeños cuelgan por delante del cuello quedando el saco aproximadamente a la altura del estómago; mientras que los más grandes cuelgan de un hombro, o se cruza en bandolera, quedando el saco a la altura de la cintura.

2.10.2. Textiles

El material utilizado tradicionalmente ha sido el algodón, y la prenda más confeccionada la *kosiricha*, actualmente en desuso, por lo laboriosa que resulta su fabricación.

Para el tejido de esta tradicional prenda de vestir se utilizaba un telar rústico llamado *bii*, el cual posee unas dimensiones variables en función de la prenda que se quiera fabricar.

Tan sólo tuvimos ocasión de ver uno en la comunidad de Tirakibu construido para la fabricación de una banda de cacique u *oamko*. Dicho telar tenía unas dimensiones reducidas de 1 m. de alto por 60 cm. de an-

cho, formando un rectángulo de palos, dos clavados en el suelo y otros dos uniendo a los primeros por sus extremos de modo que quedarán firmemente sujetos. Además tenía un cordel que pasaba de uno a otro de los palos verticales desde su parte alta hasta su parte baja, el cual servía para que los palos verticales no se separaran y para ir ajustando el tejido a medida que se elaboraba¹²². Por otro lado se dispone de una tablilla plana de *wakara* con una dimensión de unos 30 cm. de largo por 5 cm. de ancho terminada en punta, que servirá para ir separando los hilos; y de un huso que contiene enrollado el hilo de algodón que irá pasando de un lado a otro a modo de lanzadera.

La fabricación del *oamko* la lleva a cabo la mujer y se realiza del siguiente modo: en principio se recogen suficientes flores de algodón, despojándolas de las semillas y cuerpos extraños e hilándolo posteriormente en el huso o *pūra*; de igual modo que se hace con las fibra de *sapara*. A continuación la mujer se sienta en una estera frente al telar y pasa circularmente un número determinado de hilos paralelos unos con otros desde el travesaño de madera situado arriba hasta el situado abajo, de modo que los hilos queden tensos y rodeen a dichos travesaños (horizontales al suelo)¹²³. Seguidamente irá entresacando los hilos dispuestos en vertical utilizando una tablilla fusiforme a modo de lanzadera y pasando después el hilo a través de éstos¹²⁴. Este mecanismo se repite a un lado y a otro creándose así el tejido de algodón. Para que dicho tejido quede bien tupido, siempre que se pasa el rollo de hilo hacia un lado, se golpea con la tablilla lanzadera de arriba a abajo con el fin de ajustarlo uniformemente sin que queden aberturas.

De este modo se obtiene al final una banda circular de unos 2 m. de cuerda por 10 cm. de ancho; que los caciques como distintivo de jefe, al igual que el tocado de plumas se colocan cruzada por delante del cuerpo en bandolera, cuando se asiste a momentos especiales. Esta banda suele tener dos o más colores, tiñendo previamente el algodón con onoto o con sasa (para los rojos) y con cutia (para los amarillos).

Otros enseres textiles que habitualmente poseen los *yu'pas* irapas del interior de la sierra son: cobijas o mantas para dormir (una como mucho por persona); prendas de vestir: pantalones, camisas, vestidos, sombreros, etc. (una o dos prendas aproximadamente por persona) y alguna que otra hamaca; aunque todo esto no es manufacturado por ellos, sino adquirido comercialmente.

2.10.3. Alfarería

Esta técnica al tiempo que arte está en decadencia debido a la sustitución de los cacharros de barro por los de metal comprados a los criollos.

Actualmente la muestra alfarera que posee una clara vigencia es la fabricación de pipas para fumar o *tapas*. Las *tapas* las fabrica el hombre y poseen básicamente dos formas típicas: una con la pieza de barro o cazoleta redondeada, y otra con dicha pieza alargada o troco-cónica, sin contar las diferentes dimensiones que se le puede dar.

La materia prima empleada para tal menester es el *walliko*, una arcilla gredosa, de color ocre, que se encuentra en determinados lugares a orillas de los ríos. Cuando se dispone de *walliko*, el *yu'pa* lo amasa cuidadosamente¹²⁵ encima de una piedra plana y lisa vertiendo sobre él pequeñas cantidades de agua para que se reblandezca. Esta tarea la lleva a cabo con un canto rodado, al objeto de que toda las partículas de la masa queden perfectamente trituradas¹²⁶, algo fundamental para que posteriormente la pieza de cerámica tras la cocción quede hecha un cuerpo y no se resquebraje. Preparada ya la masa (para la pipa se necesita muy poca cantidad) se le va dando forma con las manos a la cazoleta, ahuecando el interior y alisando el exterior con una navaja, la cual se humedece repetidas veces con la lengua. El hueco para introducir el tabaco se le practica una vez está lisa la pared exterior. Por último se le hace un agujerito en el saliente cilíndrico que en la parte de abajo se le ha practicado para introducir la embocadura o tubo de aspiración. Después se la pule con el dedo humedecido hasta que quede completamente lisa.

A la pieza de cerámica se le suele dibujar diversas líneas circulares hechas a base de puntos, rayas oblicuas, etc.¹²⁷.

Tras todo ello se le coloca cerca de las brasas del fuego dándole vueltas periódicamente para que de manera uniforme se cueza el barro y así quede endurecido. Posteriormente se le añade un palito hueco de madera de *chuya*, que sirve de boquilla ajustándose por presión al agujero inferior de la cazoleta u hornillo de cerámica; el mismo ha sido rebajado por el extremo que se introducirá en el agujero, dejando el otro extremo más ancho, aplastado o redondo como embocadura.

Los tamaños son variables, siendo por termino medio los siguientes: altura de la cazoleta: 5 cm., diámetro de la boca: 3.5 cm., longitud de la boquilla: 10 cm..

En el interior de la cazoleta se introduce tabaco picado hasta llenarla completamente, y para su encendido se deja por un instante un trozo de brasa pequeña en contacto con el tabaco, insuflando aire a través de la boquilla hasta que prenda.

Como pudimos comprobar la mujer fuma más en pipa que en puro; mientras que el hombre lo alterna de manera más equitativa¹²⁸.

En cuanto a las "vasijas", aunque no es muy habitual encontrarlas de barro, aún se hacen algunas a la manera tradicional, adoptándose el método del enrollado, el cual consiste en lo siguiente: se toma un trozo de arcilla y se frota con la palma de la mano sobre un trozo de madera hasta que quede hecho un fino cilindro; de este modo se van superponiendo cilindros pegándolos unos con otros hasta que resulte una forma cónica u ovalada. El fondo de la vasija se hace de una sola pieza, en forma circular, y para la boca se emplea un cilindro de mayor diámetro que los anteriores; además se añade un asa curva, la cual se fija a la panza por remache de sus extremos. Después se alisa toda la pared exterior de la vasija con los dedos o con una espátula de caña, y se ornamenta mediante incisiones, dibujándosele algunas figuras geométricas.

A partir de aquí se expondrán a las brasas para que se cuezan y endurezcan, adquiriendo por último un color ocre oscuro.

Existen diversos tipos de vasijas aunque las más frecuentes son el cuenco o cazo pequeño de unos 5 o 6 cm. de altura y 8 o 9 cm. de diámetro; y la olla piriforme de boca ancha, con algo de cuello, base cónica y mediano tamaño, el cual se puede situar en torno a los 14 o 15 cm. de boca, 20 o 25 cm. de diámetro en la panza y 17 o 18 cm. de altura.

En cualquier caso, aunque de hecho existan algunas de estas vasijas aún en la actualidad, lo normal es que se utilicen las de aluminio. Y al igual que las ollas de metal, es normal disponer también de algunos platos de plástico (uno por persona como mucho) y de alguna cuchara de esparto (una como mucho por persona), aunque no sea frecuente su uso.

2.10.4. Armas

Las principales son el arco y las flechas, teniendo los *yu'pas* un depurado procedimiento de fabricación, así como una notable habilidad en su manejo. Antes se usaba de manera frecuente, según cuentan los in-

formantes, en el enfrentamiento interpersonal, mientras que ahora se usa casi exclusivamente para cazar.

Para la fabricación del arco o *wakara* se usa madera de macanilla llamada en yu'pa *teba*, la cual es dura y flexible, de color negro con vetas longitudinales amarillentas. En principio se corta un tronco de unos 2 m. de esta madera y se raja en unos 4 trozos para después descortezarlo y limpiarlo interiormente; a continuación se cepilla con el machete el trozo elegido hasta darle la forma deseada; y seguidamente se tallan unos pequeños apéndices de unos 2 cm. de longitud en los extremos del arco. Por último se le ata la cuerda, quedando sujeta a ambos apéndices y en contacto con la madera en toda su trayectoria; por ello el arco destensado queda recto, no disminuyendo así su flexibilidad y potencia de disparo con el paso del tiempo.

La cuerda está hecha de fibras de *sapara* retorcidas sobre sí; atándose a los apéndices mediante un nudo simple, un nudo de ballestrinque o de presilla de alondra; asimismo se deja un trozo suficiente de cuerda enrollada a la madera del arco por su tercio medio, que servirá de repuesto por si la que tensa se rompe accidentalmente. En total se puede tardar en todo el proceso unos 30' de tiempo (contando con que la cuerda ya esté elaborada).

Las dimensiones del arco son variables en función de quién lo maneje, pudiéndose distinguir claramente dos grandes tipos: uno para el adulto y otro para el niño.

El arco para adulto mide entre 1.10 y 1.40 m. de longitud, teniendo un ancho que oscila entre los 3.5 y 4.5 cm. y un grosor que va desde los 0.6 a 1.5 cm.; disminuyendo gradual y ligeramente hacia sus extremos; los cantos o bordes laterales son muy finos, y la curvatura del arco es prácticamente nula.

El arco infantil posee una longitud que oscila entre los 60 y 100 cm., un ancho de unos 2 cm. y un grosor de unos 0.8 cm. por su parte media, no teniendo una curvatura significativa.

Singularmente el arco yu'pa es el único en América del Sur que posee el mismo ancho tanto en el centro como en los extremos.

La mano que tensa la cuerda del arco (normalmente la derecha) sostiene al mismo tiempo la parte trasera de la flecha (talón) en su lanzamiento, sujetándola con los dedos índice y pulgar, colocando el extremo de ésta justo en contacto con la cuerda en su parte media; mientras que la mano que sujeta la madera del arco, igualmente por su centro, sostiene a su vez la parte de-

lantera de la flecha (espiga) con los dedos índice y corazón.

En lo que respecta a las flechas, éstas son de varios tipos teniendo cada una de ellas sus peculiaridades. No obstante, lo que fundamentalmente marca las diferencias es la forma y el material del que está fabricada la punta. A nuestro juicio podríamos hacer una clasificación teniendo como primer criterio el material empleado y en segundo lugar la forma de las puntas, lo cual se halla en relación con la función para las que son empleadas.

Clasificación de las flechas¹²⁹:

1. Punta de madera:

* 1 punta:

- con muesca doble
- lisa
- roma

* varias puntas:

- quíntuple sobresaliente
- triple dentada
- doble dentada
- múltiple dentada

2. Punta de metal:

* punta simple:

- lanceolada
- acorazonada

* punta arponada

La flecha de punta metálica simple llamada *min-güi* está compuesta por una serie de partes, las cuales van dispuestas del siguiente modo: por un lado hay que contar con una varilla larga de *piriyi* de aproximadamente 1 m. de longitud por 1 cm. o 1.5 cm. de diámetro, y muy liviana, teniendo la parte más delgada en su extremo distal o talón, el cual va atado fuertemente con hilo de algodón alquitranado para que no se raje con los golpes. A veces esta varilla lleva algunos ornamentos pirgrabados. Al extremo más grueso de la varilla se le clava una espiga de madera de macanilla, *yayá* u otra suficientemente dura, de unos 30 cm. de largo por 0.5 cm. o 1 cm. de grueso. A esta espiga se le da diversas formas en la sección (circular, triangular, cuadrangular), teniendo un extremo muy agudo para que penetre bien en la sección de la esponjosa *piriyi* profundizando unos 5 cm.. La unión se refuerza por medio de una ligadura hecha con hilo de algodón, el cual se alquitrana en la parte de la junta y forma dibujos geométricos en torno

a buena parte de la espiga. Antes de ponerle este hilo y con la espiga ya introducida en la varilla, se alisa el borde terminal de la varilla de *piriyi* pasándole una cuerda en torno suyo mediante una vuelta simple, la cual se tensa y se hace correr en torno a ese punto una o varias veces hasta que la superficie se halla rebajado y adaptado a la espiga.

Por último queda mencionar la punta de la flecha propiamente dicha, que va unida al otro extremo de la espiga y ajustada a ésta con anterioridad a la introducción de la espiga en la varilla de *piriyi*. Para unir la punta metálica a la espiga se rebaja el grosor de su extremo y se practica una incisión de unos 3 cm. de largo, rajándola en dos para que por medio se introduzca la punta y se ate con hilo alquitranado, haciéndolo pasar sucesivas veces y de manera ingeniosa entre la madera y el agujero que se le ha hecho a la punta metálica.

Para fabricar la punta metálica se corta en primer lugar un trozo triangular de chapa de hierro de unos 2 mm. de espesor, a fuerza de golpes producidos por el filo de un hacha que actúa como base. A continuación se aplastan los bordes para reducir su espesor y se corta con el filo de un cuchillo que a la vez es golpeado con la masa de otro hacha que actúa como martillo (siempre con la base de un hacha debajo). Así se le da una forma definida más o menos triangular o lanceolada con los bordes lisos. Se pasa seguidamente a afilar toda la superficie en una piedra destinada a este uso hasta quitarle todo el óxido y dejar los bordes cortantes (se afila por ambas caras). Posteriormente se le hace un agujero en la base de la punta metálica utilizando para ello un punzón unido a una varilla de *piriyi*, la cual se frota con las palmas de las manos de manera continua hasta que el agujero se produzca. A partir de aquí la punta metálica está lista para ser unida a la espiga.

Aunque ya hemos descrito las partes de la flecha desde el talón (extremo distal) hasta la punta (extremo inicial), hay que decir que cronológicamente la fabricación de una flecha metálica sigue el proceso inverso, es decir: se comienza elaborando la punta metálica, paralelamente se le da forma a la espiga para seguidamente atarle la punta; y finalmente se une a la varilla de *piriyi*, rebajando ésta hasta conseguir el tamaño deseado.

La flecha tipo arpón tiene la espiga dividida en dos segmentos, uno sujeto a la punta metálica (que puede ser también de madera) y el otro clavado en la varilla de *piriyi*. Ambos segmentos van unidos entre sí mediante una cuerda desenrollable de aproximadamente 40 o 50 cm. de longitud; teniendo el segmento de la

punta una cavidad en la base donde se inserta el extremo del segmento fijo.

Las flechas con punta de madera poseen las mismas partes que las de punta metálica, con la diferencia de que en este caso la punta y la espiga se da en una sola pieza; normalmente de madera de *wakara*, *chiri* u otra de semejante dureza. Ya sean de punta simple o múltiple, ésta se clava invariablemente en la varilla de *piriyi* atándola bien con hilo alquitranado.

Las flechas con puntas múltiples se les llama genéricamente *tonjiripas*, se emplean en la caza de aves y mamíferos pequeños estando dispuestas las puntas de manera divergente por sus extremos, presentando entalladuras de dientes dirigidos hacia atrás como la mayor parte de las puntas de madera.

Otros tipos de flechas utilizadas contra animales concretos son la llamada *omayi*, empleada en la caza de aves de mediano tamaño (pava de monte, paujil, etc.), teniendo la punta de metal. La llamada *tabuche*, empleada en la caza de mamíferos menores (picure, lapá, etc.), teniendo la punta tipo arpón. La llamada *tataiche*, empleada contra pájaros pequeños, teniendo de 3 a 6 puntas afiladas dispuestas en circunferencia con una sobresaliente en el centro. La llamada *meta* también se emplea contra pájaros pequeños y tiene la punta roma. Para los grandes mamíferos de la zona se utiliza la llamada *mingüi* ya descrita anteriormente.

El tamaño normal de las flechas utilizadas por los adultos para la caza mayor se sitúa entre 1.20 y 1.40 m. de longitud con un diámetro mayor en torno a 1.2 cm.; aunque por otro lado existen otra variedad de flechas de mucho menor tamaño utilizadas también por los adultos en la caza al acecho con *pishantü* que miden unos 80 cm. de longitud y unos 0.5 cm. de diámetro máximo. Los niños también utilizan en sus juegos un tipo de flecha parecido a ésta, con punta de madera y no metálica.

Hay que destacar igualmente el papel importante que tiene el fuego en todo este proceso, ya que todas las varillas, espigas o puntas de madera se pasan varias veces por las brasas para que se enderecen y endurezcan adecuadamente.

El carcaj o *na'pak* se hace del tallo hueco de una planta parecida al bambú, midiendo poco más de 1 m. de largo por 5 o 6 cm. de diámetro, formado por dos piezas, una que contiene las flechas y otra que sirve de tapa. Suelen decorarse exteriormente con hilo de algodón o con pirograbados, al tiempo que se refuerzan. Por su tamaño sólo contienen flechas pequeñas (para pája-

ros) por lo que las flechas grandes se transportan en la mano, junto con el arco, atadas con un bejuco. Cuando se sale expresamente a cazar se transportan 14 o 15 flechas, mientras que cuando se va de paseo a Tukuko tan sólo se llevan 2 o 3.

En el terreno de la artesanía, los pocos yu'pas que se dedican sistemáticamente a ello (sobre todo de la comunidad Shaparu) fabrican flechas con bonitos dibujos geométricos hechas con hilo de colores, sin alquitrán para que no pierda vistosidad.

El tiempo que un yu'pa experimentado tarda en hacer una flecha de madera de una sola punta es de unos 30', mientras que para una flecha con punta metálica tarda unas 2 horas, empleando la mayor parte del tiempo en trabajar el metal¹³⁰.

El resto de armas de las que el yu'pa puede hacer uso se alejan de lo tradicional, dado que se adquieren comercialmente de los criollos.

La "escopeta de cartuchos" no está del todo extendida pero sí se puede disponer de ella, aunque sea mediante préstamo. El yu'pa es bastante diestro en su manejo, al igual que con el arco, y por tanto normalmente obtiene de ella buenos resultados; aunque el principal inconveniente lo constituye la necesidad de tener que disponer de cartuchos, los cuales poseen un precio que exige un importante esfuerzo económico para poder acceder a él¹³¹.

En la comunidad de Kiriponsa contamos un total de 3 escopetas de un solo cañón (una de ella era de repetición, pudiendo hacer hasta 3 disparos seguidos); mientras que en la comunidad de Yurmuto contamos 8 escopetas, por lo que la poseían aproximadamente el 50% de las familias.

El "machete", más que como un arma de caza hay que considerarlo como un instrumento de trabajo para socalar, cortar leña, abrirse paso en la selva, etc.. Está inseparablemente unido a la vida de los yu'pas contemporáneos (ya que antiguamente no disponían de él) por su gran utilidad; y en más de una ocasión se ha utilizado en la defensa contra animales peligrosos, sobre todo de felinos y ofidios.

La hoja mide 60 cm. de longitud y 8 cm. en la parte más ancha, terminada en punta y con uno de los bordes muy afilado; acabando en un mango de 12 cm. de longitud por 12 cm. de perímetro.

Cuando se utiliza en la socala o en el deshierbe del poblado se acompaña con un palo curvo a modo de hoz o guadaña pequeña llamado *acurite*, de unos 60 cm. por su lado largo y unos 20 cm. por su lado corto,

el cual cogiéndolo con la mano menos hábil (normalmente la izquierda) reúne y levanta la maleza para asentar un golpe a ras del suelo con el machete, sujeto éste con la otra mano.

Otros enseres utilizados en la vida diaria que es preciso destacar son: los recipientes para almacenar agua, que tienen diferentes formas (circular, ovalada, etc.) y tamaños (de 10 a 60 cm. de altura); siendo el resultado de haber vaciado de semillas y de pulpa ciertos frutos parecidos a las calabazas llamados *bitu*, *totuma*, etc., abriéndoles un orificio en la parte de arriba que será el que sirva para introducir y sacar el agua de su interior. A estos recipientes se les envuelve en una redcilla vegetal de *puuk* con un asa para colgarla que sirve para facilitar el transporte de los recipientes en las largas distancias¹³².

A veces en algunos conucos se pueden ver grandes recipientes de *totuma* que contienen agua para regar algunas semillas una vez sembradas, en caso de que se demore la lluvia (circunstancia infrecuente).

Como recipiente para contener los alimentos cocinados se utilizan *totumas* o *bitus* cortadas por la mitad, las cuales sirven igualmente para beber chicha o soya.

También se pueden citar las escobas hechas con un haz de tallos de una planta llamada *owayunkippo* el cual se ata fuertemente con cabuya de *sapara* a un palo de aproximadamente 1 m. de largo.

2.11. VESTIMENTA Y EMBELLECIMIENTO

Al igual que ocurre con otros elementos de la cultura material yu'pa, el vestido entre los irapas está sujeto a los efectos de la aculturación, debido al contacto periódico o semipermanente que se tiene con los criollos y misioneros. Haciendo notar asimismo que los cambios sufridos en este aspecto se han desarrollado rápidamente si comparamos el vestuario actual con el que existía hace tan sólo 30 o 40 años, el cual figura fotografiado en diversas obras como es el caso de "La última expedición a la Sierra de Perijá" (Armellada, C. 1943).

En la actualidad la vestimenta que usan tanto las mujeres como los hombres yu'pas de la región Irapa (y esto sería extensible al resto de los subgrupos) es la con-

vencionalmente utilizada en la sociedad criolla, con la matización de que está bastante más estropeada al no reponerse con la frecuencia que se hace en esa otra sociedad.

Lo normal es que la mujer lleve puesto un vestido de tela fina que le cubre todo el cuerpo hasta por debajo de las rodillas, o una falda y una camiseta o blusa de mangas cortas¹³³, yendo descalza¹³⁴. Mientras que el hombre viste con un pantalón largo, camisa de mangas largas o camiseta de mangas cortas, y botas de goma cuando se tiene.

Como es lógico, la mayoría de los vestidos que se llevan en la vida diaria y por tanto se usan para trabajar, están zurcidos o remendados con trozos de tela no importa de qué colores.

Los niños/as muy pequeños/as (hasta los 4 años aproximadamente) van completamente desnudos, tanto por el día como por la noche, lo cual constituye a nuestro parecer una importante prueba de adaptación al ambiente físico. Después los niños se visten con un pantalón (corto o largo indistintamente) y una camiseta de mangas cortas (o sin ella), yendo normalmente descalzos.

Habitualmente cada persona posee al menos dos vestidos: uno usado para trabajar (el más viejo) y otro usado para momentos festivos o realizar visitas a parientes o amigos de otras comunidades vecinas.

No vimos en ninguna familia que existieran vestidos tradicionales, ni tan siquiera para usarlos en fiestas; lo que prueba la pérdida de un importante objeto tradicional, al cual ya no se le presta atención. Da la impresión de que la cultura "pre-figurativa" yu'pa -utilizando la terminología de M. Mead (1977)- ha pasado en poco tiempo a ser "co-figurativa", e incluso se puede apreciar también cierta óptica "post-figurativa", aunque sea más bien a corto plazo. En el vestido como en otras manifestaciones de la cultura, la fijación en el pasado y en los ancestros va perdiendo fuerza en favor del presente y de los coetáneos, los cuales se tienen como principal referente al igual que el futuro inmediato.

El traje tradicional yu'pa usado por el varón (prácticamente ya abandonado) se le llama *kosiricha* o *copiricha* y, según cuentan los informantes y comprobamos personalmente en el museo de Tukuko, consistía en una túnica amplia y larga que cubría todo el cuerpo, hecha de algodón, con una abertura para introducir la cabeza y dos en la parte superior lateral para sacar los brazos.

La mujer por su parte usaba como vestido tradicional una falda que cubría desde la cintura hasta las rodillas, y una capa pequeña anudada al cuello que cubría los hombros y la espalda dejando el busto al descubierto; ambas piezas hechas de algodón.

El calzado tradicionalmente era desconocido, andando con los pies desnudos tanto mujeres como hombres.

Por todo ello se puede afirmar que la vestimenta tradicional en la práctica ha desaparecido, o al menos está en vías de hacerlo, siendo la razón que a nuestro juicio tiene más peso para justificar el abandono del vestido tradicional la enorme laboriosidad que supone su fabricación. Las prendas de algodón han sido rápidamente suplantadas por otras de más fácil adquisición mediante el intercambio o la compra, una vez establecido el contacto y la comunicación con la sociedad criolla.

No obstante, aún se mantienen al modo tradicional algunos adornos y accesorios del vestido, tales como el *oanko* o banda de cacique, el *pejoua* o tocado, los *mokos* o collares de semillas, y la pintura facial; todo ello utilizado fundamentalmente en las celebraciones festivas.

El *oanko* es una banda de aproximadamente 1.20 m. de largo por 10 cm. de ancho, hecha de algodón y tintada con franjas longitudinales de color anaranjado sobre fondo blanco. La llevan terciada al pecho los caciques o personas de más prestigio dentro de la comunidad.

El *pejoua* es un tocado que a modo de banda se coloca alrededor de la cabeza; está hecho de *puuk*, con diversas plumas de aves cosidas al mismo. Actualmente es propio de los caciques y ancianos.

A ese tocado tradicional se le une un sombrero de influencia criolla; siendo éste de paja o *puuk*, de copa semicircular y alas cortas. Incluso existen algunos yu'pas que se cubren la cabeza con un sombrero de fabricación criolla.

Los *mokos* o collares están hechos de diferentes semillas que lucen diversos colores: negro, rojo, gris, blanco, etc.. Lo más habitual es hacerlos de una sola clase de semilla¹³⁵, ensartándolas en hilos de algodón o en cabuya fina de *sapara* de diferentes tamaños (de 40 cm. a 1 o 2 m.), arrollándolas al cuello en varias vueltas. También se le suele agregar a veces picos de tucán, huesecillos de aves y plumas de colores.

Tradicionalmente los collares son igualmente utilizados por hombres y por mujeres, siendo los de las

mujeres más grandes y vistosos que los de los hombres. Sin embargo en la actualidad pudimos apreciar cómo son casi exclusivamente las mujeres quienes utilizan este tipo de adornos, mientras que los hombres llevan a lo sumo colgado al cuello una cinta con un crucifijo, o un rosario de cuentas pequeñas.

Existen, pues, razones para sospechar que el desuso del collar tradicional por parte del hombre se debe a la influencia criolla; así como la adquisición del crucifijo se debe a la influencia misionera.

La pintura facial se la aplican tanto hombres como mujeres, casi siempre por motivos festivos. Se maquillan la frente, mejillas y nariz con *jara* conocido mayormente como onoto, semilla de color rojo; y también con ceniza o carbón; formando círculos, líneas horizontales y verticales o sinuosas, triángulos, rombos. El onoto es utilizado sobre todo por las mujeres¹³⁶, mientras que el carbón o la ceniza es más usado por los hombres. Este último, según cuentan los informantes, en el pasado próximo utilizaban tizne del carbón cuando se iba a realizar alguna incursión belicosa contra familias vecinas, o cuando se buscaban pleitos en las fiestas con *soya*.

En cuanto al pelo, las mujeres al igual que los niños lo llevan habitualmente suelto hasta poco más abajo de los hombros, aunque algunas se lo recogen con un pasador; los hombres por su parte, al igual que los niños, no se lo dejan crecer mucho, evitando que el flequillo tape los ojos.

Es frecuente a veces ver también a mujeres rapadas al igual que a niños pequeños; y, aunque para los segundos tiene una justificación higiénica (para curar o prevenir la sarna), para las primeras, además de por esa circunstancia, también se puede dar con motivo de alguna sanción social.

El corte de pelo se hace actualmente con tijeras y se puede decir que sólo algunos miembros de la comunidad son expertos en esta tarea, encargándose eventualmente de este cometido cuando se precisa.

2.12. HIGIENE Y SALUD

Se hace difícil ofrecer una visión objetiva sobre la higiene de una comunidad, sin introducir algún que otro juicio de valor que la relativizaría; la mayoría de las veces es una cuestión de perspectiva. No obstante, matizaremos aquí algunas de las diferencias que en cuanto a la higiene existen al comparar comunidades.

En Yurmuto el suelo que ocupa el poblado se suele barrer con frecuencia, dejando la tierra limpia de los materiales depositados en ella, tarea que no entraña dificultad dada las características del lugar: plazoleta llana y de tierra en altiplano.

En Kiriponsa sin embargo, en el suelo se mezclan zonas de grama con zonas de tierra, y en vez de barrer lo que se hace casi a diario es quitar las heces de quienes por la noche han defecado en cualquier lugar del poblado¹³⁷. Ciertamente salir por la noche del poblado para este menester entraña un riesgo, sobre todo por las serpientes existentes; pero tampoco se tiene un lugar común donde hacerlo y facilitar así la limpieza comunitaria. Ello sí se hacía en Yurmuto, en donde cada familia frecuentaba el mismo sitio para ir a hacer tal necesidad fisiológica. En este sentido es significativo lo que se escribe en el diario de campo acerca de una y otra comunidad:

“En Yurmuto los lugares para defecar se hallan en la zona periférica al poblado, distribuidos entre la vegetación; no detectándose heces en el interior del caserío, a no ser de animales. En este sentido se mantiene una mayor higiene que en Kiriponsa”. (Diario de campo).

Por otro lado, una o dos veces al año se deshiera las proximidades del poblado de Kiriponsa para que éste tenga una mejor presencia, cosa que se hace cuando se espera alguna visita que se considere importante: misioneros, médico, representantes del gobierno venezolano, etc..

La basura está compuesta básicamente de desechos orgánicos: cascara de plátano, peladura de ocumo, de malanga, etc., por lo que son fácilmente degradables; aunque también se vierten productos inorgánicos como son latas de conservas y plásticos obtenidas en Tukuko, de difícil degradación y claramente contaminantes del ecosistema. Los basureros se forman en los barrancos o desniveles próximos a las viviendas, de modo que cada familia vierte la basura donde más a mano le viene.

Debido a ello no se hace difícil ver a las ratas y ratones merodear entre la basura, como tampoco lo es verlos por el poblado y en el interior de las viviendas, sobre todo por la noche, en donde se crea un gran trasiego de estos roedores que incluso llegan a morder en algunas ocasiones. Sobre ello escribía en el diario de campo:

“Las ratas son bien grandes por cierto, merodean durante la noche por el interior de la vivienda donde me encuentro; corretean, gritan, juegan, y como es lógico hay que soportarlo y aceptarlo, si no se quiere uno obsesionar y no pegarle ojo. De todos modos la noche es tan larga -11 horas- que no todo es dormir, por ello viene hasta bien a veces distraerse con estos animalitos”. (Diario de campo).

La existencia de potreros al lado del poblado da lugar a que abunden determinados parásitos como son las pulgas y las garrapatas que se encuentran por doquier.

En lo que respecta a las viviendas ocurre algo parecido, la limpieza interior no se suele hacer todos los días, por lo que a veces sale gran cantidad de desperdicio en una sola pasada. La vivienda se asea cuando se tiene ganas o cuando existe una necesidad imperiosa de hacerlo; la noción de limpieza que posee el yu'pa no le crea el deber de realizarla a diario.

Como medidas de saneamiento de la vivienda se tienen básicamente tres: a. barrer el suelo de tierra y recoger todos los desperdicios hasta dejarlo limpio; b. verter cubetas de agua hirviendo sobre el suelo para matar a los piojos y garrapatas que se hallan sobre el lugar; c. realizar una hoguera humeante -echándole hojas verdes- en el interior de la vivienda; o pasar un tizón que desprenda mucho humo; para eliminar a las cucarachas que se comen el entramado de hojas que forman el techo, así como para ahuyentar a otros insectos que molestan por la picazón que producen.

Sobre las medidas higiénicas en el interior de la vivienda observamos lo siguiente:

“El hecho de no cubrir totalmente las paredes con barro no se debe a la falta de medios sino posiblemente a que de este modo el ambiente interior es más higiénico y saludable (dejando correr el aire y entrar la luz natural)”. (Diario de campo).

Pensamos igualmente que cocinar dentro de la vivienda hace posible el alejamiento de la misma de los insectos que no aguanten el humo y el vapor, aunque a ello haya que acostumbrarse.

La labor de limpieza de las viviendas, así como del barrido y recogida de desechos del poblado, es obra de las mujeres; el hombre en este apartado se reserva tan sólo la tarea de deshierbe cuando sea preciso.

Los escasos enseres de cocina: ollas, platos, taparas y algunos cubiertos, se lavan a diario sin salir del poblado, utilizando muy poca agua; teniéndolos así limpios para preparar cualquier alimento.

Por lo que respecta a la ropa, ésta se lava cuando está muy sucia, al lado de un curso de agua, frotándola numerosas veces con jabón sobre una piedra hasta que queda limpia; luego se tenderá encima del techo de la vivienda para que se seque.

En lo que respecta a la higiene corporal, ésta se halla en consonancia con la del ambiente habitacional. Aunque éste juicio está hecho por un observador extranjero no adaptado plenamente al entorno físico en donde los yu'pas desarrollan sus vidas y con determinados prejuicios que forman parte de la mentalidad urbana. Haciendo el intento de colocarnos mentalmente en su lugar, no por una temporada, sino por toda una vida, y tratando de introducirnos en su lógica de ideas, pensamos que el proceder yu'pa sobre su higiene personal ha ido encaminado hacia el logro de una mayor comodidad, aplicando el principio del mínimo esfuerzo; su pensamiento podría discurrir en esta línea: “si hay que vivir con pulgas, acostumbrémonos a ellas que son mayoría”. Para un ciudadano urbano esta idea sería una auténtica aberración, pero no hay que perder de vista que el modelo de vida urbano cada vez se encuentra más desnaturalizado; no resulta aberrante la idea para aquellos que viven en armonía con la naturaleza y la asumen tal y como es, haciendo llevaderas ciertas incomodidades, que para otros serían insufribles.

No obstante, los casos extremos de falta de higiene pueden ser peligrosos ya que atentarían seriamente contra la salud, pudiendo crear enfermedades irreversibles. En este sentido, aunque pueda parecer impresionista, es significativo el aspecto que presentan algunos/as niños/as pequeños/as de menos de 5 años, uno de ellos descrito someramente en su rostro:

“los párpados estaban totalmente cubiertos de una capa amarilla de legaños, tanto por arriba como por debajo, las cuales se extendían a las pestañas que estaban todas pegadas en 5 o 6 haces puntiagudos; los mocos le colgaban y en la cara no le habían más churretes”. (Diario de campo).

El descuido generalizado de los niños pequeños por parte de los mayores, normalmente desnudos, cabe pensar que es un procedimiento adaptativo, de cuya

prueba, si se sale con vida, se puede tener asegurada una inmunidad contra casi todo.

En cualquier caso, y debido al conocimiento que los yu'pas poseen de las costumbres criollas, procuran ir limpios y aseados cuando salen de sus respectivas comunidades y se presentan en Tukuko o viajan a Machiques, en donde existe otro modelo de vida. Y es asimismo notorio cómo las comunidades, de algún modo más aculturadas como pueden ser Ipica y Kanobapa, mantienen una higiene más acusada -también porque se hallan a orillas del río- que las que poseen menos influencias exteriores como pueden ser kiriponsa y Yurmuto.

El lavado corporal no se realiza todos los días, siendo la cara y las manos las partes que con más frecuencia tocan el agua. Las mujeres apreciamos que se lavan con mayor asiduidad que los hombres, sobre todo cuando se trata del cuerpo completo, aunque esto ocurre como mucho una o dos veces a la semana (según la necesidad) utilizando para ello una pastilla de jabón.

La sudoración, sin embargo, es en general escasa y el mal olor imperceptible.

El cepillado de dientes, aún no siendo frecuente, constituye también una práctica cultural de higiene bucal, para lo cual se utiliza un trozo de bejuco desfibrado por un extremo que sirve para frotar la dentadura¹³⁸.

A los niños muy pequeños de hasta 3 años aproximadamente se les lava con agua que previamente se ha calentado en una olla metálica, frotándoles el cuerpo con las manos y secándolos posteriormente.

Más aún que el lavado con agua, el procedimiento higiénico más usual es el desparasitamiento manual realizado por parejas o en trío. Durante largo tiempo e incluso varias veces al día se pueden ver parejas de personas del mismo o diferente sexo y edad, desparasitarse cuidadosamente la cabeza para lo cual, mientras uno se queda sentado y quieto, el otro, sentado sobre sus propias rodillas, urge con las manos sobre la cabeza del primero separándole poco a poco los mechones de cabello para descubrirle los piojos y pulgas que albergue. Para matarlos, bien se les presiona con la uña del dedo pulgar sobre el cuero cabelludo, bien se aprisiona entre uña y uña, o bien se les coge con los dedos índice y pulgar introduciéndolos en la boca y aplastándolos con los dientes, produciendo en todos los casos un sonido crujiente muy peculiar: "cric".

Entre adultos lo normal es que se desparasiten teniendo algún grado de parentesco, aunque entre niños esto no es así, como hacemos notar en el diario:

"Resulta curioso ver cómo los niños en el recreo -nos referimos a la comunidad de Kiriponsa- además de jugar mucho, se entretienen quitándose mutuamente los piojos de la cabeza. Es éste un comportamiento totalmente natural, que pone de manifiesto el afecto hacia la otra persona, a la cual se le quiere dar una satisfacción; así como también una manera entretenida de pasar el tiempo, la persecución y captura de estos insectos además de una costumbre, es una práctica placentera que sirve de evasión y liberación". (Diario de campo).

Son innumerables la cantidad de estos parásitos que una cabeza puede albergar; en una ocasión contabilicé 34 capturas en algo más de 15' de búsqueda, cogiendo a veces más de uno en cada intento.

Muchos son los niños/as a los que se les rapa la cabeza con unas tijeras para liberarlos de los molestos parásitos; sobre todo ocurre cuando se produce sarna al objeto de curar las heridas ulceradas.

En Yurmuto, debido sobre todo a la mayor altitud en que se encuentra el poblado: 1.600 m., no existe tanto parasitismo externo como en Kiriponsa por lo que éstas prácticas son menos usuales.

Por lo que respecta a la "salud", las enfermedades más corrientes entre los yu'pas son debidas al parasitismo intestinal que tiene contraída la mayor parte de la población yu'pa. Los parásitos son de todo tipo: amebas, tenias, etc..

Las más peligrosas, no obstante, son la hepatitis B con virus delta, la tuberculosis, la neumonía y el cáncer. De menor virulencia son la hepatitis A, el dengue, la sarna, y las infecciones de heridas abiertas, entre otras.

Por otro lado, como traumatismos más frecuentes se producen fracturas y heridas de diversa consideración, así como envenenamientos por mordeduras de serpientes.

Para hacer frente a todas estas dolencias los yu'pas han desarrollado tradicionalmente un tipo de medicina natural, basada fundamentalmente en la aplicación de plantas a través de diversas vías¹³⁹.

Como nos informa J. Armato:

"Las curaciones se hacen normalmente a través de plantas, no existiendo oración alguna. Sólo se pintan la cara (los tuanos) para ser reconocidos

por el Dios de las plantas y hacerle saber que pretende curar a un enfermo” (Entrevista a J. Armato).

Actualmente son pocos los curanderos (*tuanos*) que conocen bien el oficio, y menos aún los jóvenes que se instruyen en estos conocimientos; por lo que cabe pensar que en la próxima generación los procedimientos tradicionales de curación pueden caer en el olvido.

El *papashi* N. Anane (de Tukuko) nos dice que antes de aplicar el remedio pregunta al paciente cómo cayó en la enfermedad y cómo evolucionó la misma; preparando a continuación un jarabe compuesto por la cocción o maceración de diversas plantas en agua. Este curandero aprendió el oficio de un prestigioso curandero ya muerto llamado Olloksi, y cobra a 2.000 Bs. -unos 30 \$.- el litro de jarabe medicinal; muy caro como él mismo reconoce, pero, según él, efectivo. Otros curanderos como R. Koyashi, A. Toposha o Imikita realizan gratis los tratamientos como dicta la costumbre, aunque no tienen la fama del primero. Algunas de las recetas que recogimos de R. Koyashi fueron las siguientes:

- Para la curación de herida se aplica sobre la misma la ceniza que se obtiene de quemar una planta llamada *timiri*, ello se hace todos los días hasta que cicatrice.

- Para el vómito al igual que para la diarrea se toma por vía oral y varias veces al día -hasta que remita el problema- la decoción de una planta llamada *anina*, o de otra llamada *inannacocha*.

N. Anane¹⁴⁰ sin embargo utiliza para curar el vómito la planta llamada *corokchay*; para curar la diarrea la llamada *macupa* y para eliminar la orina sangrienta la llamada *tiku*; por lo que no todos utilizan las mismas plantas para poner remedio a semejantes dolencias.

Sobre la medicina natural y la preparación de remedios exponemos en el Apéndice 1 los relatos de algunos informantes, expertos en este tipo de prácticas como son R. Koyashi (Apéndice 19) y A. Toposha (Apéndice 1.10).

Las plantas utilizadas en la farmacopea yu'pa se las denomina genéricamente con el término *piaya*, siendo innumerables las que se pueden citar para diversos usos y aplicaciones, algunas de las cuales fueron recogidas de los propios informantes:

- *Cashi*, la cual se chupa para perder la sensación de hambre -anestesia el sistema digestivo-¹⁴¹.

- *Küpapotisto*, *küpainekippo*, o *viappa*, son todas ellas plantas con un pequeño tubérculo en forma arriño-

nada que se lo comen crudo, tras quitarle la piel, algunas embarazadas¹⁴², al igual que sus maridos, con el objeto de que la criatura que va a nacer sea varón¹⁴³. Otra planta utilizada para el parto es la llamada *ochiripiaya* con cuya raíz se hace una decoción que será tomada por la madre para cortar la hemorragia que le ha supuesto el dar a luz.

- La semilla de *sacora* rallada y decocida en agua, se toma por vía oral varias veces al día, tras su filtrado, para aliviar el dolor de estómago.

- Las semillas de *ococua* y de *sacora* se ensartan en un hilo y se cuelgan del cuello para curar o prevenir los resfriados; pudiéndose tomar asimismo en infusión cuando se tiene fiebre.

- Con tres tipos de plantas (un helecho, un musgo y hojas de una flor blanca) se hace una tisana llamada *pacurachapiaya* cuyo liquido se aplica directamente sobre partes doloridas o con calambres, frotándolas suavemente hasta que mejore.

- El *wanappü* (fruto amarillo parecido a un caqui pequeño) se abre por la mitad y se unta sobre la piel para eliminar las manchas por hongos. También se lo untan las mujeres sobre los senos con el propósito de que éstos no crezcan.

- También existen diversas plantas destinadas a curar el “mal de ojo”, cuando éste se produce¹⁴⁴, cosa que es muy habitual; pero éstas no son conocidas más que por aquellas personas que se tienen como especialistas en estos menesteres, las cuales guardan en secreto.

- En el Museo yu'pa-barí existente en Tukuko se muestran diversas partes de plantas (raíces, tallos, hojas, semillas) utilizadas tradicionalmente en la medicina yu'pa que ponen de manifiesto el amplio espectro de aplicación: *anena* (antidiarreico), *malve* (anticatarral), *rarra* (laxante), *coshira* (calmante), *auke* (antipirético), *vishi* (antiofídico), *okokua* (anticatarral), *tuaspecia* (antiasmático).

- Existen también una serie de plantas venenosas, entre las que destaca la *maktapa*, que incluso han sido utilizadas para matar a alguien; aunque ello hoy día no es frecuente.

Para tener una más completa noción de la farmacopea yu'pa nos remitimos a las obras tituladas: “La región de Perijá y sus habitantes” publicada por la Sociedad de CC. NN. La Salle (1953: 395-552); y a “Los Angeles del Tukuko”, escrita por el P. F. de Vegamián (1972: 413-447), en donde se detallan los nombres de las plantas y el uso que se hace de ellas para la curación

de diversos trastornos y enfermedades: del sistema digestivo, de los órganos genitales, de los ojos, de la boca, de la cabeza, de la piel, etc..

Al margen de las plantas, la “sarna”, enfermedad muy común en los niños pequeños se trata de curar lavando las partes infectadas con agua caliente, y rapando la cabeza que es la parte quizá más afectada, si fuera necesario; aunque no se es nada sistemático en el tratamiento, lo que alarga mucho la afección.

De otro modo, para matar el mosquito que produce el “dengue”, enfermedad que provoca hemorragias, vómitos y malestar general, se ahuma el interior de las casas echando hojas verdes a la hoguera prendida.

Para prevenir posibles “mordeduras de serpientes” se limpia y se quema la maleza de los lugares más transitados que sirven de paso continuo, así como aquellos lugares en donde se estime que el peligro es evidente.

Las “roturas de huesos”, sin embargo, no tienen un tratamiento depurado en la medicina tradicional. Según los curanderos consultados (R. Coyashi, Imikita, N. Anane) la solución que se le daba pasaba por colocar los huesos en su sitio, dejando al lesionado en reposo para que suelden lo antes posible, sin mayor atención. Suponía este tipo de accidentes un serio problema ya que incapacitaba al miembro afectado de la persona por un tiempo muy prolongado, dado que el reposo era relativo.

En líneas generales, las comunidades yu’pas estudiadas han mejorado mucho sanitariamente en los últimos 10 años gracias a la mayor asistencia médica que con base en Tukuko se ofrece a la zona Irapa. Aún siendo ésta precaria, dado que tan sólo existe la medicatura de Tukuko para asistir a toda la zona, los yu’pas están tomando poco a poco conciencia de la conveniencia y efectividad de la medicina alopática y bajan desde cualquier punto de la Sierra hasta Tukuko para ser curado, cuando la enfermedad o el traumatismo no remite y no se ha podido curar por otros medios.

Las mujeres embarazadas bajan a ser asistidas por una comadrona para dar a luz con mayor frecuencia que antes, por lo que la mortalidad infantil es ostensiblemente menor que antes por este motivo. No obstante, aún se sigue haciendo a la manera tradicional: en cuclillas sobre un *apoto*, en solitario, o asistida por la madre o abuela. Asimismo se solicita asistencia médica para curar diversas enfermedades en la que suelen caer sobre todo los niños, aunque normalmente se llama al médico cuando el problema se halla en fase avanzada,

haciéndose más difícil la cura. Igualmente ocurre cuando acontece algún accidente traumático: heridas, roturas de huesos, mordeduras de serpientes, etc.; en cualquier caso la solución de acudir a la medicatura es la última que se toma, cuando se ve que no hay otro remedio mejor.

La medicatura de Tukuko se encuentra atendida por dos enfermeras yu’pas (M. del Tete, que lleva 20 años ejerciendo, y E. Moreno) que se encuentran allí de manera permanente para solucionar cualquier eventualidad, y un médico que va a la consulta tres días a la semana (de martes a jueves).

La medicina que se ejerce es tanto preventiva como curativa, haciendo también cirugía elemental de suturación. Para cubrir el primer cometido se sale con frecuencia por las comunidades a vacunar a los niños contra la polio y el sarampión; a las embarazadas de toxoide; etc.. Pero como decía la enfermera informante M. del Tete:

“Un gran problema es que el enfermo tiene que comprar sus propios medicamentos sin descuento alguno”. (Entrevista personal).

Por experiencia sabemos que éstos son tremendamente caros, no estando al alcance de cualquiera.

Hay que sumar también la asistencia sanitaria de las Hnas. misioneras que ofrecen igualmente atención a quienes lo solicitan, que no son pocos. Cuando el problema médico es grave y no se puede solventar en Tukuko se transporta al enfermo o traumatizado al hospital de Machiques o incluso Maracaibo en donde se hallan los medios adecuados; para ello se dispone de una ambulancia¹⁴⁵ estacionada permanentemente en Tukuko.

Para el futuro está previsto un plan de formación básica en atención sanitaria destinado a preparar a una serie de yu’pas afincados en las comunidades de la montaña, con el fin de que puedan ofrecer los primeros auxilios y cuidados de manera más próxima a quien lo necesite; y con el tiempo crear al menos una medicatura más que iría ubicada en la comunidad de Kanobapa.

La Campaña de vacunación contra la hepatitis B en todas las comunidades yu’pas iniciada en 1983 y vigente en la actualidad, al parecer de la Dra. A. Bracho, quien la lleva directamente, está alcanzando un 100 % de efectividad, no habiendo aparecido ni un solo caso de entre los que han sido vacunados, y esto se procura hacer a toda la población¹⁴⁶ (los únicos casos de hepa-

titis B son de los que ya la tenían contraída antes). Sin duda será ésta una de las causas que justifiquen el menor índice de mortandad yu'pa en el futuro, unido a la mayor asistencia en el parto y atención infantil.

Posiblemente, si calculáramos de manera estricta la media de vida yu'pa, cosa prácticamente imposible debido al desconocimiento que los yu'pas tienen de su edad, resultaría un índice bajo, seguramente estaría por debajo de los 40 años; y ello podría dar lugar a pensar de manera errónea que lo normal es morir en torno a esa edad. Lo cierto es que la baja expectativa de vida de los yu'pas obedece fundamentalmente al alto índice de mortandad infantil existente años atrás (ahora bastante menor), pero es muy frecuente pasar de los 70 años, y lo que es más importante: en buen estado físico.

Con 40 años el yu'pa no suele tener ni una sola cana, aunque sí arrugas; y con 60 e incluso 70 años se es aún capaz de trabajar en el conuco y de dar largas caminatas de 5 o 6 horas ininterrumpidas por montaña. Cuando no se está capacitado para llevar a cabo su vida habitual y comienza a quejarse de achaques motivados por la edad es cuando realmente se considera viejo, y no tarda mucho en morir. La vida del yu'pa se atiene en este sentido al principio "del todo o el nada"; pasada la infancia, ya no se suelen tener achaques hasta que se convierten en ancianos, y se entra en un rápido declive hacia la muerte.

Las mujeres dan la impresión de tener un rostro más envejecido que los hombres, parece como si el peso de los años se dejara sentir más en ellas, lo que no quiere decir que tengan una vida más corta que ellos.

La longevidad se da por igual en mujeres y en hombres, y ésta estimamos que se sitúa en más de 80 años, aunque es muy difícil tener un juicio exacto en este sentido. En cualquier caso, como decimos, lo más interesante es el buen estado físico al que se llega con una edad avanzada; realmente es este un aspecto que nos sorprendió, como se recoge en una parte del diario de campo:

"El viejo Ponoskashi -de unos 75 años- y su mujer -de unos 60 años- duermen a la intemperie con los pies hacia la hoguera, en mangas de camisa y descalzos; además Ponoskashi no tiene reparo en desabrocharse la camisa y quitársela antes de amanecer, que es cuando más frío hace. La noche que observé esta situación dormí junto a ellos, en su mismo apoto, pero vestido con camisa de mangas largas, pantalón largo, calcetines,

botas, y cubierto con la hamaca plegada doble; aún así no podía conciliar el sueño por el frío, y me sentía ridículo al lado de dos personas bastante mayores que yo, con menos ropa y dormidos profundamente; aunque de vez en cuando se despiertan por el 'fresquito' y reavivan el fuego. Hay que tener en cuenta que nos hallamos en torno a los 1.600 m. de altura sobre el nivel del mar. ... Ponoskashi es un hombre venerable que con unos 70 años de edad se mueve con una agilidad y un despliegue de energía que no tiene parangón con las personas de su misma edad, habitantes de entornos urbanos o rurales pertenecientes a contextos culturales menos naturales". (Diario de campo).

Este y otros hechos prueban que la fortaleza física de los yu'pas es muy elevada en cuanto a soportar los rigores del ambiente; ello hace que a partir de una edad juvenil -en torno a los 15 años- se halle inmunizado en buena medida, lo cual será un factor importante para que, pese a no tener una excelente salud desde un punto de vista objetivo, sí tenga una existencia satisfactoria en este sentido¹⁴⁷.

2.13. COMERCIO

En las comunidades de Kiriponsa y Yurmuto, así como en el resto de comunidades yu'pas de la región Irapa, el comercio existente en la actualidad es bastante incipiente y se reduce al establecido con los misioneros y criollos o *watías* asentados en las proximidades de esta región.

A parte de la comunidad de Tukuko en la zona Irapa, el producto yu'pa que se destina casi exclusivamente al mercado exterior es el "café", de cuyo rendimiento ya hemos escrito. Los productos obtenidos del conuco son de consumo doméstico, aunque a veces se suele llevar una piña de plátanos a Tukuko, o algún que otro producto obtenido en abundancia, para venderlo en alguna de sus tiendas; no obstante, el beneficio económico obtenido en estas transacciones es muy reducido. Tampoco la artesanía se desarrolla de manera sistemática; sólo esporádicamente se puede ver a algún yu'pa de las comunidades de la montaña bajar a vender objetos artesanales a Tukuko o Machiques; a excepción de algunos yu'pas habitantes de la comunidad Shaparu,

quienes se dedican casi exclusivamente a la manufactura de flechas, cestas, abanicos, esteras, etc., que venden en Machiques y en Maracaibo.

En Tukuko, sin embargo, como comentábamos en páginas anteriores, se comercia con la ganadería (especialmente con vacas y caballos) y con la agricultura (plátanos, frijoles, yuca, etc.), pudiéndose afirmar que poseen una economía mixta: doméstica y de mercado, aunque esta última no se desarrolla a gran escala.

Por su parte, los yu'pas irapas del interior de la montaña compran con el poco dinero que pueden obtener de sus ventas, diversos productos alimenticios (arroz, fideos, sal, azúcar, latas en conserva, refrescos, etc.), útiles y herramientas para el trabajo (ollas metálicas, machetes, hachas, palas de cavar, azadas, monturas de caballo, pólvora, perdigones, etc.), así como algo de ropa (botas de agua, vestidos, pantalones); sin olvidar tampoco otra serie de artículos destinados a la diversión, que no poseen utilidad económica alguna, como son el radiocassette y consecuentemente las pilas necesarias para su uso¹⁴⁸; así como los lápices de labios, polvos de cara, y otros artículos para el adorno personal.

Entre los mismos yu'pas no se puede decir que exista comercio, ni ahora ni antes; tampoco el trueque es una práctica difundida; lo que sí se da es el intercambio de regalos (básicamente alimenticios) entre familias de la misma comunidad y de comunidades vecinas, normalmente emparentadas en alto grado.

La mentalidad de los yu'pas menos aculturados no es nada comercial, y ello lo evidenciamos sustantivamente por la poca aceptación que tienen las ideas del maestro de Kanobapa en esa comunidad, el cual lleva ya algunos años tratando de convencer a los vecinos del lugar del elevado rendimiento y poco coste que supondría introducir ganado ovino en parte de su territorio (de sabana), y formar una cooperativa para vender su carne, lana, leche y sus derivados. Con toda su insistencia y perseverancia no ha conseguido introducir su idea, aunque no pierde la esperanza de conseguirlo algún día¹⁴⁹.

2.14. TRANSPORTE Y COMUNICACIÓN

Sin duda alguna, el poco comercio existente entre los yu'pas con la sociedad criolla se debe no sólo a su mentalidad no comercial, sino también a la falta de

una infraestructura mínima que facilite el transporte de mercancías¹⁵⁰.

Ello se pone de manifiesto en las palabras que escribíamos en el diario de campo acerca de este particular:

“La vía de penetración o ‘pica’ que existe entre Tukuko y los diferentes caseríos yu’pas que hay en Irapa son de diferente ancho y grado de dificultad en cuanto a su relieve; así, pues, existen tramos de sendero con un ancho de vegetación despejada de unos 7 m., como los que hay antes de llegar a Kanobapa, y existen otros en los que hay que ir rozando la vegetación al paso que caminamos. No obstante, por término medio lo que constituye el sendero por el que se pasa suele medir unos 50 cm. de ancho poco más o menos.

Por otro lado, el relieve oscila entre ser blando y liso a ser muy pedregoso; así como de caminar en llano a hacerlo en pendientes de inclinación variable que pueden llegar a los 600 de desnivel o incluso más. Las cuestas prolongadas más duras para caminar son las que hay desde Kanobapa a Taremo, sobre todo en su último tramo; y entre Kanobapa y Yurmuto, a partir de que se deja la quebrada del Tukuko y se comienza a subir. Esto sin contar con las subidas que existen para llegar a determinadas casas aisladas que se encuentran diseminadas por toda la región.

Los ríos, sobre todo el Tukuko, hay que pasarlos numerosas veces, dado que la vía de penetración discurre paralela a éste, cruzándolo en multitud de ocasiones. De Tukuko a Ipica (caserío situado a unas 3 horas del Tukuko) se cruzan algo así como 35 veces el río; mientras que de Ipica a Kanobapa (a 1 hora 15') se cruzan como 20 veces más, lo que da una idea de la dificultad que supone caminar por estos lugares en tiempo de lluvia y de crecida fluvial. En estas circunstancias se hace imposible la comunicación, a riesgo de perder a los animales (mulos) que transportan las mercancías, o incluso la propia vida al ser arrastrados por la corriente. Por ello lo más prudente es no aventurarse a hacerlo y esperar a que el río baje. En cualquier caso, el río permanece con gran caudal la mayor parte del año (debido a que el período de lluvias es lo que más abunda), sobre todo entre julio y agosto, lo cual hace normalmente imposible la travesía. En los citados meses el aisla-

miento de las comunidades acontece de modo permanente". (Diario de campo).

Como se puede desprender de esta cita, el transporte de mercancías así como la comunicación entre comunidades no es una tarea cómoda en esta región, haciéndose especialmente difícil en determinadas épocas. Ello justifica el hecho de que las comunidades yu'pas asentadas dentro de la región Irapa son las que mantienen un mayor grado de aislamiento con la sociedad criolla, comparándola con el resto de comunidades pertenecientes a otras regiones¹⁵¹.

Las comunidades yu'pas de Perijá se hallan comunicadas entre sí, fundamentalmente a nivel de subtribu; es decir existe una vía de penetración que comunica a todas las comunidades Irapa, como existe otra vía que comunica a todas las comunidades Rionegrinas o Parirís o Wasamas, etc.. Ello se debe no sólo al grado de afinidad existente entre ellas sino también a la ubicación geográfica; normalmente las comunidades pertenecientes a una subtribu se encuentran asentadas en el interior de un valle, el cual está a su vez separado por grandes montañas del otro valle en donde se asienta la subtribu vecina.

A pesar de ello, existe también algún que otro sendero muy poco transitado y consecuentemente difícil de percibir por quienes no sean del lugar, que cruza transversalmente la sierra comunicando a comunidades pertenecientes a distintas subtribus como es el caso del sendero que va desde Kanobapa y Taremo (en zona Irapa) a Wasama, Campa y Casmera (en zona Parirí); pudiéndose ir desde ahí hasta Machiques.

También existen algunas vías de penetración que atraviesan la frontera colombo-venezolana, y ponen en comunicación a los yu'pas que viven a uno y otro lado. En concreto la última comunidad de la región Irapa, como es Sasapa, tiene un sendero que llega a Socorpa en zona colombiana¹⁵².

En lo que respecta a la comunicación por otros medios que no sean terrestres, hay que decir que el helicóptero es el medio habitual utilizado por los militares o por los médicos para acceder a la región cuando se hace preciso.

Teniendo en cuenta este panorama, la única manera que los yu'pas irapas del interior de la montaña tienen para obtener noticias de lo que pasa fuera de su región es yendo a Tukuko, enterándose allí para informar más tarde a sus vecinos¹⁵³. En este sentido, siempre que alguien regresa al poblado después de haber ido a Tuku-

ko o Machiques o algún otro lugar que se halle distante, es escuchado atentamente por todos los presentes que se muestran llenos de curiosidad. La información, sin embargo, no siempre es muy real, ya que normalmente es recibida de manera indirecta (por lo que a uno le han dicho), y a su vez interpretada para volverla a emitir; de este modo la idea de partida cuando ha pasado por varios intermediarios puede perder en muchos casos casi completamente su significado inicial.

Notas

- 1 Coordinadas precisadas sobre las cartas números 5649 (1970), 5749 (1970) y 5543 (1973) de escala 1/1.000.000 pertenecientes a la Dirección de Cartografía Nacional (Venezuela).
- 2 En esta Serranía se ubica el Parque Nacional de Perijá.
- 3 Esta es la altura que le asignan Gines y Janh (1953: 15), aunque hay diferentes lecturas al respecto que lo sitúan entre los 3.500 y 3.700 m.
- 4 La gente del lugar hacen diversos senderos (estrechos en su mayoría -de 30 o 40 cm. aproximadamente-) para transitar con facilidad del poblado a los diferentes conucos practicados en las inclinadas laderas de las montañas. Los caminos hechos para comunicarse entre los poblados son más anchos (1 m. aproximadamente) y atraviesan innumerables veces el río de manera inevitable (o como mal menor).
- 5 A estos datos tenemos que objetar el hecho que a partir de la zona templada la diferencia de gradiente de temperatura (máxima y mínima diaria) se hace ostensiblemente mayor a medida que ascendemos.
- 6 En Kunana a 1.100 m. en el cañón del río Negro una expedición científica midió de 120 a 140°C por la noche y de 250°C a 260°C por el día (Gines y Janh, 1953: 18).
- 7 Bastaría con estar unos breves segundos sin protección para ponerse como una "sopa".
- 8 Para más detalle, Gines, E. Foldats y F. Matos (1953) tomaron una amplia colección de flora salvaje de la cuenca del río Negro, la cual puede ser representativa de la existente en la Sierra de Perijá.
- 9 Para más detalles sobre el particular, la Sociedad de Ciencias Naturales La Salle realizó diversas expediciones a Perijá para el estudio de la fauna, quedando todo recogido en su libro "La Región de Perijá y sus habitantes". J.L. Méndez se ocupó del estudio de los mamíferos (1953: 175-214); Gines, R. Avelledo, A. Pons, G. Yépes y R. Muñoz de las aves (1953: 215-220, 225-277); C. Alemán de los reptiles y batracios (1953: 279-298); A. Fernández y F. Martín de los peces (1953: 299-312) y Arias de los moluscos (1953: 315-323).
- 10 Hay casos constatados en los que estos animales han atacado deliberadamente a hombres yu'pas; y por su continua presencia se han abandonado determinados territorios.
- 11 Desde mi punto de vista, son los reptiles los animales que por su abundancia y peligrosidad, más llaman la atención y más alerta ponen al caminante.

- 12 Como recogemos de un amplio documento publicado por INPARQUES (1986) sobre el "Plan de manejo del Parque Nacional de Perijá", el concepto de "Parque Nacional" que se utiliza es el de "Unidad especial de conservación". En este sentido se formulan una serie de objetivos que entran dentro del marco nacional y regional, los cuales giran unos en torno a la protección, conservación y estudio de los ecosistemas y recursos naturales de la zona; mientras que otros van referidos al desarrollo de las comunidades indígenas, así como al desarrollo rural adyacente y al aprovechamiento turístico. De estos últimos exponemos a continuación algunos de ellos:
- "i/ La protección de las comunidades indígenas autóctonas así como la conservación de su patrimonio cultural y sus valores éticos,
- j/ Defender las comunidades indígenas autóctonas de influencias destructivas y depredación de su cultura por entes extraños a sus comunidades.
- k/ Incentivar el desarrollo de las comunidades indígenas autóctonas y su incorporación a la defensa y mejora del Parque mismo, así como patrocinar y desarrollar programas de investigación sobre: sus lenguas, hábitos, costumbres y usos de los recursos del Parque por parte de estas comunidades para hacerlos compatibles con los planes de manejo del Parque.
- n/ Incorporación del sistema de Parques Nacionales, como sus desarrollos y unidades recreativas, al turismo nacional e internacional.
- ñ/ Aprovechamiento de los Parques Nacionales, como núcleos de influencia sobre las regiones adyacentes en la transformación y canalización de la economía regional." (INPARQUES, 1986: 11-12).
- En este conjunto de objetivos, las buenas intenciones mostradas en el espíritu de la letra pueden contradecirse en la práctica. Para que ello no ocurra pensamos que como primer paso es preciso explicitar suficientemente (cosa que no se hace) no sólo las intenciones u objetivos sino también los procedimientos y estrategias que se van a utilizar para que, por ejemplo, el desarrollo indígena sea compatible con el desarrollo turístico de la zona, sin que se produzcan lesiones culturales en los lugareños; circunstancia no fácil de resolverse, como demuestran las experiencias que se conocen hasta el momento en otros contextos de similares características.
- 13 Esta forma de redistribución de la tierra se ha dado a partir del período de pacificación y reducción barí acontecido con la llegada de los misioneros capuchinos en 1945, dado que anteriormente el reparto de la tierra no estaba definido y era motivo de frecuentes conflictos interfamiliares e intratribales.
- 14 En la sabana no se cultiva.
- 15 Según K. Ruddle, los tipos de tierra reconocidos por los yu'pas son 7, enumerándose éstas a continuación en orden a su preferencia:
- "*nono kurácask* (tierra negra), *sárare* (tierra arenosa), *vípopa* (tierra muy fina arenosa), *paráyape* (tierra húmeda de arcilla), *pirápiraca* (tierra negra dura y rica), *tayiku* (arcilla muy roja encontrada en sitios pequeños a lo largo de los ríos), *nóno si-wiswikano* (tierra blanca, cualquier tipo de tierra erosionada que no se preste al cultivo)". (1977: 593-594).
- 16 Según la misma autora, los tipos de conjuntos vegetales que los yu'pas conocen son principalmente 4:
- "*tuwica* (selvas altas baldías), *maripta* (rastrojo), *wápia* (conjuntos baldíos, donde dominan especies de helechos) y *wási* (conjunto de sabanas baldías donde dominan hierbas)". (1977: 595).
- 17 El avistamiento de serpientes venenosas es algo a lo que se está habituado durante la socala, teniendo en cuenta que el lugar en donde se trabaja es el hábitat natural de estos animales. También es frecuente que sean mordidos por ellas con el peligro de muerte que entraña. En nuestra propia experiencia de campo acompañando en la tala, tuvimos ocasión de ver diversas serpientes venenosas y no venenosas, según la versión que daban los nativos; y como pudimos comprobar el riesgo se hace aún mayor considerando que las más venenosas son las que pasan más desapercibidas al no moverse ni dar señal de su presencia hasta que se está encima de ellas. Para evitar o al menos mitigar este inminente peligro, el yu'pa, a parte de ser un excelente observador y perceptor de lo que acontece en su entorno próximo, es muy diestro en su desplazamiento, y en raras ocasiones resbala, tropieza o se apoya con la mano en el suelo, lo cual es fundamental, no sólo para ahorrar energía, sino también para tener menos probabilidades de ser mordidos por serpientes; aunque hay que decir también que el hecho de andar descalzo al socalar, como es normal hacerlo, aumenta por contra esa probabilidad. Podríamos añadir también los peligros que existen por la presencia de grandes felinos como son el puma o el jaguar, pero realmente el peligro potencial de estos animales es mucho menor al que poseen los anteriores.
- 18 El esfuerzo empleado para cortar los troncos de estos árboles es mucho menor del que se pueda emplear cortando coníferas (con hacha) en terreno llano.
- 19 Las cenizas producidas sirven igualmente para repeler la presencia de insectos, por ser tóxicas para muchos.
- 20 Ambos procedimientos son utilizados de hecho, teniendo en cuenta que la requema también se realiza, no por haber errado en el primer intento -en donde ya se sabía que no se prendería por completo toda la madera-, sino como estrategia para que ésta se consuma aún mejor.
- Al parecer de los nativos, la manera más tradicional de proceder es practicando quema y requema deliberadamente; siendo la quema en una sola etapa más propia de las generaciones más jóvenes en estos momentos.
- 21 Esta última forma es habitual cuando la tumba tiene más de 1/2 ha.; mientras que el primer procedimiento es más frecuente en tumbas con menor extensión.
- 22 En esos otros ámbitos a los que nos referimos, los incendios forestales no sólo tienen unas causas fortuitas o accidentales, sino que, como ya es sobradamente sabido, también se producen deliberadamente en base a razones normalmente económicas. También en la Sierra de Perijá se dan a veces incendios devastadores de grandes extensiones de selva que acarrean muchos perjuicios a los yu'pas, a quienes se les acusa de no controlar lo que ellos mismos inician; sin embargo, lejos de ser así, estos estragos obedecen a intereses económicos de determinados sectores, habitualmente criollos, interesados en hacer cambiar el modelo productivo vigente en ciertos territorios, y orientarlos en su propio beneficio.

- 23 El comerlo acompañado de carne o pescado; el no tirarlo al suelo; el ser utilizado siempre para la elaboración de la soya, etc., son costumbres que han cambiado y no se aplican de manera inflexible como pudimos comprobar.
- 24 Una planta de yuca puede dar hasta más de 10 kg. de tubérculos, dependiendo de su desarrollo. El tubérculo hay que sacarlo para el consumo inmediato, ya que si permanece por algún tiempo fuera de la tierra se ennegrece por dentro y toma mal sabor. Tras sacar con cuidado los numerosos tubérculos que posee una planta, se descorteza y se cocina cocido, asado o frito. Crudo no se puede tomar por la toxicidad del ácido prúsico que contiene. Este producto se siembra más bien en Tukuko, durante distintas épocas del año, al objeto de que siempre haya producción.
- 25 Los plátanos y cambures en su diversidad son los alimentos más consumidos por los yu'pas seguidos del ocumo.
- 26 Durante el trabajo de campo pudimos comprobar cómo buena parte de la fruta de los pocos árboles existentes se cae y se pudre sin que se aproveche. Esto acontece sobre todo con la toronja, no dejando de ser una circunstancia curiosa, conociendo la falta de recursos vitamínicos que poseen estas comunidades. No obstante, y buscando una explicación satisfactoria desde el punto de vista emic, podemos decir que el nativo tiene conciencia de que algunas frutas, como es el caso de la toronja, son laxantes y rebajan el peso; por el primer motivo la pueden ingerir, como de hecho lo hacen, pero por el segundo motivo la evitan, habida cuenta que no son muchas las reservas grasas con que cuentan la mayor parte de los yu'pas.
- 27 De esta norma hay que excluir al maíz, el cual se almacena en silos que a modo de palafito se construye para protegerlo de la lluvia y de los roedores.
- 28 El salario diario normal por persona (trabajando unas 10 h. al día) es de 100 Bs. -15 \$.- incluyendo la comida (120 Bs. pagan los hacendados sin incluir la comida). Datos referidos a 1992
- 29 El término "roya" hace alusión a diversas especies de hongos, parásitos de los cereales y de otras plantas, los cuales producen un color rojizo oscuro (de ahí su nombre) sobre los vegetales atacados por ellos. En el café su efecto es devastador, malogrando los frutos de la planta haciéndolos inservibles para el consumo.
- 30 A no ser que las compañías de café regalen el insecticida, la mayoría de los yu'pas no pueden sulfatar por no disponer de fondos suficientes para hacer frente a dicho gasto, el cual tampoco les asegura que la producción llegue al mercado.
- 31 Fumar es una costumbre compartida por todos: hombres, mujeres, y niños/as de temprana edad.
- 32 Hasta no hace mucho, el descascarillado se hacía a golpe de piedra, siendo una labor ardua. La máquina desgranadora descascarilla actualmente sólo los granos que están maduros y frescos, no los que tienen la cascarilla podrida, por lo cual cada tipo de grano se halla en un lugar diferente, aún en su recogida. La manera de proceder para descascarillar los granos de cáscara blanda y podrida se efectúa hirviéndolos en un recipiente.
- 33 El secado del café tarda más a medida que se asciende en altura, de modo que lo que en Kiriponsa tarda 7 días en secarse, en Tukuko puede tardar 3.
- 34 A los yu'pas de las comunidades de la montaña les gusta vender el café en Machiques, por el atractivo que tiene contactar con la novedad, en la que cabe la cerveza y el ron; a pesar de que cada saco que se transporta en el vehículo les cuesta 30 Bs.-0.25 \$.-, además de los 70 Bs. del pasaje personal; mientras que en la Misión los venden al mismo precio y se evita el coste del transporte.
- 35 En los cafetales de la familia Shiyishi no existía la enfermedad de la roya, debido probablemente a que están algo más alto que otros (1.700 m. aproximadamente), además de estar separados ostensiblemente de los cafetales enfermos. Debido igualmente a la altura, permanecen aún verde la mayor parte de los frutos cuando en la parte más baja de la montaña la cosecha ha concluido.
- 36 Las familias sin cafetal propio trabajan para quienes sí lo poseen, bajo el acuerdo de ser recompensados si la cosecha y la venta resultan satisfactorias; o de recibir una parte proporcional del café cosechado.
- Una forma de salario que encontramos consistía en pagar 25 Bs. por "lata" o menü completo. Cada día una persona podía recoger como mucho 5 latas, lo que supondría 125 Bs. al día. Teniendo en cuenta que un saco de café despulpado se llena con 8 latas de granos sin despulpar, esto significa que el propietario obtiene 3.600 Bs. por un saco cuya recolección le ha costado 200 Bs., lo cual en términos absolutos resulta desproporcionado.
- 37 Según J. Armato:
- "el número de hectáreas de los caficultores de Tukuko oscila entre 2 de mínima y 7 de máxima, saliendo de ellas desde 25 o 30 sacos hasta 80 o 100 sacos". (Entrevista personal).
- 38 En 1990 el precio del kg. fue de 40 Bs.
- 39 Dentro de una comunidad en la que prácticamente todos los miembros participan de una dinámica de regalos, invitaciones festivas, etc.; el hecho de que exista algún miembro que se salga de esta norma le haría perder prestigio, ya que no interviene en una pauta de reciprocidad que estrecha los vínculos del grupo y les asegura una mayor seguridad social.
- 40 Posible adaptación del término "gallina" a la lengua indígena.
- 41 Curiosamente algunos de estos animales mueren de viejos y son enterrados por sus propietarios; evitándose el sacrificio por el aprecio que se les tiene.
- 42 Ratas y ratones casi podríamos decir que forman parte del ambiente familiar o comunal, dada su abundancia; siendo por la noche cuando hacen acto de presencia sin tener el menor reparo para merodear por todos los rincones de las viviendas.
- 43 Los perros suelen ser abundantes en todos los poblados y muy buenos cazadores de lapas, picures, e incluso pecaris y venados; aunque hay que decir también que la mayoría de ellos estaban escuálidos y famélicos por la falta de alimentación, a pesar de ser éste un animal que posee un importante papel en la mitología yu'pa, especialmente en los mitos fúnebres como más adelante tendremos ocasión de explicar.
- 44 El pájaro negro llamado shova (parecido al cuervo, aunque algo más pequeño, de pico más fino y caminante a saltos) es muy valioso, pues una vez amaestrado avisa de la presencia

- de serpientes, sirviendo así como medida de seguridad ante estos animales.
- 45 Estos ponederos circulares se colocan también al margen de los gallineros, sirviendo igualmente para pasar la noche, a falta de otro lugar mejor y más protegido.
- 46 En Tukuko el comisario o jefe de la comunidad, aconsejado por un fraile de la Misión, dio la orden de construir un potrero en las proximidades del área poblada; prohibiendo el trasego de mulos sueltos por esta zona, que ocasionaban algunas veces destrozos fortuitos. En la deforestación y cercado del citado potrero contribuyeron todas las comunidades ubicadas en la montaña, ocupándose cada una de ellas de preparar el terreno que tenían asignado para dejar los animales cuando llegaran a Tukuko.
- 47 Esta circunstancia es constatable no sólo por la confirmación de los propios yu'pas, sino por el hecho de que en el pasado año no existían dichas cercas, ni tampoco los carneros se hallaban en ese lugar, lo cual pude comprobar personalmente. Lo más curioso de este asunto es el grado de relación entre los yu'pas y ciertos animales domésticos, que como el caso de estos carneros, los cuales pertenecen además a una familia que se hallaba permanentemente ausente del núcleo comunal de Yurmuto, pueden condicionar la vida de las personas, haciendo que éstas trabajen para ellos y se amolden a sus hábitos con una clara actitud de respeto y comprensión.
- 48 La madera más porosa se usa para reavivar o iniciar el fuego, mientras que la más densa se usa para mantenerlo encendido por mucho tiempo.
- 49 K. Ruddle (1970: 273, 362-365) cita en este sentido a las siguientes especies: "Aperostoma (*asvinini*), plekocheilus pardalis (*nopask korukas*), pomacea (*limnopomus*), meridaculis (*nopask timiask*), plekocheilus coloratus (*pisask*), ...".
- 50 K. Ruddle (op. cit.) muestra en este apartado un amplio sumario de insectos comestibles por los yu'pas, divididos por su respectivo orden (ortoptero, coleóptero, lepidóptero, díptero, himenóptero, etc.).
- 51 Las larvas de esta avispa son utilizadas para el ritual llamado *kasha-pishosa*, que más adelante describiremos.
- 52 Preguntando sobre este particular a algunos yu'pas jóvenes de la comunidad de Tukuko, me respondieron con gestos risueños y haciendo ascos, que esa era una costumbre de salvajes, no de ellos.
- El rechazo o negación de algunos extremos de la propia tradición es algo habitual entre los yu'pas pertenecientes a las generaciones más jóvenes, y habitantes de Tukuko o en contacto permanente con la sociedad criolla.
- 53 K. Ruddle (1977: 668) informa, no obstante, del temor que el yu'pa tiene a cazar en solitario por razones sobrenaturales, haciéndolo más bien por parejas o en grupos más numerosos, reconociendo asimismo el mayor éxito que se obtiene yendo en grupo.
- 54 Más adelante nos referiremos con más detalle a las características de estas armas de caza.
- 55 En Kiriponsa existían 2 escopetas, mientras que en Yurmuto había 6.
- 56 La necesidad de obtener cartuchos para cazar crea un cierto grado de dependencia, al ser preciso tener dinero para comprarlos; sin embargo, la creatividad yu'pa ha hecho que el costo de éstos no sea muy elevado, ya que normalmente se aprovechan los viejos cartuchos rellenándolos con pólvora, plomo o piedrecitas y estopa.
- 57 Debido a la caza por acorralamiento incendiario, como se hace con el venado, y a la pretensión de espantar a los tigrillos, al puma u otros felinos peligrosos de una zona, se queman grandes extensiones de terreno (desde 1 hasta 10 o más hectáreas).
- Según K. Ruddle (1977: 665) la piromanía es una práctica que el yu'pa practica incluso por pura diversión; sin embargo no tuvimos constancia, a través de nuestra observación, ni por la información obtenida de los informantes, de que aconteciera realmente esta circunstancia.
- 58 Los hombres llevan algún tipo de arma de caza (escopeta, o arco y flechas) casi siempre que se separan de la casa, bien sea para hacer una visita, ir a Tukuko, o ir al conuco; y de este modo se hallan preparados para dar caza a cualquier animal que ocasionalmente se cruce en su camino.
- 59 El oso melero o *mashiramo* (*Tremactos ornatus*), el puma o *isho* (*Felis concolor*), el ocelote o *yisi* (*Felis pardalis*), el oso perezoso o *wasi* (*Bradypus tridactylus*), y algunos más, son capturados en raras ocasiones.
- 60 Poshi-batupa (guardian de los peces), pishi-batupa (guardian de los pájaros), amusha-batupa (guardian de los venados), etc..
- 61 En el caso observado, la caña consistió en una fina rama de árbol, el sedal en un trozo de unos 3 m. de cabuya, el anzuelo en un trozo de alambre curvado y afilado por un extremo, y el cebo en larvas de avispa, para lo cual se tumbó un árbol en donde se hallaba el avispero. En 3 horas de pesca no se capturó ningún animal.
- 62 En el caso observado se trataba de capturar peces pequeños de unos 10 cm. de longitud, persiguiéndolos con la flecha a ras del agua. Las flechas median en torno a 60 cm., con puntas múltiples, y el arco 80 cm. de largo. En 1 hora una persona capturó 2 peces, efectuando 5 disparos.
- 63 Existen diversas variedades de barbasco: sahupa, cashi, usappa, wusa, de entre las cuales la primera de las citadas es la que posee un efecto más poderoso.
- 64 Curiosamente el actual cacique de Yurmuto se halla viviendo desde hace más de un año fuera de su comunidad, y sólo se le requiere cuando debe solucionar un conflicto que no lo pueda resolver la propia comunidad por sí sola.
- 65 Antiguamente, nos contaba J. Armato, "se hacía toda una ceremonia para pescar que duraba una semana: los hombres seleccionados para recoger el barbasco o wusa en yu'pa, se aislaban durante una semana no teniendo relaciones con su mujer; luego se pintaban el cuerpo para ir a recoger la planta, la traían y se la entregaban a otros hombres que igualmente estaban preparados para machacar las raíces, guardándolas por uno o dos días para que fermente". (Entrevista a J. Armato).
- 66 Ellos calzaban botas de agua a media caña.
- 67 Este tipo de hojas guardan un enorme parecido con las hojas de mangongo que los twidos mbutis utilizan en la selva de Ituri (Zaire) para otros menesteres.

- 68 En esta ocasión no se utilizaron bolsas de plástico para echar los peces capturados.
- 69 En la descrita anteriormente cerca de la comunidad de Tuku-ko se desayunó, antes de pescar.
- 70 Durante el trabajo de campo tuvimos ocasión de ver dos salidas masivas de pesca, como fueron las de las comunidades de Ipica y Kanobapa.
- 71 Como nos expresaba J. Armato, haciendo referencia a la historia:
 “Antiguamente los yu'pas no conocían la agricultura, sino que se alimentaban de la pura recolección; cierto día apareció un joven yu'pa que fue invitado por otro yu'pa; entonces en la noche el joven salió al patio y comenzó a sembrar semillas de ocumo, caraota, plátano, yuca; en la mañana salieron nuevos árboles y le explicó a *atancha* que todo ello era alimento, diciéndole el nombre de cada uno. El joven enseñó al yu'pa (*atancha*) cómo sembrar y cultivar; se llamó *Oseema*; y según cuenta la leyenda, *Oseema* de tanto enseñar al yu'pa se volvió chiquito y se lo tragó la tierra, temblando la tierra. Por ello cuando tiembla la tierra se acuerdan de *Oseema*. Los primeros frutos de la cosecha, los yu'pas se lo dedican a *Oseema*. ... Ellos convocan una reunión en una comunidad para hacer una fiesta en donde se baile la cosecha, denominándose *mi guappo*. Cada yu'pa trae de su conuco algo de su cosecha y se reparte por comunidad. Tras haber bailado, el producto recogido se almacena en un sólo sitio y se nombra a una persona para que proceda a la distribución para todos los invitados que comen por 2 o 3 días. ...”. (Entrevista a J. Armato).
- 72 Este producto es una mezcla de polen con cera negra de abeja, estando hecho una pelota y poseyendo un sabor más bien agrio que dulce. Su valor nutritivo es elevado.
- 73 El anciano Itapkape nos relataba cómo en su infancia los yu'pas obtenían la sal quemando hojas de malanga. (Apéndice 1.8.)
- 74 Es un hecho constatado que de los productos alimenticios que cada comunidad recibe como beca alimentaria para escolares (un par de veces al año) no se benefician exclusivamente los niños a quienes va dirigida, sino que se reparte entre todas las familias de la comunidad, aunque no se tengan niños pequeños.
- 75 Cabría afirmar, aunque apoyándonos tan sólo en la observación, que el yu'pa por término medio se halla desequilibrado por defecto en tres principios inmediatos: proteínas, vitaminas y sales minerales; y compensado en uno de ellos: hidratos de carbono.
- 76 A este respecto hay que destacar el hecho de que las familias que tienen el hábito de comer directamente de la olla, usan el plato en raras ocasiones, y las que utilizan normalmente el plato lo hacen raramente en la olla.
- 77 Por lo general todos los alimentos yu'pas saben sosos.
- 78 El maíz se tritura actualmente en un molinillo metálico. Tradicionalmente se ha venido haciendo con piedras de moler, una cóncava y circular que hace de base o apoyo y otra convexa y ovalada que hace de rodillo.
- 79 También llamado *cuje* en Sirapta.
- 80 El hecho de que la preparación de la canoa se realice fuera del poblado está motivado por hacer el transporte más liviano, dado que el tronco completo se haría muy difícil de desplazar.
- 81 Estos bollitos también se suelen comer.
- 82 Estimativamente calculamos que de todas las soyas probadas la media alcohólica podría situarse en torno a los 100.
- 83 La piedra de cuarzo y el trozo de sapara se sujetan con una mano y la lima de hierro con la otra.
- 84 J. Armato nos decía a este respecto:
 “la *ranchería* (poblado) no es tradicional yu'pa; se introdujo por obra de los misioneros para que su trabajo evangélico fuera más fácil, y le ha venido bien al gobierno venezolano, ya que es más fácil dominar y controlar a los yu'pas teniendo-los concentrados de esta manera.
 A los ancianos nunca les gustaron estas concentraciones y dicen que esta forma de vivir acarrea muchos problemas. El yu'pa trabaja y vive libremente en su conuco, mientras que en la comunidad su dependencia es mayor: tiene que colaborar, pagar las multas, trabajando gratis, ... Es por tanto una forma de control política y religiosa que no gusta a los ancianos, pero sí a los jóvenes; éstos no se quejan como aquellos”. (Entrevista a J. Armato).
- 85 K. Ruddle (1970: 187) sugiere que la gran dispersión de asentamientos puede obedecer a diferentes motivos como son: los conflictos intercomunitarios e intertribales, el sistema de agricultura rotativa de roza y quema, y la herencia de la tierra.
- 86 A ello habría que añadir las viviendas que sirven de “segunda residencia” para muchas familias. Curiosamente esta segunda residencia constituye invariablemente el lugar en donde más se trabaja, dado que se tiene normalmente para conseguir un mayor rendimiento del mismo en lo que respecta a la labor agrícola. De hecho cuando no hay necesidad de intensificar el trabajo, es el momento de vivir en el núcleo comunal que sirve de algún modo como lugar de descanso. Por todo ello podemos afirmar que en la sociedad yu'pa existe una cierta inversión de la norma a la que se está habituado en la sociedad urbana, en cuanto a que la segunda residencia en nuestro modelo societario sirve de lugar de descanso, de distracción, y en suma de aliviadero al trabajo.
- 87 Todos los techos son de calamina.
- 88 Las dimensiones medias de las viviendas son: 7 m. de largo por 3.5 m. de ancho por 2.30 m. de alto en la parte central.
- 89 Las dimensiones de la cárcel eran de 4.14 m. de largo por 1.73 m. de ancho por 2.13 m. de techo superior y 1.45 m. de techo inferior.
- 90 La escuela tenía las siguientes dimensiones 4 m. de ancho, por 4.5 m. de alto (máximo), por 11.5 m. de largo (7.5 m. descubierto y 4 m. cubierto de paredes).
- 91 Pertenece al actual cacique T. Miki.
- 92 La puerta de acceso a la vivienda mide unos 60 cm. por cada lado y está separada del suelo por un escalón de unos 40 cm..
- 93 En esta vivienda viven dos grupos domésticos emparentados por hermanos.
- 94 J. Kokokoshi es parapléjico de cintura para abajo encontrándose incapacitado para desarrollar una vida normal. Es asistido por su mujer M. Heramashe.
- 95 Los poblados yu'pas, aunque no cambien mucho en los materiales empleados (hasta el momento), sí lo hacen en la morfología externa debido a que los materiales son perecederos

- (en 2 o 3 años hay que reformar o cambiar los techos, en 5 o 6 las paredes).
- Se puede pensar por este motivo que el hecho de tomar datos exactos de estas estructuras materiales es algo casi anecdótico, dado que en poco tiempo puede ser diferente. Sin embargo, pensamos que es preciso hacer constar todo lo que hay en un momento preciso de la manera más certera posible, ya que de este modo se estará dando una visión realista del momento en el que se hizo el trabajo de campo, posibilitando igualmente el contraste que se pudiera derivar con investigaciones futuras llevadas a cabo en el mismo lugar.
- Hay que tener en cuenta que todo cambia, y en muchos casos a través de la cultura material se reflejan los cambios acontecidos en las estructuras sociales y en las conductas ideológicas y religiosas, dado que las maneras de obrar son normalmente consecuentes con las maneras de pensar y de sentir.
- 96 Ahora la Misión posee otra vaquería a unos 3 km. de ésta en dirección a Totayonto.
- 97 Esta vivienda (con techo de palma y sin cobertura de paredes) la construyeron los propios barí, y sirve como lugar de refugio y descanso para aquellos de esta etnia que vayan de paso por Tukuko.
- Asimismo es un símbolo de confraternización entre yu'pas y barí.
- 98 Estos organismos fueron: el M^º de Sanidad y Asistencia Social, el Instituto Nacional de la Vivienda, el Instituto Agrario Nacional, el Instituto Nacional de Cooperación Educativa, el Instituto de Crédito Agrícola y Pecuário, la Compañía Anónima de Administración y Fomento Eléctrico, el Instituto Nacional de Obras Sanitarias.
- 99 Gobiernos Estatales y Territoriales, Concejos Municipales y Juntas Comunales, Junta Pro-desarrollo Comunal.
- 100 Esta última función no sería aplicable a aquellas viviendas que no posean paredes. Las que sí las tienen, por el material con que se construyen, podríamos decir que cumplen la función que tienen los visillos de las ventanas de las casas en otro contexto, dado que posibilitan el ver sin ser visto.
- 101 J. Armato nos indicaba que la vivienda tradicional yu'pa es de techo de palma y sin paredes; existiendo dos modelos: uno provisional y otro permanente. Asimismo afirmaba que las láminas de zinc estaban desplazando a los techos de palma, y que las paredes cubiertas con tabloncillos de madera partían de la iniciativa misionera. (Entrevista personal).
- 102 Este espacio no se limita tan sólo al suelo sino que comprende igualmente las paredes y el techo.
- 103 Las fases que se exponen en la construcción de la vivienda tradicional están ideadas desde un punto de vista "ético".
- 104 El empleo de arcilla o de adobe en las paredes de la vivienda es habitual en Ayapaina y demás comunidades de Río Negro.
- 105 Se puede afirmar que de acuerdo al grado de aculturación las viviendas se pueden subdividir en los siguientes grupos:
- a/ Vivienda tradicional con paredes de wakara, caña brava o al descubierto, techo de korúa o plátano, y sin divisiones interiores.
- b/ Vivienda semimoderna con paredes de tabloncillos de madera, techo de zinc y con división interior.
- c/ Vivienda moderna o rural con paredes de bloques de hormigón, techo de cinc, y con diversas habitaciones interiores.
- Desde un punto de vista "ético".
- 106 Las tablas que formaban las paredes estaban untadas de grasa al objeto de darle una mayor durabilidad.
- 107 Las dimensiones del gallinero de Kiriponsa fueron las siguientes: 3.20 m. de largo por 1.30 m. de ancho por 2.05 m. de alto más elevado a 1.10 m. de alto menos elevado.
- 108 Esta es la regla de los potreros existentes en las comunidades del interior de la Sierra, no de los existentes en Tukuko y en los fundos criollos, los cuales se hallan totalmente cercados.
- 109 Las tiras se obtienen rasgando el tallo de puuk, el cual es totalmente recto, de unos 2 cm. de sección, con hojas grandes y ovaladas.
- 110 El menüre se pleita con las tiras aún verdes para que no pierda su flexibilidad natural.
- 111 Empleando otro procedimiento parecido (entrelazando 6 tiras en vez de 4) quedan aberturas hexagonales.
- 112 La forma que adopta el menüre, según su futura aplicación, puede ser curva por todo el contorno o bien curva por un lado y recta por otro, diferenciándose en este último caso la parte que queda pegada a la espalda de la que no lo estará.
- 113 La utilización del apoto para dormir protege del contacto directo con el suelo, y por tanto preserva un poco del frío y de la humedad, además del polvo. No obstante, por su poco espesor el aislamiento es bastante parcial.
- 114 El procedimiento detallado para obtener la cabuya de sapara se expone más adelante.
- 115 A veces se entremezclan tiras de vishra (de color amarillo) con las de puuk (de color marrón claro), o se invierte alguna de las caras de puuk para que produzcan diferentes tonalidades.
- Otra manera de hacer el apoto de puuk es comenzando por un extremo; realizando de entrada el acabado del mismo (plegando sobre sí las tiras de puuk) y terminando por el otro; sin necesidad de tener sujetas las tiras a 4 palos en el suelo.
- Por otro lado, cuando se trabaja con varillas de kuya (no de puuk) se van introduciendo los extremos de las mismas por entre dos cuerdas, que se van a su vez cruzando a medida que se colocan las varillas, teniendo un remate semejante al descrito en el texto.
- 116 Para este menester se aprieta fuertemente con una mano los dos palos, y con la otra se tracciona de la tira de sapara haciéndola pasar a través de los dos palos; operación que se repite 2 o 3 veces hasta que las fibras vegetales se hayan separado completamente de la pulpa que las envolvía.
- 117 El huso está formado por una semilla de pūra que se agujerea en el centro para hacer pasar a través de ella una fina varilla de wakara u otra madera dura de unos 30 cm. de largo.
- 118 Teniendo esta cabuya simple, resultado de torsionar dos tiras de fibra que a su vez han sido torsionadas previamente, se puede proceder a hacer una cabuya o soga más resistente aún, doblándola sobre sí y realizando la misma operación de torsión ya mencionada; así pues la cabuya irá engrosando su sección.
- 119 El tinte se obtiene tras macerar en unos 2 litros de agua durante 1 día la raspadura de algunos trozos de corteza de sara.

- La cantidad de raspadura vertida es variable, aunque mientras más se le eche más intenso resultará el color.
- 121 Cada haz de fibras se torsiona ligeramente sobre sí, no al modo tradicional como se obtiene la cabuya (haciendo girar la pūra), sino deslizando la mano sobre la pierna (en posición de sentada en el suelo), de modo que las fibras forman un cuerpo más compacto antes de proceder al pleitado.
- 122 Schön, M. y Jam, L.P. (1953: 34) describen un tipo de telar que no se ajusta en absoluto al observado y descrito en estas páginas; dicho modelo tiene 1 m. de alto por 2 a 5 m. de ancho y posiblemente fuera construido para la fabricación de la kosiricha.
- 123 El ancho de la disposición de los hilos en paralelo será el ancho de la banda.
- 124 El rollo de hilo liado en el huso se traspasa directamente a un trozo de *puuk* para facilitar el recorrido a través de los hilos verticales que se hallan sujetos al telar.
- 125 El amasamiento puede ser realizado también por las mujeres.
- 126 También se puede llevar a cabo el amasamiento en el interior de un mortero redondo o elíptico de piedra arenisca llamado tojo, utilizando otra piedra como rodillo llamada top. Estos morteros valen a su vez para moler maíz y poseen unas dimensiones variables que suele estar en torno a los 10 cm. de altura, 20 cm. de diámetro mayor y 3 o 4 kg. de peso; mientras que el rodillo tiene en torno a 10 o 12 cm. de altura y 6 o 7 cm. de diámetro.
- 127 Otra manera de obtener una pipa para fumar es utilizando como cazoleta una semilla negra, dura, semihueca, y de forma cónica, llamada *mu-seña*; más resistente que la pieza de cerámica, y a la cual tan sólo hay que practicarle un agujerito en su parte media inferior para introducirle la boquilla.
- 128 Para hacer un cigarro puro o tapa abore se procede del siguiente modo: una vez secas las hojas de tabaco, las cuales se han dejado secar bajo el techo de la vivienda, se cogen varias de ellas y se enrollan sobre sí quedando un penacho alargado y bien apretado. A continuación se lía todo mediante una vuelta, en una hoja grande y seca que suele ser del mismo tabaco pero que también puede ser verde, y más aún de plátano o de *puuk*. Por último se cortan limpiamente los dos extremos con el machete quedando listo para ser fumado. Suele medir en torno a los 15 cm. de longitud y 6 o 7 cm. de perímetro; siendo usado no sólo por hombres y mujeres adultas sino también por niños y niñas.
- 129 Esta clasificación no pormenoriza toda la variabilidad de formas en cuanto a puntas de flechas, aunque podemos decir que todas se podrían encasillar en torno a estos tipos, entendidos como modelos principales.
- 130 Para más detalle en lo que respecta a la construcción de arcos y flechas yu'pas sugerimos la lectura de Méndez - Arocha, A. (1957: 39-52), (1957: 48-57), (1959: 54-60) y Ruddle, K. (1970: 21-63).
- 131 En la fecha en que se desarrolló el trabajo de campo el cartucho valía 25 Bs. -0.40 \$.- por lo que lo más normal era comprar separadamente la pólvora, los detonantes y los plomos o perdigones, y recargar los cartuchos disparados (ya vacíos). No obstante, esto traía como consecuencia el que no se disparara a veces el cartucho en el momento previsto perdiéndose se la presa, como tuvimos ocasión de comprobar, en más de una ocasión.
- 132 También cuentan con algunas botellas de plástico (envases de los refrescos) de 2 litros de capacidad obtenidas en Tukuko, que igualmente sirven para contener y transportar agua. Es corriente ver a las mujeres transportar 6 o 7 botellas llenas de agua dentro de un menüre desde el manantial o río hasta el poblado.
- 133 A veces, aunque de manera infrecuente se puede ver a algunas mujeres (sobre todo ancianas) vistiendo sólo con una falda, dejando el torso al descubierto a la manera tradicional.
- 134 Todas las mujeres sin excepción van descalzas al igual que los niños/as; los cuales tan solo se calzan (los varones), y no todos, cuando asisten al colegio. El calzado consistente en botas de agua lo llevan tan sólo los hombres y no en todo momento; lo habitual es estar descalzo mientras se está en el poblado o en torno a la vivienda, y calzarse cuando se sale a socializar o se realizan largos recorridos para hacer visitas.
- 135 Las semillas más usuales en la fabricación de collares son las llamadas cuchutu de color rojo y negro. También se pueden ver algunos collares de uso medicinal sobre todo contra las afecciones respiratorias.
- 136 En Tukuko se ha desplazado el onoto por los lápices labiales y los polvos faciales.
- 137 Pensando en positivo, resulta más llevadero que las heces fecales sean muy compactas y poco olorosas, lo que facilita la habitabilidad.
- 138 La dentadura de los yu'pas en general es deficitaria, con numerosas caries y falta de piezas dentarias; no pudiendo en estos momentos atribuirlo a una causa clara, ya que durante nuestra estancia no percibimos que se abusara del azúcar refinada comprada en Tukuko.
- 139 No tenemos noticias de que exista ceremonia alguna en la medicina tradicional yu'pa. Las plantas o productos que se preparen al efecto se aplican sin mayor parafernalia con la intención de sanar.
- 140 Observando la preparación de diversos medicamentos en forma de jarabe que hacía este curandero hay que decir que sus movimientos eran sumamente lentos y precisos, sin que se escapara detalle. Procediendo siempre del mismo modo: primero rallaba la raíz, bejuco o tallo de la planta que estuviera empleando, echándola en un recipiente con agua; después la cocía, y por último filtraba el líquido envasándolo en una botella, quedando listo para tomar. No sólo hacía decocciones de una sola planta, del mismo modo producía tisanas de varias a la vez. Y como nos contaba, también preparaba medicinas: quemando plantas y disolviendo su ceniza en agua, para después ingerirla; o macerando en agua a otras durante 15 o 20 días para a continuación tomar el líquido resultante.
- 141 Otra planta de color morado y con flor acampanada abierta hacia arriba, parecida a la adormidera, cuyo nombre desconocemos, se llena de agua para beberla posteriormente tras dejarla reposar unos minutos, al objeto de obtener efectos narcóticos.
- 142 Existe otra planta cuyo nombre desconocemos, que se comía la futura madre cuando se suponía que la criatura que iba a nacer venía de nalgas, lo cual se intuía cuando golpeaba un solo lado del vientre.

- 143 Este hecho demuestra el deseo tanto de la mujer como del hombre por que nazca un hijo varón. El motivo generalizado se debe al pensamiento de que el varón ayuda más a la familia en la obtención de alimentos. Antes tenía un mayor fundamento debido a las continuas guerras y conflictos entre los mismos yu'pas, lo que consecuentemente traía consigo una disminución en la población masculina.
- 144 Muchos casos de deshidratación motivado por las prolongadas diarreas y vómitos se tratan como mal de ojo.
- 145 Esta ambulancia de segunda mano fue cedida por la Compañía petrolera MARAVEN como presente por el buen trato recibido de los yu'pas hasta la fecha; siendo reparada y puesta a punto con la ayuda presupuestaria de los misioneros capuchinos.
- 146 Este programa de vacunación contra la hepatitis B ha sido el primero que se ha desarrollado con seguimiento a nivel mundial, habiéndose aprendido mucho de la evolución de la enfermedad una vez contraída, y de la efectividad de la vacuna.
- 147 Es preciso aquí tener una concepción relativa de la enfermedad o de las afecciones, dado que lo que para unos pudiera ser contemplado como un serio problema -el parasitismo intestinal por ejemplo-, otros lo sobrellevan con bastante naturalidad.
- 148 Aunque parezca una insignificancia la adquisición de pilas para hacer funcionar los aparatos de música suponen una hipoteca para algunos yu'pas, mucho mayor que la que supone conseguir cartuchos o pólvora y perdigones para disparar con la escopeta.
- 149 Además de esta evidencia sustantiva, un tanto anecdótica pero que prueba la poca mentalidad comercial de los yu'pas de Kanobapa, son muchas las actitudes y manifestaciones que podríamos señalar para probar este hecho, que se hace extensible al menos a todas las comunidades yu'pas de la región Irapa que viven en el interior de la montaña.
- 150 Para el transporte de mercancías se utilizan animales de carga (asnos, mulos), así como también se usan para el transporte personal cuando no llevan una excesiva carga.
- 151 El discurso pronunciado por el general Artusa, la Navidad de 1991 en la comunidad de Tirakibu, a la que llegó una expedición militar en helicópteros, proponía a los yu'pas en una de sus partes que siguieran trabajando en hacer más grande y cómoda la "pica" o vía de penetración, porque por ella llegaría el progreso y el bienestar; siendo la única solución para salir del aislamiento y abrirse al mundo exterior.
- 152 Camino muy transitado por los maleteros (traficantes de cocaína).
- 153 La radio constituye también un medio de comunicación informativa, pero son muy pocos los que pueden entender lo que en ella se dice, y casi nunca se interpreta bien. El radio-cassette cuando existe en alguna comunidad se utiliza sobre todo para escuchar música, que es, de otro modo, un vehículo también comunicativo.

CAPÍTULO 3

VIDA SOCIAL Y POLÍTICA

3.1. PARENTESCO

A modo de introducción y como apunte metodológico, diremos en primer lugar que 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 residan 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:

SIMBOLOGIA

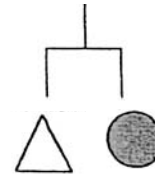
Mujer



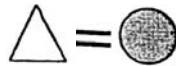
Hombre



Hijos



Casados



Separados



Ego Masculino



Ego Femenino



Muerto



Muerta



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 algunos 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 Yurmutó) 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 anterior-

mente 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.

3.1.1. Terminología de parentesco

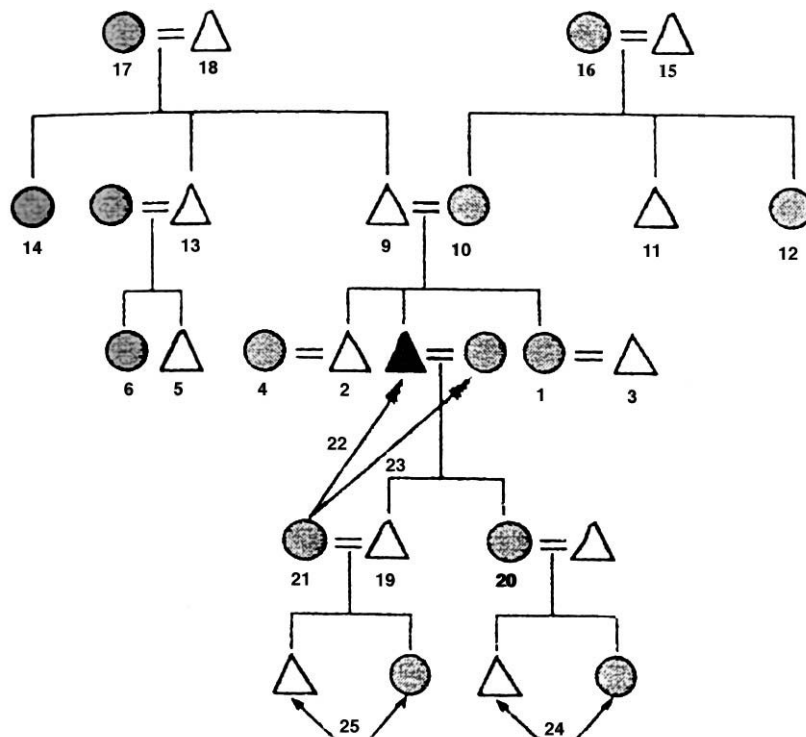
En lo que respecta a la “terminología de parentesco” empleada por los yu'pas irapas existe un vocabulario bastante extenso para definir la posición filial de unos con respecto a otros.

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

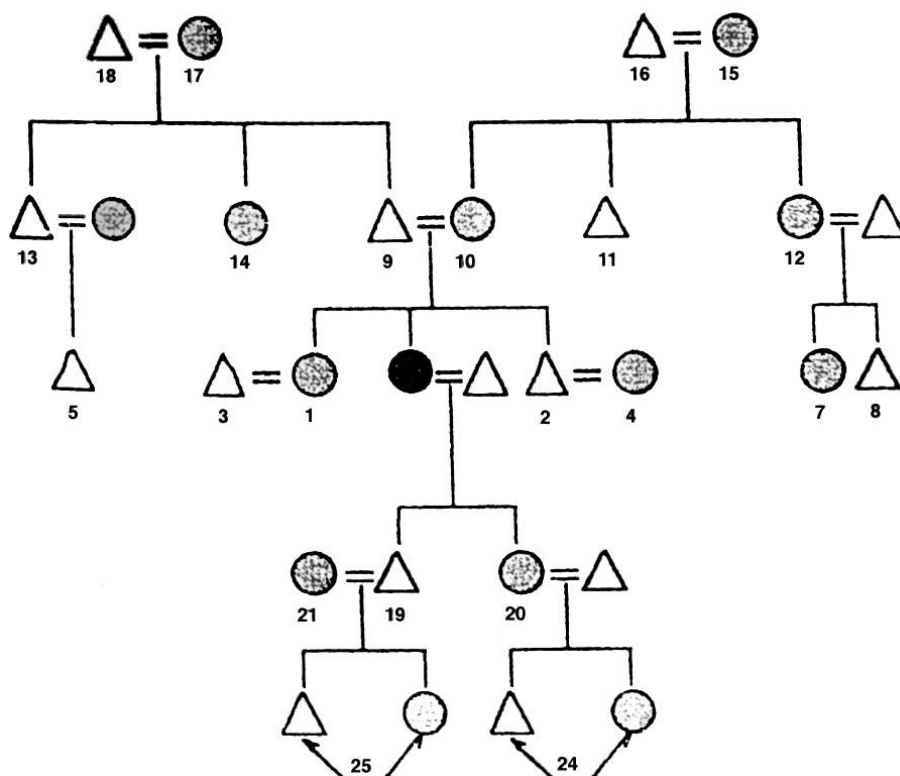
al linaje familiar de uno; en oposición a *piki* que entre otras acepciones se puede traducir como “familiar” o de mi propio linaje.

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
TERMINOLOGIA PARCIAL DEL PARENTESCO YU'PA IRAPA
Ego masculino



CUADRO 1
TERMINOLOGIA PARCIAL DEL PARENTESCO YU'PA IRAPA
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 (2º madre) (tía matrilineal paralela)
13. Papashi (2º padre) (tío patrilineal paralelo)
14. Aye (tía patrilineal cruzada)
15. Notche (abuela matrilineal)
16. Pipshi / Ubi (abuelo matrilineal)

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)	17.	Notche (abuela patrilineal)
18.	Pipshi / Ubi (abuelo patrilineal paralelo)	18.	Pipshi / Ubi (abuelo patrilineal)
19.	Abushna (hijo)	19.	Abushna (hijo)
20.	Auyishi / Piki (hija)	20.	Auyishi (hija)
21.	Auyishi (nuera)	21.	Auyishi (nuera)
22.	Pikchi (suegro)		
23.	Yishi (suegra)		
24.	Opishi (nieto/a por parte de hija)	24.	Opishi (nieto/a de hija)
25.	Elépatpa (nieto/a por parte de hijo)	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 matrilineal cruzado
	F	Máma	Máma	10. Madre
	M	Pápa	Pápa	9. Padre
	M		Pakté	8. Primo matrilineal paralela
	F		Pakté	7. Prima matrilineal paralela
0	F		Pakté	6. Prima patrilineal paralelo
	M	Okono	Amushi	5. Primo patrileneal 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)
+1	F	Auyishi	Auyishi	20. Hija
	F	Auyishi	Auyishi	21. Nuera
	M	Pikchi		22. Suegro
	F	Vishi		23. Suegra
+2	M/F	Opishi	Opishi	24. Nieto/a por parte de hija
	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 matrilineal 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 tienen 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.

3.1.2. 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 adhieren al linaje de sus afines, es decir, no existe una exclusiva identidad de consanguinidad con los ascendien-

tes 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 matri-

monio ni con guajiros (wayú) ni con motilonos (barí). (Apéndice 1.11).

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, Maccoita, 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. Picki (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

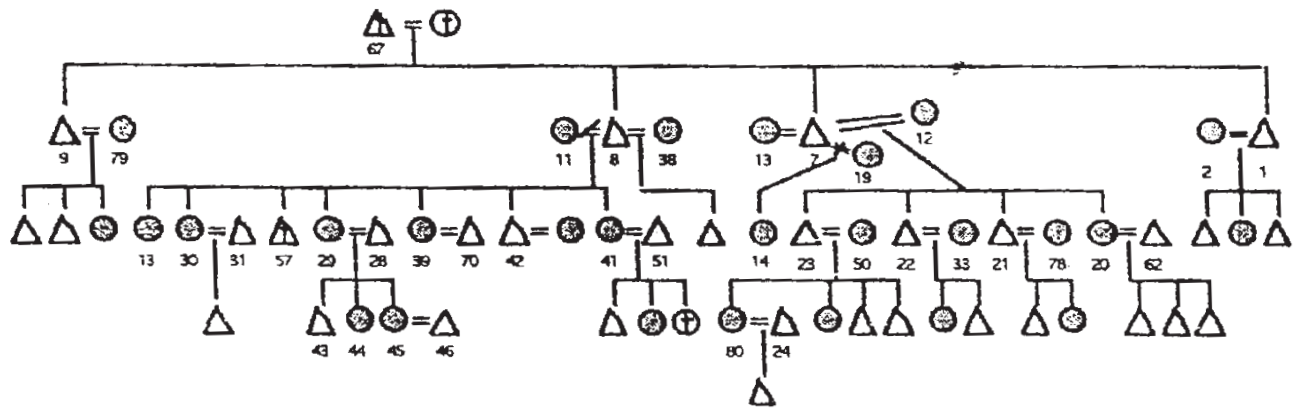
Kiriponsa hace que no podamos avanzar de manera pertinente la filiación exacta que existe entre la mayor parte de las parejas que se hallan casadas; aunque sospechamos que existe un elevado porcentaje de proximidad parental entre las mismas. En este sentido podemos constatar tan sólo el caso de un hombre 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 es-

tá casado con la hija de su hermano (A. Toposha -7- con C. Macho -12 -).

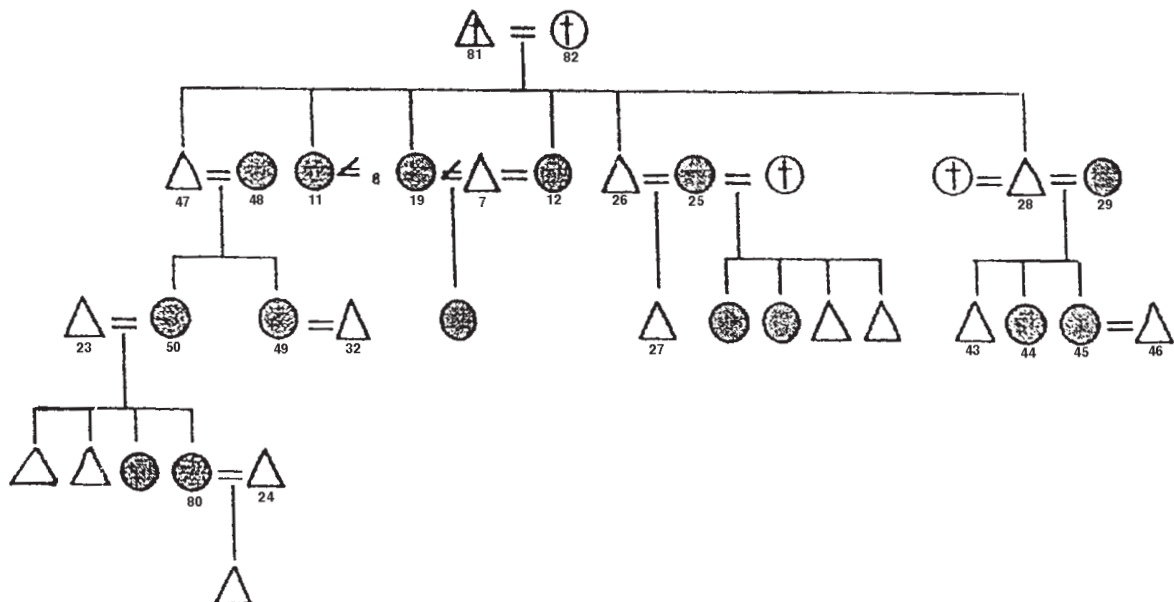
El mayor número de alianzas se da en el linaje I que sobre un total de 27 matrimonios está presente en 14 uniones, lo que constituye un 56%; le sigue el linaje II con 11 uniones, sumando un 44%; mientras que el linaje III tiene 7 uniones, lo que supone un 28%.

CUADRO 2: LINAJES Y GRUPOS FAMILIARES EN KIRIPONSA

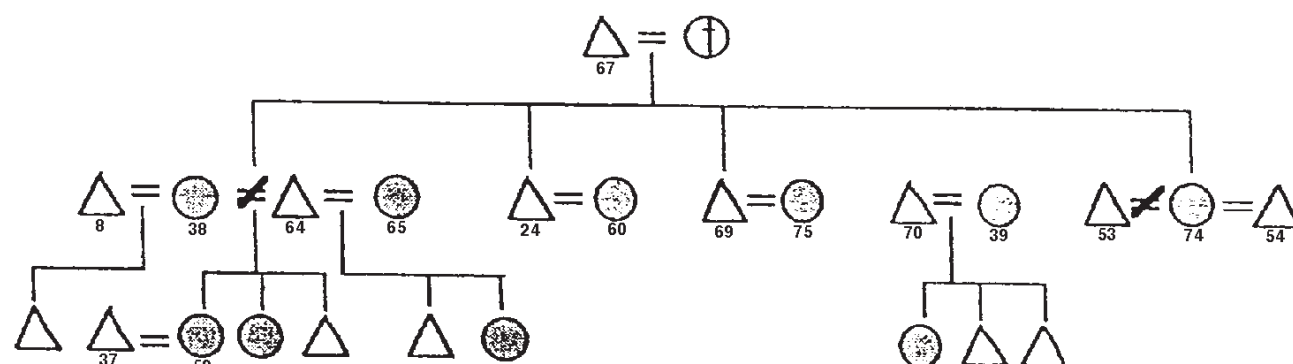
Linaje I



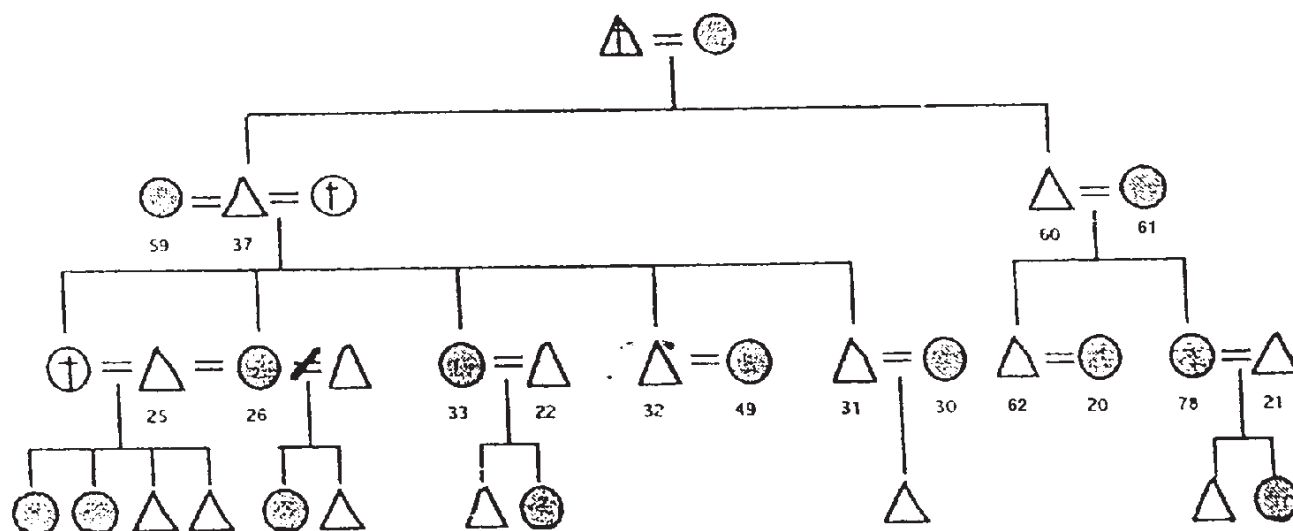
Linaje II



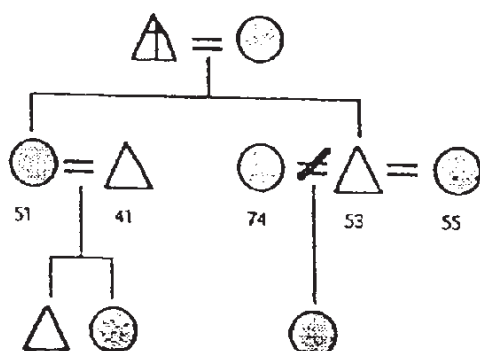
Linaje III



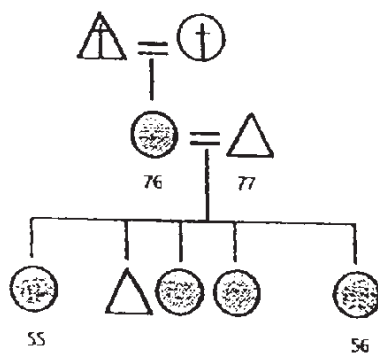
Linaje IV



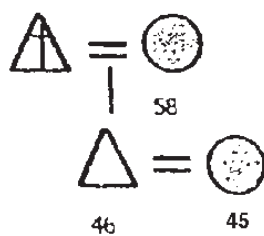
Grupo familiar I



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.

IDENTIFICACION PERSONALIZADA DE LOS MIEMBROS NUMERADOS EN LA GENEALOGIA

<i>Nº</i>	<i>Nombre</i> ⁵	<i>Sexo</i>	<i>Edad</i>	<i>Residencia</i>
1	Antonio Michikchi	V	38	Kiriponsa
2	Rosana Chunupo	F	35	Kiriponsa
7	Alejandro Toposha	V	60	Kiriponsa
8	Agustin Kikipo	V	65	Kiriponsa
9	Tomás Miki	V	45	Kiriponsa
11	Rosario Pikchi	F	65	Kiriponsa
12	Marta Makashi	F	60	Kiriponsa
13	Carmen Macho	F	60	Kiriponsa
19	Cecilia Tite	F		
20	V. Toposha (o Makashi)	F	13	Kiriponsa
21	Alfonso Kuri (o Toposha)	V	21	Kiriponsa
22	Manuel Chupchane	V	56	Kiriponsa
23	José Kaboshi	V	25	Kiriponsa
24	Pio Koyashi	V	27	Kiriponsa
25	Arquímedes Tite	V	50	Kiriponsa
26	Carmen Miruchi	F	30	Kiriponsa
27	(mudo)	V	15	Kiriponsa
28	Joaquín Poroto	V	65	Kiriponsa
29	V. Kikipo (o Chuchupa)	F	22	Kiriponsa
30	Victoria Pikchu	F		
31	José Manuel Yitorshi	V	23	Kiriponsa
32	M. Yitorshi (o Papaya)	V	21	Kiriponsa
33	Carmen Yitorshi	F	22	Kiriponsa
37	R. Yitorshi (o Pikchi)	V	60	Kiriponsa
38	Koromoto Koyashi	F	29	Kiriponsa
39	Isabel Kikipo (o Pikchi)	F	21	Kiriponsa
41	Alberto Kikipo	V	28	Kiriponsa
42	José Manuel Kikipo (II)	V		
43	Juan Poroto	V	11	Kiriponsa
44	María Poroto	F		
45	Josefina Poroto	F	21	Kiriponsa
46	Benito Yimarco	V	21	Kiriponsa
47	Jesús Kokokoshi	V	60	Kiriponsa
48	María Heramashe	F	50	Kiriponsa
49	Graciela Kokokoshi	F	21	Kiriponsa
50	Katerina Kokokoshi	F	27	Kiriponsa
51	Berta Picki	F	19	Kiriponsa
53	Armando Hito	V	19	Kiriponsa
54	E. Hitachi (o Hatichi)	V	23	Kiriponsa
55	Dolores Picki	F	20	Kiriponsa
56	María Puripashi (o Picki)	F	8	Kiriponsa
57	Máximo (ahorcado)	V		
58	Pupunki	F		
59	Cristina Shova	F	19	Kiriponsa
60	Andrés Pirpishi	V	60	Kiriponsa
61	Ana Cecilia Tupishi	F	60	Kiriponsa
62	José Luis Pirpishi	V	13	Kiriponsa
64	Santiago Shova	V	30	Kiriponsa
65	María Natividad Koyashi	F	20	Kiriponsa
67	Rafael Koyashi	V	80	Kiriponsa
69	Paulino Koyashi	V	30	Kiriponsa
70	Agustín Koyashi	V	25	Kiriponsa
74	Ana María Koyashi	F	18	Kiriponsa
75	Rosa Kopikchu	F	40	Kiriponsa
76	Cecilia Picki	F	23	Kiriponsa
77	Luis Puripashi	V	27	Kiriponsa
78	María Pirpishi	F	22	Kiriponsa
79	Dolores Atacte	F	45	Kiriponsa
80	Isabel Kokokoshi	F	15	Kiriponsa
81	Oshicarpa			
82	Muyirishe			
83	Michikchi			

Además de los 3 troncos familiares pertenecientes a un sólo linaje (cuadro 3), se agregan a la comunidad otra serie de personas pertenecientes a distintas familias, las cuales se identifican con la siguiente numeración:

450 ——— padres (438 = 439)
118 ——— “ (?)

90 ——— “ (396 = 397)
85 ——— “ (426 = 427)
32 ——— “ (1 = 2)
56 ——— “ (359 = 360)
454 ——— “ (468 = 469)
237 y 238 “ (382 = 383)
318 ——— “ (326 = 327)
102 ——— “ (390 = 391)

IDENTIFICACION PERSONALIZADA DE LOS MIEMBROS NUMERADOS EN LA GENEALOGIA

<i>Nº</i>	<i>Nombre</i>	<i>Sexo</i>	<i>Edad</i>	<i>Residencia</i> ⁷
32	Jesús Nupe	V	56	Yurmuto
33	Teresa Nipe	F	61	Yurmuto
34	Cristina Pashuruma	F	23	Yurmuto
35	Oroshi	F	16	Yurmuto
36	Lira Picki	F	60	Yurmuto
37	Andrés Ponoskashi	V	70	Yurmuto
38	Carmen Shotipe			
45	Rosa Shiyishi	F	20	Yurmuto
49	Yene			
50	Epüchi			
51	Yare			
52	Timishi			
54	Juanita Pariniti	F	43	Yurmuto
55	C. Pashuruma			
56	Sergio Piyistaku	V	28	Yurmuto
57	M. Teresa Shuvica			
58	José Piyistaku	V	8	Yurmuto
59	V. Piyistaku	F	5	Yurmuto
60	Sergio Piyistaku	V	2	Yurmuto
61	Ramiro Nupaka	V	40	Yurmuto
62	Watomira			
63	Elvira Piki	F	38	Yurmuto
65	Alejandro Kupchi	V	24	Yurmuto
66	Juanita Chichita	F	21	Yurmuto
67	Visuya			
68	Nasaki			
71	Osemache			
73	Onecnache			
78	Tema			
81	Machucapachi	F	80	Yurmuto
84	Ramiro Mashashi	V	55	Yurmuto
85	Cristina Shova	F	45	Yurmuto
86	Luis Mashashi	V	20	Yurmuto

87	M. Mashucastor	F	17	Yurmuto
88	José Luis Mashashi			
89	J. Manuel Komateta	V	50	Yurmuto
90	Carmen Oyictite	F	38	Yurmuto
91	J. María Komateta	V	23	Yurmuto
92	Maite Picki	F	45	Yurmuto
93	Rosana Komateta	F	25	Yurmuto
94	Rosana Komateta	F	15	Yurmuto
95	Angel Komateta	V	8	Yurmuto
96	Vinesio Komateta	V	6	Yurmuto
97	Andrea Komateta	F	4	Yurmuto
98	Fernando Komateta			
100	Rafael Iroka	V	50	Yurmuto
101	Mauricio Iroka	V	25	Yurmuto
102	Marixa Patricio	F	20	Yurmuto
103	Andres Yubishi	V	18	Yurmuto
104	W. Piglo Yubishi	V	10	Yurmuto
117	José Miguel Akio	V	38	Yurmuto
118	Esperanza Urupa	F	30	Yurmuto
119	Chicho Akio	V	12	Yurmuto
120	Pachi Akio	V	10	Yurmuto
121	Niri Akio	F	8	Yurmuto
122	Nüpe Akio	F	3	Yurmuto
179	Tirashi			
181	Arasanshi			
183	Tikitishi			
184	J. Imikita	V	62	Yurmuto
188	Lino Tikitishi			
222	Munne			
234	Moisés Shiyishi	V	73	Yurmuto
236	Marukapshi	F	60	Yurmuto
237	Ines Osirkashi	F	40	Yurmuto
238	Susana Osirkashi	F	35	Yurmuto
241	Rafael Yemarshi	V	40	Yurmuto
315	Rosalía Tickitishi			
316	Kakarashi Tickitishi			
317	Fernando Tickitishi			
319	María Pakashi	F	65	Yurmuto
450	Cabiro Asichi	V	30	Yurmuto
451	Matuka	F	15	Yurmuto
452	Ramona Ponoskashi			
454	Cristina Pikishi			
462	David Shiyishi	V	27	Yurmuto
495	Jesús Yemarshi			

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 nº 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 aparenta conservar en mayor medida la forma de vida en que tradicionalmente se debieron desenvolver los aborígenes”. (1986: 5-6).

3.1.3. 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 Kiriponsa como en Yurmutto 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 fre-

cuentes 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 Kiriponsa 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 el cuadro 4 se presentan los distintos emparejamientos matrimoniales existentes en Kiriponsa, indicando en cada uno de ellos el linaje (L) o el grupo familiar (G.F.) de procedencia

CUADRO 4: MATRIMONIOS EN KIRIPONSA (Según linajes y grupos familiares)

(9) Tomás Miki (L. I) ____	(79) Dolores Atacte (L. ?) .-	Sin parentesco próximo conocido			
(53) Armando Hito (G. F. 5) __	(55) Dolores Piki (G. F. 6).-	"	"	"	"
(54) Enrique Hitachi (L. ?) __	(74) Ana M. Koyashi (L. 3).-	"	"	"	"
(1) Antonio Michikchi (L. I) _	(2) Rosana Chunupo (L. ?) .-	"	"	"	"
(41) Alberto Kikipo (L. I) ____	(51) Berta PiKi (G. F. 5) .-	"	"	"	"
(46) Benito Yimarko (G. F. 7) __	(45) Josefina Poroto (L. 2) .-	"	"	"	"
(28) Joaquín Poroto (L. I) ____	(29) Victoria Kikipo (L. I) .-	Tío - sobrina (hija de hno.)			
(25) Arquímedes Tite (L. I) __	(26) Carmen Miruchi (G. F. 4).-	Sin parentesco próximo. conocido			
(23) José Kaboshi (L. I) ____	(50) Katerina Kokokoshi (L. 2).-	"	"	"	"
(37) Roberto Yitorshi (G. F. 4) __	(59) Cristina Shova (L. 2).-	"	"	"	"
(64) Santiago Shova (L. ?) ____	(65) M. Nativ. Koyashi (L. 3).-	"	"	"	"
(8) Agustín Kikipo (L. I) ____	(38) Koromoto Koyashi (L. 3).-	"	"	"	"
(11) Rosario Pikchi (L. 2) (separada de Agustín Kikipo -8-)					
(31) J. Man. Yitorshi (G. F. 4) __	(30) Victoria Kikipo (L. I).-	"	"	"	"
(70) Agustín Koyashi (L. 3) ____	(39) Isabel Kikipo (L. I).-	"	"	"	"
(69) Paulino Koyashi (L. 3) ____	(75) Rosa Kopikchu (L. ?).-	"	"	"	"
(77) Luis Puripahsi (L. ?) ____	(76) Cecilia Piki (L. ?).-	"	"	"	"
(7) Alejandro Toposha (L. I) ____	(12) Marta Makashi (L. 2).- 1º esposa.				
____	(13) Carmen Macho (L. I).- 2º esposa. Sobrina (hija de hno.)				
____	(19) Cecilia Tite (L. 2).- Hna. de la 1º esposa.				
(22) Manuel Chupchane (L. 1/3) _	(33) Carnen Yitorshi (L. 4).-	Sin parentesco próximo conocido			
(32) Miguel Papaya (L. 4) ____	(49) Graciela Kokokoshi (L. I/2).-	"	"	"	"

(21) Alfonso Kuri (L. 1/2) ____	(78) María Pirpishi (L. 4).-	Sin parentesco próximo conocido			
(60) Andrés Pirpishi (L. 4) ____	(61) Cecilia Tupishi (L. ?).-	"	"	"	"
(62) J. Luis Pirpishi (L. 4) ____	(20) Victoria Makashi (L. 1/2).-	"	"	"	"
(47) Jesús Kokokoshi (L. 2) ____	(48) María Hemashe (L. ?).-	"	"	"	"
(24) Pío Koyashi (L. 3) ____	(80) Isabel Kokokoshi (L. 2).-	"	"	"	"

- (64) Santiago Shova.
- (61) Ana cecilia Tipishi.
- (79) Dolores Atacte.
- (77) Luis Puripashi.
- (76) Cecilia Piki.
- (51) Berta Piki.
- (53) Armando Hito.
- (54) Enrique Hitachi.
- (48) María Heramashe.
- (58) Pupunki.
- (2) Rosana Chunupo.

respectivamente con Rosa y David Shiyishi (45 y 462), coyuntura ésta que abundaba en el pasado para afianzar las alianzas entre familias.

En el cuadro 5 se muestran las distintas uniones matrimoniales existentes en Yurmuto enmarcadas temporalmente durante el transcurso del trabajo de campo.

CUADRO 5: MATRIMONIOS EN YURMUTO

- (32) Jesús Nupe _____ (35) Oroschi (nieta de su 1º esposa)
 _____ (34) Cristina Pashuruma (sobrina de su 1º esposa)
 _____ (33) Teresa Nipe (1º esposa de J. Nupe -prima cruzada de Andrés Ponoskashi-)
- (37) Andrés Ponoskashi ____ (36) Lira Picki (hermana de Jesús Nupe)
- (81) Machucapachi (esposa de Tema -fundador de Yurmuto-)
- (65) Alejandro Kupchi (nieto de T. Nipe) - (66) Juanita Chichita (hija de A. Ponoskash
 (56) Sergio Piyistaku ____ (54) Juanita Pariniti (hija de T. Nipe)
- (241) Rafael Yemarshi _ (237) Ines Osirkashi (hija de Marukapshi, nieta de Sanetanche)
 ____ (238) Susana Osirkashi (“ “ “ “ “ “
- (184) José Imikita _____ (319) María Pakashi (sobrina de Sergio Piyistaku)
 _____ (318) Marukapshi (viuda del primo cruzado de J.Imikita)
- (101) Mauricio Iroka (hijo de R. Iroka) ____ (102) Marixa Patricio
- (100) Rafael Iroka _____ (92) Maite Piki
- (103) Andrés Iubishi _____ (soltero)
- (89) José Manuel Komateta (hijo de Machucapachi) __ (90) Carmen Oyictite
- (91) José María Komateta _ (45) Rosa Shiyishi (primos segundos paralelos, hijos de primos cruzados)
- (117) José Miguel Akio (hijo de Tema) __ (118) Esperanza Urupa
- (422) Andrés Pure (hijo de Marukapshi)_ (87) Marta Ponoskashi (hija de A. Ponoskash
- (86) Luis Mashashi _____ (87) Maura Mashucastoro (primos cruzados)
- (61) Ramiro Nupaka _____ (63) Elvira Piki

- (84) Ramiro Mashashi (hijo de Tema) ____ (85) Cristina Shuva
 (450) Cabiro Asichi _____ (451) Matuca (hija de A. Ponoskashi
 (37) Andrés Ponoskashi (hijo de Senetanche) ____ (36) Lira Piki (hna. de Nupe)
 (234) Moises Shiyishi (hijo de Senetanche) ____ (454) Cristina Pikikchi
 (462) David Shiyishi ____ (93) Rosana Komateta (primos segundos paralelos,
 hijos de primos cruzados)

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 (Oroshi); 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 has-

ta 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 *cano*a 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, fi-deos, mortadela y demás productos de la tienda, junto a

refrescos, cervezas y alguna que otra botella de ron. Igualmente antes se solía danzar y cantar en la fiesta al estilo yu'pa, y ahora esto está siendo desplazado por la escucha de música a través de un radiocassette 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 lactante⁸; por lo que no se puede asegurar que la esposa se resigna con su marido si no se halla satisfecha en algún sentido; además lleva la iniciativa en la separa-

ción 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 adentro.

3.1.4. Residencia

Según se desprende de las genealogías elaboradas en estas dos comunidades, lo normal es que la exogamia matrimonial se realice sin salirse 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%). (Cuadro 6).

CUADRO 6: PORCENTAJES DE RESIDENCIA DE LA GENEALOGIA DE LA COMUNIDAD DE YURMUTO⁹

Tukuko: 87 (27.8%)
Marewa: 49 (15.7%)
Taremo: 36 (11.5%)
Kanobapa: 34 (10.9%)
Sasapa: 18 (5.6%)
Psicacao: 17 (5.4%)
Ipica: 17 (5.4%)
* Colombia: 12 (3.8%)
Sirapta: 10 (3.2%)
Kiriponsa: 7 (2.2%)
Tayaya: 8 (2.5%)
Shaparu: 5 (1.6%)
Toromo: 3 (1%)
Shikimo: 3 (1%)
Casmera: 2 (0.7%)
* Maracaibo: 1 (0.4%)
Kunana Kushna: 1 (0.4%)
Tirakibu: 1 (0.4%)
Peralla: 1 (0.4%)

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 uxorilocal 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 uxorilocalidad, la virilocalidad y la neolocalidad.

3.2. RELACIONES SOCIALES

3.2.1. El grupo doméstico: la familia

Por lo común la familia yu'pa es nuclear, compuesta, pues, por un padre, una madre y unos hijos sol-

teros. Por lo general cada núcleo familiar es poseedor de una vivienda, así como de un fundo en donde realizar sus conucos itinerantes. No obstante, también se pueden encontrar otras situaciones familiares como pueden ser la de una madre separada o viuda viviendo bajo el mismo techo con sus hijos solteros; o una madre o un padre viviendo con la familia de un hijo o una hija casada; o varias familias nucleares viviendo bajo el mismo techo; etc..

La familia extensa, como técnicamente se denomina a esta última forma de conformación familiar es la que más abunda después de la nuclear; y, aunque comparten el mismo techo no se suele compartir la misma olla, ya que cada parte se reúne para comer por separado en torno a una hoguera propia cuyo emplazamiento está claramente definido. Al igual que la hoguera, el lugar para dormir y para colocar los enseres personales también se halla separado en el espacio, de modo que, aunque vivan todos juntos, no están mezclados.

Tradicionalmente el modo de vida yu'pa ha estado organizado socialmente en base a la formación de "closter", o lo que es lo mismo familias extensas compuestas por 3 o 4 familias nucleares, en las cuales algún brazo de la familia se escindía buscando otro asentamiento al ir creciendo más de lo soportable. En Yurmuto existen actualmente dos casos claros de "closter" que se corresponden con la familia de A. Ponoskashi y con la de M. Shiyishi (hermanos ambos), cuyos asentamientos hace aproximadamente unos 25 y 20 años respectivamente que se iniciaron.

Las relaciones sociales entre los miembros de la familia (ya sea nuclear o extensa) son por lo general bastante buenas (vistas como observador, con la parcialidad que ello supone), no apreciándose fuertes riñas ni desavenencias entre los cónyuges, los cuales se respetan mutuamente cumpliendo cada uno con su papel.

Los hijos mantienen una actitud del todo respetuosa con sus padres, obedeciendo al instante a las exigencias o deseos de los mismos; y los padres corresponden igualmente con los hijos, no notándose que se impartan castigos severos, sólo algunas regañinas de palabra que no llegan a las manos, o algunas encerronas en la casa a los más pequeños, por algún motivo normalmente justificado.

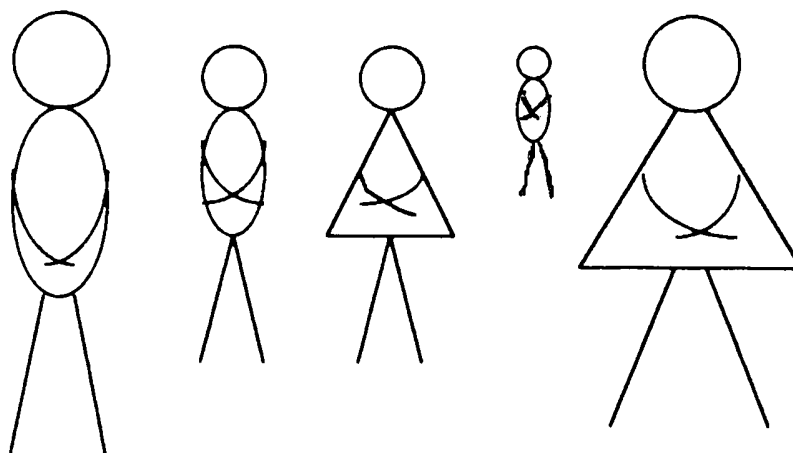
Igualmente son cordiales las relaciones entre hermanos/as, los/las cuales se entretienen jugando juntos, en compañía de otros niños/as del poblado, sin importar la mezcla de sexos. Los niños y niñas juegan juntos

a edades tempranas, luego se irán distanciando en el juego a medida que se hacen mayores.

La distribución de los miembros de la familia para dormir en el interior de la vivienda, se efectúa gene-

ralmente del siguiente modo: los hijos/as en medio de los padres, como se ilustra en la figura 1. Todos se hallan tumbados encima de un mismo *apoto* y cada uno o cada dos se cubren con una frasada o manta.

FIGURA 1: DISPOSICION DE FAMILIA ACOSTADA



La valoración que los adultos y ancianos hacen del sexo de la prole es desigual, ya que, aunque existe una mayoría que como Tikitashi y Matrina (su mujer), ambos de Kunana Kushpa, prefieren a los varones; no están ausentes las opiniones como las de Tashi y Misuya (su mujer), ambos de Tirakibu, que se muestran indiferentes a la condición sexual de sus hijos; no recurriendo a la ingestión de plantas para que, según ellos, exista más probabilidades de que nazca varón; dejándose actuar a la naturaleza por sí sola.

A pesar del aparente descuido con que las madres yu'pas crían a sus hijos, dejándoles hacer a su gusto desde el momento en que comienzan a caminar por sí solos, ello no significa que les falte cariño. Hay que recordar que el recién nacido se halla en continuo contacto físico con su madre día y noche hasta que se pueda valer por sí solo, y aunque el hacer cucamonas y carantoñas a los pequeños no sea muy frecuente entre las madres, hemos asistido a escenas de miradas y caricias auténticamente tiernas. La actitud del padre sin embargo suele ser bastante más distante para con los hijos mientras éstos son aún lactantes, y ello no sólo se puede atribuir a una razón de carácter, sino también a que se hallan ausentes de la casa mucho más tiempo.

El discurrir de la vida cotidiana en las familias yu'pas es tranquilo y armónico, no existiendo muchas circunstancias que alteren la calma habitual; sin embargo,

y posiblemente por esta razón, a veces acontece un conflicto familiar por cuestiones de adulterio, mal trato, embriaguez, etc., y en él participa toda la comunidad; de hecho la presuntamente ofendida u ofendido se hace notar inmediatamente con un largo discurso altisonante y exaltado dirigido al o a la presuntamente ofensor u ofensora, del cual se entera toda la población y especialmente el cacique, que será quien en última instancia tome parte en el asunto y decida cómo solucionar el conflicto y en su caso imponer algún tipo de castigo de compensación.

A veces es el mismo cacique el que se puede ver inculcado por algún motivo, como ocurrió precisamente en Kiriponsa, en donde la mujer de éste lo puso un día públicamente en evidencia acusándolo de adulterio; aunque en esta ocasión su argumento no se sostenía en pruebas contundentes sino tan sólo en indicios y sospechas, eso sí, claramente fundadas: no sabía con que mujer pero intuía que había tenido una cita amorosa en el río el día anterior al haberle descubierto un engaño, sintiéndose en los últimos días amenazada de ser abandonada por su marido. A todo ello el cacique respondía con negativas y con pocas justificaciones; no obstante, lo más curioso e interesante de este asunto no fue el ataque y la defensa de los litigantes sino la participación pública en dicho problema. Poco a poco y según escuchaban el contenido y el tono de la enojada conversa-

ción, se fueron acercando a ellos los vecinos, tanto hombres como mujeres, para ser testigos del conflicto; sin decir nada, escuchaban atentos el desarrollo de la acción con el ánimo de aportar algún dato o prueba que resolviera el asunto. Como al final no hubo pruebas contundentes contra el cacique y no fue delatado el cuerpo del supuesto delito, todo quedó en palabras de desahogo por parte de su mujer pasándosele el enfado a los pocos días.

Siguiendo el hilo de las anécdotas familiares, que no por ser extraordinarias dejan de ser significativas y relevantes para acercarse a la comprensión del modo de ser *yu'pa*, en lo que respecta a las relaciones de género; Sergio Piyistaku nos relató (en lengua española suficientemente comprensible) de manera continuada dos historias muy interesantes y muy distintas a la vez:

En primer lugar contó la historia de su mujer J. Pariniti hasta que llegó a casarse con él. Esta mujer, al parecer, estuvo casada en primer lugar con Pashuruma hombre con quien tuvo a su hija C. Pashuruma. En un chicheo eventual al que asistió J. Pariniti y una familia que venía de Colombia, esta mujer se fugó tras los colombianos, pretendiéndola un tal Paulino, pero antes de casarse con ella el hermano del padre de Paulino (su tío) llamado J. Shapishi le dijo que mejor se la quedaba él; cambiándosela al hijo de su hermano (su sobrino) por su mujer. A partir de aquí J. Pariniti no hacía más que recibir palizas de su marido, quien estuvo a punto de matarla con un machete, hiriéndola en un brazo; y fue entonces cuando ella huyó a Psicacao refugiándose en la casa de su hermano, quien le dio protección y ayuda. Antes de esta segunda fuga, S. Piyistaku (el relator de la historia), hijo de un hermano de J. Shapishi (su sobrino), había venido a Tukuko a trabajar en la madera y en una conversación con el hermano de J. Pariniti le dijo que se casara con su hermana, ya que por los problemas que tuvo con su tío lo había abandonado y se encontraba libre de esposo; entonces S. Piyistaku pensándose mucho aceptó la propuesta y la recibió como esposa, viviendo ambos en Yurmuto. J. Shapishi al enterarse se apresuró en ir a Yurmuto para darles un escarmiento a ella por adúltera y a su sobrino por traidor, pero J. Nupe cacique por aquel entonces llevó el pleito a Tukuko y allí le dieron la razón a los recién casados, entonces Shapishi ofendido estuvo detrás de ellos, para supuestamente matarlos, pero no los encontró ya que había un complot a favor de la pareja, quienes eran avisados de la presencia del enemigo cuando éste estaba cerca (el *voceo -wonke-* servía de medio de comunicación). Así

estuvieron un año, tras el cual el asunto parece que se olvidó. S. Piyistaku había hecho no hacía mucho una visita a su tío (mostrando mucho valor) y éste no le guardaba rencor puesto que ya se había casado con dos mujeres y el problema matrimonial lo tenía resuelto (matrimonio no sólo entendido en el sentido sexual, sino con las connotaciones culturales, de relación social y distribución laboral que de él se derivan)¹⁰. (Entrevista a S. Piyistaku).

El segundo caso relatado afecta a J. Nupe (nuestro principal informante), el cual, según S. Piyistaku, ha tenido 3 mujeres en su vida: T. Nipe, C. Pashuruma y Oroshi. Ante la encrucijada en que el Padre Pérez le colocó de: o dejar una de las dos mujeres que tenía en ese momento (T. Nipe -de unos 60 años- y C. Pashuruma -de unos 20 años-) o no ser bautizado, optó por no bautizarse y seguir con sus mujeres; pero ante la presión ejercida en aquél tiempo (hacía unos 5 años), T. Nipe lo abandonó y decidió vivir sola (aunque curiosamente ella tampoco se bautizó). De este modo J. Nupe quedó casado o viviendo bajo el mismo techo sólo con C. Pashuruma. A partir de aquí J. A. Akio (hermano de T. Nipe -primera esposa de J. Nupe-) le ofreció a Nupe su hija casadera de unos 15 años para que contrajera matrimonio y no permaneciera soltera en el poblado. Interesado J. Nupe en esta joven mujer llamada Oroshi, dijo que Akio se la ofreció como segunda esposa. Esta afirmación más tarde Akio la desmintió, pero por respeto a Nupe (su excuñado) pidió consejo a su madre Machucapachi para que ella decidiera, siendo su veredicto el concedérsela a Nupe, aun estando un hombre joven llamado A. Iubishi soltero en el poblado (este último, al parecer de los informantes, se trataba de una persona muy problemática)¹¹. (Entrevista a S. Piyistaku).

C. Pashuruma es hija de la hija de la hermana de J. M. Akio (su sobrina), dado que éste es hermano de T. Nipe (primera mujer de J. Nupe) y por ello no quiso enemistarse con su ya pariente, no cediéndole a su hija, de modo que Akio se lavó las manos haciendo que decidiera su madre. Sin embargo, no conforme con su dictamen, dijo que la madre sería la responsable de los problemas que surgieran en esa familia poligama (como ya indicábamos, Oroshi es sobrina y C. Pashuruma nieta de T. Nipe -primera mujer de J. Nupe-).

En la actualidad se habla de que Oroshi no debe estar con Nupe, pero éste amenazó con ahorcarse si le "quitaban" alguna de sus dos mujeres y por supuesto nunca a C. Pashuruma, que de acuerdo al comportamiento observado era la preferida.

En el transcurso del trabajo de campo hubo un problema en Yurmuto con respecto a Oroshi, que curiosamente fue resuelto por el cacique de Kanobapa en ausencia del de Yurmuto. Esta mujer y R. Nupaka fueron vistos por J. Nupe cogidos de la mano y en muy probable situación de adulterio, dado que ella estaba, según la versión de Nupe, por largo período de tiempo en la casa de Nupaka, tras lo cual se perdieron entre la espesura de la vegetación. Lo curioso es que Nupe no los quiso molestar y dejó que presumiblemente se consumara el acto. En consecuencia Nupaka fue destituido del cargo de "secretario" (sustituto de cacique) y además pagó un saco de café al cacique de Kanobapa, quien impuso la sanción. De este modo la situación no pasó de ahí, aunque Nupe se mostró un tanto distante con Oroshi.

Daba la impresión de que su esposa fuera tan sólo C. Pashuruma, y Oroshi algo así como una asistente, ya que incluso por la noche Oroshi queda a distancia de Nupe y Pashuruma, los cuales permanecían unidos cariñosamente. Nos preguntamos si la reacción de Nupe hubiera sido la misma si en vez de Oroshi hubiera sido Pashuruma la implicada en la posible relación sexual con Nupaka.

El caso de J. Nupe demuestra que se pueden dar distintos modos de relación marital en una situación de poligamia. Sin cuestionar que el cariño esté presente en su triple relación matrimonial, lo cierto es que éste se muestra de manera más patente con C. Pashuruma con quien mantiene una relación más apegada y tierna; T. Nipe, su primera esposa, aun durmiendo bajo distinto techo, le sirve básicamente en el aspecto económico aportándole comida; mientras que Oroshi le aporta una mayor comodidad y ahorro de trabajo dentro y fuera del hogar.

3.2.1.1. División del trabajo y papeles sociales según el género

El trabajo o *tomákare* está básicamente dividido según el sexo y la edad, teniendo el hombre las tareas físicamente más rudas y peligrosas, así como las que entrañan una especial habilidad, como fabricar flechas; también asume el papel protector de la familia, preservándola de los posibles peligros que puedan venir de fuera. La mujer por su parte se ocupa en general de las faenas domésticas relativas fundamentalmente a la limpieza y alimentación, crianza de los más pequeños, así como de alguna que otra actividad ritualmente prescri-

ta. Por lo general el hombre trabaja más de puertas a fuera del hogar y la mujer más de puertas a dentro.

Los ancianos de uno y otro sexo que se hallen incapacitados para trabajar en el conuco se dedican a tareas más livianas dentro del poblado, no siendo del todo improductivos.

En lo que respecta a los niños/as éstos no tienen obligaciones de especial responsabilidad hasta que no alcanzan una mayor edad. De acuerdo con las palabras de A. Nikra: "cuando al niño le cambia la voz tiene que ayudar aún más a su padre". Mientras tanto se dedican mayormente a jugar, aunque también ayudan a sus padres cuando es menester.

Los yu'pas de ambos sexos se encuentran preparados para cumplir adecuadamente con las labores que les son propias, no existiendo la especialización, a excepción del *tuano* o experto en procurar curaciones por medios naturales¹².

De una manera resumida la división sexual del trabajo en las actividades de subsistencia pensamos que es la siguiente:

El hombre tala el conuco; planta; cosecha de vez en cuando; deshiera la vegetación de los senderos, poblado, conuco, cafetal, etc.; selecciona las semillas y tubérculos que han de ser plantados; caza; prepara la pesca con barbasco; recoge los peces; recolecta plantas, insectos y moluscos; acarrea leña para el fuego; construye las viviendas, los *pishantüs*, etc.; practica la medicina natural; fabrica el arco y las flechas (antes manufacturaba los objetos de alfarería); recolecta los materiales para manufacturar armas de caza; prepara el secado del tabaco; fabrica *lascanoas* para la soya y el trapiche para licuar la caña de azúcar; mantiene el machete afilado; fabrica los instrumentos musicales; lava su ropa si está soltero; y puede liderar el gobierno de la comunidad.

La mujer por su parte siembra el maíz; cosecha los productos del conuco; recoge el pescado en la pesca con barbasco; recolecta plantas, insectos y moluscos; transporta el equipaje durante los viajes (a falta de mula); acarrea todo tipo de materiales y productos hasta el poblado (leña, agua, productos del conuco, etc.); fabrica distintos tipos de tejidos de algodón; manufactura *apotos*, *menüres*, abanicos, cabuya y demás utensilios; prepara la comida y la bebida; limpia el interior y exterior de la vivienda; lava la ropa; y se ocupa de la crianza de los bebés.

En cualquier caso, estas ocupaciones hay que entenderlas hoy día con cierto margen de flexibilidad, te-

niendo en cuenta que, aunque esta distinción laboral sea la habitual, se dan situaciones en las que por determinadas circunstancias eventuales o coyunturales pueden realizarse momentáneamente tareas propias del otro sexo; en este sentido podemos decir que a Teresa Nipe (de Yurmuto) la vimos dirigirse en más de una ocasión a un *pishantü* para cazar; a Arquimedes Tite (de Kiriponsa) lo vimos cosiendo un remiendo en un pantalón; a un hombre de Kanobapa lo vimos lavando la ropa de la familia mientras la mujer atendía a su lado a los hijos pequeños; etc..

El anciano Tashi (de Tirakubu) confirma en parte esta idea en su relato. (Apéndice 1.13)

Cuando se pregunta a los informantes sobre las actividades del hombre y de la mujer, podemos detectar un cierto homocentrismo en la dinámica laboral, dado que casi invariablemente se responde que la mujer ayuda al hombre en el trabajo, entendiendo por tal las actividades más rudas que se realizan en el conuco, es decir: la tala o socala y la siembra, así como también la cosecha de café que se realiza en el cafetal; en esos dos contextos es en donde se utiliza el término *tomákare* que significa genéricamente “trabajar”; a todo lo demás se le asignan otros términos que tienen que ver con la especificidad de la tarea. No obstante, también se reconoce que el hombre ayuda a la mujer en algunas tareas domésticas.

Así como de todas las actividades que se realizan en el conuco, la socala es exclusiva del hombre, por la fuerza que es preciso tener para desarrollar tal tarea; la cocina de los alimentos es, de todas las ocupaciones domésticas, tarea casi exclusiva de la mujer; a algún que otro hombre en este terreno se le puede ver asando un plátano o batiendotutka pero no de modo regular.

A este respecto es significativa la respuesta que dio I. Yare (nuestro principal interprete) cuando le sugerí que acomodara el fuego para yo hacer la comida, insinuando que estaba haciendo como Dolores Atacte (de Kiriponsa). Inmediatamente Josefa Kichi lo relevó en dicha labor la cual no le resultaba grata; incluso cuando veía que la olla se encontraba casi volcada me lo decía a mí o a una mujer próxima para que la colocara adecuadamente. No quiere esto decir que el hombre no colabore nada en la cocina, pero normalmente se mantiene al margen de la olla siempre que tenga a una mujer al lado.

Los hombres tras afilar bien los machetes salen del poblado antes que la mujer; de 7.30 h. a 8.00 h. se marchan la mayoría a trabajar en sus respectivos conu-

cos, regresando sobre las 17.00 h.; mientras que las mujeres, cuando salen del poblado para recolectar, cosechar, lavar, etc. lo hacen sobre las 9.00 h. y regresan sobre las 12.00 h. con los *menüres* llenos. Al estar más tiempo en el poblado mantienen una vida social más intensa que el hombre, haciéndose continuas visitas unas a otras. Los hombres se reúnen entre ellos con menos frecuencia, haciéndolo básicamente por la mañana, antes de salir a trabajar, y por la tarde al regreso del trabajo.

J. Armato nos confirmaba con su testimonio la idea que ya habíamos obtenido a través de nuestra observación:

“la mujer yu’pa -anciana mayormente- habla muy poco con los hombres, sobre todo si son extraños. De mujer a mujer, igual que de hombre a hombre se conversa mucho, pero entre mujer y hombre son más calladas las mujeres” (Entrevista a J. Armato).

El hombre, como señalábamos antes también, asume el principal papel protector de la familia, teniendo la responsabilidad de preservar a todos sus miembros de los posibles peligros que vengan del exterior. En este sentido constituye una prueba de lo que decimos el hecho de que al comienzo del trabajo de campo en Kiriponsa un niño de unos 2 años de edad se mostraba seguro y sin ningún síntoma de miedo por mi presencia próxima cuando estaba en compañía de su padre; mientras que lloraba afanosamente en una situación similar cuando se quedaba sólo acompañado de su madre, aunque ésta lo abrazara y tratara de consolarlo y tranquilizarlo. No obstante, sin salir del microcontexto familiar, la mujer es quien ocupa una mayor cantidad de tiempo en la protección de sus hijos, sintiéndose a su vez protegida por su marido. Además, la mujer entendemos que es la mayor sacrificada de la familia; como prueba podemos citar el hecho de ser la única que no se calza cuando hay recursos económicos para ello; siendo ese privilegio primero del padre y después de los hijos.

La autoridad en la familia yu’pa es manifiestamente de cara al exterior potestad del hombre, como se hacía notar cuando realizábamos entrevistas colectivas en el seno familiar, en donde el hombre tomaba siempre la palabra y la mujer no contestaba a menos que se le preguntara expresamente; aún así las respuestas de éstas eran casi siempre breves, lo que denota no estar

muy acostumbradas a hablar o dar explicaciones a personas ajenas a su grupo social; por contra al hombre le gustaba entrar en detalles y hacerse oír. Este comportamiento, sin embargo, de cara al interior de la familia pensamos que no se mantiene en los mismos términos que hacia el exterior, tanto en lo que respecta al uso de la palabra, como a la toma de decisiones, en donde existe un mayor equilibrio a este respecto.

3.2.2. El grupo local: la comunidad

La noción de comunidad que existe actualmente entre los yu'pas es relativamente novedosa, habida cuenta de que hace tan sólo una generación se vivía de manera mucho más dispersa formando familias extensas o "closters"; como declaran algunos ancianos supervivientes de esa generación, que ubican sus lugares de nacimiento en sitios concretos que no coinciden con los asentamientos comunitarios existentes en la actualidad. En ese contexto se insiste siempre en hacer entender que los únicos momentos en que se reunían interfamiliarmente o de manera comunitaria era con motivo de las fiestas con *soya* que periódicamente tenían lugar por diversos motivos.

Deteniéndonos en 2 comunidades de la zona Irapa, como son Kiriponsa y Yurmuto, podemos decir que la diferente conformación estructural de estos poblados se hallan en sintonía con el comportamiento de sus gentes. Yurmuto da la impresión de estar constituida por una gran familia extendida, haciéndose difícil la vida privada en el interior del poblado, ya que, aunque las casas tengan sus paredes de madera; por su proximidad, las conversaciones se pasan de una familia a otra, y todos saben las cosas que le ocurren al vecino, que además suele ser su pariente.

En Kiriponsa, sin embargo, el diálogo daba la impresión que no era tan transparente; aunque sin llegar a ser oscuro, siendo algo significativo el hecho de que algunas viviendas con puerta tuvieran candado (reflejo criollo sin duda), sin que éstos fueran necesarios, ya que los robos son prácticamente inexistentes.

En Yurmuto¹³, pues, se dejaba notar una mayor confianza y una menor tensión social entre los vecinos, coincidiendo a su vez con un mayor grado de parentesco que el existente en Kiriponsa.

Realmente resulta extremadamente difícil esconder o guardar algún secreto en estas comunidades, ya que más tarde o más temprano todo se descubre; como ocurrió con las consecuencias que trajo la borrachera

de un joven matrimonio yu'pa, cuando la mujer en el día de noche vieja (31 de diciembre), en una fiesta realizada en el fundo de un yu'pa de Tukuko, fue "regalada" por su marido a un joven yu'pa soltero que está casi ciego. Por lo oído, éste último trató posteriormente de comunicarse con la mujer estando todos enterados del asunto, supuestamente secreto y del cual se especuló acerca de hasta dónde llegaron ambos. A la mujer casada se le hicieron muchas preguntas sobre qué fue lo que ocurrió realmente. Sin que ello tenga mucha importancia, incluso para el mismo matrimonio, lo destacable en este punto es el hecho de que, aunque no quepa duda de que debe haber secretos y adulterios no descubiertos jamás, los que los cometen deben ser muy hábiles para ello porque las paredes escuchan, mezclándose a veces la vida privada con la pública.

En Yurmuto tan sólo tuvimos ocasión de ver reunida a la comunidad al completo un sólo día, con motivo de una fiesta que yo mismo tuve la iniciativa de iniciar; pero por lo que nos contaba J. Nupe, no suele haber problemas en esta comunidad cuando el poblado está al completo de gente residiendo en él. La dinámica social, al parecer de este informante, es más divertida y poco conflictiva cuando hay muchos. No contamos con pruebas suficientes para corroborar o refutar esta afirmación, aunque sí percibimos una mayor conflictividad social en Kiriponsa que en Yurmuto, lo que posiblemente sea debido entre otras consideraciones estructurales y coyunturales, al mayor poblamiento que el núcleo comunal de Kiriponsa posee sobre el de Yurmuto (más disperso); y a la circunstancia de que mientras en Yurmuto se alterna la residencia de un mismo grupo doméstico entre el núcleo poblacional y su conuco; en Kiriponsa por decisión unilateral del cacique, se ha de residir obligatoriamente en el poblado, lo cual supone una coerción de la libertad que puede crispar el ánimo de alguno en más de una ocasión.

En Kiriponsa un hombre intentó pelear con su hermano al sentirse ofendido por las palabras que éste había dicho sobre su esposa, aunque en nuestra opinión había una causa mayor relacionada con la autoafirmación. Estos conflictos suelen acontecer cuando se embriagan, como fue el caso; cuando se "rascan" (embo rrachan) se vuelven más "arrechos" (valientes, agresivos) y el parentesco por próximo que sea no es óbice para aplacarlos. Machucapachi nos relataba también que en Yurmuto, Ojire y su marido Tema que eran hermanos se increpaban mutuamente manteniendo un en-

frentamiento continuo que llegaba a ser sangriento a veces durante las fiestas con *soya*.

En casi todas las entrevistas obtenidas de los *yu'pas* más ancianos se hace recurrente la alusión continua al pasado conflictivo con el que desarrollaban sus vidas; sobre todo esta circunstancia cobraba mayor relieve en los momentos festivos como los acontecidos con ocasión de las celebraciones con *soya*. De ello ofrecemos algunos testimonios que lo demuestran. (Apéndice 1.15, 1.16 y 1.17)

Todos esos testimonios hacen sospechar un pasado lleno de incertidumbre e inseguridad para la integridad física de los *yu'pas*; como parece ser que ocurrió en realidad, aunque ello no significa que se viviese en un continuo caos social; el desorden y el orden convivencial eran dos constantes no muy duraderas que se alternaban en la dinámica comunitaria e intercomunitaria con bastante frecuencia, irrumpiendo el primero en el segundo de manera sorpresiva.

Aunque son muy independientes, los *yu'pas* se comunican mucho entre sí, tanto a nivel de grupo doméstico como comunitario; al menos esto ocurre de manera patente en Yurmuto (no tanto en Kiriponsa). En esta comunidad se ocupa mucho tiempo en tertulias intervecinales; continuamente se están haciendo visitas conversando ya sea en la casa de uno como de otro. Incluso con las casas alejadas del poblado como es el caso de Imikita, o el de Lino, o el de Komateta, se mantiene una continua comunicación, manteniéndose entre sí informados de las noticias que llegan de fuera. Hasta las viviendas de Shiyishi y Ponoskashi llega la comunicación desde el poblado central mediante el puente que hace Nupaka entre ambos; de este modo se vocea desde el poblado a Nupaka y éste hace lo propio con las viviendas mencionadas, las cuales están a 1h 30' aproximadamente del poblado, caminando rápido.

Por todo ello, la capacidad comunicativa en los *yu'pas* de Yurmuto choca un tanto con su sentido de independencia; no obstante, y viendo la cuestión desde su contexto, se puede entender cómo desarrollan el sentido de la libertad, manteniendo ese espíritu independiente, y a la vez desarrollan el sentido comunitario o societario, de modo que el uno no menoscaba al otro¹⁴.

Es de destacar también la falta de complejo que en esta sociedad tienen entre sí los *yu'pas*, que, teniendo alguna alteración física, pueden realizar una vida normal en todos los aspectos. En Yurmuto existen dos padres de familia enanos, los cuales tienen una conversación amena, son comunicativos, nada retraídos, ama-

bles, simpáticos y colaboradores; se comportan como cualquier otro hombre y así son tratados, sin privilegios ni marginación. Dentro de su ambiente se sienten gente corriente y son consecuentes con su disminuida talla, sin que ello les cause trastorno alguno; sin embargo, pensamos que fuera del mismo, trasladados a la sociedad criolla la actitud cambiaría y pasaría a ser muy posiblemente defensiva, entre otras cosas por los prejuicios ajenos. No experimentamos esta hipotética situación aunque no deja de ser significativo en ese sentido el hecho de que uno de ellos evitara a toda costa salir en las fotos que a veces hacía para tener constancia de determinados aspectos de la vida social; el otro, sin embargo, no tenía el menor recelo en figurar. En cualquier caso, entendemos que el posicionamiento del primero al esconderse para la foto denota no querer ofrecer su imagen en otro contexto que no sea el suyo, al ser consciente de que los enanos están mal vistos y constituyen objeto de burla en el ámbito *watía*. No es pues esta actividad una muestra evidente de complejo de inferioridad sino de defensa de la propia dignidad.

No obstante, un caso distinto lo constituyen aquellas personas cuyo trastorno físico o mental le suponga algún tipo de incapacidad en la realización de una vida normal, en cuyo caso entendemos que existe no un rechazo abierto pero sí una latente marginación. En esta situación se hallan quienes posean alguna importante malformación física; así como los mudos, a quienes a veces no se le da ni nombre propio, por no haber con él una comunicación fluida (se les reconocen como "el mudo").

En Kiriponsa un hombre de unos 55 años, se encuentra parapléjico, inválido de cintura para abajo, debido a la poliomielitis de la que está aquejado desde hace aproximadamente 30 años. Este hombre vive en el segundo núcleo poblacional pero casi podríamos decir "al margen de la comunidad"; de hecho su vivienda se sitúa en la zona alta del poblado a unos 30 m. de desnivel de éste; tan sólo se halla asistido por su esposa, quien está ausente la mayor parte del tiempo buscando el sustento para los dos. Curiosamente, habiendo sido este hombre un habilidoso y admirado cazador en su juventud, su nombre fue olvidado por el informante en el primer registro demográfico que hice sobre el papel (antes de entrar a visitar uno por uno sobre el terreno); lo que da una idea del olvido al que se le somete a aquella persona que no posee un papel definido y útil dentro del grupo.

Analizando este caso en concreto, todo hace suponer que los problemas que puedan derivarse de un incapacitado los tiene que resolver su familia más allegada, siempre que la halla, y de este modo la comunidad mayor queda exenta de ese compromiso; el cual intuimos que asumirían (a modo de seguridad social) en el caso improbable de que la persona en cuestión no tuviera familia próxima (padres, hermanos, hijos, tíos, ...).

A parte de esta actitud de presumible indiferencia hacia las personas con handicaps físicos o psíquicos, los yu'pas muestran una clara tendencia hacia la reciprocidad, sobre todo en aquello que más estiman como son los "alimentos". El intercambio de comida, o mejor dicho, el regalo de comida con expectativa de ser correspondido es bastante frecuente; a diario se puede ver cómo circulan de una casa a otra las *taparas* llenas de comida, sobre todo cuando aquello que se ha cocinado es algo especial: carne de caza, gallina, pescado, etc..

Cuando un animal de grandes proporciones es cazado, como ocurrió con un váquiro (*para*) en Kiriponsa, el grupo doméstico al que pertenece el cazador lo descuartiza, y reparte buena parte del animal entre el resto de grupos domésticos de la comunidad. En el caso observado el grupo doméstico del cazador se quedó con la mitad del animal más la cabeza y vísceras, que compartió con el grupo doméstico de al lado en donde se hallaba su padre viudo y su hermano casado y con niños. La otra mitad fue entregada al grupo doméstico del cacique para que éste la distribuyera en partes iguales al resto de comuneros presentes en ese momento. También parte de las vísceras se iban entregando a algunas personas que se acercaban a la matanza.

En el caso de animales más pequeños como la lapa o el picure también se procede al reparto, aunque en esta ocasión tan sólo se le ofrece alguna parte del mismo a unas pocas familias debido al reducido tamaño de la pieza (algo mayor que una liebre).

En cualquier caso, aunque prime el principio de reciprocidad en estas acciones, los ofrecimientos de comida no siempre se producen con el pensamiento de ser recompensado más tarde. En Yurmuto, L. Mashashi justo antes de marcharse con su mujer e hijo pequeño a otro lugar retirado del poblado me regaló un *menüre* lleno de plata; M. Pakashi en una visita que le hice me regaló una considerable cantidad de plata, cocidos unos, crudos otros, mostrando un total desinterés por lo que yo le pudiera ofrecer. Serían muchos los casos que podría citar en donde las muestras de hospitalidad entre ellos y para conmigo fueron manifiestas, lo cual denota

a nuestro entender una disposición de ayudar al prójimo, haciendo que éste se sienta agusto en el entorno que constituye su punto de referencia en el mundo, o más bien su propio mundo.

J. Imikita está considerado en Yurmuto como un hombre "gracioso" y sobre todo "bueno", demostrándolo con sus acciones: es el que normalmente más trabaja en la pesca con barbasco y el que menos peces captura en beneficio de los demás; reparte todo lo que compra en Tukuko tras vender el café, quedándose con muy poco; etc.. Esta bondad es reconocida socialmente comentándose sus actos como hechos destacados a tener en cuenta. Por ello, aunque no es una persona dotada para el liderazgo, obtiene su prestigio por otra vía que consiste en ser desprendido y solidario con los demás. El prestigio, pues, no sólo lo obtiene el poderoso sino también el bondadoso, y aunque éste es un atributo normal en la sociedad yu'pa, siempre hay alguien que destaca.

A parte de los ofrecimientos recíprocos de comida proveniente del conuco, de la caza o la pesca, es decir del propio entorno natural, también se producen regalos interfamiliares de comida y bebida comprada en la tienda, cuando se ha conseguido dinero para ello.

En Kiriponsa un hombre tuvo un solidario gesto con quienes limpiaron todo el poblado de yerba y maleza en el tiempo que él estuvo ausente, al invitarlos con 2 botellas de ron traídas de Machiques; el gesto cobra mayor bondad si pensamos que la semana pasada había sido sancionado inaplazablemente por el cacique a raíz de un conflicto matrimonial en el que estuvo envuelto.

En Yurmuto otro hombre tras vender su café en Tukuko subió a su comunidad 2 sacos de enseres (alimentos y utensilios) y repartió gran parte de ellos entre sus convecinos presentes en ese momento (unos recibían arroz, otros pan, coca-cola, etc.). Aunque se quedó con la mayor parte de los productos (sobre todo con los utensilios: cobija, machete, etc.) su actitud de servicio y entrega a los demás, así como la de compartición y no acaparación egoísta, se puso de manifiesto y ello hace que se le califique como "buena persona".

Acto seguido otro hombre cazó un pájaro parecido a un loro y de inmediato lo desplumó (guardando las plumas en un pequeño *menüre* para comerlas asadas en otra ocasión), asó y repartió en pequeños trocitos a cada uno de los que allí estábamos; aunque fuera tan sólo para probar su sabor.

En este contexto es más importante obtener prestigio social que bienestar material de manera individual, calificándose de "ruin" a quien no comparte.

Además de ello, en un estado de subsistencia, la única “seguridad social” que se puede dar es la de mantener el principio de reciprocidad: “hoy por ti y mañana por mí”; de modo que lo que hoy le sobra a uno lo comparte con quienes le falta en ese momento; y ello no sólo como costumbre altruista sino para que en un futuro más o menos próximo pueda recibir de éstos en caso de necesidad. La reciprocidad, así como la redistribución de bienes es de alguna manera una apuesta por alcanzar un relativo seguro de vida.

El trabajo colectivo se produce siempre que éste redunde en beneficio de toda la comunidad, como por ejemplo ocurre con la limpia de maleza existente en torno al poblado o con la realización de la “pica” o sendero para transitar de un poblado a otro.

En Kiriponsa los hombres cortaron a golpe de machete la yerba que había tanto dentro como fuera del poblado, y las mujeres la retiraron dentro de sus *menüres* arrojándola por un barranco. En esta labor estuvieron ocupados durante dos días ininterrumpidos a un ritmo tranquilo, todos los residentes que se hallaban presentes, sin escamotear esfuerzo, incluso un invitado recién llegado de otra comunidad; tan sólo el cacique y su sustituto no colaboraron en la tarea de limpia, aunque sí dirigieron a los macheteros por dónde debían ir. Este trabajo lo suelen realizar una o dos veces al año como medida de protección contra posibles animales dañinos que como las serpientes se pueden ocultar entre la vegetación; pero además en esta ocasión tenía también una razón estética, ya que lo hicieron coincidir con la visita de una monja misionera que tiene la costumbre de visitar en víspera de Navidad a todas las comunidades irapas de la montaña, llevándoles a cada una algo de ropa.

La disposición a colaborar unos con otros en el trabajo cuando son requeridos para ello es bastante elevada. A. Kupchi y S. Piyistaku se ofrecieron voluntarios para limpiar el potrero que en Tukuko tienen asignado¹⁵ a los residentes de Yurmuto cuando se vaya de visita; y a este gesto correspondieron otros comuneros ofreciendo productos del conuco o café para vender y así satisfacer las necesidades alimenticias de los voluntarios que emplearon 6 días en terminar la tarea emprendida.

La comida comunitaria u olla colectiva es por otro lado un hecho bastante usual. En Yurmuto esta costumbre estaba más repartida entre los distintos grupos domésticos que componían el poblado; mientras que en Kiriponsa era mayormente el grupo doméstico del cacique T. Miki quien la practicaba con más asiduidad, in-

vitando a sus convecinos a un plato de comida que generalmente era de alguna leguminosa, especialmente de quinchoncho o *ar'i* (leguminosa parecida a la arveja).

A todo esto hay que decir que para la elaboración de la olla colectiva, cuando ésta era de *ar'i*, participaba no sólo el grupo doméstico anfitrión, sino también algunas familias más del poblado que prestaban su ayuda. De este modo durante toda la mañana varias mujeres y a veces niños descascacarillaban el *ar'i*, para seguidamente cocerlos sin más en una olla con agua. Sería siempre la familia anfitriona quien tenía el privilegio de repartir una parte de comida a quienes se fueran acercando a la olla con el plato en la mano, no quedándose mas que con una parte proporcional del alimento.

Estas comidas comunitarias sin estar ligadas a determinados momentos festivos o rituales preestablecidos, como decimos se producen habitualmente con leguminosas; aunque a veces se puede hacer también de *tutka* (batido de plátano cocido), caldo de gallina y excepcionalmente algún que otro cocinado de arroz o fideos. No se produce comida comunitaria con ocumo, malanga, ñame, etc.. Ello nos hace pensar que, siendo las leguminosas un producto que por sus características puede aguantar mucho tiempo almacenado (a diferencia del resto de productos del conuco, menos el maíz), y de este modo ser consumidas de manera periódica por un sólo grupo doméstico, se consume colectivamente renunciándose así a no compartir uno de los pocos alimentos¹⁶ del conuco que puede ser “guardado”. De este modo se sustantiva en el *ar'i* y sus variantes el simbolismo de confraternización comunitaria.

En el interior de la comunidad yu'pa existe otra costumbre que se nos antoja muy interesante también por su relevancia social, y que consiste en despertarse de madrugada, sin hora fija (las 24.00 h., la 01.00 h., las 03.00 h.) y conversar (con quien se tenga al lado) durante un tiempo, tampoco determinado (30", 2 h.), para seguidamente volver a dormirse y despertar al alba iniciando una nueva jornada.

En Yurmuto estas conversaciones nocturnas se mantienen no sólo con los miembros que están en el interior de la vivienda sino con los de la vivienda de al lado, dada la proximidad y disposición circular de las mismas. T. Nipe y su madre Machucapachi lo hacen la mayoría de las noches, comentando bien los sueños que tienen o bien las ideas o imágenes que se les venga en ese momento a la memoria. La problemática surgida a causa de la amenazadora extracción de petróleo y de carbón que posiblemente se realizará en Perijá en un fu-

turo no lejano es un tema muy soñado y comentado, precisamente porque preocupa y afecta a todos; no obstante, cada cual lo interpreta a su manera guiándose más que por los comentarios escuchados, por su propia intuición e imaginación. Pero, a parte de temas tan trascendentes como éste, lo normal es soñar con aspectos más directamente relacionados con la cotidianidad, ya sean de tipo social, económico, mítico, etc.. También es frecuente despertar de madrugada para cantar el sueño, lo cual ocurre sobre todo cuando éste está relacionado con la participación en alguna fiesta con *soya*¹⁷.

Un ritmo de sueño sin duda interesante que constituye una pausa en la larga noche que se vive aquí; hay que tener en cuenta que a las 19.00 h. anochece y a las 7.00h amanece, por lo que, si se acuestan en torno a las 21.00 h. y se levantan en torno a las 7.00 h. son 10 h. de sueño o al menos de estar tumbados.

Los sueños se interpretan, actuándose en consecuencia con lo que se intuye que pasará; de este modo si un *yu'pa* sueña que el río crece por la lluvia y se está ahogando en él, muy probablemente se abstendrá por una temporada de pasarlo por temor a que se cumpla y se haga realidad; si sueña que una serpiente le muerde cuando está socalando, al menos a la mañana siguiente es fácil que no trabaje. De este modo el mundo de los sueños condiciona la vida *yu'pa* tanto para hacer que se prive de determinadas acciones como para realizar otras que se supone traerán consigo consecuencias satisfactorias.

Durante la vigilia diurna, las reuniones comunitarias, bien sean para resolver algún problema, para preparar una fiesta, para organizar un día de trabajo colectivo o para hablar cada cual de lo que se le ocurra, están a la orden del día.

Estas reuniones no tienen una estructura rígida en su realización, excepto las convocadas por el cacique con motivo de algún asunto concreto, el resto suelen ser informales. El número de personas que se reúnen es variable en función del incentivo de la reunión o de la coyuntura del momento; igualmente varía el factor sexual, en unas ocasiones se reúnen mujeres solas, en otras hombres solos, en otras se hallan juntos hombres y mujeres, no apreciándose una pauta estricta en este sentido; por otro lado unas tertulias se prolongan más en el tiempo que otras. En definitiva, las posibilidades son muchas y la ausencia de prisa y de normas genéricas es quizá lo más esencial. No obstante, si nos situamos como un observador exterior casi siempre se puede apreciar el papel diferencial que ocupa el cacique o líder en

relación con el resto de la comunidad; ocupando habitualmente éste un lugar central o al menos destacado en el interior del grupo, no es en todos los casos quien acapare el discurso pero sí quien se expresa de manera más categórica o contundente, y casi siempre quien formula la última palabra.

Las reuniones temporalmente más largas a las que tuvimos ocasión de asistir, al margen de las resoluciones de conflictos, fueron las que acontecían con motivo de la preparación de alguna fiesta importante; como las que tuvieron lugar en Kiriponsa para celebrar el día de noche buena, empleando 3 días a un promedio de 4 h. diarias para ponerse de acuerdo en qué es lo que aportaría cada uno y qué se habría de comprar¹⁸; o con motivo de escuchar las noticias que algún recién llegado trae de Tukuko o Machiques; y, como no, comentarlas a continuación. Recibir novedades del exterior se espera con gran interés y agrado, y por ello es normal que se organicen tertulias que se prolonguen por más de 4 o 5 h. ininterrumpidas, en torno a viajeros recién llegados, sobre todo en épocas que con motivo de la crecida de los ríos se mantiene obligatoriamente un dilatado aislamiento con otros lugares.

Reflexionando ahora sobre las relaciones de género a nivel comunitario, se hace difícil hablar de *PODER* (con mayúsculas), ya que en la actualidad, y, según mis observaciones, lo que existe son una serie de situaciones sociales en las que en unos casos el papel del varón es de más responsabilidad, asumiendo éste la posición dominante, y por tanto el poder de decisión y la capacidad de condicionamiento sobre la mujer; mientras que en otras situaciones ocurre lo contrario, asumiendo la mujer el papel predominante.

Hay que diferenciar también las relaciones entre géneros que se dan en la vida pública y en la privada. Teniendo en cuenta que en la vida pública el papel del hombre es predominante, poseyendo éste más voz que la mujer en las resoluciones de conflictos, o de algún acontecimiento de la vida cotidiana, sin que a la mujer se le prohíba hablar -al menos esto ocurre en Kiriponsa-; no ocurre lo mismo en la vida privada, donde las funciones se reparten y cada cónyuge tiene determinadas competencias de las cuales se hace responsable; de hecho, tanto uno como otro intervienen en la dinámica de la vida cotidiana, de forma activa asumiendo cada cual su función.

En Kiriponsa hay que destacar de las 5 reuniones macrocomunitarias en las que estuve presente que, tanto en las que fueron para solucionar un conflicto, como

las efectuadas para ponerse de acuerdo sobre algún asunto en particular -la fiesta del 24 de diciembre por ejemplo-, las intervenciones correspondían sobre todo a 3 o 4 personas, todas hombres; el resto de los asistentes casi no intervinieron y cuando lo hacían era de manera fugaz; algunas mujeres también intervinieron aunque casi siempre eran las mismas -2 en concreto, esposas de líderes-, no siendo frecuente que se hicieran notar por el uso de la palabra.

Lo normal en las asambleas para resolver un problema es que el cacique monopolizara casi todo el tiempo de la misma con un largo discurso, ostentando las personas que intervenían algún cargo de poder o un reconocido prestigio social, así como el inculcado y personas que pudieran atestiguar a favor o en contra de éste. En las asambleas de puesta en común el cacique hablaba bastante menos, dejando que el resto de la gente tomara el uso de la palabra, como así ocurría, interviniéndose con más frecuencia y en mayor número.

En tiempos pasados, antes de la llegada de los misioneros se habla de un patriarcado yu'pa que ejercía su autoridad sobre varias familias extensas. Efectivamente los líderes de que se tienen noticias siempre fueron hombres, pero hay que tener en cuenta que sin la existencia de comunidades como las actuales, y viviendo de manera independiente en familias más o menos extensas, las funciones en relación al género seguramente estuvieran repartidas de manera aún más estricta que la que se aprecia en la actualidad, en donde ya no se guardan tajantemente determinadas restricciones tradicionales o tabúes, como el de dejar el maíz que lo siembre la mujer y el plátano que lo plante el hombre; ahora más bien uno adquiere predominio sobre el otro en determinadas funciones (horticultura por ejemplo) y el otro sobre uno en otras situaciones (actividades domésticas por ejemplo), aunque con cierto margen de flexibilidad.

En relación al pasado, podemos intuir que las relaciones de poder no se daban tampoco antes de modo unilateral, sino que cada función exigía la responsabilidad de uno de los cónyuges, independientemente que a nivel zonal o interfamiliar el hombre asumiera el gobierno o las decisiones más delicadas, y en definitiva tuviera la última palabra en estos asuntos macrogrupales. No obstante, tener la última palabra no quiere decir que se tenga toda, ya que la posesión y el poder de la palabra compete a ambos.

Como observación final en este sentido, hay que decir también que, aunque el hombre sea el que más hable en las asambleas comunitarias que se dan en la

actualidad, incluido el cacique como hablante destacado, esto no quiere decir que la mujer no intervenga nada en las decisiones que se adopten, ya que las mujeres en su convivencia conyugal pueden influenciar las opiniones de sus pares masculinos, y servir éstos por tanto de interlocutores de sus mujeres sin que éstas se hagan notar. Sería ésta una forma de influir desde el silencio o de condicionar desde una posición encubierta.

3.2.3. La tribu y el grupo étnico

Seremos breves en el desarrollo de este apartado por entender que ya ha sido tratado en parte en el capítulo 1 y más concretamente en el apartado 1.4. referente a la "Estructura y distribución demográfica".

La tribu o subgrupo Irapa del grupo étnico Yu'pa, como ya dijimos con anterioridad, la componen 16 comunidades establecidas la mayoría de ellas de manera más o menos próximas al río Tukuko y sus afluentes; y aunque nuestro trabajo de campo se centrara tan sólo en dos de ellas (Kiriponsa y Yurmuto) visitamos buena parte de las mismas. Además tuvimos igualmente contacto con la comunidad Shaparu de la tribu que lleva el mismo nombre, la comunidad de Sirapta de la tribu Ma-coita y las comunidades de Taremo, Ayapaina y Manastará de la tribu Rionegrina. Por ello, y por la documentación obtenida que complementa al trabajo sobre el terreno, poseemos una visión global de la estructuración y el funcionamiento del grupo étnico en sí mismo y de las tribus que lo componen.

Procurando no insistir mucho en lo ya dicho con anterioridad en el referido capítulo, hay que recordar aquí que el grupo étnico Yu'pa ubicado dentro del Estado venezolano, tiene su prolongación en el Estado colombiano, aunque posean el nombre de Yuko (el cual significa en lengua yu'pa "enemigo"). En la historia reciente, cuentan algunos informantes yu'pas, que las relaciones entre estas dos facciones no han sido muy amigables ni pacíficas; pero hay que tener en cuenta que tampoco lo eran las relaciones mantenidas entre las diferentes tribus de cada facción. Según deducimos de los interrogatorios formulados a los yu'pas que no pertenecían a la misma tribu que uno (es decir que no habitara en torno a un área geográfica común) se le consideraba un potencial enemigo o fuente de conflicto. Sospechamos que a partir del proceso de misionización, pacificación y politización de las gentes de Perijá, las reducciones realizadas en la parte venezolana y en el lado colombiano hizo que la mezcla intertribal se diera separa-

damente a un lado y a otro de la frontera; así como también la pretensión de establecer una identidad en torno a unos símbolos nacionales. De este modo pensamos que la distinción entre yu'pas y yukos no responden exclusivamente a razones geográficas sino también políticas, siendo consecuencia de dos modos separados, aunque paralelos y muy similares de transculturar.

La identidad diferencial entre los yu'pas es un hecho manifiesto y como nos decía S. Piyistaku residente actualmente en Yurmuto (lado venezolano), pero originario de Sokorpa (lado colombiano): el término yuko (enemigo) se lo aplican indistintamente los yu'pas de Venezuela a los de Colombia como los de Colombia a los de Venezuela¹⁹; mientras que todos se autodenominan yu'pas (gente). Asimismo y siguiendo con ésta lógica de diferenciación, las personas que habitan en comunidades pertenecientes a una misma tribu denominan a los que pertenecen a otra como *yakno* (otra gente). A los criollos y personas de piel blanca, como ya es sabido, se les llama *watía*; a excepción hecha de los estadounidenses y personas que además de blancas sean muy rubias y con ojos azules a los que les llaman "mericane".

En cualquier caso, en la actualidad estas distinciones terminológicas para designar a unas y otras personas denotan la intención de clasificar o de mantener una identidad diferencial con unos y otros, pero no la hostilidad o la indiferencia que en un pasado no muy lejano tenemos constancia que hubo.

En una entrevista mantenida con Itapkape (informante de Psicacao), éste pone de manifiesto el comportamiento belicoso entre los yu'pas y los yukos (Apéndice 1.18).

Asimismo refiere determinados lugares a los que se podía ir con más tranquilidad, a partir del proceso de pacificación iniciado por los misioneros (Apéndice 1.19).

Además de los enfrentamientos entre familias pertenecientes a diferentes tribus yu'pas de uno y otro lado de la frontera, también se daban entre comunidades pertenecientes a la misma tribu. En la región Irapa es posiblemente el sitio en donde actualmente se halla ubicado el poblado de Psicacao, uno de los más conflictivos del pasado, como se desprende del testimonio narrado a este respecto por diversos informantes y en concreto el de A. Ponoskashi (Apéndice 1.20).

La sensación que se tiene, o al menos tuvimos a título personal, al vivir en Yurmuto o en Kiriponsa (dos lugares ciertamente alejados del resto de comunidades)

no es en absoluto de aislamiento, dado que se puede entregar y recibir mensajes con mucha regularidad de unas comunidades a otras; además, si las crecidas de los ríos impidieran el contacto físico, la práctica del "vooce" o *wonke*²⁰ cubre esta dificultad momentáneamente si fuera preciso.

El yu'pa por lo general es una persona muy dada a viajar a otras comunidades para visitar parientes y amigos, aún saliendo de los límites de la tribu; realizándose frecuentes salidas de este tipo hasta muy avanzada edad. Los recién casados suelen salir al día siguiente o a los pocos días de la celebración matrimonial, de viaje o paseo a visitar familiares y amigos, lo cual se puede prolongar por varias semanas. Ello suele suceder más bien entre los meses de diciembre a marzo, coincidiendo con la época seca.

Cuando la gente de Yurmuto baja a Tukuko en números reducidos, pernoctan casi siempre en la casa de J. M. Akio (residente también de Yurmuto), situada a unos 30' antes de llegar a la Misión; y cuando lo hacen en gran número se distribuyen en varias casas de amigos y parientes, sin que nadie quede al descubierto.

Los de Kiriponsa por su parte tienen siempre un punto fijo de residencia en Tukuko, ya vayan muchos o pocos, siendo éste la casa de T. Miki (actual cacique de Kiriponsa). Este construyó una vivienda con techo de palma justo al lado de la vivienda rural de hormigón, en donde viven de manera permanente una hija suya con su marido e hijos; destinándola a servir de refugio temporal para todo aquél residente en Kiriponsa que se desplazara a Tukuko y permaneciera allí por un tiempo más o menos prolongado.

La hospitalidad y buena disposición para acoger viajeros o visitantes es muy grande, privándose una familia voluntariamente de su intimidad para ofrecer ayuda a los demás; y esto no sólo es exclusivo entre los propios yu'pas, sino que se hace extensivo a otras personas foráneas y casi desconocidas.

Dicho todo esto y reconociendo la tendencia viajera existente entre los yu'pas, hay que decir también que ello no significa que los cambios de residencia se den con mucha frecuencia. Como ya avanzamos en un capítulo anterior, con la actual estructuración comunitaria y distribución de la tierra, los cambios de residencia se hallan muy restringido y no se permiten a menos que haya una causa de peso que lo justifique; ello ocurre con motivo de alianzas matrimoniales entre cónyuges pertenecientes a distintas comunidades, lo cual implica que la comunidad y familia receptora de la nueva pare-

ja debe no sólo aceptar sino también ofrecer a los recién casados una porción del territorio para poder realizar sus conucos y poder “ganarse la vida” con dignidad.

En la sociedad yu’pa el “derecho al trabajo” es casi sinónimo del “derecho a la vida”, dado que en este contexto no se puede vivir sin trabajar, como sí ocurre en otros ámbitos. Y ello explica en buena parte, la lógica bajo la cual se produjo la actuación del cacique de Kiriponsa, haciendo buscar y traer por la fuerza a una pareja de adúlteros fugados de la comunidad. Al decir de algunos informantes, no se les hizo venir sólo para recibir la sanción correspondiente por su delito (doble adulterio), sino para regular el equilibrio perdido por su actuación, dado que cada uno tenía un hijo y poseía una porción de territorio; y sobre todo para evitar problemas futuros tanto a los fugados como a la comunidad que los pudiera acoger.

La comunicación entre los yu’pas la percibimos en la actualidad bastante fluida, no sólo intercomunitariamente sino también intertribalmente; como grupo étnico, sin embargo, entendemos que la capacidad de diálogo y negociación con el exterior es limitada, como ya comentaremos más adelante en el capítulo 5 dedicado a “Aculturación y cambio social”.

3.3. VIDA COTIDIANA: SOCIALIZACIÓN Y ORGANIZACIÓN

3.3.1. Crianza y transmisión/adquisición cultural

Desde que nace hasta que muere un yu’pa, al igual que todas las personas, pasa por una serie de etapas o fases que constituyen su ciclo vital y en cada una de las cuales asume un rol diferencial.

La diferenciación del rol sexual diríamos que comienza a producirse de manera sustantiva a partir del momento en que el individuo tiene suficiente capacidad para darse cuenta de lo que acontece en su entorno.

Los niños/as desde muy pequeños/as (a partir del primer año de vida) comienzan a imitar las tareas propias de los mayores; aprendiendo pues de una manera natural basada en la observación y emulación que ellos mismos realizan.

La crianza de los niños/as pequeños/as es una labor esencialmente de la madre como ya hemos indicado, prolongándose el período de lactancia incluso hasta los 2 o 3 años; aunque claro está a partir del primer

año, la leche materna tan sólo es un complemento más a la dieta de los infantes. Estos, siendo aún bebés (antes de comenzar a caminar y de que salgan los primeros dientes) son inducidos ya a comer *tutka*, ocumo o ñame previamente masticado por la madre y demás alimentos blandos con los que se familiarizarán rápidamente. Con este sistema de alimentación el niño/a tiene la posibilidad de adquirir buenas defensas inmunológicas las cuales son esenciales para poder seguir viviendo, dado que siendo tan pequeño/a se está expuesto/a a todo tipo de infecciones y enfermedades de las que no siempre se sale adelante.

La desnudez infantil también contribuye a ir cultivando un cuerpo duro y resistente, aunque ello trae también como consecuencia el contraer serias enfermedades pulmonares como por ejemplo la neumonía, pulmonía y otras menos serias como la gripe.

El llanto es muy habitual escucharlo en los bebés y también en los niños/as pequeños/as de menos de 3 años de edad, aunque no de manera caprichosa; no son antojos gratuitos lo que provoca que un niño/a llore, sino la demanda de comida, la queja por el frío o alguna que otra causa claramente justificada.

Aunque no es corriente dar a un niño/a un azote en el trasero, a veces se hace si éste no desiste de una actitud impertinente; no obstante lo más común es recibir una regañina como castigo psicológico. A veces incluso, como medida excepcional, se le prohíbe la salida de la vivienda a algún niño/a que se halla comportado indebidamente, lo cual demuestra que aunque el “dejar hacer” es el método educativo que se practica tradicionalmente, los niños/as no hacen siempre lo que les viene en gana, ya que existen ciertas restricciones y límites que no se les deja sobrepasar.

La inexistencia de maestro en la comunidad de Yurmuto hace posible que se pueda captar el modo tradicional de transmisión/adquisición de conocimientos; y como se pudo comprobar los niños a partir de 3 o 4 años comienzan a estar progresivamente (a medida que crecen) más tiempo con el padre que con la madre, acompañándolo al conuco y jugando con las herramientas de trabajo; mientras que las niñas lo están con la madre acompañándola o ayudándola en la medida de sus posibilidades a las labores domésticas y de recolección.

Esta presencia continuada del niño o la niña en la vida cotidiana de los mayores (padres y demás residentes de la comunidad) y esa actitud observadora que muestran hacia ellos, hace que se refleje en los juegos

que colectiva o individualmente realizan, y en donde a modo de imitación reproducen diferentes escenas de lo que están acostumbrados a ver, proyectando en los mismos el papel que suponen está en sintonía con sus iguales sexuales.

Una de las emulaciones que los pequeños hacen del mundo adulto que más nos llamó la atención era la de hacer y fumar cigarrillos puros con hojas medio secas de tabaco. En ello muestran una enorme habilidad, como no podía ser menos, habida cuenta de la continua enculturación a la que se hallan sujetos en este sentido.

J. Armato (informante de Tukuko) nos precisaba acerca de la educación diferencial de la niña con respecto al niño:

“el niño era educado tradicionalmente por el padre en todos los quehaceres del varón, mientras que la niña era educada a su vez por la abuela, ... enseñándola a partir de los 6 o 7 años a cocinar, hilar, y a partir de los 11 años la niña ya sabe hacer todo. Después viene la segunda parte de la educación de la niña, una vez que le viene la primera menstruación; la madre la separa de su casa y la encierra en otra para que durante el encierro la abuela enseñe a la niña las obligaciones de la mujer para con el marido: hacer chicha, etc.. En el caso de que la niña fuera para curandera tenía que ser instruida o iniciada por una curandera igualmente”. (Entrevista a J. Armato).

Actualmente, al lado de la manera tradicional o informal de desarrollar el proceso educativo en la sociedad yu'pa, hay que situar la manera oficial o formal de hacer fructífera la enseñanza/aprendizaje de los conocimientos que se tratan de inculcar bajo el patrocinio del Estado venezolano.

Dentro del área Irapa, el sistema de enseñanza está institucionalizado y estructurado a partir de la Misión de Tukuko, que sirve de apoyo logístico al resto de comunidades; siendo a su vez el lugar en donde existe una clara diferenciación de niveles educativos.

En la Misión de Tukuko se imparten dos niveles de enseñanza: preescolar por un lado, con dos fases: a. de 2 y 3 años; b. de 4 y 5 años; y enseñanza primaria que la componen 6 cursos que van de 1º a 6º grado. El resto de colegios situados en algunas de las comunidades tienen a nuestro juicio como principal función servir al bilingüismo con todo lo que ello implica; en estos colegios se imparte sólo una primera fase de la enseñanza primaria, por lo que quienes deseen seguir aprendiendo académicamente se tendrían que desplazar a Tukuko hasta completar el 6º grado. A partir de ahí el siguiente paso, en el que existe un enorme abandono por circunstancias económicas entre otras consideraciones, es el de ir a Machiques u otro lugar a cursar el bachillerato que consta de 5 cursos o años académicos; siendo el futuro de quienes lo terminan prestar sus servicios como maestros en alguna comunidad necesitada de su grupo étnico, siempre que haya presupuesto para que se les contrate. Lo que sigue sería ingresar en la universidad, aunque esto es muy difícil de ver; los contados casos que se producen son de maestros yu'pas que simultanean su función docente con el estudio en la universidad; no conocimos ningún caso en la región Irapa, aunque sí conocimos 2 en el área Macoita y concretamente en Sirapta.

Centrándonos en el proceso de “educación formal” y considerando a la comunidad de Kiriponsa, que es, de las dos comunidades estudiadas, la única que posee escuela, hay que decir que semanalmente se asiste de lunes a viernes, desarrollándose cada día el período docente tan sólo por la mañana; se comienza a las 8.00 h. y se concluye a las 12.00 h. con un recreo de unos 30' (aproximadamente de 9 h. 30' a 10 h.). Este colegio lo componen 28 alumnos (12 niños y 16 niñas) con una media aproximada de edad de 7 años; aunque 6 de ellos tienen entre 2 y 3 años (no tenidos en cuenta en el cálculo de la media) hallándose presentes más bien como acompañantes de sus hermanos mayores, ya que están exentos de la realización de tareas. (Cuadro 7)

CUADRO 7: RELACION DE ESCOLARES DE KIRIPONSA

<i>Nº</i>	<i>Nombre</i>	<i>Sexo</i>	<i>Edad aprox.</i>
1	Máximo Téte	V	6
2	M. Flor Koyashi	F	6
3	J. Antonio Shova	V	8
4	J. Luis Kure	V	8
5	Francisco Kaboshi	V	4
6	Ramona Shova	F	7
7	Vicente Pahishi	V	4
8	María Puripashi	F	8
9	M. Rosa Otitikshi	F	4
10	Josefa Taposhi	F	11
11	Mauricio Téte	V	8
12	M. Esperanza Kaboshi	F	9
13	Tomás Miki	V	7
14	Marina Poroto	F	11
15	Fredi Michikchi	V	8
16	Yoleida Atacte	F	9
17	Victor Atacte	V	2
18	Juan Poroto	V	12
19	Yolanda Machu	F	8
20	Eneida Machu	F	4
21	Leonardo Poyashi	V	3
22	Aneli Michikchi	F	3
23	Marta Téte	F	4
24	Reina Puripashi	F	5
25	J. Vigilio Mochi	F	4
26	Omaia Tipoche	F	2
27	Ana Cecilia Picki	F	3
28	Luisa Yitorshi	F	3

Desde nuestro punto de vista, la impresión que obtuvimos tras analizar la labor del docente en esta comunidad, que puede servir de ejemplo de lo que ocurre en el resto de comunidades, salvo excepciones, es que no existe por parte del maestro una auténtica concienciación de la necesidad de seguir una enseñanza sistemática y continuada en el tiempo; lo cual se evidenciaba por las repetidas pérdidas de días de clase, no siendo muy efectiva la figura (más bien simbólica) del supervisor, que supuestamente debería evitar que se produjeran esas situaciones.

El absentismo de los maestros es algo bastante común y tiene su lógica si pensamos que por la formación que han recibido y el ambiente en el que han vivido durante ese período, seguramente hayan transformado sus aspiraciones y deseen una mejora en la calidad de sus vidas que no la encuentran en las comunidades

recónditas y apartadas en donde tienen que impartir su docencia; de hecho todos los maestros que conocimos en el área Irapa tienen su residencia fija en Tukuko en donde normalmente pasan al menos el fin de semana.

Por la información que me ofrecía F. Miki (interprete y posible futuro maestro de Kiriponsa, ya que aspiraba a serlo, faltándole un curso para graduarse como bachiller), el actual maestro de Kiriponsa se halla ausente casi siempre “porque no le gusta venir aquí”, aunque no se resiste a que le paguen cada mes los 7.000 Bs. (unos 100 \$) que tiene asignados.

Esta circunstancia justifica el hecho de que los escolares de las comunidades ubicadas en el interior de la montaña como es el caso de Kiriponsa, o de Psicacao, tengan un nivel muy inferior a los escolares de la misma edad que residen en Tukuko.

Las causas a las que aluden los maestros para justificar su ausencia son variadas: encontrarse acatarrado; estar recibiendo un cursillo de formación; realizar un encargo de la comunidad; recoger o vender el café de su cafetal; o resolver otros asuntos, para lo cual se emplea mucho más tiempo del debido. Aunque siempre haya excusas más o menos lógicas apreciamos una notable desidia en este sentido.

Durante los 2 meses que permanecemos en Kiri-pona (en período lectivo) el maestro no apareció ni un sólo día, aunque sí había dejado encargada a una mujer (R. Chunupo) para que cubriera su función al precio de 50 Bs. (0.70 \$) al día o 1.200 Bs. a la quincena. Sin objetar nada en contra de la buena voluntad de la maestra suplente, sí se hacía evidente su falta de formación para ejercitar la tarea que le encomendaron (los recreos se alargaban hasta 1h. 30', y los ejercicios eran pura rutina sin que se apreciara evolución a lo largo del tiempo).

Esta situación que no es nueva, dado que en Kiri-pona el maestro oficial ejerce desde hace 4 años, es consentida por la comunidad, sin que halla excesivas quejas, aunque en los últimos días de nuestra permanencia ya escuchamos palabras de desagrado que exigían la presencia del maestro amenazando con tomar medidas de denuncia.

El absentismo del maestro, lejos de ser excepción sospechamos que se convierte en regla en muchas comunidades yu'pas, aunque este pensamiento se halla en desacuerdo con la idea del P. Adrián Setién (Director del colegio de Tukuko), que opinaba a cambio todo lo contrario. No obstante, lo que sí constatamos también a través de testimonios de algunos informantes es que en Taremo, ante una situación de ausencia prolongada e injustificada del maestro, agrabada con el abuso deshonesto de éste sobre una joven del poblado, los padres renunciaron a enviar a los niños al colegio, cuando comparecía el maestro; forzando además a la Delegación de Educación a cambiarlo, expedientarlo y expulsarlo del lugar²¹. Ello demuestra que no en todos los casos la comunidad permanece impassible ante este tipo de situaciones, aunque habría que examinar el caso con más detalle para comprobar si el motivo esencial de la protesta comunitaria se hallaba en el absentismo laboral, o en las relaciones sexuales practicadas por el maestro en cuestión.

Otro dato, si cabe negativo, que apreciamos en la figura del maestro, en sentido general, es la aculturación a la que están sujetos, y por extensión la que promueven allí donde se hallen. El maestro no sólo es figura

destacada en el aula, sino que también lo es en la comunidad (aún no viviendo permanentemente en ella); es un referente de lo que hay que aprender para estar en sintonía con los nuevos tiempos en que toca vivir, y por este motivo todo maestro debería ser consciente de la importancia que tiene el que mantenga un equilibrio entre la tradición (esencialismo) y la modernidad (epocalismo); en sí el bilingüismo indígena parte de ese principio. Sin embargo nos encontramos con una clara decantación por parte de algunos maestros (al menos la mayoría de los que conocimos) a favor de un estilo de vida que se asemeja mucho al modelo criollo o *watía*; ésta afirmación la hago no basándome en una declaración de principios por parte de los maestros observados sino fijándome en los detalles, que es donde se halla la esencia de las cuestiones. Entraremos en ellos más adelante dentro del capítulo 5 de "Aculturación y cambio social", destacando sólo aquí que resulta en este sentido muy significativa la utilización corriente que se hace del término "OK" para manifestar que se está de acuerdo²².

En el terreno de la enseñanza en el aula se podrían destacar también una serie de aspectos que denotan una clara tendencia transculturadora: algunos maestros (en Kiri-pona y en Psicacao) pasaban lista de los alumnos nombrándolos sólo con su nombre de bautismo y no con el yu'pa, lo cual posiblemente tendrá su incidencia futura en el autorreconocimiento de la identidad; el "himno venezolano" y el "Padre Nuestro" o el "Ave María" se canta y se reza respectivamente tanto al entrar como al salir del colegio en todos los lugares, para lo cual en Kanobapa, al igual que en Marewa y en Tukuko se forman a los alumnos ordenados en filas, homogeneizando la distancia, al igual que hacen los soldados en los acuartelamientos militares; el maestro de Kanobapa que además es director o supervisor de los colegios de Kiri-pona, Psicacao y Taremo, además de las lecciones de lengua española y matemática elemental, aleccionaba al alumnado en la moral católica con ciertos trazos de adiestramiento castrense.

Con todo ello los niños/as yu'pas se irán formando en una lógica de ideas que cada vez les será más familiar, habida cuenta del proceso de "integración" en la macro-sociedad venezolana; sin embargo, no son muchos los que dándose cuenta de la situación alertan a los maestros para que racionalicen su enseñanza de modo que el futuro que tienen que construir los más jóvenes no pierda totalmente de vista al pasado.

Analizando ahora la parte discente hay que destacar la enorme disciplina y obediencia de la que hacen gala la práctica totalidad de los alumnos (salvo excepciones), cumpliendo al instante con las tareas que se les exige, sin alboroto alguno. Es de subrayar el orden y la tranquilidad con que los alumnos de Kiriponsa se comportaban desde que llegaban al colegio hasta que aparecía la maestra (habitualmente de 30' a 1 h. más tarde, ya que debía ocuparse antes de sus tareas domésticas), dedicándose cada uno en silencio y sentado en su silla a realizar algún ejercicio que figuraba en el cuaderno. Básicamente los ejercicios abarcaban un doble espectro: por un lado el bilingüismo (vocabulario, gramática, construcciones de frases y canciones en español, etc.), y por otro la matemática aritmética (suma, resta, multiplicación y división). También se ocupaba una parte del tiempo con el dibujo o con la coloración de dibujos en los más pequeños.

A los escolares se les dota gratuitamente de material básico como son cuadernos y lápices; llevando una enseñanza bastante individualizada, habida cuenta que un sólo maestro se encuentra con un grupo de alumnos de diversas edades y niveles de aprendizaje. Por ello, aunque existen ciertas tareas colectivas que se repiten todos los días como pueden ser las canciones o la repetición en voz alta de lo que hay escrito en la pizarra; luego cada alumno posee su propio cuaderno de ejercicios que el maestro corrige de manera individual. En Kiriponsa R. Chunupo (maestra suplente) escribía regularmente en el cuaderno de cada alumno una serie de letras y números que éstos copiaban caligráficamente hasta llenar toda la hoja, para más tarde devolvérselo a la maestra y así ser corregido.

Es destacable también en este apartado el carácter simbólico con que se impregna la ropa o uniforme que utilizan los alumnos para asistir al colegio. El niño viste con pantalón largo gris, camisa de mangas cortas blanca y zapatos habitualmente negros con calcetines; y la niña con falda gris de tirantes, camisa blanca de mangas cortas y a veces zapatos y calcetines. Esta indumentaria pretende ser uniforme, a semejanza de lo que ocurre en Tukuko, aunque no siempre se consigue, sobre todo en lo que respecta al calzado del que carecen la mayoría.

La indumentaria escolar sólo se usa para asistir al colegio, y a veces para ir a Tukuko acompañando a los padres, si no se tiene nada mejor que ponerse.

En una ocasión sorprendimos sin pretenderlo al grupo de niños del poblado de arriba de Kiriponsa, cam-

biándose las ropas con que hacían el camino hasta el poblado de abajo (en donde estaba ubicado el colegio), por el atuendo escolar, invirtiendo la operación al ir de regreso; asimismo se aseaban y peinaban antes de llegar al punto de destino, en donde todos (salvo excepciones) mantenían una imagen más higiénica que en cualquier otro momento de la vida cotidiana.

Los padres yu'pas muestran mayoritariamente una actitud positiva en cuanto a la escolarización de sus hijos; por lo que las comunidades que no tienen escuela propia aspiran a tenerla algún día, aunque tampoco pierden el sueño por ello. Por la observación seguida en Kiriponsa, el entorno escolar no está disociado de la vida colectiva; a parte de las horas en que el área del colegio es ocupada por los escolares exclusivamente, el resto del tiempo puede ser utilizada para distintos usos: un día se molió el maíz para hacer soya, realizándose la fiesta allí mismo; otro día pernoctó una familia nuclear en su interior, apartando algunos pupitres para hacer la hoguera, que nunca falta; etc.. El aula sirve, pues, para múltiples usos, estando abierta a la comunidad, lo cual hace que quede integrada en su dinámica socio-cultural.

Esta situación es extensible a todo lo que se derive de la escolarización infantil. Para cobrar la beca alimenticia que mensualmente el M^º de Educación ofrece a través de los misioneros, la cual oscila entre 1.000 y 1.500 Bs. (unos 2 \$) según la edad del niño/a; además de algunos alimentos como harina, leche en polvo, etc.; la mayoría de las familias se desplazan a Tukuko para cobrar, creándose así todo un acontecimiento. Tras algunos días de estancia en Tukuko se regresa con los alimentos y se reparte equitativamente entre todas las familias de la comunidad, independientemente de que tengan o no tengan hijos escolarizados, y por tanto de que les corresponda oficialmente una parte de la subvención.

En este contexto, en donde existe una elevada conciencia comunitaria todo se comparte; los hijos pequeños en este caso han servido de vehículo para obtener una serie de bienes que se consumen colectivamente, habiendo aportado pues cierta productividad al grupo. De igual modo no se hacen distinciones entre infantes y adultos a la hora de consumir los alimentos obsequiados: la leche la prueban todos sin que a los pequeños se les dé prioridad sobre los mayores; y esto es así porque la comunidad no concibe, aunque se insista en ello desde la Misión, que una donación alimenticia de este tipo esté destinada exclusivamente a ser consumida

por una parte de la misma; como dijimos anteriormente, los bienes conseguidos por medio de los niños se entiende que deben repercutir en el bienestar común de toda la colectividad; y de ahí que el reparto de la beca efectuado en la Misión se modifique y se redistribuya de manera diferente cuando se llega al poblado o comunidad.

Dicho esto, es preciso añadir también que no todo el dinero que se obtiene a través de la beca se emplea en la compra de alimentos; una parte se gasta en botellas de ron que los mayores (hombres sobre todo) beberán trago a trago a modo de ronda hasta “rascarse” (emborracharse). En este menester no existe medida, permaneciéndose en vela toda la noche hasta que se acabe la bebida; no es extraño el surgimiento de conflictos y disputas en esos momentos, dado que con la embriaguez afloran invariablemente las desavenencias y se desata la agresividad, convirtiéndose muchas veces en violencia; en cualquier caso los ánimos se suelen apaciguar tras unos primeros momentos de tensión, dejando la resolución de los problemas surgidos para el día siguiente, una vez que se hayan recuperado y se encuentren serenos y sobrios.

3.3.1.1. Transmisión oral

Tradicionalmente la manera de transmisión cultural entre los yu'pas ha sido siempre mediante la oralidad, dado que hasta no hace mucho tiempo se han mantenido como una sociedad ágrafa, y aún ahora las comunidades de Yurmuto y Kiriponsa están comenzando el proceso de alfabetización.

Actualmente todavía se puede asistir en las comunidades yu'pas a relatos antiguos que se refieren a “Owayayo” o a “Atancha” (antepasados yu'pas de tiempos muy remotos, y más recientes respectivamente), a través de los cuales se rememora el tiempo mítico así como el pasado histórico vivido aún por algunos ancianos.

Normalmente los relatos se cuentan por la tarde-noche, formándose un corro en donde, excepto uno o dos narradores, el resto permanece de oyentes. Son sesiones muy entretenidas en donde todos escuchan en silencio y con atención aquello que se dice, y en donde el narrador también disfruta poniendo a prueba su oratoria (entre ellos mismos se dice que unos cuentan mejor que otros estas historias, y aunque todos las sepan nunca está de más seguir escuchándolas repetidas veces).

Curiosamente estos relatos se cuentan emitiendo una serie de sonidos que no son convencionales con respecto al lenguaje habitual (“Uuuuu”, “Aiiiii”, “Pa pa pa”, etc., al igual que gestos significativos), tratando de imitar el lenguaje oral y gestual que utilizaban dichos personajes y reproducir de la manera más aproximada posible las escenas que se vivían en esa época.

Se hace grato observar cómo los habitantes de Yurmuto comentan entre ellos, en las veladas nocturnas y a veces diurnas, los pormenores de las historias sobre *Owayayo*, *Wanapsa* o *Atanchas*, reconfirmando y uniformando la veracidad de los supuestos hechos, en los cuales existe un continuo ir y venir del mito a la historia, de la fantasía a la realidad y viceversa. No obstante, aunque todo ello sea un hecho, hay que decir también que no se prodiga mucho hoy día, ya que al parecer de los informantes, estas historias les fueron contadas a ellos mismos por sus antecesores con bastante asiduidad cuando aún eran niños. Es precisamente ahora cómo con la presencia de un investigador se vuelven a contar historias de *Atanchas*, para satisfacer su vocación de aprender más acerca de ellos mismos. La discontinuidad en el recuerdo de la mitología a través de los relatos posiblemente tenga como consecuencia en breve plazo de tiempo una ruptura cultural con la historia oral que tradicionalmente se había venido transmitiendo de generación en generación. De hecho pudimos comprobar que muchos jóvenes de ahora, sobre todo los residentes en Tukuko, no se saben estas historias o su conocimiento es incompleto por haberlas oído de pasada y no por la mediación paciente de los padres, abuelos u otros parientes que en su momento las contaran.

A pesar de todo y, aunque el recuerdo de los antepasados a través del relato se halle en decadencia, lo más frecuente es rememorar acontecimientos vividos en el pasado reciente de los cuales ellos mismos han sido testigos. En esta línea, uno de los que nos causó más impresión es el narrado por J. M. Komateta quien, aún siendo enano, se enfrentó y mató a dos pumas que asaltaron de madrugada el gallinero del poblado y casi terminan con la vida de su padre Tema, quien le salió al encuentro. Sin embargo esta impresionante historia cuya veracidad comprobamos contrasta con otros relatos narrados por el mismo autor, en donde se cuenta por ejemplo la “invasión” que las serpientes propiciaron en cierta ocasión del pasado, las cuales se revelaron en contra de los hombres por sentirse maltratadas por ellos; o las historias del “salvaje” que secuestra a ciertas personas y se las come, etc.; que, aunque tengan un claro

componente moral, como expresaremos más adelante en el capítulo 4 dedicado a la “Ideología y cosmovisión”, resulta interesante comprobar que quien las cuenta lo hace totalmente convencido de su veracidad, imprimiendo tanta energía o más que en aquellas historias verificadas como auténticamente reales.

Otros motivos de comunicación se provocan contando “chistes”, los cuales como pudimos comprobar son en su mayoría (desde el entendimiento de este observador) inocentes y sencillos, aunque no hay ninguno que no provoque sonrisa entre los oyentes; son precisamente las mujeres las que lanzan los más provocativos o “verdes”, esperando a modo de juego la reacción de los hombres.

Y cómo no, los acontecimientos sobre la vida cotidiana constituyen el mayor motivo de conversación entre los *yu'pas*, los cuales son muy proclives a formar tertulias para hablar sobre los temas que les afectan diariamente.

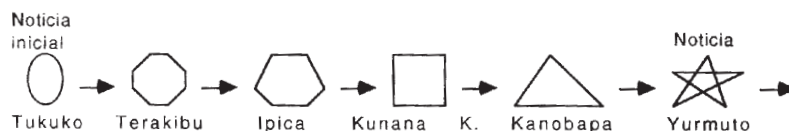
En cualquier caso, el discurso normal en cualquier disertación que se realice es bastante reiterativo, lo cual es posible, si tenemos en cuenta que la memoria histórica la han venido guardando tradicionalmente por vía oral, siendo el uso de la palabra el único medio para transmitir y retener las ideas. Es normal, pues, recrearse en las expresiones, repitiéndolas una y otra vez hasta hacerse entender y fijar la idea²³.

Además, cuando se está en el uso de la palabra, aunque se esté aludiendo o acusando a otra persona que se halle presente en ese momento no será interrumpida por ésta, agotando su disertación y diciendo todo lo que desee sin ser cortado. Al terminar le tocará el turno a quién tome de nuevo la palabra, el cual hará lo propio sin ser molestado. De este modo, aunque las interpelaciones son largas y repetitivas, la libertad de expresión es respetada, y todos tienen la posibilidad de ser escuchados públicamente, circunstancia ésta cargada de respeto y transigencia.

En lo que respecta a la transmisión de noticias existe una clara deformación de las mismas a medida que éstas van pasando de boca en boca; lo pudimos comprobar con algunos acontecimientos importantes ocurridos durante nuestra estancia, como fueron: un golpe de estado militar, la explotación del carbón en torno a Perijá, la protesta *yu'pa* en Toromo contra la empresa MARAVEN, etc.. La información inicial desde que salía de Tukuko hasta que llegaba a Yurmuto, pasaba antes por Tirakibu, Ipica, Kunana-Kushpa y Kanobapa, transformándose completamente, al modo como se puede apreciar en la figura 2, utilizando como símil figuras geométricas.

Por otro lado y refiriéndonos a los *yu'pas* que medio conocen el idioma español, resulta curioso cómo se hacen entender en esta lengua cuando no conocen el

FIGURA 2: TRANSFORMACION DEL SENTIDO DE LA NOTICIA EN EL PROCESO DE COMUNICACION



término adecuado para describir o significar una determinada situación. R. Nupaka (de Yurmuto) por ejemplo decía: “tengo mucho reloj”, mirándose la vena del brazo; o “mucho caliente”, al terminar de subir una pendiente pronunciada, queriendo significar que el corazón latía muy rápido o que sudaba de calor por el esfuerzo que suponía subir la cuesta.

En cuanto a los sonidos de “aviso” que los *yu'pas* emiten, éstos sirven para indicar diferentes circunstancias: que se va; que se viene; que se regresa solo o acompañado; además indica igualmente la situación en que se encuentra a fin de transmitir que no hay problema o que sí los hay; o para no sorprender a nadie haciendo notar su presencia; y como no, indica también la identidad de la persona que lo emite, por lo que cada

uno imprime su sello personal a dicho sonido que le sirve como carta de presentación o de despedida. Dichos sonidos se emiten a modo de grito seco como por ejemplo: ¡Uy!, ¡lu!, ¡Ay!, ¡Tau!, ¡Ou!, etc.; siendo muy habitual escucharlos a lo largo del día. Toda persona que sale del poblado para ausentarse durante un tiempo va emitiendo sonidos de este tipo a intervalos de tiempo hasta quedar fuera del campo auditivo del grupo; y del mismo modo procederá cuando regrese. Igualmente se emiten estos gritos cuando uno se acerca a las proximidades de algún poblado que no sea el propio.

Otra forma aún más peculiar de comunicación, utilizada casi a diario es a través del “voceo” (*wonke*); mediante el cual se pueden transmitir mensajes a larga distancia. La técnica en sí consiste en situarse en un lu-

gar elevado y libre de obstáculos, e ir pronunciando el mensaje orientando la mirada en dirección al emisor. La voz debe ser potente (a modo de grito), a la vez que clara y limpia (evitando desafinar); vocalizando adecuadamente de modo que cada palabra quede articulada en tantas sílabas como posea²⁴. Así pues las frases adquieren un tono musical y pueden ser entendibles a varios kilómetros de distancia (a vista de pájaro).

Se suele utilizar este procedimiento para comunicarse entre montañas, y aunque los interlocutores habitualmente se colocan a la misma altura, también se puede hacer manteniendo éstos un nivel desigual; lo que sí importa es que se realice en ausencia de viento para que las ondas se expandan con mayor libertad²⁵; a veces por este motivo el mensaje puede llegar con mucha claridad e intensidad en un sentido (a favor del viento), y ser inaudible en el otro (en contra del viento); o no llegar con claridad en ningún sentido si el viento sopla perpendicularmente con respecto a los interlocutores.

Mediante este procedimiento se pueden mantener conversaciones de desigual duración, unas veces cortas (de 1' a 5') y otras veces largas (de 15' a 30' o más), y a su vez se puede puentear un mensaje de una montaña a otra hasta cubrir muchos kilómetros de distancia.

En cuanto al sistema numérico que los yu'pas irapas emplean, tan sólo tenemos constancia de los tres primeros números, a los que denominan: *kumarko* = 1, *Kosa* = 2, *kosera* o *koserarko* = 3. Al 4 le denominan *Ape* que significa "mucho".

Contrastando estos datos con la literatura, hemos encontrado que se han utilizado términos para designar hasta 10. Según M. Schön y P. Jam (1953: 81-82) los 4 primeros son los que poseen nombres propios, situándose el resto en relación con los dedos de la mano: 1 = *Kumarko*, 2 = *kojarko*, 3 = *kojerarko*, 4 = *kojatkarko*, 5 = *omapo* (mano), 6 = *entome-oma-yuatap* (uno más de la otra mano), 7 = *koja-eutome* (dos mas de la otra mano), 8 = *yoam-tarpo* (dedo medio -o tercero de la otra mano-), 9 = *yakón-juro* (el compañero del dedo anterior) y 10 = *oma-tuyaka-kojarko* (las dos manos).

El vocablo *apera* es muy empleado y significa "bastante" o "mucho".

F. de Vegamián (1978) por su parte, en su diccionario ilustrado yu'pa - español, español - yu'pa establece las siguientes significaciones:

- 1 = *kujma, kumarko, tukumarko, etobe*;
- 2 = *kosa, kojama, kojarko, koja, kosar, koxa, koxarko*;
- 3 = *kóer, kójer, kojerarko, kojerárkom, koxerárkohan, sarko*;
- 4 = *etpekosa, kojatkarko, kojeriarko, kojátkar, etc.*;
- 5 = *ápera, ape, komatiakarko, omape, etc.*;
- 6 = *apispa, pesp, api, ápira, apsipa, oukora, etc.*;
- 7 = *koje, tobe, unka*;
- 8 = *yoamtarpo*;
- 9 = *yakónjuro*;
- 10 = *omakojarko, omase, omatiyaka*.

Los que conocen algo el idioma español suelen contar cantidades mayores, especialmente cuando se trata de dinero.

La lengua yu'pa por su parte, clasificada dentro del grupo etnolingüístico Caribe, posee numerosas variantes regionales, según del subgrupo al que corresponda; los irapas poseen una pronunciación diferente a los rionegrinos o a los macoitas²⁶; e incluso dentro del mismo subgrupo apreciamos ciertas diferencias en cuanto a la entonación de las palabras, lo cual indica que el lenguaje es una muestra más de singularidad comunitaria. Una particularidad observada por M. Schön y P. Jam (1953: 89) en la lengua yu'pa con respecto al resto de lenguas caribes es la transformación fonética de "t" y "n" en "c" y "k" respectivamente, lo cual denota que ha estado influenciado por el paso del tiempo y de los acontecimientos por otras voces de origen incierto.

Respecto a la gramática del lenguaje nos tenemos que remitir al diccionario bilingüe anteriormente citado, que es lo que se ha compuesto de manera más completa en este sentido; aunque adolezca de algo tan elemental para utilizarlo en la práctica como es la transcripción fonética de las palabras.

Aquí tan sólo expondremos a modo de ejemplo una breve muestra del vocabulario recogido durante el trabajo de campo, a fin de dar una somera idea de la construcción de las palabras. (Cuadro 8)

CUADRO 8: EXTRACTO DE LEXICO YU'PA

- Cuerpo humano:

- . *Yuuása* = cabeza.
- . *Anu* = ojos.
- . *Ona* = nariz.
- . *Pota* = boca.
- . *Pona* = oreja.
- . *Motta* = hombro.
- . *Iyaya* = brazo.
- . *Apo* = antebrazo.
- . *Omatütku* = dedo.
- . *Uaunuj* = pierna.
- . *Piyi* = pie.
- . *Yumuro* = sangre.

- Vivienda y ajuar :

- . *Mü'ne* = vivienda habitual tradicional.
- . *Toromo* , *pikapa* = vivienda de fortuna tradicional.
- . *Püromo* = techo de cinc.
- . *Minüri* = cesto para transportar mercancías.
- . *Machiti* = machete.
- . *Acurite* = especie de hoz de madera que acompaña al machete en el corte de la hierba.
- . *Apoto* = estera para descansar y dormir.
- . *Tapa* = pipa para fumar.
- . *Aborü* = cigarro puro.
- . *Karinmüniri* = gallinero.
- . *Tapara*, *bitü*, *pisha* = cuenco para beber o comer.
- . *Vikta* = hoguera.
- . *Cabuya* = cuerda.
- . *Wayiku* = Arcilla con la que se hacen las piezas de cerámica.
- . *Mayö* = bolso de costado hecho de sapara.
- . *Wane* = cinta con la que se sostiene el *menüre* a partir de la parte frontal de la cabeza.
- . *Kushara*, *cano*, *calluco* = batea que contiene la soya o la chicha.
- . *Bii* = varilla con una especie de hélice en un extremo utilizada para batir .
- . *Püra* = huso para liar la cuerda.
- . *Pöpö* = abanico.
- . *Oanko* = banda pectoral del cacique.
- . *Oampo* = telar.

- Animales :

- . *Owaipikane* = serpiente negra con pintas blancas.
- . *Samamo* = boa constrictor.
- . *Caballo* = caballo.
- . *Mura* = mula.
- . *Burru* = burro.
- . *Karina* = gallina.
- . *Bapchi* = loro.
- . *Mowashi* = ave negra domesticada parecida al cuervo

- . *Aranshi, copto* = paloma.
- . *Isho* = tigre
- . *Kiripo* = culebra.
- . *wasape* = escorpión.
- . *Poshi* = pez.
- . *Arishabo, shiriri, poroto* = variedades de monos.
- . *Masaya* = avispa.
- . *Muu, kurara* = serpiente de coral.
- . *Shipa* = serpiente acuática.
- . *Shapasha, comasa, sururmo* = variedades de caracoles.
- . *Aroka* = oso hormiguero.
- . *Pisha* = pájaro.
- . *Tamarka* = serpiente de unos 2 m. de longitud, negra con dibujos amarillos.
- . *Owatako* = serpiente de unos 30 cm. de longitud, negra con pintas blancas (medicinal).
- Vegetales:
 - . *Shara* = árbol de cuya madera se obtienen las vigas de sostén de la vivienda.
 - . *Bishira* = Caña brava.
 - . *Chapuy* = Raíz utilizada para realizar amarres en la construcción de la vivienda
 - . *Shiri* = hoja de palma utilizada para hacer los techos de la vivienda.
 - . *Tiba* = Arbol de donde se obtiene la madera con la que se construye las paredes de la vivienda.
 - . *Sakora* = semilla medicinal.
 - . *Manuyi, caracoli, shabayi* = árboles con cuya madera se obtiene la canoa para la soya.
 - . *Sapara* = captus con el que se obtiene la cabuya o cuerda.
 - . *Puk* = arbusto del que se fabrica la estera.
 - . *Pükpü* = abanico.
 - . *Bijao* = helecho.
 - . *Piaya* = plantas medicinales.
 - . *Misinnialle* = semilla grande y negra con la que se hace la pipa para fumar.
 - . *Masiria* = planta que es flechada en el ritual de nacimiento.
 - . *Bu'xa* = barbasco.
 - . *Shirori, piriya* = madera blanda y dura respectivamente para producir fuego.
 - . *Wachauna* = planta parasita de los árboles.
 - . *Toromo* = hoja de platanero.
 - . *Kubinine* = semilla para hacer collares.
 - . *Sakora* = semilla medicinal multiuso.
 - . *Okokua* = semilla medicinal contra la gripe y catarros.
 - . *Sara* = árbol cuya corteza se utiliza para teñir de rojo la cabuya.
- Familia y parentesco:
 - . *Abo* = tío
 - . *Akchi* = hermano mayor.
 - . *Ubi* = hermano menor.
 - . *Piki* = prima.
 - . *Küpa* = hombre.
 - . *Odipa* = mujer.
 - . *Kobiba* = esposa.
 - . *Kishka* = hijo.
 - . *Aubienshi* = hija.
 - . *Yákano* = amigo.

- . *Muroko* = vecino.
- . *Yiyipo* = familia.
- Alimentos :
 - . *Ar'i* = quinchoncho.
 - . *Kubi* = calabaza.
 - . *Ku'xe* = bollito de maiz cariacó.
 - . *Mí* = maiz cariacó.
 - . *Caraota* = caraota
 - . *Komatara* = leguminosa paracida a las judías.
 - . *Paro* = caña de azúcar.
 - . *Koropa* = fruto silvestre.
 - . *Kurantana* = platano.
 - . *Piya* = carne.
- Armas :
 - . *Wakara* = arco.
 - . *Piriyi, meja* = flechas en sentido genérico.
 - . *Omai, mingüi* = punta de flecha.
 - . *Tonjiripa* = flecha para aves.
 - . *Napak* = carcaj o estuche para guardar las flechas.
- Naturaleza:
 - . *Shico, sirapta* = estrella.
 - . *Micho* = sol.
 - . *Atato, kuno* = luna.
 - . *Sakucha* = constelación de Orión.
 - . *Kiopo* = invierno.
 - . *Yiro* = verano.
 - . *Tapuptare* = viento.
 - . *Shaparu* = piedra (para afilar).
 - . *Kamuro* = nubes.
 - . *Sichikane* = lucero del alba.
 - . *Tose* = pedernal utilizado para encender la pipa.
 - . *Karaka, bispachaku* = carbon.
 - . *Yu'pu* = pluma.
 - . *Quillopo* = niebla.
 - . *Piyistaku* = cerro cortado.
 - . *Owaichicana* = estrella de la tarde.
- Colores:
 - . *Arabompa* = amarillo.
 - . *Kejra* = blanco.
 - . *Koropsha* = negro.
 - . *Jsuncha* = rojo.
 - . *Kuntipa* = verde.

- Verbos :

- . *Towase* = dormir.
- . *Tomakare* = trabajar.
- . *Tevoriche* = cocinar.
- . *Pisippitautosa* = cazar.
- . *Tantan* = descansar.
- . *Tekore* = gritar.
- . *Tewokpa* = pescar.
- . *Tesharu* = machacar.
- . *Sewoppa* = llamar.
- . *Nowonkeror* = recibir.
- . *Tubiapa* = pintarse.
- . *Yopo* = Llover.

- Sustantivos :

- . *Yebucrepe* = valiente (arrecho).
- . *Poshibatupa* = rey de los peces.
- . *Omaika* = canción.
- . *Casha pisosa* = fiesta de nacimiento.
- . *Tposeache* = embarazada.
- . *Akisiri* = fiebre.
- . *Tubupuricha* = salvaje (personaje de leyenda).
- . *Kara'cha* = silo de maíz.
- . *Yoshire* = líder, secretario, representante, 2º cacique.
- . *Yuatpa* = cacique

- Adverbios :

- . *Hahá* = si
- . *Wa* = no
- . *Oratka* = igual.
- . *Penajtro* = antes.
- . *Manara* = cerca.
- . *Nashpa* = lejos.
- . *Kajairop* = poco.
- . *Mapaij* = hoy.

- Adjetivos:

- . *Aníjera* = bueno.
- . *Uiai* = malo.
- . *Yanushi* = pequeño.
- . *Panayo* = sordo.
- . *Korótara* = egoísta.

- Pronombres :

- . *Abu* = yo.
- . *Amu* = tu.
- . *Aki* = él, ellos.
- . *Uaraiupa* = nosotros.
- . *Kopatka* = otros.

- Frases hechas:

- . *Ocumistosa* = recoger ocumo.
- . *Ocumompomosa* = sembrar ocumo.
- . *Madera ipo tomakare* = trabajar en la madera.
- . *Apotokapsa* = hacer estera.
- . *Tishoma* = hacer flechas.
- . *Teworichesá* = voy a cocinar.
- . *Te'ka wu'xa* = arrancar barbasco.
- . *Kamataro wu'xa* = transportar barbasco.
- . *Ticharo wu'xa* = machacar barbasco.
- . *Tewokpa wu'xa* = hechar barbasco al río.
- . *Tanuse poshe* = recoger peces.
- . *Yubite'ka poshe* = limpiar peces.
- . *Teworiche poshe* = cocinar peces.
- . *Choitosen* = ¿a dónde vas?
- . *Kama* = voy para abajo.
- . *Kallana* = voy para arriba.
- . *Choskoymutad* = ¿de dónde vienes?
- . *Onnay amiset* = ¿cómo te llamas?
- . *No ho ran* = ¿quien eres tú?

La gestualidad también constituye otra manera de lenguaje (no verbal). La expresión corporal es un recurso muy utilizado como forma de comunicación en el contexto yu'pa; existiendo gestos generalizados como por ejemplo fruncir los labios al tiempo que se separa la barbilla del pecho, indicando así un lugar. Igualmente es muy regular hacer un semicírculo más o menos extenso con los dedos de la mano señalando la posición del sol, indicando así el tiempo transcurrido en efectuar una determinada actividad.

3.3.2. Trabajo y descanso

Centrando primeramente la atención en el concepto de "trabajo" (*tomakare*), ya hicimos notar en páginas anteriores que dentro de las actividades tradicionales yu'pas tan sólo se reconoce como tal la acción de *socalar*, ya que todo lo demás adquiere otros términos concretos para ser designados: ir a cazar aves se denomina *pishpiantosa*, recoger ocumo *ocumistosa*, sembrar ocumo *ocumopomatosá*, hacer esteras *pukpukapsa* o *apotokapsa*, cocinar *toworichosá*, etc.. De este modo, el concepto "trabajo" se asocia con la actividad más ruda que tiene el yu'pa como es la tala de árboles o *socala*, la cual es obra del varón.

Además de ello también se denomina *tomakare* a aquellas actividades que son designadas como trabajo

entre los criollos, siendo propias de éstos. Así tenemos frases como: *madera ipo tomakare*, o *potrero ipo tomakare*, que quieren decir respectivamente "voy a trabajar en la madera" o "voy a trabajar en el potrero"; las cuales denotan una asunción del concepto trabajo derivado de la sociedad criolla.

La labor que el maestro hace en el colegio, o que los peones hacen en una hacienda, o que los obreros hacen en una fábrica son identificadas como trabajo; sin embargo, dentro de la actividad tradicional, como decimos, sólo a la *socala* se le atribuye este término designando al resto de actividades, que sin duda son necesarias en mayor o menor grado para "ganarse la vida", con términos específicos que hacen referencia a la actividad en sí.

El "ocio" por su parte es un concepto ausente en la sociedad yu'pa, entendido al menos como lo define J. Dumazedier (1962): tiempo destinado al descanso, la diversión y el desarrollo formacional (regla de las 3 D). Lo que sí se conceptualiza es el "descanso" (*tan tan*) o tiempo de no hacer nada, de estar relajado pensando, mirando, hablando, etc..

El trabajo o labores productivas y el descanso se alternan a lo largo del día; la actividad utilitaria y las de relax y sosiego son complementarias, aunque este último se aglutine mayormente desde el atardecer hasta el instante de irse a la cama, en donde se entraría en otra

dimensión del descanso, dentro esta vez del tiempo fisiológico de sueño, y no dentro del tiempo libre en estado de vigilia.

El tiempo social estaría ligado al tiempo libre, confundiendo con él, siendo ambos presupuestos momentos de descanso o *tan tan*, dentro de la concepción yu'pa²⁷.

Diariamente, pues, el tiempo laboral y el tiempo de descanso se alternan, aunque el asueto se acumule mayormente al final de la jornada. Del mismo modo, si vamos ampliando la óptica a una visión más macrotemporal, encontramos que a lo largo de la semana existen días, sobre todo por parte del hombre, de una casi inactividad laboral, que contrastan con otros en donde no se ha dado mucho descanso. A lo largo del mes ocurre lo mismo al comparar lo acontecido durante la semana; y a lo largo del año algo similar al contrastar los meses. Ello nos lleva a considerar que el ritmo de trabajo (en sentido general) y descanso posee muchas variaciones, que obedecen principalmente a las necesidades y circunstancias de cada momento, en las cuales influye de manera decisiva los factores medio ambientales, y sobre todo la propia voluntad, sujeta actualmente (en las comunidades de la montaña) a un elevado autocondicionamiento en este sentido.

Según comprobamos en Kiriponsa el hombre se marcha a trabajar²⁸ en torno a las 8.00 h. y regresa en torno a las 16.00 h., mientras que la mujer comienza sus labores algo antes y las concluye algo después, dado que se encarga de preparar los alimentos y atender a los bebés si los tuviera. Además percibimos una gran uniformidad entre todos los residentes, dado que prácticamente todos comenzaban y terminaban sus tareas sin un significativo margen de diferencia. En Yurmuto, sin embargo, existía una mayor variabilidad en el ejercicio de las tareas cotidianas, existiendo significativas diferencias en el esfuerzo que unos y otros invertían a lo largo del tiempo. En este como en otros aspectos de la vida económica, social, política, etc., la comunidad de Yurmuto se conducía de manera sustancialmente más anárquica y flexible que la de Kiriponsa, cuyo ordenamiento era más firme²⁹; lo cual nos da a entender también que existen claras diferencias entre comunidades al contrastar las maneras de emplear el tiempo.

En cualquier caso, en lo que sí existe una coincidencia total es en la ausencia de "prisa" para realizar cualquier faena; los asuntos imprevistos que surgen (a no ser que sean muy graves) se afrontan con mucha calma; no existe un afán competitivo por terminar antes

que el vecino la *socala* del futuro conuco, y cualquier motivo puede ser bueno para cambiar el rumbo de lo que en un momento determinado se esté haciendo; en esta línea de conducta existe un término que define muy bien la falta de premura o de prisa con que se comportan la generalidad de los yu'pas, cual es *patome* que viene a significar: "tranquilidad", "no hay problema", "calma". La falta de competitividad en las comunidades yu'pas y la posesión de unos elementales medios de producción hace que cada cual sea consciente y consecuente con que, lo que no se pueda hacer hoy se hará mañana u otro día; que la tierra permanecerá inmutable en el mismo sitio, sin temor a perder nada importante, siendo así más dueño del propio porvenir.

La clave en la que se mueve la actividad laboral yu'pa pensamos que es la de "tener lo justo para autoabastecerse", no desperdiciando nada de lo que produce.

Cualitativamente el trabajo que realiza un yu'pa cualquiera a lo largo del día puede ser considerado duro por un forastero, pero no es en absoluto agotador para ellos que están adaptados a ese entorno; y si en algún caso lo fuera (caso de la *socala*), saben bien cuando detenerse para no quedar exhausto, ya que no hay motivo para ello: existe un después o un mañana en el que se puede continuar la tarea que no se ha acabado hoy.

Un yu'pa puede transportar un pizarrón de escuela o un saco de 50 kg. durante 4 o 6 h. (como ha habido casos) subiendo grandes pendientes, cruzando a pie numerosas veces el río; o puede trabajar durante muchas horas macheteando en el conuco, abriendo trocha, etc.; pero a continuación puede pasarse varios días consecutivos dedicado al descanso reparador, empleando su tiempo en conversar, observar el horizonte, el cielo, los pájaros, tumbarse a pensar, etc.. Por regla general observamos que tras un período de actividad intensa sobreviene un período extenso de inactividad (para compensar).

En líneas generales tenemos que decir que en este lugar no sólo existen más posibilidades reales de descansar que en las áreas urbanas, sino que además se lleva a efecto dicho descanso, siendo a nuestro juicio superior tanto cuantitativa como cualitativamente. Ello nos debe hacer reflexionar sobre la llamada "sociedad del ocio" en la que supuestamente se vive dentro del contexto urbano-industrial y postindustrial; considerando que si el concepto de ocio es pertinente utilizarlo como atributo de ese modelo socio-cultural, por ser éste un modo peculiar de utilizar el tiempo libre, no está claro que dicha sociedad esté en posesión de una mayor

cantidad de ese tiempo libre en comparación con una sociedad indígena como la yu'pa, a menos que confundamos el "paro" con el "ocio"³¹; todo ello sin entrar a cuestionar los muchos matices que se pueden objetar a la noción de "libertad" que se desprende de nuestro llamado "tiempo libre"³² en la sociedad de consumo.

Nelly Lhermillier (1980) en su tesis doctoral sobre la sociedad Yu'pa-Macoita ofrece una exhaustiva información sobre los tiempos dedicados a las diferentes actividades cotidianas, que, aunque se refiera a comunidades distintas a las estudiadas por nosotros (pertenecientes además a diferentes subgrupos), y haya transcurrido algo más de una década desde el desarrollo de su trabajo, entendemos que pueden servir para tener una visión más amplia sobre esta cuestión.

Según esta autora la actividad diaria en el tiempo de vigilia se sitúa en torno a 15 h., siendo algo mayor en la mujer (14 h. 57' para los hombres, 15 h. 24' para las mujeres); la mayor parte de las personas, tanto hombres como mujeres se levantan de 5 h. 20' a 6 h. y se acuestan de 19 h. 15' a 20h.; los hombres se dedican fundamentalmente a actividades relacionadas con la adquisición y producción (5 h. 03') y las mujeres a actividades domésticas (5 h. 05'), y le siguen las actividades relacionadas con la alimentación o la comida en la que los hombres emplean 3 h. 46' y las mujeres 3 h. 28'. Los hombres salen fuera del poblado más que las mujeres y se desplazan sobre todo para realizar actividades de tala, cuidado del conuco y limpia del cafetal; mientras que las mujeres lo hacen para recolectar productos del mismo; las medias diarias que se recogieron fueron las siguientes: en los hombres los desplazamientos variados ocupaban 1h 26', el cuidado del conuco y el cafetal 1h 20', y recolección 51'; mientras que en la mujer los desplazamientos ocupaban 37' y la recolección 48'. Asimismo se apunta que las mujeres jóvenes (de menos de 30 años) son más tradicionalistas que los hombres de su edad en lo que respecta a la fabricación de objetos utilitarios (Lhermillier, N., 1980: 209-217).

3.3.2.1. Actividad lúdicomotriz

Como se puede entender, haciendo uso de la propia experiencia, el desarrollo inicial de cada persona tiene una estrecha conexión con el juego.

Muchas son las teorías que se han vertido para interpretar su naturaleza o razón de ser y como suele ocurrir cuando se aborda una cuestión compleja, ésta no posee una respuesta simple ni única.

De todas las definiciones que se han ofrecido para facilitar la comprensión de tal concepto, quizás la más clásica sea la de J. Huizinga en

*"Homo ludens", el cual dice lo siguiente: "el juego es una acción u ocupación libre, que se desarrolla dentro de unos límites temporales y espaciales determinados, según reglas absolutamente obligatorias, aunque libremente aceptadas, acción que tiene su fin en sí misma y va acompañada de un sentimiento de tensión y alegría y de la conciencia de 'ser de otro modo' que en la vida corriente"*³² (1954: 43-49).

De modo parecido E. Norberck, citado por K. Blanchard y A. Cheska, define el juego como un comportamiento fundado:

*"en un estímulo o una proclividad biológicamente heredadas, que se distingue por una combinación de rasgos: el juego es voluntario, hasta cierto punto delectable, diferenciado temporalmente de otros comportamientos y por su calidad trascendental o ficticia"*³³. (Cfr. Blanchard, K. y Cheska, A., 1986: 28).

El juego constituye en muchos casos un reto, un desafío, viviéndose como real y con más intensidad que el mismo trabajo serio y responsable, algo que en muchos casos es pura ficción.

La esencia de la participación en actividades lúdicas, lo que le da el significado, puede estar determinado por la predisposición con que cada individuo refleja las influencias de la cultura. Para poder entender pues el significado que tiene el juego para los que son empujados hacia él, sería preciso examinar la estructura de participación de cada cual, es decir, considerar el amplio complejo de motivaciones que existen en este sentido y tenerlas a todas en mente sin menospreciar ninguna.

No obstante, de entre todas las teorías existentes³⁴ y dentro del contexto yu'pa, destacaríamos para los más jóvenes las que ponen énfasis en la "imitación" y en la "preparación para la vida", mientras que para los adultos resaltaríamos la que apunta hacia la "catarsis". En líneas generales los niños y niñas yu'pas juegan más que los adultos, siendo en las primeras edades de la infancia (de 2 a 6 años) básicamente imitativos de la realidad circundante o imaginativos; mientras que en la

edad adulta son básicamente catárticos; lo cual pone de manifiesto su sentido preparatorio para la vida en un primer momento, y su función compensadora y exhortatoria de tensiones más adelante. Desde el punto de vista del género las niñas ejercitan roles en los juegos diferentes al de los niños (aún jugando juntos), reflejando así la situación que se manifiesta entre los adultos. En cualquier caso constituye un vehículo de expresión y comunicación por el cual todos se introducen en la cultura.

La mayoría de los juegos infantiles emulan las actividades ocupacionales de los mayores, creando así una réplica del comportamiento cotidiana de los adultos.

Los juegos infantiles que durante nuestra estancia recogimos en el trabajo de campo los clasificamos de la siguiente forma:

1. Simulacros de la vida cotidiana.- Este tipo de juegos son los más practicados por los niños y niñas, y de ellos referimos los siguientes:

1.1. Niño que corretea con una vara entre las piernas la cual representa a un caballo.

1.2. Niño que colocado a gatas es llevado o dirigido por otro niño o niña que tira de una cuerda, la cual lleva el primero atada al cuello o sujeta a la boca. El que se encuentra agachado haciendo de mulo lleva a veces algunos objetos atados a la espalda, o dos bolsitas colgadas por los costados, que transportan de un lugar a otro.

Con frecuencia las bolsas que se transportan se llenan de tierra negra como si fuera café.

En ocasiones el que hace de mulo se coloca en las manos unas grandes conchas de caracoles que en contacto con el suelo reproducen el sonido de las herraduras.

1.3. Niña o niño sentado sobre la espalda de otro que se desplaza a gatas simulando cabalgar a lomos de una mula o caballo. Mientras se ejecuta la acción, el supuesto o supuesta jinete habla al supuesto animal y le da con el talón en el trasero o lo castiga con una varita flexible para que obedezca las ordenes.

1.4. Niños colocados a gatas bajan por pendientes muy pronunciadas y llenas de barro, resbalando y cayendo con frecuencia, haciendo entender la dificultad que ello entraña para los mulos en situaciones reales. Igualmente se pasa a gatas por encima de un charco de agua, o una corriente pequeña de agua al modo como lo hacen los mulos al pasar por el río.

La imitación de la actividad de los équidos se halla muy extendida, siendo bastante frecuente.

1.5. Niño que trata de enlazar a un perro utilizando para ello un bejuco flexible con un nudo corredizo en el extremo, al modo como lo hacen los mayores con los potros salvajes.

1.6. Niño que colocado a gatas realiza movimientos bruscos al modo de un potro salvaje, mientras que otro niño lo fustiga (no con fuerza) con una vara flexible, teniéndole a su vez atado por el cuello para mantener una distancia corta con él; al igual que se hace en el proceso de doma de estos animales.

1.7. Niño que corta yerba con el machete, ayudándose con el *acurite* (palo curvo) al modo como lo hacen los mayores en el conuco o cafetal.

1.8. Creación de un supuesto cafetal mediante el pinchado de numerosas ramas o cañizo en el suelo, y representación de todo el proceso: recogida, despulpe, secado, embase y transporte del café, utilizando para ello tierra negra o incluso café real. En este juego participan niños y niñas.

1.9. Construcción de una valla de caña a modo de potrero tras la cual se mantienen algunos niños a gatas, moviéndose con libertad imitando a los équidos.

1.10. Niños que realizan un fuego auténtico, aunque en miniatura, para luego cocinar en pequeños recipientes de aluminio o asar plátanos sobre las ascuas que más tarde se comerán.

1.11. Representación de una tienda de comestibles en donde se colocan latas vacías de conservas muy bien dispuestas unas encima de otras formando un triángulo, bolsas de plástico llenas de tierra negra como si fuera café, trapos rotos a modo de ropa, etc.. Quienes se suponen son los dueños de la tienda suelen ser niñas, mientras que quienes representan a los clientes son indistintamente niños y niñas.

1.12. Niño que hace rodar un pequeño camión de plástico empujándolo por detrás o tirándole de una cuerda por delante, emulando con la boca el sonido del motor o del claxon.

1.13. Niña que cuida de una muñeca de goma, llevándola en los brazos como si fuera un bebé.

Aunque todos estos juegos de simulación que hemos mencionado se pueden ejecutar de manera individualizada, lo más habitual es que éstos se realicen multivariadamente, es decir, que mientras unos representan una situación otros representan otra, y así se forma un complejo de situaciones diferentes que será mayor o menor en función del número de niños/as que participan.

Como se puede apreciar, todos estos simulacros son calcos en miniatura de la vida cotidiana, en donde se mantienen invariables los roles sexuales. Destacando a su vez que, aunque los niños y niñas posean algunos que otros juguetes artificiales (camiones, muñecas) que han sido regalados por diversas instancias, la tendencia se encamina hacia el uso de implementos naturales (palos, tierra, el propio cuerpo, etc.) como objetos de juego, no haciendo pues mucho caso a esos otros juguetes más elaborados, que suelen hallarse abandonados o arrinconados en cualquier sitio.

2. Tiro con arco y flechas.- Utilizando un arco de unos 60 cm. y flechas de algo menos de 1 m. con punta simple, doble o triple (con o sin entalladura), se practica por parte de los varones (bien individual o colectivamente) un juego de precisión consistente en acertar a dar a una penca de *sapara* pinchada en el suelo, u otro objeto, a una distancia variable de entre 4 y 10 m., repitiendo el lanzamiento una y otra vez.

Otro juego de las mismas características al que llamaban *sorana amappo*, consistía en disparar flechas a una planta de forma esférica llamada *kamasa*, la cual se hacía rodar por la ladera de un montículo.

En alguna que otra ocasión se lanzaban las flechas con fuerza hacia arriba, tratando de que alcanzasen la máxima altura posible.

3. Lanzamiento de piedra con tirachinas.- A una horquilla de madera de unos 20 cm. de longitud se atan dos gomas tubulares de igualmente unos 20 cm. de longitud cada una, las cuales quedan unidas por el otro extremo mediante una zapata de cuero de aproximadamente 3 por 7 cm. de tamaño. De este modo se obtiene un tirachinas con el cual se practicarán unas veces juegos de precisión, tirándole a un árbol, a un palo u otro objeto; y otras veces juegos de distancia, lanzando la pequeña piedra (china) lo más lejos posible. También se tira para dar caza a algún animal pequeño, sobre todo aves posadas en las ramas de los árboles, siendo un instrumento que suele acompañar a los niños y jóvenes en los desplazamientos que se hacen fuera del poblado.

Igual que con el arco y las flechas, con el tirachinas se tiene una gran precisión en el lanzamiento, siendo una práctica exclusivamente masculina.

4. Construcción de refugios.- El más empleado es el "paraviento" o refugio en cobertizo hecho por los niños al estilo tradicional. Además de esto se fabrican otras formas: con techo a dos caídas de agua y planta rectangular o con techo cónico y planta circular, etc.. Estas "casitas" son realizadas mayormente por los niños,

aunque las niñas también suelen colaborar; de este modo, lo que supone en sí mismo un entretenimiento, sirve a su vez para desarrollar en su interior, una vez construido, o en torno suyo, otra serie de juegos, básicamente de imitación.

5. Rodar un aro.- Utilizando una cubierta de goma de algún vehículo, en los poblados que se sitúan más en contacto con la sociedad criolla (Tukuko, Sirapita, etc.) algunos niños juegan a dirigirla con la mano o con un palo corto, aprovechando los desniveles del terreno.

6. Entretenimiento con animales pequeños y no domésticos como pueden ser ratones o ratitas.- En una ocasión asistimos en el colegio al encuentro de una camada de 5 ratas recién nacidas con quienes los niños y niñas se divirtieron durante toda una mañana, haciéndoselas pasar la maestra de unos a otros para que todos la tuvieran en sus manos durante un rato. En ningún caso se las maltrató y por contra se las cuidó con ternura, acariciándolas continuamente.

La familiarización existente con estos animales, tenidos por repugnantes en otros contextos, es algo normal, habida cuenta del merodeo continuo que se produce en las viviendas, sobre todo por la noche, y al que ya se está acostumbrado.

En los niños/as, el tiempo y el lugar de juego no se hallan definidos con precisión, dado que cualquier momento y cualquier espacio se puede emplear para emprender una actividad lúdica, bien sea individual o colectivamente. Incluso en el transcurso de las largas marchas de 4 a 6 horas que tienen lugar para llegar a Tukuko, los niños/as aprovechan cualquier parada que se produzca para jugar columpiándose en un tronco medio suspendido en el vacío, o bañarse en el río, o disparar con piedras el tirachinas, etc..

7. Existen también juegos de habilidad manual con cuerda que son practicados por todos los componentes de la familia o de la comunidad, independientemente de la edad o el sexo (tanto los ancianos/as como los niños/as de 8 o 10 años lo practican, al igual que hombres y mujeres). El juego consiste en realizar diversas formaciones o estructuras con un anillo de cuerda de perímetro variable (de 70 cm. a 1 m. 50 cm. aproximadamente). Esta cuerda se sostiene entre ambas manos y se va pasando las vueltas de cuerda entre los dedos de una y otra mano, o utilizando también un pie, hasta crear una forma o estructura determinada compuesta por cruces de cuerda la cual se asocia con algún objeto o idea conocida; de este modo se forma la *kirikpacha*

(estrella), la *wakara* (madera), la *sakocha* (estrella), la *araipetapta* (araña), la *pishicapchapormo* (murciélago), la *siripitapta* (garza), el *ishopitapta* (tigre), etc..

Es un juego, pues, en el que se manifiesta no sólo una enorme habilidad manual sino a la vez una gran imaginación, manejándose decenas de figuras diferentes.

En lo que respecta a juegos escolares existen muchos tipos, aunque, según percibimos, todos ellos han sido aprendidos de la sociedad criolla mediante la transmisión de los respectivos maestros. Curiosamente son practicados casi exclusivamente en el contexto escolar, es decir dentro del tiempo dedicado a la asistencia al colegio, y dentro del espacio que se halla en torno al mismo; siendo raro verlos en otros momentos y lugares que no fuera el colegio.

A modo de ejemplo describiremos brevemente algunos de ellos:

1. *Imakosakato* (suelta de manos).- Todos en círculo y cogidos de las manos comienzan a girar en redondo, incrementando cada vez más la velocidad hasta que se rompe el círculo por algún lugar. La pareja que se ha soltado de manos queda eliminada, haciéndose cada vez menor el círculo.

2. *Nacre'me* (corriendo poquito a poco).- Formando un corro con todos los participantes sentados en el suelo (manos sueltas); uno corre por el exterior del corro y deja la zapatilla que tiene en la mano junto al trasero de algún compañero. Este compañero se levanta rápidamente y corre tras él zapatilla en mano tratando de tocar la espalda del que le dejó la zapatilla, el cual sólo puede salvarse o refugiarse sentándose en el lugar que dejó el anterior. Cuando se siente en ese lugar, el que lleva la zapatilla (perseguidor) deja igualmente la misma junto al trasero de alguno convirtiéndose en perseguido. Quien sea tocado con la zapatilla queda eliminado.

3. *Otapira*.- Partiendo de un corro en el que todos están de pie con las manos cogidas. Uno sortea entre todos quién será el perseguidor y quién el perseguido. Cuando éstos ya han sido elegidos, salen fuera del círculo, siendo uno el que persiga al otro corriendo por el exterior. La única salvación que tendrá este último será meterse dentro del círculo cuando sus miembros levanten las manos. Si el perseguido es cogido o tocado se convierte en perseguidor. Si se logra salvar sorteará dentro del grupo quién será de nuevo el perseguido.

4. *Akisaduchakachivinayí* (agarrar al último).- Se forma una fila de niños juntos unos con otros y el prime-

ro de ésta, de frente a la misma, trata de coger o tocar al último, que, por su parte se tiene que salvar colocándose en el primer puesto. La elección comienza cuando el cabeza dice *panadero pira tapira* (no hay panadero sin cobre). A partir de ahí el cabeza se puede meter entre la fila cerrada para coger al perseguido, que procurará a su vez llegar a la cabeza. Si el perseguido es cogido queda eliminado, y si no, se coloca el primero de la fila y el perseguidor sigue siendo el mismo. Termina cuando no quede nada más que uno.

5. *Sapuchutou*.- Primeramente se hace una selección del siguiente modo: dos se colocan formando un arco con las manos y van atrapando sucesivamente de uno en uno a los miembros de una cadena que pasa por debajo: según pasan se le indica a cada uno que elija entre 2 colores o frutas y así se van formando dos grupos que se irán colocando detrás de los capitanes (que son quienes forman el arco). Una vez formados los equipos se colocan frente a frente, cada grupo se coge uno a otro fuertemente por la cintura y los capitanes rivales se enfrentan cogidos por los brazos; a una señal comienzan a tirar cada grupo para su lado (cada grupo formando una cadena), ganando quien consiga atraer al rival a su campo, delimitado éste mediante un par de líneas en el suelo.

En el colegio misional de Tukuko percibimos que no se daba habitualmente mezcla de sexo en los juegos infantiles, lo cual denota un aprendizaje y una práctica diferencial en este sentido; además pudimos apreciar igualmente que son los mayores en edad los que dirigen a los más pequeños en la ejecución de los juegos, lo que pone de manifiesto una diferenciación de roles, ostentando más autoridad los de más edad. Esta doble circunstancia no acontecía de manera regular en los juegos practicados por los escolares de Kiriponsa, dándose mezcla de sexos, y no siendo siempre los mayores los que ocupaban el papel dirigente.

Por otro lado, en la comunidad de Tukuko, unas veces de manera coordinada por algún maestro de la Misión y otras de manera libre y espontánea, se practicaba también con bastante asiduidad, tanto por niños como por jóvenes y algunos adultos, los deportes más convencionales que se daban en la sociedad criolla venezolana como pueden ser: béisbol (deporte nacional más popular), fútbol, bolos, baloncesto y voleibol, entre otros.

En el interior del patio de una vivienda particular se encontraba la única bolera de todo el poblado, en donde se producían frecuentes reuniones de amigos pa-

ra jugar un partido. Estos encuentros son más habituales entre personas adultas, padres de familia con las facultades físicas algo mermadas para la práctica de otros deportes más dinámicos y enérgicos.

El béisbol se practica por su parte casi a diario, pudiéndose observar grupos de niños o jóvenes ejercitarse en este menester. En su transcurso se grita y anima mucho al deportista que se halla en acción (ya sea bateando, corriendo, etc.).

Curiosamente, si bien en el béisbol los jugadores hablan y animan mucho, en el desarrollo de un partido de fútbol los jugadores no suelen decir nada, no se producen comentarios entre los integrantes de un mismo equipo, ni crispación entre los de equipos contrarios, no se dan gritos, ni se pide el pase de la pelota. Se produce, pues, un silencio que resulta cuanto menos raro a los oídos de un observador español acostumbrado a ver en este deporte un gran despliegue pasional que se expresa habitualmente por medio del habla, así como de la gestualidad, que de igual modo es parca en el fútbol yu'pa. No obstante, la victoria la celebran con gran júbilo al final del encuentro quienes la hayan logrado.

Otra circunstancia que merece ser tenida en cuenta consiste en la ausencia casi total de dureza y violencia en una confrontación futbolística por parte de sus protagonistas, quienes a pesar de jugar descalzos muchos de ellos, no se producen lesiones de importancia, debido básicamente a que los choques y entradas que se crean son suaves con cuidado de no dañar al adversario. Todo ello sin perder la agresividad y rivalidad necesaria para obtener la posesión de la pelota y llevar la iniciativa en el ataque.

Además destacaría la neutralidad y el respeto absoluto a la norma justa por parte de todos, lo cual se pone de manifiesto no sólo por no protestar las decisiones de los árbitros, sino además por la ausencia de éstos en algunos partidos, en los cuales no se producen desavenencias ni conflictos entre los equipos rivales en la aplicación de las normas.

En las comunidades del interior de la montaña que poseen un espacio llano y suficientemente amplio se producen igualmente encuentros de fútbol (como es el caso de Kanobapa o Ipica) tanto entre los miembros de la propia comunidad, como entre comunidades vecinas; aunque en este contexto el terreno de juego y las porterías se reducen³⁵, y la necesidad unida a la iniciativa hace que se fabriquen pelotas a base de hojas de bijao y plátano, envueltas en plástico, bien apelmazadas y atadas con cabuya.

3.4.1. Propiedad privada y comunitaria

El bien más valorado entre los yu'pas con diferencia hacia los otros es la tierra; que si en el pasado anterior a la llegada de los misioneros no estaba repartida comunitariamente y menos aún familiarmente, lo cual permitía una mayor movilidad de las familias por el territorio; hoy día y desde hace ya algo más de dos décadas las comunidades tienen delimitado su territorio, al igual que las familias que las integran, las cuales desde hace una década aproximadamente tienen asignadas porciones de tierra en donde desarrollan su actividad horticultora sin salirse de sus límites. Esta circunstancia podría reflejar una tendente disminución de tierra disponible y consecuentemente una manifiesta reticencia a abandonar el territorio una vez conseguido.

Tiyitashi (informante de Kunana Kushpa) nos contó cómo algunos de los yu'pas residentes en Kiriponsa se autoasignaron en el pasado un pedazo de tierra, siempre que ésta estuviera libre de propietario. (Apéndice 1.21).

La tierra adquiere un elevado valor simbólico y mítico, dado que no sólo se concibe como plataforma de donde se obtienen recursos para la vida, sino que también entraña el recuerdo de los antepasados con quienes se mantiene un estrecho lazo. Fuera de los límites territoriales de cada grupo étnico, el espacio pierde sentido, y como refiere Itapkape (informante de Psicaao) se termina el mundo yu'pa. (Apéndice 1.22)

En relación con la propiedad de la tierra exponemos a continuación dos testimonios que pueden servir para aproximarnos un poco a la comprensión de éste fenómeno. Respetando en todo momento la literalidad de la exposición dice J. Armato (informante de Tukuko):

“La asignación del territorio es por herencia, porque ha sido el lugar por donde ha estado la familia en el pasado -refiriéndose a Tukuko-. En la Sierra ocurre lo mismo. No obstante, no existen documentos que reconozcan la propiedad de la tierra a los yu'pas, y así pues el gobierno no lo respeta y es la traba que el propio gobierno pone para no ayudar a los yu'pas agricultores en posibles inversiones para aumentar la productividad. Esta falta de documento de propiedad hace que existan muchos problemas con las infiltraciones de los hacendados en los terrenos yu'pas, alegando que la tierra es suya porque así reza en los papeles legales. No obstante, entre las comunidades

yu'pas sí existe el respeto y reconocimiento de la propiedad de la tierra de cada cual". (Entrevista a J. Armato).

Por su parte el P. Adrián Setién (director de la Misión de Tukuko) dice lo siguiente en torno a la misma cuestión, aunque centrándose en un caso concreto ocurrido en Tukuko:

"La distribución del territorio se hizo de forma libre, cada uno se cogía un pedazo de tierra, porque realmente la tierra no constituía un problema en aquel tiempo. Por ejemplo: Nemesio Anane cogió la parte de Totayonto, Paulino un poco más cerca, etc..

El viejo Turuki se estableció un poco más abajo que la de Nemesio Anane, pero los hijos por problemas de desnutrición no pudieron trabajar la tierra y ésta se la cedió a Puelle, luego pasó por el papá de Churu; el terreno quedó sin ser explotado un tiempo y de pronto vino Aristides y se lo adjudicó. El yu'pa no ha tenido hasta ahora problemas con la tierra, él está más vinculado a un hábitat que a un espacio físico determinado.

Ahora ya empiezan los conflictos, por ejemplo: los hijos del viejo Turuki le quieren quitar la tierra a Puelle basándose en que la tierra les pertenece porque allí trabajó su padre.

Rafael -el comisario- amparado en que en una tierra estuvo enterrado el viejo Churu -su padre- le quitó a Aristides la tierra. El proceso de asignación de la tierra más que un proceso legal es social, en donde está en juego el prestigio y el liderazgo de cada uno. Rafael Churu, muy inteligente, se aprovechó de un momento en que Aristides pasaba por momentos malos y tenía otras preocupaciones, reaccionando tarde a esta situación, y ahora ya se encuentra desplazado y con no mucha fuerza para emprender un conflicto serio ante los tribunales.

Lo de Puelle y los hijos de Turuki, Juan Anane está detrás de los Turuki para quedarse en última instancia con lo que éstos consigan.

Lo que se ha intentado hacer a nivel estatal es ofrecer una propiedad territorial a cada comunidad, delimitando un espacio físico concreto. Esto no se puede hacer porque los terrenos sólo los yu'pas saben a quien pertenece y quien los trabaja; crear fronteras de ese tipo sería romper la estruc-

tura que tradicionalmente se ha venido conservando en la explotación de la tierra y acrecentaría los conflictos.

Cada comunidad tiene su territorio pero no poseen límites bien marcados, se sabe que el conuco de tal o cual persona está por allí y hasta allí llega el territorio de tal comunidad. Los problemas sobre la tierra no se suelen arreglar fuera de la comunidad, porque el asunto complejo es la mentalidad yu'pa. El problema de la tierra lleva implícito el problema del liderazgo.

La solución dada por la fiscalía al problema presentado por los Turuki y Puelle no sirve de nada porque se ha resuelto sólo sobre un territorio (el cual se ha dividido en dos) que es la veintava parte de lo que está en disputa, y ahora ¿qué pasa con el resto?". (Entrevista a A. Setién).

Esta problemática territorial a la que hace mención el P. Adrián Setién y que aquí suscribimos, no sólo se da en Tukuko sino que se hace extensiva a otros lugares que se hallan más al interior de la Sierra: problemas que la mayoría de las veces se dan a nivel interfamiliar y que en menor medida se producen intercomunitariamente.

En la comunidad de Yurmuto, en los momentos en que transcurría nuestro trabajo de campo, la familia nuclear de R. Iroka tenía problemas con la comunidad de Psicacao con motivo de la propiedad de la tierra, ya que antes vivían en este segundo poblado y explotaban la tierra que correspondía a ese territorio. Ahora por conflictos surgidos con el nuevo cacique, ésta familia se marchó a vivir a Yurmuto -poblado vecino-, sin dejar de explotar la misma tierra.

El cacique de Psicacao dijo a R. Iroka que se retirara de ese territorio ya que pertenece a esa comunidad, y de quedarse en él sería con la condición de que regresara a vivir en Psicacao. La comunidad de Yurmuto "reconoce" igualmente la razón de la comunidad vecina en reivindicar una tierra que le es propia, teniendo en cuenta que la mayor parte del territorio en Psicacao es pura sabana.

R. Iroka, que fue anterior cacique de Psicacao, lo más probable, según decían mis informantes, es que se retire de esa tierra y trabaje sólo la que da a la parte de Yurmuto.

Este es un caso claro de que la tierra no es propiedad tan sólo del individuo o del grupo doméstico que la trabaje, sino por encima de todo es propiedad co-

munitaria, y por tanto el derecho a su explotación está de la parte de quienes sean vecinos dentro de ese espacio comunal.

Cada comunidad es usufructuaria de la porción territorial que le corresponde, pero inevitablemente las nuevas circunstancias que van aconteciendo en razón sobre todo al cambio de residencia voluntaria, o por motivo de matrimonio, hace que con frecuencia se ponga a prueba la estabilidad del actual sistema social, y se tengan que arbitrar medidas, decisiones que preserve la armonía y evite el conflicto.

A nivel intercomunitario tenemos también constancia de las tensiones surgidas entre las comunidades de Taremo e Ipica, al reivindicar la primera ciertos terrenos pertenecientes a familias nucleares de la segunda comunidad, argumentando motivos que se hallan en relación con la herencia y ocupación de los ancestros.

En relación con los derechos de propiedad de la tierra, ciertamente, como indicaba J. Armato, no existen documentos legales que acrediten la posesión de la misma, por lo que a efectos del Estado, no hay legalidad aunque se respete la legitimidad por el momento, mientras no se piense lo contrario. Como escuchamos de algunos antropólogos venezolanos, el concepto de “Reserva” en este país tiene connotaciones de provisionalidad.

Como nos señalaba el P. Adrián Setién:

“La ley de Reforma Agraria del año 1958 contemplaba en el art. 2º que el Estado daría protección a los indígenas en la propiedad de la tierra. A Perijá se contempló como zona de Reserva Indígena que va desde Sirapta hasta Marewa y frontera colombiana. No existe documento alguno donde figure que este territorio es propiedad de los indígenas. Sólo un Decreto Ley que consagra dicho territorio como Reserva Indígena propiedad del Estado, y permite el uso y usufructo de la tierra a las comunidades indígenas que allí viven” (Entrevista a A. Setién).

Simbólicamente lo que sí se ha venido haciendo en las comunidades yu’pas es la cumplimentación y firma de unos documentos por parte del cacique y las familias propietarias de sus respectivos terrenos que, aunque legalmente no tengan mucho valor, sí sirven para ordenarse internamente y evitar en el futuro posibles intrusiones y desajustes desencadenadores de conflictos.

Tradicionalmente, en lo que respecta a las últimas generaciones, la tierra se ha transmitido a perpetuidad por línea masculina, no teniendo la mujer derecho sobre la misma a no ser que quede viuda y sin hijos varones adultos. No obstante, como afirmaría J. Nupe (informante de Yurmuto):

“el yerno recibe tierra del suegro para que mantenga a su hija y futura familia”. (Entrevista personal).

La herencia constituye el método más frecuente de transferencia de la propiedad, aunque también existen otros procedimientos como pueden ser: la donación, el préstamo, el préstamo por intercambio y el arrendamiento, siendo empleados estos tres últimos métodos cuando el traspaso es temporal y no perpetuo.

Hay que añadir también que cada familia recolecta las plantas silvestres, caracoles e insectos en los terrenos que son de su propiedad, no penetrando sin permiso en las propiedades de otras familias para evitar disputas.

En la actualidad y por lo que respecta a las comunidades de Kiriponsa y Yurmuto todo el territorio está repartido entre los residentes, por lo que los nuevos vecinos que se integren a cada una de éstas comunidades, si quieren participar de la posesión de la tierra tendrían que recurrir al matrimonio con algún/a residente que posea terrenos en propiedad, ya que de lo contrario se hallarían sin tierra que cultivar y en la necesidad de vivir prestando sus servicios en las tierras de alguna otra familia para poder abastecerse de alimentos. En esta coyuntura, dentro de las dos comunidades citadas tan sólo se encuentra una familia en Kiriponsa, la compuesta por L. Puripashi y C. Piki con sus 5 hijos, al haber llegado a dicha comunidad después de haberse realizado el reparto de tierras, circunstancia que aconteció hace unos 10 años, estando de cacique A. Kikipo, hermano de T. Miki, el cacique actual.

Al margen de la propiedad de la tierra, que se puede entender como un “bien” no sólo utilizado para la autosubsistencia, sino también para la obtención de prestigio y poder; el hecho de no dejar que se acumulen otro tipo de bienes y menos aún alimenticios, que son los más perecederos, denota efectivamente cómo éstos tienen básicamente un valor de subsistencia; obteniéndose igualmente prestigio personal no a través de la acaparación, sino del reparto que con ellas se realiza.

No obstante, también tenemos que decir que unos grupos domésticos poseen más pertenencias que otros, siendo la economía de unos algo más holgada que la de otros, aunque con escaso margen. El hecho de poseer cafetal propio más o menos grande a no poseerlo y recoger café asalariadamente, al igual que poseer un conuco más o menos grande o con más o menos productos sembrados, o tener animales domésticos, caballos, etc., marca ciertas diferencias que, aún no siendo muy significativas en el estilo de vida, ya que todos duermen, comen y visten de manera muy semejante, y nadie que pertenezca al grupo -comunidad- pasa hambre, sí se dejan notar algo en las relaciones sociales. En este sentido percibimos una clara diferencia entre las comunidades de Yurmuto y Kiriponsa, ya que mientras en la primera la mejor posición económica no está relacionada con la obtención de liderazgo en el interior del grupo, en la segunda sí existe esa relación directa. En este segundo caso el trato de todos con todos sigue siendo cordial y respetuoso; pero se aprecia un mayor grado de influencia en aquellos que materialmente más poseen³⁶, dejándose escuchar por más tiempo en casi todas las reuniones. Ello nos hace pensar que comienza a haber una cierta relación entre economía y poder, que permiten pensar en algunos casos en una mayor capacidad de condicionamiento por parte de aquellos que más tienen.

A renglón seguido, tenemos que añadir también que en ésta como en otras comunidades no tiene más quien más produce sino quien menos consume (sin incluir aquí las prácticas de reparto y redistribución colectiva) y mejor administra. De modo que quien es capaz de no gastar el dinero obtenido por la venta del café (que es básicamente lo que puede establecer diferencias económicas) en dos o tres borracheras, dejándose engañar, y por contra lo emplea de manera más sensata y útil, suele tener más posibilidades de llegar a ser líder.

Como decía M. Shalins (1972: 131): en el momento en que los bienes de subsistencia pasen a ser bienes de prestigio se habría dado el primer paso para cambiar hacia un mayor desarrollo económico.

Esta relación entre economía y poder que sí se empieza a percibir a nuestro juicio en Kiriponsa y no tanto en Yurmuto, mantiene cierta conexión también con la costumbre de algunos grupos domésticos en la comunidad de Kiriponsa de echar el candado en la puerta de la casa al ausentarse de ella, aunque sea por unas horas, circunstancia inexistente en Yurmuto. Sin haber insistido mucho en la justificación que ellos mis-

mos dan a este hecho, entendemos que lo más probable es que sea una muestra de desconfianza, bien hacia los de su propio grupo o hacia quien pudiera llegar eventualmente; aunque también consideramos que tiene un componente de pura emulación de aquello que es habitual en la sociedad criolla.

Efectivamente los robos no son frecuentes en las comunidades de la Sierra, entre otras cosas porque hay poco o nada que tenga el vecino y que uno mismo no pueda adquirir con sus propios medios y esfuerzo; sin embargo aunque sea excepcional no está descartado. Precisamente en el transcurso de mi convivencia con las comunidades yu'pas, mis propias pertenencias eran las más inusuales y más atrayentes a ojos de los lugareños, y aún estando todo a la vista y resultara fácil acceder a cualquier objeto, dado que nada estaba guardado con candado, y mis ausencias del poblado eran constantes, no faltó absolutamente nada; es más, en ocasiones me devolvieron algún que otro objeto (mechero, navaja, bolígrafo) que se me había extraviado u olvidado en algún lugar.

La sensación de seguridad y confianza en este sentido, al menos por parte de un extranjero como fui yo en su momento, es total; aunque bien es cierto que hasta el momento no les ha hecho falta acudir al hurto, dado que han sido autosuficientes y no se han sentido hasta ese punto persuadidos por los estímulos que les envía la sociedad de consumo, tan próxima a ellos³⁷.

3.4.2. Sistema de autoridad y gobierno

Cada comunidad yu'pa cuenta con un jefe llamado "cacique" o *yuatpa* que se ocupa de organizar determinadas actividades comunitarias (limpia del poblado, limpia de la "pica" o sendero, fiestas, etc.) así como de impartir justicia.

Algunos testimonios de informantes yu'pas prueban la dificultad existente en el pasado de la generación anterior para mantener el orden y resolver las disputas. (Apéndice 1.23, 1.24).

El P. Adrián Setién nos relató también cómo funcionaba el sistema de autoridad antes de la llegada de los misioneros en 1947; así cómo en la actualidad se eligen a los caciques en la región Irapa, y cómo funciona el sistema de gobierno en Tukuko:

"La autoridad entre las familias yu'pas que vivían en Perijá, antes de la llegada de los capuchinos, era reconocida en una persona o tronco familiar,

es decir: los Shaparu, los Irapa, etc., tenían en todo momento una especie de líder que procedía de un determinado linaje y era respetado en sus decisiones. Este líder lo era tanto por su carisma como por su suerte, es decir, por haber desafiado sucesivas veces a la muerte y permanecer vivo (el hecho de poseer cicatrices en el cráneo y abdomen daba prestigio). Sin embargo, no existía un líder a nivel interzonal, ya que las zonas permanecían normalmente en conflicto. La bajada de Marente -prestigioso líder- a la Misión hizo que bajarán muchos más de su grupo Irapa, arrastrados por su decisión....

Los caciques de cada comunidad son elegidos por cada comunidad y luego confirmados por el comisario o jefe de Tukuko. La mayoría de las comunidades son familias extensivas y se elige el que tenga más carisma dentro de la familia dominante.

La tradición yu'pa dice que el jefe presta un servicio que debe ser pagado, y las multas que se ponen es de trabajo en el conuco propio, ahora el dinero de las multas se invierten en pagar los servicios de la ambulancia que supone un gasto; también se imponen penas como las de barrer las calles, limpiar el monte, el cementerio, etc. ...

Tradicionalmente el gobierno en el Tukuko lo han asumido siempre grandes patriarcas -papashi-. Estaban primero el tronco del "Marente", luego el de "Pete" y el tronco de "Petronio"; y establecen el esquema que ellos tenían en la Sierra: el jefe tenía que ser un líder, con mucha experiencia y cualidades y rodeado de un mito; y era hereditario. En Tukuko estuvo de jefe Nemesio Anane, hijo de Marente, también estuvo Polinuevo, hermano de Marente. Pero luego llegó la 'revolución de los bachilleres'. Mientras que los viejos jefes tenían un liderazgo natural y una capacidad total de asumir los nuevos retos y darles respuestas, mientras los cambios estructurales se fueron sucediendo. Pero luego hubo una ruptura con la llegada a la jefatura de nuevas personas, que habían estudiado, conocían la lengua watía, y la profesión era más moderna e integrada en el mundo criollo; estos nuevos líderes tenían unos nuevos planteamientos a los que no podían responder los líderes antiguos, y aquí se crea un vacío de poder, sin autoridad, ni ley.

Nemesio Anane se encuentra resentido por verse desplazado por los jóvenes que no lo tienen ni como referencia siquiera.

El jefe o comisario de Tukuko tiene mucha importancia a nivel político -regional- porque existen muchos votos, y si éstos se pueden canalizar pueden ser aprovechados por el "deseo de poder". Aquí un grupo de personas, apoyadas por un partido político, cubrieron ese vacío de poder y mantienen el orden (antes se podía tener una radio puesta a todo volumen hasta por la madrugada y nadie decía nada). Así pues el precepto de Machiques nombró a Rafael Churu (en la cédula figura como Niquesio) como comisario o jefe de todas las comunidades. En la mayoría de las comunidades acertaron con la elección del cacique, siendo éste el más preparado, y Rafael Churu acaba a su vez con el vacío de poder.

Marewa -la comunidad- está destrozada en este sentido, porque si antes existía ese liderazgo natural basado en los "Sirpashi", éste fue barrido y el que han colocado no sirve para ese cargo.

El jefe del Tukuko posee un sueldo del precepto de Machiques, y dos policías nombrados por el mismo comisario. Después hay una Junta de Vecinos que aún está en el aire pues para constituirse en tal Junta, se debe ser una comunidad urbana y no rural como es Tukuko; aquí había antes una Junta de Vecinos (ADECA) registrada por la notaría y constituida en asociación, y estaba dominada por los ADECOS -partido político-; luego ganaron los COPELLANOS -partido político- y pusieron otra Junta de Vecinos. Ahora hay una Asociación y una Junta (la Junta no tiene mayor importancia porque no tienen capacidad de decisión, y ese papel lo desempeña el comisario y su esposa, señora con mucha capacidad e inteligencia)". (Entrevista a. A. Setién).

La elección del yuatpa es normalmente comunitaria, escogiéndose al hombre que posea unas mejores cualidades como líder, así como por su constancia en el trabajo; aunque también se puede sopesar en algunos casos la fortaleza física y en otros su mediano conocimiento del idioma español para servir así también de mediador entre su comunidad y la sociedad criolla. Las mujeres no ostentan en ningún caso atribuciones de liderazgo comunitario.

Sin embargo, aunque lo normal sea la elección comunitaria del cacique, en algunos casos acontece que este cargo se transmite hereditariamente, como ocurre en la comunidad de Psicacao en la que el actual *yuatpa* pertenece a una familia que ha venido ostentando esta responsabilidad desde hacía varias generaciones.

Actualmente el *yuatpa* es elegido por la comunidad, teniendo una vigencia de 5 años (en consonancia con el período de mandato legislativo del gobierno venezolano).

El rol más significativo que ostenta el *yuatpa* consiste en mantener la cohesión del grupo, juzgando e imponiendo castigos a quienes cometan alguna falta o delito y conduciendo las relaciones con los grupos vecinos, mediando en caso de que se produzca algún tipo de problema.

Todo *yuatpa* de comunidad está asistido por dos o tres hombres, elegidos por él mismo, llamados *yoshire*, que unos lo traducen como “policía”, otros como “secretario” y otros como “representante”; teniendo en cualquier caso la función de acompañar al *yuatpa* en la resolución de conflictos, actuando si éste se lo pide, e incluso sustituyéndolo en caso de una ausencia prolongada del primero. Desempeña pues el papel de suplente en el máximo ejercicio de la autoridad, atribuyéndosele esta suplencia en el cargo de cacique a uno de los dos o tres *yoshires* elegidos.

En Kiriponsa, el cacique T. Miki posee mucha autoridad, ordenando la vida del grupo pormenorizadamente, hasta el punto de obligar a los residentes a pernoctar en el poblado y no en las viviendas de los conucos, aludiendo motivos relacionados con el bienestar de los niños³⁸. En cualquier caso, percibimos que las decisiones enérgicas y unilaterales de este cacique no enmascaraban habitualmente intereses particulares, estando cargadas de sentido común, por lo que eran mayoritariamente aceptadas sin resistencia alguna.

Este, como todos los caciques hablaba mucho en público, formulando largos discursos en donde daba a conocer su propia visión de los acontecimientos que tienen lugar y afectan a la comunidad; igualmente escuchaba atentamente lo que los demás decían, aunque casi siempre sería él quien dijera la última palabra, a partir de la cual la tertulia o el grupo se disgregaba para continuar con la actividad normal. El jefe no sólo tiene que serlo sino también parecerlo, y para ello se debe hacer notar en su discurso, destacando en el mayor uso de

la palabra o en el empleo de un tono de voz más elevado que el resto.

A excepción hecha del comisario de Tukuko que cobra un sueldo por ejercer dicho cargo³⁹, los caciques de las distintas comunidades yu'pas en el área Irapa no recibían ningún honorario oficial o estatal, aunque sí se beneficiaban de las sanciones económicas que ellos mismos imponían a los infractores de las normas, recaudándolas a veces para sí mismo en concepto de compensación por el desempeño de su papel. Otras veces los hombres le acarreaban leña para el fuego o diversos productos del conuco, donándosela voluntariamente en señal de gratitud.

Ser elegido *yuatpa* o *yoshire* entraña un compromiso con la comunidad y obliga a adoptar un determinado tipo de conducta que de algún modo sirva de ejemplo, no desencadenando conflictos ya que precisamente están para solucionarlos⁴⁰. Un *yuatpa* de Kiriponsa fue destituido de su cargo de representante por el cacique debido a que escribió una carta amorosa a una joven estudiante en Tukuko, la cual era hija de otro hombre, residente igualmente en Kiriponsa; esta carta al parecer le comprometía seriamente, cosa que no se le podía permitir al máximo representante del grupo.

En cualquier caso, estos actos entendidos como deshonestos por los mismos yu'pas, no marcan a las personas para siempre, pudiendo el infractor rehacerse y recobrar el prestigio perdido, probando claro está que ha cambiado de actitud. Sin ir más lejos, el actual cacique de Kiriponsa, hoy líder enérgico y persona muy respetada, tuvo un pasado mujeriego en su juventud, lo cual le ocasionó múltiples disputas en las que le negaban la razón.

En la comunidad de Yurmuto, sin embargo, existe un vacío de autoridad con motivo de la continuada ausencia del cacique, que ha cambiado su residencia permanente fuera del poblado e incluso fuera del límite territorial de la comunidad. Ello se deja notar sobre todo cuando surge algún conflicto intracomunitario, para cuya rápida resolución se acude a veces al cacique de la comunidad vecina cuando no pueden solucionarlo entre ellos mismos. Es ésta, no obstante, una comunidad más difuminada que la de Kiriponsa, que sobrelleva bien la no presencia física de una autoridad que imparta justicia, dado que los conflictos son mínimos.

Aparentemente no notamos en Yurmuto ansias de ostentar el poder que da el cacicazgo, ya que tan sólo se acuerdan de que debe existir una autoridad que ponga orden en caso de conflicto, impartiendo justicia,

cuando éste se produce. Pero al contrario de lo que se pueda pensar de que al no existir una autoridad permanente los conflictos aumentan en número y en gravedad, esta situación un tanto anárquica e indefinida en lo que respecta a la asunción del poder se consiente precisamente por la poca conflictividad social, haciéndose valer por tanto la palabra *yu'pa* tan frecuentemente oída de *patome* (no hay problemas).

No obstante, en Yurmuto percibimos claramente la existencia de dos formas o dos tendencias en cuanto a la asunción de la autoridad se refiere: la que parte del poder formal o institucional, el cual lo constituye el cacique, quien voluntariamente da cuentas al comisario de Tukuko (como superintendente de la zona) de lo que ocurre en la comunidad⁴¹; siendo asumida esta responsabilidad por los hombres más jóvenes del grupo, quedando los mayores voluntariamente al margen: el cacique actual tiene unos 35 años, el secretario unos 28 y el que posiblemente sea próximamente cacique tiene unos 23 años.

La segunda forma de autoridad la ostentan precisamente las personas mayores (que rondan los 60 años o los sobrepasan: Shiyishi, Ponoskashi, Nupe, Imikita) que por su edad y comocimiento del pasado ostentan posiciones de mayor prestigio que los jóvenes, los cuales están empezando ahora con las responsabilidades de gobierno. Estas personas mayores poseen por tanto la capacidad de condicionar al grupo para que se manifieste en una u otra dirección. No está centralizado, funciona a nivel de familia extensa (la más allegada) pero tiene repercusión a nivel de comunidad por el mayor eco o resonancia que produce sus tomas de decisión.

Los mayores no entran en el juego del cacicazgo y mucho menos en el aleccionamiento del comisario de Tukuko⁴².

Lo que percibimos en Yurmuto en relación con la no ambición de poder que proporciona el cacicazgo, no es sin embargo la pauta que notamos en el resto de comunidades que tuvimos ocasión de visitar, ya que lo normal para muchos (sobre todo jóvenes) sospechamos que es tener en la mente como expectativa el cargo de cacique. De hecho, la creación de nuevas comunidades *yu'pas*, circunstancia bastante frecuente, que parte de la escisión de alguna familia extensa del seno de su núcleo residencial, puede ser interpretado desde la óptica de la dinámica del poder en estas comunidades.

Los nuevos líderes que surgen en una comunidad necesitan de un espacio vital para ejercer su liderazgo y si se encuentran con que en el seno de su comunidad

ese lugar ya está ocupado, se hace preciso crear el entorno apropiado para satisfacer esa necesidad o deseo de poder (y evitar así causar problemas en la comunidad de origen)⁴³.

El ejercicio del poder tradicional choca en muchas ocasiones con el ejercicio del poder moderno: el primero basado en la sabiduría de los más ancianos o de los más cualificados para dirigir; el segundo basado en el conocimiento del español y en la afinidad con un cierto partido político, o con personas afiliadas al mismo.

Los nuevos líderes (bachilleres) crean a veces bastantes conflictos en las relaciones intercomunitarias al erigirse como portavoces de un grupo del que no son representativos; aunque también se dan casos en los que el joven líder aúna su conocimiento del español y su posicionamiento político en un partido con la sabiduría popular y el saber hacer, siendo reflexivo, comprensivo y enérgico en la toma de decisiones⁴⁴.

N. Anane, *yuatpa* de gran prestigio en el pasado y actual *tuano* -curandero- en Tukuko, se sentía dolido y resentido por la situación actual, un tanto corrompida, como se desprende de sus palabras:

"La actualidad es muy diferente al pasado. Cuando ellos -su propia gente- bajaron de la Sierra las cosas iban marchando bien y ahora las cosas no marchan bien. En tiempos pasados, cuando yo era cacique mandaba bien y resolvía los problemas sin salir de la comunidad; ahora se quieren resolver fuera de la comunidad yu'pa, apelando a la ley watía. Ahora no hacen caso al comisario y no hay respeto por parte de la juventud. ... Antes se pedía ayuda al gobierno y éste lo concedía y lo enviaba, beneficiándose toda la comunidad; ahora cada uno va a lo suyo y lo que puede sacar del gobierno es para sí, no para el grupo". (Entrevista a N. Anane).

Por lo que respecta a las mujeres, éstas tienen vetado el cargo de *yuatpa* y por tanto no poseen poder decisorio en la resolución de conflictos comunitarios; no obstante, actualmente pueden estar presentes en las reuniones, junto con los hombres y hablar si se tiene algún dato que aportar o algo que decir en relación con lo que se esté discutiendo, aunque lo normal es que la palabra circule en boca de los hombres.

Sin embargo, aunque en la comunidad o grupo local la mujer no intervenga activamente en la toma de

decisiones, salvo excepciones, no ocurre así en el grupo doméstico, en donde la mujer sí ocupa un espacio importante con vistas a dirigir la dinámica familiar; incluso me atrevería a decir que su capacidad de condicionamiento es superior a la del hombre, ya que acapara un mayor número de funciones: mientras que el hombre es el principal protagonista en las tareas relacionadas con la producción de bienes para la subsistencia; la mujer protagoniza las tareas domésticas y de reproducción donde consecuentemente ejerce su dominio.

Por este motivo, el hecho de que la mujer no posea una presencia pública notoria en el plano comunitario a la hora de tomar decisiones importantes, no debe ser entendido directamente como una ausencia de dominio en la vida “pública”, ya que el hecho de no hacerse notar en la misma medida que el hombre dentro de este plano, no significa que se excluya su voluntad. La notoriedad que la mujer posee en la vida “privada” (dentro del grupo doméstico), su activa presencia, y el dominio que posee en amplias parcelas de este ámbito, nos hace pensar mas bien que su figura no se halla ausente en absoluto dentro de las relaciones de poder del grupo local (comunidad), por contra su voluntad, de algún modo, va implícita en la del marido o consorte respectivo, sobre el cual es normal ejercer presión en las conversaciones que se mantienen privadamente.

3.4.3. Administración de justicia

La mayor parte de los testimonios obtenidos de los informantes interrogados sobre el modo tradicional de resolver los conflictos y hacer justicia describían lo que coloquialmente se entiende como “ley de la jungla”, en donde se hacía muy difícil controlar el ánimo de cada cual en situaciones de conflicto, siendo algo regular el tomarse la justicia por cuenta propia. Diversos relatos sobre este aspecto así lo demuestran. (Apéndice 1.25, 1.26, 1.27)

A. Nikra (informante de Tayaya) decía:

“Antiguamente no existía ningún tipo de autoridad que resolviera los problemas de las familias. Si uno mataba a alguien, la familia del muerto se vengaba sin más”. (Entrevista personal).

No obstante, también se resalta en ocasiones, que además de las frecuentes situaciones de violencia que acontecían en el pasado, la vida transcurría de una manera solitaria, pacífica y sosegada.

El *papashi* N. Anane hace referencia al papel del cabeza de familia como responsable del mantenimiento del orden interfamiliar. Decía a este respecto:

“Cuando era niño cada padre de familia era el responsable de la misma, y los problemas que tuviera con otras familias los tenía que resolver entre ellos; no existía una autoridad mayor a la que acudir”. (Entrevista personal).

Actualmente es el *yuatpa* el responsable de impartir justicia y, aunque siempre sea él el que decida qué castigo imponer a los infractores de las normas, en todos los casos esto no ocurre sin antes haber tenido al menos una reunión comunitaria previa, en donde a modo de juicio popular se vierten opiniones, acusaciones o defensas sobre el asunto en cuestión, que esclarezcan los hechos y sirvan para que el *yuatpa* en última instancia emita su irrevocable veredicto. El mismo es casi siempre asumido sin trabas aunque no sin resignación por quienes se sienten perjudicados con él.

Durante nuestra estancia en Kiriponsa tuvieron lugar varias de estas sesiones, en las que no hay límite de tiempo, pudiéndose desarrollarse durante todo un día o incluso varios. Una de ellas se convocó para resolver el problema que tenía un anciano del lugar al no poder desplazarse fácilmente a la zona en donde tenía el conuco, el cual pretendía cedérselo a uno de sus hijos. Ante ésta situación y con la intención del anciano de seguir siendo un miembro activo de la comunidad, solicitó que se le vendiera algún trozo de terreno cercano al lugar de residencia para poder seguir trabajando. Al final de más de medio día de debate ininterrumpido (unas 8 horas aproximadamente) se llegó a determinar, previo consentimiento de las partes interesadas, que tendría que pagar 20.000 Bs. -unos 300 \$- (tras la venta del café) al propietario del terreno que, siendo de su agrado, a partir de ese momento pasaría a ser definitivamente suyo.

En ese caso la reunión comunitaria tuvo lugar para solucionar una problemática personal, en otras ocasiones las reuniones se convocaban para resolver determinados conflictos sociales o interpersonales de mayor o menor envergadura. Uno de estos casos conflictivos aconteció tras la fuga de dos jóvenes casados por separado y con una hija pequeña (de 2 años) cada uno.

Al parecer de los informantes, se fugaron rumbo a otra comunidad lejana del subgrupo Wiapsi, siendo capturados y traídos de regreso a Kiriponsa por un par

de hombres de esta comunidad enviados con ese propósito.

Tras esta coyuntura el cacique convocó una reunión comunitaria que se prolongó por todo el día y buena parte de la noche hasta entrada la madrugada, hora en la cual el *yuatpa* dictó sentencia. La resolución fue en primera instancia que cada adúltero permaneciera por separado 3 días en prisión tras lo cual cada uno regresaría con sus respectivos cónyuges. Sin embargo, este dictamen no fue bien acogido (caso excepcional) por uno de los adúlteros, quien se intentó suicidar la primera noche que lo metieron preso⁴⁵. Tras este incidente, a la mañana siguiente se convocó de nuevo a la comunidad y, después de estar todo el día discutiendo el asunto, no existiendo reclamo de recompensa por parte de los cónyuges ofendidos, y escuchando la amenaza del joven adúltero de volver a intentar el suicidio hasta conseguirlo si se le obligaba a regresar con su esposa, el *yuatpa* cambió su primer veredicto, dictaminando en esta ocasión y previo consentimiento de todas las partes en conflicto (adúlteros y ofendidos), que se procediera al intercambio de pareja, quedando los cónyuges adúlteros reconocidos socialmente como esposos, al igual que los cónyuges abandonados. Asimismo se les castigó a la pareja que cometió el adulterio a recoger café durante la presente temporada en los cafetales del *yuatpa* y el *yoshire* principal de manera gratuita sin recibir nada a cambio⁴⁶. Además, los hijos quedarían pernoctando y haciendo vida normal en la casa de sus respectivas madres; teniendo el joven adúltero que pasar a su ex-mujer en los próximos años una parte del dinero obtenido tras la venta del café, en señal de pago para el beneficio de su hija, no pudiendo ésta dormir en la casa de su padre biológico hasta tener unos 8 años. Estas restricciones no se impusieron al otro cónyuge varón por no haber sido el infractor, pudiendo éste tener en su casa a su hija natural y pernoctar con ella cuando quisiera. A la mujer adúltera, por su parte, se le rapó la cabeza en señal de castigo⁴⁷.

En lo que respecta a Yurmuto también asistí a varias reuniones resolutorias de conflictos y cuestiones menores que fueron menos concurridas que en los casos de Kiriponsa, dado que, como ya indicamos con anterioridad, la residencia habitual de esta población se hallaba normalmente dispersa, siendo infrecuente asistir a reuniones macrocomunitarias, a menos que el asunto fuera grave y afectara a la totalidad del grupo local. De todos estos encuentros, quizá el más destacado, no sólo por la masiva asistencia de la comunidad, sino por el tema a

tratar (poco común), fuera el que precisamente aconteció aprovechando la coyuntura de una comida comunitaria que yo mismo propicié (y costeeé) al objeto de reunir a todo el grupo.

Recogiendo textualmente del diario de campo la descripción y algunas impresiones generales de la situación percibida, lo acontecido fue lo siguiente:

“La reunión para resolver el problema que supone no saber las causas por las que Cecilia Ponoskashi se ahorcó, tuvo lugar la noche antes que se iba a ofrecer (por mi parte) una comida comunitaria.

La persona que desenterró los hechos y ha motivado que se realice tal reunión para hablar de ese asunto fue Carmen Ponoskashi, hermana de la fallecida e hija de Andrés Ponoskashi y Lira Picki. A los 11 años de su muerte se deseó de nuevo revivir lo sucedido, dado que en aquél tiempo no quedó claro el motivo o causa del suicidio.

Así, pues, se sacaron los apotos en medio de la plaza y poco a poco se polarizó la atención en torno al problema sin resolver. La iniciativa discursiva la tomó primero A. Ponoskashi y L. Picki apoyados por Carmen Ponoskashi, y la dinámica del debate llevó a formar varios foros reducidos de diálogo: Carmen Ponoskashi con J. María Komateta; Sergio Piyistaku con A. Ponoskashi y Lira; J. Nupe con J. Manuel Komateta; de modo que se ofrecían diversas opiniones.

El asunto se oscureció un poco al existir rumores de que Carmen Oyictite (esposa de J. Manuel Komateta) había peleado con Cecilia Ponoskashi poco antes y le tenía envidia, por lo que la hacían sospechosa de inducción al suicidio e incluso de asesina. Pero rápidamente entraron en su defensa varios miembros de la comunidad sobre todo Ramiro Nupaka, quien aseguraba que ese rumor era falso; el mismo A. Ponoskashi desmentía asimismo tal rumor y por lo tanto se eximía de cualquier culpa a C. Oyictite. Sin argumento para inculpar a nadie de lo sucedido la reunión quedó en un mero recordatorio de la suicida, dejando el asunto zanjado para no volver a hablar más de él.

Aunque la reunión no fue tensa, dado la lejanía de los hechos y la falta de pruebas sobre posible asesinato, desde una perspectiva socio-antropológica se puede sustraer una doble dimensión en la misma: en primer lugar, la reunión constituía un

asunto pendiente, no resuelto en su día, del que había que salir de dudas, o al menos recordarlo para cumplir con la 'obligación' de esclarecer los hechos. Por ello a pesar de los 11 años transcurridos, ello no supuso una traba, aunque algunos/as como Teresa Nipe ponían a veces cara de desánimo al desenterrar de nuevo los hechos. Este sentido casa con el universal humano de 'salir de la incertidumbre' como una obligación autoimpuesta, y además con el universal que supone la 'satisfacción del deber cumplido'. Con la fallecida la familia más próxima tenía el compromiso de esclarecer los hechos al igual que con la comunidad y así se hizo, aunque sólo fuera para recordarla. De este modo la familia quedaba tranquila cumpliendo con su deber. (Diario de campo).

Por otro lado, a parte del trasfondo profundo del asunto que se correspondería con el argumento anterior; la reunión puede ser analizada desde el punto de vista de la forma o de su dinámica externa, y en este sentido tenemos que la discusión se alternaba entre manifestaciones individuales en tono solemne, la cual era escuchada en silencio y con atención; y momentos en los cuales casi todos hablaban pisándose la palabra⁴⁸, dando la impresión de estar practicando un autentico soliloquio comunal en donde lo importante parecía ser expresar para sí las propias ideas, importando poco ser escuchado o no.

Tras esta segunda fase se crearon de nuevo varios focos de conversación y de atención, hasta que el tono y los argumentos se iban agotando y alguien con voz más alzada tomaba la palabra en solitario, siendo atentamente escuchado. No obstante, alguna frase incitaba a los oyentes a volver de nuevo al diálogo casi de 'sordos' en el que muchos hablan y pocos escuchan.

También hay que tener en cuenta quiénes tenían más don de palabra y eran escuchados con más atención; en este sentido Sergio Piyistaku, al igual que Ramiro Nupaka eran escuchados más atentamente que el cacique en funciones J. María Komateta, quien al darse cuenta de la poca fuerza de sus 'soliloquios' decidió callarse.

No se quería tampoco dar la impresión de que no tenían capacidad resolutoria sobre estos asuntos internos o particulares, no existiendo coyunturalmente un líder o *yuatpa* que ocupe ese vacío representativo de poder. Por ello fue una reunión sin *yuatpa*, en donde todo se arregló satisfactoriamente, reinando la armonía y la

buena voluntad al final; aunque se notara, desde el punto de vista de la forma una manifiesta anarquía en el uso de la palabra y su administración, cosa que no ocurre cuando hay alguien con más peso específico que ordena el debate cuando hace falta tomando él mismo el uso de la palabra.

En otro sentido, se definieron dos espacios claramente diferenciados: primero el de la familia interesada y aquellos que igualmente mostraban más preocupación en el esclarecimiento de los hechos (A. Ponoskashi, L. Piki, C. Oyictite, J. Nupe, R. Nupaka, S. Piyistaku, J. Manuel Komateta, T. Nipe, etc.) y el segundo formado por aquellos más jóvenes a los que el asunto les preocupaba menos y por ello estaban colocados aproximadamente detrás de los primeros, reunidos en torno a la música que de vez en cuando dejaban salir en tono bajo de un radio-cassette (L. Mashashi, A. Kupchi, J. María Komateta, con sus respectivas mujeres, y otros más); éstos aunque escuchaban lo que se hablaba, también mantenían su propio discurso interno en torno a la música y a los chistes.

La reunión que comenzó sobre las 17.00 h., cuando Andrés Ponoskashi, su hermano David Shiyishi y sus consortes llegaron con un tono un tanto brusco y airado, terminó sobre las 02.30 h. de la madrugada; aunque también se habló de la repartición de tierras entre A. Ponoskashi y R. Nupaka, para que todo quedara claro en el futuro y no existiera problemas. A las 04.30 h. todavía no habían dejado de hablar los que se quedaron a dormir en medio de la plaza (A. Ponoskashi, M. Shiyishi, sus consortes y algunos hijos), y aunque permanecieron 30' en silencio de nuevo a las 05.00 h tomaron la palabra hasta el amanecer; así, pues, fue una noche en vela para algunos que, aunque sin fuego, es algo habitual entre ellos". (diario de campo).

Por otro lado, las reuniones intercomunitarias son menos frecuentes pero se dan igualmente. En Kunana Kushpa presenciamos una de ellas precisamente para resolver el problema de Luis Puripashi, un miembro residente en Kiriponsa, que a su vez constituía un problema entre esta comunidad y la de Kanobapa. Tras todo un día de discusión entre los caciques de Kanobapa, Kiriponsa y Kunana Kushpa (este último hacía de mediador), y con la participación asimismo de representantes de las tres comunidades, no se llegó a ningún acuerdo, y por tanto el asunto quedó pendiente, sin resolución, no concretando ningún aplazamiento dado que la lógica argumental de las partes enfrentadas se mostraba rígida y disyuntiva.

El conflicto en sí partía de la comunidad de Kanobapa, cuyo cacique pretendía obligar a L. Puripashi a vivir en esta comunidad argumentando que allí había vivido siempre hasta hacía unos pocos años, no teniendo casa ni tierras en Kiriponsa que es su actual lugar de residencia. Mientras que el cacique de Kiriponsa obligaba a su vez a L. Puripashi a permanecer en esta comunidad ya que llevaba algunos años (en torno a 5) viviendo allí y de allí era su esposa.

L. Puripashi, el sujeto motivo de disputa, no tenía una posición clara al respecto, como pudimos comprobar, dándole igual dónde estar, dado que no poseía terreno propio en ningún lugar. Posiblemente fuera éste un asunto que resolviera finalmente el comisario de Tukuko, como superintendente del área Irapa (aunque no todos los líderes yu'pas reconozcan esta figura como tal).

Siendo una opción libre de cada grupo local, está generalizado el hecho de obligar a los miembros de una comunidad a no salir de ella, para que, entre otras consideraciones ya explicadas con anterioridad, no se reduzca el número de miembros de la comunidad. De hecho se han dado casos (no sólo el de los adúlteros antes mencionados) en los que se persigue, se captura y se hace regresar forzosamente a los que por algún motivo se fugan de la que hasta ese momento es su residencia.

Esta rígida costumbre que limita duramente la iniciativa personal en lo que respecta a la capacidad de movimientos, no la encontramos en la tradición yu'pa, y ello nos hace sospechar que es una pauta de comportamiento asumida comunitariamente que puede tener sus raíces en la reinterpretación de algún discurso venido del exterior⁴⁹, que incluso formulado en clave de consejo se haya convertido en imperativo comunal⁵⁰.

En una sociedad de costumbres (no de leyes) como es la Yu'pa, las sanciones que se imponen a las posibles infracciones de la norma no se atienen a una pauta fija (no crean lo que en otro contexto se llama jurisprudencia), examinándose cada caso concreto de acuerdo a las circunstancias peculiares que lo rodean. Por otro lado, el tipo de castigo impuesto puede resultar en la mayoría de los casos, a los ojos de un observador exterior, un tanto riguroso en relación con la trascendencia de la falta o delito cometido. No obstante, la finalidad de las sanciones, como generalmente ocurre en cualquier tipo de sociedad, pretende recomponer el equilibrio perdido en el sistema y convivencia social; procurando hacer proporcional o equitativa la pena impuesta con la infracción cometida.

La cárcel es un instrumento usual en algunas de las comunidades yu'pas, como ocurre en Kiriponsa, aunque a raíz del incidente suicida del joven adúltero, se dejó notar una corriente de opinión entre los del lugar que sugería cambiar el actual sistema carcelario, en donde se aísla al preso del ambiente exterior metiéndolo en un habitáculo cerrado, por otro en donde sin limitarle la visibilidad al preso, sí se le limiten los movimientos,teniéndolo atado con esposas de madera, tanto por las manos como por los pies, a un mástil bajo un cobertizo que le protegería de la lluvia. Con este procedimiento se trataría de evitar los casos de suicidios mientras se cumpliera la sanción.

La puerta de la cárcel, sin embargo, en lo que respecta a Kiriponsa es más bien simbólica, en el sentido de que una vez que se cierra, estando uno dentro, ya no se debe salir; aunque en realidad bastaría con una pata de o empujón para abrirla y quedar libre. Lo mismo se puede decir de las paredes o del techo, ya que por cualquiera de estos lugares podría salir el cautivo si se lo propusiera. Sin embargo, nadie lo hace porque sabe que las consecuencias de tal acción, por la censura social que acarrearía, serían peores que la de estar 2 o 3 días encerrado resignadamente.

En Yurmuto por su parte no existía ningún tipo de estructura destinada a tener preso a alguien, lo que da a entender la no necesidad de su utilización para evitar problemas o más bien para hacer pagar a quien los cometa; de hecho, en el transcurso de nuestra estancia la conflictividad social fue sustancialmente menor que en Kiriponsa. Aquí, como ocurre también en Kanobapa, se sanciona a los infractores de normas no con la privación de libertad sino imponiéndoles "multas" en dinero o en especias, o haciendo limpiar el potrero, el área comunal, etc..

En otras comunidades como en Taremo se estilaba sencillamente una cadena con un candado a la cual se deja atado por las manos al prisionero en algún lugar no determinado. En cualquier caso el objetivo sigue siendo privar de libertad de movimiento a alguien por algún tiempo y ello suele ocurrir con harta frecuencia con quienes se embriagan y comienzan a buscar pleitos; antes incluso que éstos se produzcan se les encadena o encadena hasta que se les pase el efecto etílico.

La imparcialidad y honestidad de los *yuatpas* como administradores de justicia es algo que se debe hacer notar en la comunidad al objeto de no perder credibilidad; en este sentido el *yuatpa* de Kiriponsa la dejó de manifiesto al investigar las acusaciones que se vertían

contra su hermano de quien se decía no hacer más que amenazar e increpar a dos mestizos⁵¹ a los que calificaba de ladrones de café. Aún no encontrando pruebas suficientes en donde se sostuvieran las acusaciones, reprendió duramente a su hermano calificándolo de envidioso y busca pleitos, y le siguió rigurosamente los movimientos en los días siguientes, no dando el asunto por cerrado.

En líneas generales, las infracciones no suelen ser graves, siendo las más frecuentes las que se producen por adulterio (fuga o rapto de la mujer normalmente), o las derivadas de las querellas producidas por las borracheras; y como ya hemos indicado éstos conflictos o desavenencias se resuelven en el seno de la comunidad.

No obstante, si en alguna ocasión se comete un delito grave como puede ser el asesinato, el causante del mismo es hecho preso inmediatamente y entregado al comisario de Tukuko quien a su vez daría cuenta a la guardia nacional en Machiques quedando pues en manos de la justicia venezolana, la cual sería quien en última instancia condenara dicha acción por los procedimientos legales de sobra conocidos⁵².

Sin querer entrar en generalizaciones, en cuanto a las sanciones impuestas a determinadas formas de proceder, ya que como decimos éstas suelen ser bastante arbitrarias y consecuentes con la realidad concreta en donde cada una se sitúa, vamos a exponer a continuación como colofón de este capítulo algunos casos concretos de situaciones conflictivas con sus correspondientes sanciones.

En Kiriponsa en el transcurso de un tiempo de evasión en el que un miembro de la comunidad invitó a sus convecinos a 2 botellas de ron recién traídas de Machiques, un hombre joven y soltero y una mujer joven y casada fueron encerrados en prisión separadamente por haber sido sorprendidos con flirteos amorosos a escondidas. Tan sólo permanecieron encerrados una noche, tras la cual a ella se le afeitó la cabeza al cero como "escarmiento"⁵³.

En Kunana Kushpa un matrimonio joven (de unos 20 años) se separó voluntariamente huyendo de su comunidad cada uno por su lado para "buscarse la vida" en otro lugar; sin embargo, fueron detenidos y devueltos a la misma. Tras el juicio comunal, el *yuatpa* decidió rapar la cabeza a ella y obligarles a ambos a seguir unidos como esposos en la comunidad. El argumento impuesto fue que en bien de ambos deberían vivir juntos porque cuando haya soya y se rasquen se ahorcarán al acordarse de aquél primer amor perdido.

La razón del grupo sustentada en la decisión del cacique, se sobrepone a la libertad personal de la pareja; aunque si ésta se hubiera empeñado en la separación, se hubiera llevado a efecto con seguridad; lo que ocurre es que dichos jóvenes no tenían muy claro lo que querían y la comunidad tomó la iniciativa sobre lo que más les convenía.

Por último en Sasapa, el cacique de esta comunidad se empeñó en casarse con una niña menor de edad (aún sin menstruar) de la comunidad vecina de Psicacao, con el consentimiento del padre de ella, el cual era ya bastante anciano. Esta circunstancia molestó a los habitantes de Psicacao que decidieron negarse a que dicha situación se consumiera. Los *yuatpas* de Yurmuto y Kanobapa intervinieron en el conflicto como árbitros, ya que el asunto atañía a 2 comunidades, y decidieron dar la razón a los de Psicacao, impidiendo que el matrimonio se llevara a efecto y multando al cacique de Sasapa con el pago de un caballo a la comunidad de Psicacao. Además de ello, cuando este asunto llegó a oídos del comisario de Tukuko, éste le ordenó que abandonara inmediatamente el cargo de cacique, el cual se hizo efectivo pasando el mismo a manos de su hermano. Esta última resolución prueba el poder que desde Tukuko se ejerce sobre toda el área Irapa, ya que la palabra del comisario prevalece normalmente por encima de todas las demás, siendo normalmente escuchada y reconocida incluso en las comunidades más lejanas, como es éste el caso.

No obstante, todavía nos preguntamos ¿qué hubiera ocurrido si el cacique de Sasapa se hubiera encaprichado en una niña menor de su comunidad, con el consentimiento del padre? ¿la hubiera conseguido como esposa o la comunidad se hubiera negado? ¿habría actuado el comisario de Tukuko de la misma manera? La respuesta intuimos que no sería única ni simple, dependería de muchas circunstancias, aunque lo que en realidad se pone a prueba es un contrapeso de fuerzas: la autoridad del *yuatpa*⁵⁴ y el respeto a la tradición, ya que, de acuerdo a lo que es costumbre ninguna niña se puede casar sin haberse convertido en mujer, circunstancia que acontece tras la primera menstruación y el paso por el ritual prescrito.

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 pa-

ra 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.

Como diremos más adelante en otro lugar, 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 (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 aquí.

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; quizás para no poner en duda el honor de los progenitores.

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 La asunción del apellido -nombre yu'pa- sirve en la actualidad para evitar confusión de maternidad o paternidad -en uniones sucesivas o simultáneas- resaltando el linaje al que se pertenece; o bien para hacer constar que se tiene un protector que responde de uno mismo.

En este caso se encuentran en Kiriponsa una pareja de adultos que tras abandonar a sus respectivos cónyuges adoptaron ambos el apellido "Michikchi", por ser A. Michikchi la

persona que simbólicamente se haría cargo de ellos responsabilizándose de sus comportamientos.

6 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.

7 Sólo se consigna la residencia de Yurmuto y la de Kiriponsa, considerando que el resto se hallan asentados en su inmensa mayoría por distintas comunidades de la zona Irapa, y sobre todo en Tukuko.

8 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.

9 Porcentajes realizados sobre un total de 312 individuos con residencia registrada, pertenecientes al árbol genealógico.

10 Como se puede apreciar, todo se olvida cuando el que sale en principio mal parado, queda satisfecho con la nueva situación matrimonial que le depara el paso del tiempo. Sin embargo, no se duda en emprender un conflicto a muerte, aunque sea con un pariente próximo (en este caso tío/sobrino) si uno se siente ofendido por una supuesta usurpación de la esposa. Esto denota un carácter temperamental que desemboca en comportamientos extremos de conflicto; lo cual puede sorprender si el observador tan sólo se ha detenido a examinar la aparente serenidad y uniformidad de ánimo que el yu'pa muestra externamente en la cotidianeidad.

11 De este hombre se cuenta que tras propinarle numerosas palizas a su antigua mujer, viviendo en Yurmuto, ésta lo abandonó. Después se fue a Taremo en donde se casó con otra mujer, pero tras pegarle numerosas veces, el cacique de esa comunidad los separó y le dijo que no volvería a tener otra mujer en ese lugar. Regresó más tarde de nuevo a Yurmuto, encontrándose soltero en este momento.

Aunque busca compañera, con su historial nadie se atreve a emparejarse con él, ya que es excesivamente celoso. Es por tanto un hombre considerado problemático en todos los aspectos de la vida social: a la mujer le pega y en el chicheo busca pleitos.

12 A veces ocurre que en determinadas comunidades se aprovecha la especial habilidad manual de ciertas personas para realizar tareas en beneficio de todos, como es el caso de A. Tite en Kiriponsa que se ocupa de cortar el cabello a tijera a aquel o aquella que lo necesite.

13 Machucapachi nos contó un relato acerca de su fundación (Apéndice 1.14).

14 En el contexto urbano si se quiere ser plenamente libre habría que estar solo, ya que la convivencia está sumamente condicionada e influenciada por estímulos que crean determinados agentes sociales en su propio provecho; sin embargo en la sociedad yu'pa (en concreto la de Yurmuto) se conjugan esos dos elementos o factores esenciales para que el ser humano se desarrolle en su amplia dimensión de manera fructífera: libertad de acción, de pensamiento y sentimiento (aunque con las limitaciones propias del marco cultural) se compagina con la sociabilidad y vida comunitaria de manera equilibrada.

- 15 Al objeto de que los mulos no caminen sueltos por Tukuko y así evitar posibles accidentes, el comisario R. Churu reservó una zona próxima a dicho poblado para dejar los animales cuando se vaya de visita. Esta zona o "potrero" había que limpiarlo de vegetación y cercarlo con alambre de púas, para lo cual se requería la colaboración de cada comunidad a fin de preparar la parte que a cada una le correspondía.
- 16 Efectivamente el maíz o míf es el único producto del conuco que se almacena, pero el consumo es prácticamente siempre colectivo, elaborando con él: *cushe*, chicha dulce o soya.
- 17 En una breve estancia que pasamos en Kanobapa pudimos escuchar en la madrugada el sonido de un radiocassette el cual fue conectado por alguien que despertó. Este hecho nos indica que el hábito de despertarse por la noche, entre otras cosas por el frío, se sigue produciendo en esta comunidad, aunque cambie el contenido ocupacional de ese lapsus de tiempo de vigilia entre sueño y sueño, fruto sin duda de las influencias exteriores.
- 18 Al final, A. Michikchi adelantó 3 sacos de café de unos 60 kg. cada uno que les serían devueltos por la comunidad con el trabajo colectivo que se realizaría en el cafetal de A. Koyashi. Con ello se consiguieron 10.800 Bs. -140 \$.- para comprar cerveza y comida de la tienda que garantizaran una embriagada y satisfactoria noche.
- 19 Este dato entra en contradicción con lo escrito en la literatura por algunos autores que como Reichel-Dolmatof denominan "yuko" a los del lado colombiano, con los cuales tuvo un prolongado contacto, lo cual hace pensar que en Colombia se autodenominan efectivamente yuko.
- 20 Sistema de comunicación oral a larga distancia, descrito más adelante.
- 21 Esta iniciativa, no obstante, no obtuvo los efectos del todo deseados, dado que expulsaron al maestro pero no se cubrió su hueco, por lo que desde hace 2 años la escuela permanece vacía.
- 22 A. Katare, el maestro de Psicacao lo utilizaba con harta frecuencia.
- 23 Teniendo en cuenta esta manera de proceder, es fácil explicar la reacción que tuvieron un grupo de personas en Sirapta (yu'pas bilingües) al escucharme pronunciar una "promesa" que se empeñaron repitiera; mis palabras fueron: "me comprometo a enviar una cinta de video a esta comunidad para que puedan ver las danzas que han interpretado". Al pronunciar estas palabras en unos 15", todos se quedaron esperando que continuara hablando, ya que están acostumbrados a que las ideas de ese tipo se formulen no en 15" sino en 5' o 10', insistiendo una y otra vez en lo mismo.
- 24 De este modo se le imprime un mayor volumen a cada sílaba y el sonido llega más lejos.
- 25 Con una ligera brisa de 5 a 10 km/h. en contra, la escucha se realizaría con bastante dificultad; y superando esta velocidad casi se haría imposible.
- 26 El P. F.M. de Vegamián (1978: 33-34) ofrece una muestra comparativa de cómo se pronuncian diversos términos por parte de distintos subgrupos; lo cual corrobora lo que estamos diciendo. El término español "bailar" o "bailarín" por ejemplo, según Vegamián se denomina en el subgrupo de Tukuko *ibana*; en el Yasa esuane y en el Atapsi *ibane*.
- 27 No creemos pertinente aplicar el término "ocio" al estilo de vida yu'pa, por ser éste un concepto más propio del modelo de sociedad urbana, en donde sí existe una marcada diferenciación de los presupuestos temporales. El concepto "ocio", tal como se entiende en el entorno urbano, se confundiría con ciertas formas de trabajo, así como de descanso en la sociedad yu'pa, por lo que es preferible omitirlo.
- 28 Entiéndase aquí por este término no sólo la acción de socalar sino toda actividad que se realice con una finalidad productiva o utilitaria para sí mismo, para la familia o para el grupo en general.
- 29 En Yurmuto cada hombre va a su ritmo, sin homogeneizar la ocupación del tiempo con el vecino: uno sale a cazar al tiempo que otro va al conuco, otro viaja a Tukuko, otro se queda conversando en el poblado y otro permanece tumbado en el interior de su vivienda.
- 30 L. Racionero (1983) aclara con precisión éstas dos dimensiones de nuestro modelo socioeconómico.
- 31 El heterocondicionamiento al que de uno u otro modo se halla sujeto el tiempo libre en la sociedad de consumo, hace que sea muy discutible la noción de libertad que lleva implícito.
- 32 Huizinga, J. (1984, 1954). *Homo ludens*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 43-44.
- 33 Blanchard, K. y Cheska, A. (1986). *Antropología del deporte*. Barcelona: Bellaterra. p. 28.
- 34 T. del recreo, t. del exceso de energía, t. de la preparación para la vida, t. del control o catarsis, t. de la relajación o diversión, t. de la sublimación, t. del dominio de la competición, t. de la imitación, t. de la realización de la persona, t. del enriquecimiento de la vida, t. del deseo de satisfacción, t. del medio ambiente, t. de la exploración, t. etológica, t. de la competencia y la movilización de la energía. Todas estas teorías se hallan íntegramente explicadas en Harris, D. V. (1970: 14-36).
- 35 Las dimensiones son algo menores que las de un campo y unas porterías de fútbol sala.
- 36 El caso más claro es el del cacique T. Miki, que posee una segunda residencia en Tukuko con casa de hormigón, lo que le da un mayor margen de operación.
- 37 Esta situación de seguridad en lo que respecta a la propiedad privada no se da en Tukuko, en donde sin ser el hurto una constante, sí está plenamente justificada la existencia del candado en la puerta.
- Un día asistí a la frustración que tenía la familia de J. Armato tras el robo acontecido en su casa, mientras se mantenían ausentes por unos días durante la Navidad. Los ladrones entraron por el techo al desclavar una lámina de cinc y se llevaron 2.000 Bs. que tenía guardado uno de los hijos, 2 botellas de ron, 1 cinturón y alguna cosa más, ya que no había terminado la valoración de los objetos que faltaban.
- El robo se está convirtiendo en un peligro dentro de la comunidad de Tukuko, en donde es posible hacerlo sin que nadie se entere, encubriéndose el ladrón dentro del grupo en donde encuentra anonimato. Es éste un mal hábito que va creando una desconfianza creciente, siendo todo ello consecuencia del estilo de vida basado en el "tener" que se empieza a copiar.
- 38 Esta circunstancia no existía con el anterior cacique, por lo

- que cada uno que ostenta el poder dicta las normas según las entienda.
- 39 El comisario de Tukuko es un yu'pa colocado en el cargo por el partido político que gobierna el pueblo de Machiques, siendo un puesto de confianza designado desde fuera de la propia comunidad.
- 40 A este hecho entendemos que se debe el cambio de actitud de S. Shova de la comunidad de Kiriponsa, con quien mantuvimos un cálido contacto en la fase previa al trabajo de campo, cuando era un miembro más del grupo, enfriándose más tarde, una vez que fue designado yoshire, a partir de lo cual mantuvo las distancias mostrándose más receloso o desconfiado a la hora de solicitarle colaboración.
- El hecho de que el cacique de Kiriponsa no estuviera muy predispuesto a la organización de fiestas en donde se danzara, es en cierto modo comprensible, dado que la danza dentro de la fiesta está acompañada de soya, la cual produce borracheras, que son a su vez las desencadenantes de los conflictos que más tarde el cacique le tocará resolver.
- 41 Realmente este “rendir cuentas” ocurre por no tener claras las competencias del cacique, que podría funcionar de manera independiente a la opinión del comisario.
- 42 En Sirapta sin embargo los llamados “caciques de menores” funcionan como un Consejo de ancianos, el cual ofrece sugerencias al cacique de la comunidad (más joven) cuando éste lo solicita; al parecer esto ocurre con mucha frecuencia, habiéndose convertido en costumbre.
- 43 La aparición de “closters” o pequeñas comunidades (familias extensas) es una constante que contrasta al mismo tiempo con la incorporación de éstas en la estructura de una comunidad mayor que ofrezca una aparente mejora en la calidad de vida (como es el caso de Tukuko).
- 44 En esta línea incluiría al cacique de Tukuko Rafael Shuru; aunque hay algunos yu'pas influyentes que como J. Armato no lo tenga en buena consideración, al estimar que es un acólito del gobierno nacional.
- 45 Con la propia camiseta se intentó ahorcar colgándose de una de las vigas del techo del habitáculo que hace de cárcel; y lo hubiera conseguido si no se percatan varios miembros de la comunidad que estuvieron vigilantes intuyendo que el prisionero procedería de ese modo.
- 46 El castigo de recoger café sin beneficio alguno se justificó por el motivo de haber dejado abandonado, no ya a sus respectivos cónyuges, sino a sus hijos pequeños, aún lactantes. Y el hecho de que el beneficio del castigo revirtiera en el cacique y el representante se entiende que es la recompensa por impartir justicia y mantener el orden social.
- 47 Este castigo, más bien simbólico, es una manera de tenerla señalada por algún tiempo (el que tarde en crecerle el cabello), sin embargo es una práctica hasta cierto punto habitual entre mujeres y niños no por motivos de castigo sino para liberarse de los parásitos o de la sarna.
- 48 Circunstancia atípica entre los yu'pas.
- 49 No tenemos datos suficientes para afirmar de dónde procede exactamente ese discurso; probablemente sea compartido por diversas instancias de poder ajenas a la sociedad yu'pa.
- 50 No hay que olvidar que muchas de las costumbres criollas son asumidas por los yu'pas a su manera, modificando de algún modo el sentido: forma de hacer justicia, de encarcelar a los infractores, el candado en la puerta, diversas formas de vestuario, etc.
- 51 Uno de estos dos mestizos era el sobrino del *yuátpa* y de su hermano (el acusador), siendo hijo de Agustín Urupe y una mujer criolla residentes en Tukuko.
- 52 Este hecho nos lo corroboraba J. Armato al decirnos: “La ley en las comunidades yu'pas funciona a dos niveles: los problemas menores y cotidianos los resuelve el mismo cacique; y los problemas graves los resuelve la justicia criolla”. (Entrevista personal)
- 53 En el transcurso de esa noche, dos hombres vigilaron el sueño y los movimientos de Roberto Yitorshi, hombre de unos 60 años de edad, que era el marido cuyo honor había sido ofendido; siendo del todo efectiva, ya que el mismo, en estado de embriaguez, intentó salir en un par de ocasiones del poblado para ahorcarse.
- 54 La autoridad del *yuátpa* pierde en este caso bastante poder al salirse de su ámbito de influencia (su propia comunidad); sin embargo dentro del mismo hubiera tenido más fuerza, aunque queda en la duda si ésta se hubiera impuesto al tabú que supone una relación incestuosa de las características ya mencionadas.

CAPÍTULO 4

IDEOLOGÍA Y COSMOVISIÓN

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 microsocioal como macrosocioal; 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.

Para ilustrar la lógica de ideas y la visión del mundo que se desprende de la cultura yu'pa, comenzaremos presentando lo que a nuestro juicio constituyen sus principales valores humanos; a continuación nos detendremos en las creencias a través de las cuales se le da sentido al mundo; posteriormente describiremos algunos de los mitos y leyendas que forman parte de su cosmovisión; y por último detallaremos los procesos rituales más importantes que se desarrollan a lo largo de su ciclo vital.

4.1. VALORES

En lo que respecta al **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 rememorar 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 agraciado 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 la 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 cambiado 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 incógnitas 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 a coger el puesto"; sin embargo, como nos declaraba, era plenamente 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, pasando 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 comportamiento 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 Pocater, 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 comunida-

des 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 desenvuelve 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 socie-

dad 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 delincuentes. 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 funciona 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 recapacitamos "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 utili-

zan 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 hacemos 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. (Apéndice 1.30).

Cuando le preguntaba a un informante de Kiri-ponsa ¿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, entendiéndose 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: ¿cuántas?, 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 váquiro”, 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 participa-

do 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. (Apéndice 1.28).

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 re-

cién 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.

Un informante de Tīrakibu nos testimonió igualmente una interesante historia acerca de este personaje. (Apéndice 1.29).

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 Sasappa (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 o 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 *casha 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 riesgo 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 Tuku-ko), 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. (Apéndice 1.31).

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. (Apéndice 1.32).

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 ade-

más 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 ansíe 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) cuando 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 “miedo” 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 sacrílego, 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 cui-

darse 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 Setién 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 vió 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 Yurmuto) o la noche en vela entrevistando a Itapkape (de Psicacao) me hicieron entender esta circunstancia aún más de cer-

ca, ya que ambos siendo ya personas 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 5⁰ 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 es-

tos últimos en un enclave que se puede entender como la antesala de la sociedad de consumo. Algunas mujeres de Tukuko nos 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 anciano Itapkape (de Psicacao) nos describió cómo se llega al suicidio por problemas de celos. (Apéndice 1.33).

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 pe-

troleras 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 interprete, y en este caso también informante F. Miki, nos decía que

"los problemas con mujeres que en las comunidades de Kiriponsa, Kunana, 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".
(Entrevista a F. Miki).

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 sobredimensionada, 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.

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 seguri-

dad 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).

Una vez tratado en el apartado anterior de “Valores”, diversos aspectos relativos a la relación con la naturaleza, al mundo trascendente, a la percepción del tiempo y del espacio, y a la comprensión de la propia identidad, como patrones que sustentan las creencias; centraremos aquí la atención en el sentido religioso y en las prácticas mágicas que poseen los yu'pas, a fin de tener algunos elementos más de juicio para penetrar en su visión del mundo y de la existencia.

La cosmología³⁹ y religiosidad yu'pa es sin duda alguna el aspecto menos conocido de su cultura. De lo poco que se ha escrito en torno a ello, destacamos los datos que ofreció J. Wilbert en 1960 (sintetizados en la publicación que hace conjuntamente con K. Ruddle en 1989). Sin entrar a comentar la información que este autor expone, con la que coincidimos en buena medida⁴⁰, vamos a presentar aquí en primer lugar el testimonio que sobre este particular recogimos del P. Adrián Setién; más adelante presentaremos la visión contrastante con respecto a la anterior que ofrece el yu'pa J. Armato; y por último presentaremos algunas observaciones propias acerca de esta realidad.

Comenzando por el P. Adrián, éste nos decía:

“El esquema mental yu'pa es un tanto complejo. Cuando se habla de un barí se está hablando de un campesino, cuando se hace de un guajiro se hace de un pastor y un comerciante. El yu'pa per-

tenece al grupo caribe, que es un grupo guerrero y tiene elementos que les separa del resto de sus vecinos. Una de las características más interesantes del yu'pa es la autosuficiencia de la persona; el yupa posee un mundo interior que es capaz de alimentarle y darle respuesta a las situaciones que no ha previsto.

El barí es la mitad de la persona y la otra mitad la encuentra en el vecino, necesita siempre la compañía ajena.

El yu'pa personaliza todo los acontecimientos.

Su mundo de creencias poseía un esquema muy amplio, yo diría que es una religión desacralizada, por tanto le faltaba todo lo que sería rituales, ceremoniales; y frente a los fenómenos recreaban cada quien de acuerdo a un esquema más o menos amplio.

Ante el tema de la muerte se respondía de muchas maneras: ¿Cuántos días se tenía el muerto en el hoyo? No es igual que en otros sitios que tienen perfectamente delimitado cada paso en un acontecimiento de este calibre. El yu'pa no tiene esas formas estereotipadas. Su religión ha sido siempre muy personalista, en el sentido de que cada quien lo hacía en la medida de sus posibilidades, sentimientos y pensamiento. Y además era una religión despersonalizada; no basándose en personas concretas: Dios, que es así, con estas características; sino más bien se representaban a las fuerzas de la naturaleza. El yu'pa está plenamente parte de la naturaleza, con la que comulga y se integra, ante las fuerzas que él entiende que hay en la naturaleza; las concibe como personas, como uno mismo; o materialización de dichos fenómenos en algo concreto.

¿Hasta que punto se puede hablar de un Dios creador y único? Con los términos de Maispore, etc. no se expresa más que la idea de un ser con más resolución que otros, pero nada más. No hay una coherencia con el resto de caribes en cuanto a la evolución transcurrida desde el principio hasta el presente, teniendo un termino medio como referente, y hablando del espacio recorrido, entre el antes y el después. Los pemones tienen esto muy desarrollado, y los yu'pas también interpretan lo que acontecía antes de acuerdo a lo que entienden que existía antes a través de sus cuentos.

En cuanto al sentido de la existencia, al yu'pa le asombra la vida (el nacimiento de un niño) y la muerte; en ese espacio intermedio el yu'pa se siente parte y partícipe de la naturaleza, y el sentido de la vida para el yu'pa es el sentir que vive, que existe, y ello se ve reflejado en el sentido de la libertad que posee: si come bien, si tiene que esperar un día también, etc.. No tiene presiones ni condicionamientos sociales, o al menos no los busca, y él disfruta con esa capacidad de sentirse vivo y dentro de la naturaleza. Un muchacho puede estar trabajando y dejar que pase el tiempo mirando un pájaro, o escuchando un ruido en la selva, y discutir sobre quien lo ha producido, etc.. Ellos sienten todo el mundo que le rodea y viven el presente con fuerza, sin hacer futurismos ni mirar al pasado.

La seguridad en sí mismo del yu'pa no se contradice con el ahorcamiento recurrente de la sociedad. Es todo lo contrario una reafirmación de su autenticidad y seguridad. Los yupas nacen bolos, sin asas para agarrar. Si a un barí se le dice: si no trabajas no comes, es suficiente para que se someta a tu voluntad. Si a un watía se le dice: si no haces esto te pego un tiro, ya está uno dominado, al menos un 90% de los occidentales haría lo que le dijera el pistolero. El problema es ¿cómo carajo hace usted para dominar a un yu'pa? Si usted le dice que se va a quedar sin comer, pues me quedo sin comer; si usted le dice que le pega un tiro, pues me pegas un tiro.

... Con la Misión ya establecida, la religión cristiana le ha dado al yu'pa elementos para propulsar su propia esencia. Al yu'pa se le presenta un esquema mental, una estructuración de la realidad que los completa un poco su mundo, le dá una interpretación de algún modo tecnificada de la realidad. El necesitaría también para su propio mundo interior unos elementos que vayan paralelos a éstos, una lógica, un nivel de abstracción y de explicación analítica de todo esto, y la religión cristiana con la transcripción de la fé que tiene le ha dado esos elementos analíticos a su propia lógica.

La vivencia religiosa del yu'pa es inmensa, el yu'pa siente la realidad, siente la vida, y a través de eso él siente todo el mundo transcendente. ¿Cómo se le mete miedo a un yu'pa? Si se le dice que le va a salir un muerto, un tigre, una culebra; su

reacción es de dentro a fuera, se crea una respuesta que contrarresta mucho con ciertas posiciones frente a lo transcendente. Frente a esa riqueza interior que tiene el yu'pa y que saborea, mastica él mismo, capta, intuye; eso lo va a reflejar con una actitud muy formalista. El yu'pa tiene ciertos elementos que son peculiares. Ejemplo: el caso de una muchacha yu'pa que tenía los votos hechos y trabajaba en la escuela del Tukuko, al año se retiró y volvió vestida de seglar, y todas las compañeras y alumnas le daban la espalda, una niña la llamaba: 'diablo vete'; el rechazo fue total.

Sin embargo, la práctica religiosa, algo que para el religioso es muy importante, el yu'pa le da su sentido; para él es muy difícil entender que debe ir a misa todos los domingos; hacerle entender que tiene que cumplir con ese formalismo y que lo asuma es imposible.

Entre algunos matrimonios yu'pas cristianos que se han separado y se han unido con otras personas; uno de estos hombres no hay quien lo haga ir a la iglesia porque para él es un conflicto enfrentarse a Dios en la iglesia, dado que no cumplió el compromiso de matrimonio que había contraído, y no quiere enfrentarse a ello.

Existen muchos matrimonios por la iglesia y aproximadamente un 10% de separaciones. Al principio los matrimonios se hacían con instrucción católica, para ello y a pesar de tener sus aventuras cada uno, han continuado juntos y son parejas estables. Sin embargo, luego se han casado sin previa instrucción y algunos no han aguantado mucho, son parejas más inestables" (Entrevista a A. Setién).

Por otra parte, J. Armato (yu'pa de Tukuko) nos decía lo siguiente⁴¹:

"Maispore es un término introducido por los misioneros, que quiere decir 'todo lo que está arriba'; queriendo destacar que Dios está en el cielo. Sin embargo éste no es un concepto yu'pa.

El yu'pa tiene varios dioses: el de las aguas o Kumbatüpa, el de los pájaros o Pichibatüpa, el de los árboles o Būbatüpa, el de los espíritus o Catobatüpa, el de la agricultura u Oseema. Todo lo que es naturaleza posee su Dios.

Los *yu'pas* consideran a la luna y al sol como dos personas más, son astros que influyen de manera notable en la vida. El sol engendra alimentos, al niño; la luna es la madre que ayuda a parir a las mujeres, la ayuda en su periodo, la que indica cual es el tiempo de procrear, etc.; influye pues mucho en la hembra.

En vista a estas creencias, el *yu'pa* rinde homenaje en distintas oportunidades a los diferentes dioses, con los cuales hay que ser respetuosos para que la armonía no se pierda: cuando se va de cacería hay que matar tan sólo a los animales que uno y la familia para quien se cace se pueda comer en un día; si no, el dios de tal animal se puede enfurecer. No se puede un *yu'pa* bañar al atardecer porque es el momento en el que *kumbatüpa* ocupa la misma, y si se bañara enfermaría y tendría que recurrir a un curandero.

El curandero a su vez tendría que ver si el dios supuestamente implicado está enojado. El curandero debe estar limpio de relaciones sexuales, debe pintarse antes de ir a por las plantas apropiadas; no puede cobrar dinero, sólo puede aceptar algo que sea del enfermo, en señal de que al desprenderse del objeto se desprende también de la enfermedad.

Los misioneros son quienes han introducido el término 'Dios Padre', 'El que está arriba'. Para el *yu'pa* el Dios Supremo que está por encima de todos los dioses es *Amaricha*, el que hizo el mundo, incluido a todos los dioses a quienes los *yu'pas* tienen que respetar para que no se rompa la armonía con la naturaleza y sobrevenga la enfermedad.

Amaricha es 'el que cabalga', el que va arriba, el que va y viene; siendo pues el mismo Dios del que habla la iglesia.

Cuando yo era niño, en época de catecismo, me dijeron que Dios estaba arriba, está encima, y yo subí encima del techo para verlo. Un misionero me vió y me preguntó qué hacía ahí, yo le respondí que trataba de ver a Dios, y no me dijo nada. Ahora la influencia de la iglesia católica es mínima o nula en lo religioso; el discurso que mantiene hablando de condenación, pecado, infierno, etc. no se lo creen los *yu'pas*. La tradición mantiene que tras la muerte el *yu'pa* va al Valle de los Muertos en donde están todos los antepasados. El

yu'pa se da cuenta que por no asistir a misa no pasa nada.

En cuanto al sentido de la vida, los *yu'pas* le piden a la vida para ser feliz, procrear hijos, dejar herencia de prole; para él el poseer un conuco y tener hijos a quien dejárselo es la aspiración básica. Según la tradición, al morir el mismo perro que se cria en la casa pide cuentas de cual ha sido el rendimiento en la vida, el día que uno muera, para poder llegar al lugar de destino.

Para la mujer la felicidad está en producir hijos varones, porque van a caminar a otras comunidades sin miedo a perderse, siempre regresan. La mujer sin embargo se va de la comunidad y se olvida; mientras que los varones no se separan de la familia propia.

El hombre y la mujer cuando son ancianos y piensan que han cumplido con su deber en la vida, entonces el *okatu* (espíritu malo) no le van a pedir cuentas y vivirán y morirán tranquilos llendo al Valle de los Muertos.

Cuando uno muere, los *yu'pas* piensan que no se regresa. Según la tradición, cuando uno está agonizante se encontrará frente a un gran río, entonces el espíritu ya ha salido a caminar en busca del Valle de los Muertos, mientras el cuerpo aún posee vida. El *yu'pa* cuando camina mucho, mira continuamente hacia atrás porque piensa que cuando mira hacia atrás su espíritu, si por casualidad ha salido de su cuerpo, se reencuentra con el mismo, mientras que si no lo hace puede llegar el espíritu hasta el río donde se encuentra con un perro que le ayuda a pasarlo, y es entonces cuando ya no regresa más. En el Valle se encuentra con los antepasados que no tienen sexo, los reconoce pero no poseen sexo, no se pueden reproducir" (Entrevista a J. Armato).

Por nuestra parte y 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 (agrícola) 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)⁴²; 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 católico⁴³ 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 respeto⁴⁴, 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 eclesiásticos. (Apéndice 1.35).

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 momento⁴⁵; 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 varón⁴⁶.

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 inten-

so 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 nada⁴⁷.

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 como contaba un yu'pa de Tirakibu. (Apéndice 1.37).

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 piel⁴⁸, 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 individual 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 efectos⁴⁹.

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 ron⁵⁰, 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 Kuna Kushpa) de haber operado maléficamente contra su marido, habiéndolo amenazado de muerte⁵¹. 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.

Un yu'pa de Tīrakibu también nos relató algo parecido sobre esta cuestión, aunque no refiriéndose a este caso concreto. (Apéndice 1.38).

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 shaparūs. 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 shaparū 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 casa⁵².

Otro yu'pa, esta vez de Tīrakibu, 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 Tīrakibu 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 Tīrakibu, 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 enemigos⁵³.

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.

4.3. 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”⁵⁴.

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 paralenguajes 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.

4.3.1. 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 parirís 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 *Kopetko* (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 estuvimos, estructurando cronológicamente su pensamiento sobre el origen de la Humanidad (yu'pa), hasta llegar a los antepasados de fechas más recientes; y más adelante exponremos 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 lluvia⁵⁵. 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* y *wanapsa*, así como animales salvajes y un perro, que pudieron llegar al monte Tectari (máxima elevación 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*)⁵⁶; 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 mujer⁵⁷; la que indica que del *manirache*, *Amoricha* sacó a un hombre, mientras que de otro árbol llamado *quiriya* 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; asignándoles 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 ininterrumpidas 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 divino, 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 escualidos 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.

4.3.2. 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*. (Apéndice 1.41).

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 relataba los flechamientos que tenían lugar entre los antiguos *yu'pas* cuando bebían chicha brava, tras lo cual se bañaban en el río⁵⁸. (Apéndice 1.43).

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. (Apéndice 1.41).

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 participan-

tes pelearon y éste hizo que temblara la tierra. Más adelante se destaca la aparición de *Oseema*, 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.⁵⁹. (Apéndice 1.44).

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 todos⁶⁰.

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 salie-

ra 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 acusa- ra más esta circunstancia fuera el de N. Anane. El *papas- hi* 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 buenos⁶¹.

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. (Apéndice 1.45).

J. Armato, Responsable de la Asociación Civil Indígena del Pueblo Yu'pa (ACIPY) e informante de Tuku-kono 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*⁶², 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.

Para ilustrar este hecho presentamos en el apéndice una parte del testimonio de Itapkape, anciano informante de la comunidad de Psicacao, quien en su discurso sobre el origen de los yu'pas, refiere diversos mitos y leyendas dando muestras de ser un buen conocedor de la tradición oral.

En este relato se hace referencia en principio a que los primeros yu'pas salieron del interior de un árbol llamado *quiriya* cuando el día se oscureció; uno de estos antepasados (al que se le dice tío) murió al pisar una culebra; en ese tiempo no tenían a penas instrumentos materiales para vivir, cocinando los alimentos crudos, aunque parece interpretarse más tarde que cuando el sol salió todo cambió. (Apéndice 1.46).

A continuación Itapkape hablaba del pájaro carpintero que acompañaba a *Maispore* (Dios); también de que el agua del río mató a los *püpütü* y *wanapsa* (suponemos que por la inundación); y de que los yu'pas se peleaban mucho entre sí después de que Dios los creara y los abandonara. (Apéndice 1.47).

Seguidamente hace referencia a que el cielo tronaba⁶³, estando la rana presente; y que *Amoricha* se parecía a los *watías* y quería matar a todos flechándolos, pero *Ataposcha* lo tranquilizó oscureciéndose el día; los *wanapsas* sin embargo seguían peleando. (Apéndice 1.48).

Más adelante comentaba que los yu'pas fueron engendrados por el árbol *manirache*, y que la rana robó el fuego que había originado el trueno (refiriéndose lógicamente al rayo) prendiendo una fogata en la oscura noche. Se hace mención a *Kumoko* y a *Maispore* identificando a ambos con la figura de Dios. Igualmente se menciona el hecho de que a partir de la aparición de *Oseema* (el sabio antiguo) en escena se abandonó la práctica de comer bejucos silvestres, y se comenzó a cultivar la tierra, sembrando maíz, ñame, *malanga*, yuca, etc., pasando además de comer crudo a comer cocido, cocinando pues los alimentos. Sobre este particular se añade que uno de los *püpütü*, que vivían bajo tierra, murió por haber comido caliente, señalándose simbólicamente así esta práctica como propia de los que vivían sobre la tierra. (Apéndice 1.49).

A continuación se habla de una gaviota que rapto y llevó a un yu'pa hasta la luna y el sol lo quizo matar dándole tabaco para comer. Dicho yu'pa flechó un pájaro y se lo dió de comer a la luna, a ésta le gustó y se dedicó a comer pájaros mientras éstos dormían. Posteriormente la luna quedó embarazada y la gaviota bajó al yu'pa hasta la Tierra⁶⁴. (Apéndice 1.50).

Itapkape después refiere la historia del pájaro carpintero que descubre a los yu'pas escondidos dentro del árbol *manirache*, y tras haberlo cortado, salen del interior utilizando una llave (como los *watías*), tras lo cual se escondieron en el monte.

Más adelante se hace una referencia, un tanto confusa para nosotros, a una mujer que tras estar embarazada fue amenazada por Dios con que le cayera un trueno (rayo), dañando la criatura que llevaba dentro, y oscureciéndose el cielo. Este hecho pudiera ser interpretado como un castigo divino por la violación del tabú al incesto; algo que se suscribe igualmente en la literatura (Ruddle y Wilbert, 1989:102).

Y por último se hace alusión a los hombres tigres (salvajes), que se llevaban a los que dormían roncando hasta el monte Tectari en donde vivían; coincidiendo con la versión que dieron otros tantos informantes sobre este particular. (Apéndice 1.51).

Con el relato de Itapkape se puede apreciar, pues, lo que avanzábamos en un principio, es decir saltos de unas historias a otras aparentemente inconexas, redundancia terminológica para expresar una sola idea, y gran riqueza expresiva y semántica en la utilización de símbolos que evocan el pasado mítico.

4.3.3. 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 situaciones 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*.

El mismo E. Tachi, fundador de esta comunidad, nos da testimonio de este hecho. (Apéndice 1.52).

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. (Apéndice 1.53).

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 narra 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 enemigo⁶⁵. (Apéndice 1.54).

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 también 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 narra 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. (Apéndice 1.52).

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 siguiente⁶⁶: "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 menos⁶⁶.

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 transita, 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 virginitad 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, huyen-

do 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 Yurmutu) 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 parseguía 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 cansados⁶⁷. 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 re-

cibido 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 bien⁶⁸. (Apéndice 1.57).

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.

4.4. 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. Douglas⁶⁹ (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”⁷⁰ y los 2 restantes de “solidaridad”⁷¹, 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”⁷², dentro de los de “elevación de estatus”, mientras que los 2 restantes los consideraríamos como “ritos cíclicos”⁷³, aunque de diferentes características, dentro de los de “inversión de estatus”.

4.4.1. Casha Pisosa (ritual de Nacimiento)

El término *casha 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 agrisado. Dicha *masaya* se recoge, normalmente tras tumbar el árbol en donde se en-

cuentre, 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 lateral⁷⁴.

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 *kiri-po* (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*⁷⁵ 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 danza⁷⁶ 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 posterior-

mente 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 *casha pisa* 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 1.58).

Tiyitashi (de Kunana) aludía al cante y al baile que acompaña a esta fiesta por la noche. (Apéndice 1.59).

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 avispa 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 1.60).

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 1.61).

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 para de beber *soya*. (Apéndice 1.62).

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 1.63).

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 1.64).

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 1.65).

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 peleas⁷⁷. (Apéndice 1.66).

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 tantos⁷⁸. (Apéndice 1.67).

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 pijojo*), participando en ella todos los niños que hayan nacido en el transcurso del año que ha pasado⁷⁹.

Anteriormente cada familia en su casa y por su cuenta suele hacer otra fiesta en honor al recién nacido llamada *yupunku pejoo* ("mijito" 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 totémico⁸⁰. El caso que presenciamos tu-

vo 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.

4.4.2. 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 caci-

que 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 enclavada, 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 "futbolito" (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 trocear 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 escuchar

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 cariato 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 cuchari-lla 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 utilizados 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 generalizado⁸¹.

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 guirnalda de colo-

res; 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 *cutualecompehuru-pü* o *tiot-tio*; en este caso, utilizado para personificar a *kanasbi* (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 identidad⁸².

4.4.3. 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 1.68).

Machucapachi (de Yurmuto) nos contó también lo que le aconteció a ella misma en su primera menstruación. (Apéndice 1.69).

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 menstruaba 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 1.70).

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 sábanas⁸³.

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 gente⁸⁴.

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 1.71).

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.

4.4.4. 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 hacen 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 Tīrakibu) 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 (aunque existían uniones sucesivas). (Apéndice 1.72).

F. Romero (de Sirapta) nos informaba asimismo que si antes el compromiso matrimonial era algo concertado entre las familias y de casi obligado cumpli-

miento 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.

4.4.5 Okatu (Ritual fúnebre)

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, plátano, etc.)⁸⁵; 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 (bijao), 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 1.73).

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 1.74)⁸⁶.

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 di-

funto. (Apéndice 1.75).

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 1.76).

Esta/s forma/s tradicional/es de funeral que venimos describiendo, hay que tener en cuenta que han desaparecido prácticamente entre los yu'pas, 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 misioneros⁸⁷.

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 1.77).

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 (*casha 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 de-

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.

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 Taya-ya), 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 mastiando 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 días⁹⁰, comenzando pues el 19 de abril.

En esa fecha ya se ha recogido la primera cosecha de maíz cariacó 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)⁹¹, 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*⁹² (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.

4.4.7. 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 maíz⁹³ 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 llebaba 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 shiorie que está ajustado al suelo y sirve de soporte a todo el aparato. La caña se va torcionando una vez bloqueada y estrujada por el palo, y de este modo se produce un goteo que resbalando por una parte sobresaliente del shiorie 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 de-

bido 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 trituration del maíz amarillo y del mí (maíz cariaco -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 vecinos 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 danzar, 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 comporta-

miento 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 rareada 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 costumbre 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 canoa; 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 de fiesta como un momento reparador y revitalizador por salirse fuera de la dinámica y rutina cotidiana". (Diario de campo)⁹⁴.

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 1.78).

No obstante, aunque las peleas la destaquen la mayoría de los informantes como una constante en el *tomaire*, algunos como J.M. Komateta (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 1.79).

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 mí (maíz cariacó) 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 suciedad 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 moledora 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) tapando 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 trabajo⁹⁵.

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. Matrín (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 “policía”⁹⁶ 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 (casi 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 así mismo una mayor participación, pero inesperadamente llegó de pronto el ‘policía’ diciendo ‘que parara la música, que iba a hablar el cacique’⁹⁷. 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’⁹⁸.

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 ebrios⁹⁹, 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 Kunnana Kushpa, amenazando una a otra de matar

(mediante hechizo en huella con plantas malélicas) 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 tomabaso ya 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 congrega 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 hasta 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 cariacó, 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 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 *watías*, 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 improcedente 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 excusa 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.
- 39 Lo referente a la visión del mundo y al sentido mítico de la existencia se desarrollará con más amplitud en el apartado de “mitos y leyendas”.
- 40 Aunque mantengamos muchas coincidencias con la interpretación que hace Wilbert de la cosmología yu’pa, también existen diferencias, fruto posiblemente de la desigual información manejada. Wilbert recogió mitos de los parirís y yo de los irapas.
- 41 Debido a la larga duración de su discurso, hemos concentrado éste en las ideas centrales, manteniendo en todo momento el sentido del mismo.
- 42 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.
- 43 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 encalados 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.
- 44 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.
- 45 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.
- 46 Se prefiere el varón a la fémina porque éste ayuda a la familia en la socala.
- 47 Una parte de este relato queda recogido en el Apéndice 1.36.
- 48 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.
- 49 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. Igualmente la persona mordida debe abstenerse de comer ocumo, carne de aves y mamíferos, azucar; ni tampoco los puede comer su mujer e hijos para prevenir la muerte del accidentado. Por otro lado el conyuge no puede mirar a su consorte mordido para que no le suba la fiebre (*akisiri*); ni tampoco la esposa embarazada (tiposeache) puede pisar por el lugar en donde su marido fue mordido, para evitar que le sobrevengan problemas al hijo que va a nacer. Todas estas precauciones tradicionalmente son proscriptivas, no sólo cuando se es mordido por una serpiente venenosa, sino también cuando pica un escorpión, una araña ponzoñosa, o se es atacado por un jaguar o por un puma; circunstancias éstas que tienen una más difícil explicación lógico-natural que la prohibición de ingerir malanga. De este modo se llega a comercializar en la sociedad occidental. El conflicto en este caso quedó tan sólo expuesto, pero no se resolvió, ya que el yuatpa de Kanobapa consideró que dicho problema lo debían de resolver en la comunidad de Kunana Kushpa a donde pertenecían las mujeres litigantes. Se asocia pues el haber sido tocada por un hechicero cerca del cementerio con la muerte al día siguiente. 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. 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). Los más influenciados por el catolicismo hablan de “diluvio”, no de inundación, aunque se coincide en las consecuencias que produjo tal catástrofe. 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.
- 57 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.
- 58 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.
- 59 La traducción interlineal de este y otros textos es un tanto confusa, debido por un lado a la reiteración de ideas y mezcla de personajes y escenas que casi todos los informantes realizan; así como a la diferente construcción gramatical que la lengua yu'pa posee con respecto al español; no obstante, con la ayuda que ofrece la traducción preliminar del interprete, nos podemos orientar para darle sentido a estas frases un tanto abstractas en sí mismas.
- 60 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.
- 61 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.
- 62 También se denomina *cushe* o *cuje*.
- 63 De algún informante escuchamos que el sonido del trueno trae el recuerdo de los que se han perdido.
- 64 En este trozo del relato figura el sol (vichu) como antagonista de la luna (kunu), así como enemigo del yu'pa, mientras que esta última aparece como su protectora; circunstancia que coincide con algunos de los mitos escritos en la literatura (Villamañán, A., 1982, 57: 15-16; Ruddle y Wilbert, 1989:101).
- 65 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.
- 66 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.
- 67 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.
- 68 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.
- 69 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".
- 70 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.
- 71 En ellos se realza el sentimiento de identidad del grupo, sirviendo para reafirmar y aumentar el grado de cooperación entre sus componentes.
- 72 Estos tienen que ver con los distintos ciclos por los que pasa la vida de una persona desde que nace hasta que muere.
- 73 En estos casos es normalmente la naturaleza la que marca el momento en que se celebran tales acontecimientos.
- 74 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).
- 75 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.
- 76 La forma de esta danza será descrita con detalle en el capítulo correspondiente a la "danza yu'pa", expuesto más adelante.
- 77 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*.
- 78 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.

- 79 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.
- 80 Las danzas, los *tiot-tio*, las canciones, etc. versan sobre este símbolo durante toda la fiesta.
- 81 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.
- 82 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 levanten 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 difícil pronosticar qué ocurrirá en esta co-

munidad 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, considerándose 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).

83 Si hubiera más de una joven que haya pasado al mismo tiempo por el retiro ritual, participarían conjuntamente en este acto comunitario.

84 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.

85 Otra versión hablaba de que el cadáver se ahumaba en su propia vivienda colgado de una viga del techo.

86 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.

87 En Tukuko se lleva a cabo el funeral católico, enterrándose a los cadáveres en el cementerio que existe próximo a este poblado.

88 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.

89 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.

90 A este ritual se le llama *cuje*, coincidiendo su sentido con el *cushe* de Irapa.

91 Esta organización se haya instalada en la comunidad de Sirapta.

92 Así se nombra en Sirapta a lo que en Tukuko y comunidades irapas se conoce como *soya*.

93 El maíz es el único producto del conuco que se almacena en silos para el consumo ulterior, pero nunca este almacena-

miento 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.

94 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 cariacó 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).

95 En la anteriormente descrita celebrada en casa de A. Ponokashi, tanto la materia prima como la fuerza de trabajo para preparar la soya fue cosa exclusiva de la familia anfitriona.

96 Nombre simbólico, asignado a la persona encargada de mantener el orden en la fiesta.

97 Esta frase la expresó en yu'pa traduciéndonoslo al español cuando le preguntamos ¿qué había dicho?

98 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 to-maire de principio a fin, sin inmiscuirnos en su desarrollo.

99 A algunos/as se les apreciaba la barriga hinchada, dilatada tras todo el líquido ingerido.

CAPÍTULO 5

ACULTURACIÓN Y CAMBIO SOCIAL

5.1. INTRODUCCIÓN

Si bien históricamente la sociedad yu'pa ha permanecido deliberadamente al margen de la sociedad criolla, debido a las nefastas consecuencias que han tenido los esporádicos contactos entre ellas; desde mediados del presente siglo a la actualidad se ha experimentado un notable cambio en lo que respecta a la relación entre ambas sociedades. Del tradicional aislamiento se ha pasado a un claro acercamiento, que se deja notar no sólo en la cultura material yu'pa, sino también en los usos y costumbres que entran dentro del comportamiento social, político y aún ideológico.

No obstante, el proceso seguido en este sentido ha ido conduciendo a los yu'pas hacia su integración en la sociedad nacional venezolana, así como hacia su desintegración como grupo étnico específico. Al Estado venezolano, por lo que se desprende de sus obras, no parece importarle gran cosa la problemática indígena, y prueba de ello lo tenemos en el no reconocimiento del legítimo derecho a la propiedad de la tierra que éstos habitan. Preocupado por resolver la situación de crisis generalizada (económica, social y política), los problemas del mundo indígena en general y de los yu'pas en particular constituyen un mal menor para el Estado, no prestándosele la debida atención.

En cualquier caso, el reconocimiento de "Estado multiétnico y pluricultural" en el discurso político, el cual aparece frecuentemente en épocas de elecciones, es a nuestro juicio un eufemismo dentro de un talante populista, que encubre el intento por asumir cotas cada vez más altas de poder. El pretexto indígena en la esfera política ha sido siempre un recurso por afianzarse en algún lugar de privilegio. Continuamente los yu'pas son víctimas de abusos y atropellos por parte de los colonos o las multinacionales, sin que se haga justicia, quedando el Estado, el Gobierno nacional y la sociedad venezolana en general impasible ante tales acontecimientos.

Con este panorama de indiferencia y menosprecio por parte de la mayoría de la sociedad venezolana, que muestra un claro síntoma de vergüenza étnica, al no querer oír hablar de indígenas en su país, los yu'pas

conscientes de esta realidad saben que nadie mejor que ellos pueden defender sus intereses y solucionar sus problemas.

La vertebración social en Venezuela no sólo se define en función a las clases socioeconómicas sino también a la cuestión étnico-nacional. La población indígena venezolana la componen 24 grupos étnicos, y, aunque ocupan sólo un 1.5% de la población total del país, la cual suma 315.815¹, no puede ser olvidada.

De ese porcentaje, la población indígena del Estado Zulia ocupa el 63.7%² del total nacional, y dentro de ello los yu'pas forman el 2.14% (1.32% del total indígena nacional), sumando un total de 4.173 personas, de las cuales 2.172 son varones y 2.001 mujeres⁴.

En la breve historia de encuentros y desencuentros entre la sociedad dominante venezolana y la sociedad yu'pa, el etnocidio ha estado presente en la relación; y esta situación no la han modificado sustancialmente las organizaciones indigenistas⁵ que, con buena voluntad, han tratado de ponerle freno, pero que con un lenguaje excesivamente retórico y erudito han ido progresivamente perdiendo confianza entre los propios indígenas⁶. Los yu'pas, como los demás grupos indígenas, saben lo importante que es en la actualidad mantener la identidad étnica y evitar que siga creciendo la colonización cultural, la explotación económica, la expoliación ecológica y la marginación política; para lo cual se hace preciso la cohesión del grupo y la autogestión. Pero ello supone no pocas dificultades, habida cuenta de los distintos intereses que están surgiendo, incluso dentro de la misma sociedad yu'pa, los cuales obstaculizan las reivindicaciones comunes y la reafirmación cultural.

El debate entre tradición (esencialismo) y modernidad (epocalismo), y la metáfora de la escalera (aprovechar determinadas coyunturas para conseguir ocupar un estatus poderoso) se hallan hoy más vigente que nunca entre los yu'pas, por lo que el futuro de este pueblo no sólo dependerá de los diversos agentes externos que ejercen presión, sino también de la capacidad de resistencia y autogestión que consigan para hacerse valer.

Actualmente el grado de aculturación y transcultura entre los yu'pas no se da de manera homogé-

nea entre toda la población que integra el grupo étnico, existiendo marcadas diferencias entre aquellos que se encuentran en los lugares más remotos de la Sierra de Perijá y aquellos que se sitúan en la zona de mayor contacto con poblaciones criollas y con los misioneros⁷.

En el subgrupo Irapa este factor influye decisivamente en el estilo de vida que mantienen las distintas comunidades y marca diferencias notables en las actitudes y comportamientos que poseen aquellos que habitan en el Tukuko con respecto a aquellos que lo hacen en el interior de la Sierra como es el caso de las comunidades de Yurmuto y Kiriponsa⁸.

Por ello distinguimos aquí lo que ocurre en uno y otro caso, adelantando que las diferencias aculturativas entre una y otra población no sólo son de grado sino que a veces también son de esencia, haciéndose extensivas a la cultura en su conjunto y dándose por tanto en el ámbito no sólo de lo tecno-económico, sino también de lo social, político e ideológico.

Aunque todos los aspectos aculturativos que se citan a continuación influyen en mayor o menor medida y de manera conjunta en los cambios que se están produciendo en la sociedad yu'pa, nos vamos a referir por separado a los tres agentes de cambio que a nuestro juicio influyen fundamentalmente en esta sociedad: la política gubernamental y las multinacionales; la acción misionera; y la sociedad rural venezolana. Por último se dedicará un espacio para trazar las perspectivas de futuro por donde intuimos discurrirá la cultura e identidad yu'pa; señalando asimismo los múltiples problemas que este pueblo posee internamente, de cara a la legitimación de un liderazgo que sirva de interlocutor válido con las distintas instituciones venezolanas que ejercen algún tipo de presión sobre ellos; así como también nos referiremos a la imaginación y creatividad social que los yu'pas poseen para hacer frente a sus problemas.

5.2. LA POLÍTICA GUBERNAMENTAL Y LAS MULTINACIONALES

La concentración de la población yu'pa en pocos asentamientos y con buen acceso, como es el deseo de la administración venezolana, teóricamente facilitaría la dotación de la infraestructura adecuada para aumentar

las condiciones de vida de la gente, pero en la práctica quedaría por ver si los organismos oficiales estarían preparados para dotar de servicios y mejorar la calidad de vida de los indígenas sin que ello tuviera como consecuencia mediata o inmediata la colonización criolla del territorio yu'pa y la integración de éstos a los grupos marginales rurales o urbanos.

La problemática yu'pa es en estos momentos muy variada debido al factor posicional. El grupo étnico yu'pa se halla ubicado en el interior de la Sierra de Perijá, albergándose en ella básicamente 3 centros de atención para el gobierno nacional: por un lado se encuentra la frontera con Colombia, frontera poco definida, que entraña un problema para la integridad nacional. En segundo lugar constituye un paso de narcotraficantes ("maleteros") que transportan cocaína y mariguana desde Colombia hasta Venezuela para su consumo interno y para su mejor salida internacional, lo cual atenta contra la seguridad nacional. Y en tercer lugar es notoria la riqueza minera que posee dicha región, sobre todo en lo que respecta al carbón y al petróleo que se hallan aún sin explotar.

Por estas tres razones el territorio yu'pa se encuentra continuamente vigilado y controlado por los militares, interesados en guardar la integridad y seguridad nacional, así como también por las multinacionales, que, amparadas en el Estado, se interesan por los beneficios económicos que se pueden obtener en dicho lugar.

Por la coyuntura de crisis económica (además de social y política) que atraviesa Venezuela, las poblaciones indígenas que como la yu'pa se encuentran ubicadas sobre un territorio potencialmente rico en recursos mineros, aún hallándose en zona de Reserva Indígena y siendo además Parque Nacional, no está exento de ser explotado en favor del denominado "interés general"⁹. El gobierno venezolano al sentirse presionado por sus acreedores y por el Fondo Monetario Internacional, presiona en este caso a los indígenas con el afán de hacer productivos el subsuelo en donde éstos se ubican, sin reparar mucho en el perjuicio que a estas "minorías" se les puede causar de manera irreversible.

Un profesor de la Universidad del Zulia en Maracaibo, en un escrito informativo sobre los atentados ecológicos y etnológicos que se cometen en Perijá decía lo siguiente:

"La Sierra de Perijá es víctima del peor ecocidio que en Zulia se comete, después de la contamina-

ción del Lago de Maracaibo; en nombre del desarrollo:

- Su parte norte a la altura de Guasare, Cachiry y Socuy se destruye para explotar carbón, madera y ganado.

- En la villa del Rosario, Catatumbo, Granzoneras, la represa El Diluvio y la explotación maderera y agropecuaria vienen destruyendo varios ecosistemas.

- La construcción de la carretera Machiques-Cordazzi afectará enormemente el Parque Nacional Perijá, varios ecosistemas y la cultura yu'pa.

- Todo el Piedemonte de la Sierra de Perijá, el Parque Nacional, los lotes boscosos del río Aricuaizá, casi todos los ríos y varias comunidades Barí y Yukpa se verán enormemente afectadas por la ejecución de los proyectos mineros que el Ministerio de Energía y Minas y Corpozulia promueven al interés de capitales nacionales y foráneos." (1990).

De todos los atropellos que está sufriendo la Sierra de Perijá y sobre todo su gente, es de destacar sobremanera la explotación de carbón que se encuentra en estos momentos parada tras haberse iniciado en principio de manera incipiente¹⁰; y la previsible explotación de petróleo que según todos los indicios se llevará a cabo más adelante encontrándose ahora en fase prospectiva¹¹.

Todo esto es objeto de tensión y polémica en la sociedad yu'pa y barí (grupos étnicos afectados), los cuales por separado realizan frecuentemente reuniones (por subgrupos) informativas y deliberados para adoptar una postura conjunta sobre el particular¹².

El proyecto total de explotación del carbón abarca un basto territorio que va desde un pueblo llamado El Llano en el municipio de Machiques (al norte) hasta la frontera de Río de Oro (al sur) afectando a más de 40 comunidades yu'pas y barí. Concretamente afectaría más de lleno al territorio barí que al yu'pa, pero estos últimos perderían la poca tierra de que disponen en la llanura (la más fértil). Las poblaciones yu'pas de Peraya, Quichanchamo, Totayonto, Tukuko y Marewa serían las más afectadas.

Como nos indicaba el responsable yu'pa de la Oficina Municipal de Asuntos Indígenas (O.A.I.), una propuesta yu'pa realizada en el segundo taller sobre la tenencia de la tierra indígena era la de que si el gobierno estaba interesado en la explotación del carbón en

esa región, las compañías nacionales y transnacionales que fueran a llevar a cabo el proyecto comprarían para los yu'pas las haciendas inmediatas al territorio explotado para que los que quedasen sin tierra puedan trasladarse y desarrollar sus vidas en esos lugares.

De todos los yu'pas existentes en Perijá, nos decía el responsable yu'pa, escasamente hay un 5% que podría sobrevivir en la cultura occidental dado que el resto sólo puede vivir dignamente en contacto con la naturaleza, la cual ha sido por siglos su hábitat tradicional. Si no se comprara para los yu'pas la tierra de los hacendados, éstos se quedarían muy posiblemente sin ella porque el gobierno la expropiaría.

Aunque dar marcha atrás a este proyecto, que ya ha sido aprobado por decreto, es difícil, no obstante se trata de paralizar, evitando que vaya más lejos; en este empeño apoya la Fiscalía de Asuntos Indígenas, la Asociación de Comerciantes de Machiques, la Universidad del Zulia y la Federación de Ganaderos (estos últimos aunque enfrentados con los yu'pas, en este asunto hacen causa común porque se ven también afectados, aunque en menor medida).

Por lo que respecta a los yu'pas, el nivel de concientización sobre los problemas que se les vienen encima es muy variado: mientras que los residentes en Tukuko son en buena medida conscientes de que todo depende de cómo acabe el proceso de negociación emprendido con MARAVEN y CORPOZULIA; los que residen más al interior de la Sierra (dentro de la zona Irapa) vierten imaginación a estas cuestiones y piensan el problema de manera personalizada según lo que hayan escuchado al respecto; de este modo a unos les preocupa sobre todo que la tierra se caliente demasiado y no se pueda sembrar los conucos; a otros que se contaminen los manantiales; a otros que se caigan las montañas; a otros que se les prive de la tierra sin preguntárseles; etc..

En cualquier caso, lo que sí existe de manera generalizada es una gran confusión e incertidumbre sobre lo que va a pasar en la región, lo cual es fruto de la desinformación existente sobre el particular.

En líneas generales, los yu'pas no conocen exactamente el valor económico que posee el carbón mineral, y también desconocen lo que supone la explotación de un yacimiento de carbón a cielo descubierto y qué peligros entraña.

El maestro de Kanobapa, se quejaba de la desinformación existente sobre la cuestión del carbón y del petróleo, de los cuales se habla mucho pero no se sabe nada; la rumorología hace aún más inverosímiles las no-

ticias que llegan, ya que cada cual las interpreta a su modo. Esta desinformación constituye también parte de la estrategia de actuación que llevan a cabo CORPOZULIA y MARAVEN, encargadas de llevar a cabo estos proyectos. Tal situación crea sin duda tensión y malestar en la población *yu'pa*, pero muy posiblemente el malestar crecería hasta una posición de rechazo y choque frontal si se diera a conocer la envergadura total del proyecto y el impacto ecológico y humano que éste tendría.

La dinámica de los regalos es muy empleada tanto por MARAVEN como por CORPOZULIA para apaciguar los ánimos que se hallen exaltados, aplacar posibles iras, y de alguna manera comprometer a los *yu'pas* en la aceptación de los proyectos extractivos.

La guardia nacional, por el aparato logístico que posee, hace con frecuencia de intermediaria, llevando los regalos en helicóptero a las comunidades más internadas en la Sierra, desarrollando de ese modo una acción mediadora y en cierto modo humanitaria. No obstante, ello no siempre resulta así, ya que cada vez con más frecuencia las relaciones entre militares e indígenas arrastra tensión y provoca situaciones conflictivas.

La Sierra de Perijá dentro de la República de Venezuela se halla actualmente (en 1997) en estado de excepción, con las garantías constitucionales levantadas, y con diversas unidades militares desplegadas por la zona, encargadas de vigilar la frontera, evitar el narcotráfico y “asegurar” el orden. Pero la falta de conocimiento que los militares poseen del mundo indígena y en concreto de los *yu'pas* hace que muchos no distingan entre un indígena y un malhechor o un narcotraficante metiendo a todos en un mismo saco y juzgando la realidad al bulto¹³.

Otro problema muy serio que asola a los *yu'pas* es el de la “tenencia de la tierra”, problema éste generalizado en todos los grupos indígenas de Venezuela, ya que lo que legalmente existe a este respecto son “dotaciones” que el estado hace a estos grupos permitiéndoles el uso y el usufructo de la tierra, no existiendo cartas de propiedad por las que a cada cual se le reconozca la pertenencia legítima y vitalicia de la tierra que trabaja y en donde vive.

Al gobierno se le está pidiendo desde hace tiempo que entregue definitivamente por decreto ejecutivo la tierra a los indígenas, al igual que ha hecho con las comunidades campesinas y con los hacendados que viven próximos a ellos; siendo ésta la única forma de asegurar mínimamente el porvenir de los hijos y no verse

con la continua amenaza de la expropiación y el sentimiento de vivir de prestado. El Estado sin embargo hace oídos sordos a estas peticiones.

Un informante de Tukuko nos decía que los pocos *yu'pas* que tratan de hacer productiva la tierra y abrirse al mercado se ven abocados a pedir préstamos crediticios para invertir en la siembra, para lo cual se necesita contratar un abogado que se queda a su vez con parte del solicitado préstamo, el cual se obtiene con un elevado interés de devolución: si se consigue un préstamo de 20.000 Bs. el abogado se queda con 5.000 Bs. y el *yu'pa* debe devolver los 20.000 Bs. más un interés del 30% o del 40% anual.

Además se le pide al gobierno que amplíe la zona de Reserva Indígena que se decretó en 1961 desde Tukuko hasta Casmera en donde viven los Japrerías, ya que actualmente la Reserva Indígena reconocida en el Decreto 250 va desde Tukuko (al norte) hasta Boxí (al sur), quedando así fuera una gran cantidad de comunidades *yu'pas*.

En relación con el sentido de libertad de movimientos nos decía una mujer *yu'pa*, maestra de Toromo, que los indígenas son “un pueblo sin fronteras”, y la prueba estaba en el hecho de que la guardia nacional deja pasar libremente a éstos por las cabalas (barreras de control en donde se identifican a las personas) sin pedirles la cédula de identidad y sin ser detenidos¹⁴ (salvo excepciones); pero a esta imagen de libertad que aparentemente existe, la cual es permitida por el gobierno, hay que unirle la pretensión gubernamental de que sea un “pueblo sin territorio” o con un territorio prestado que es de todos (del Estado soberano).

Históricamente los pueblos indígenas de Venezuela en general y los *yu'pas* en particular han estado sometidos a un proceso de acoso por parte de la sociedad rural (criollos) y por los distintos gobiernos nacionales, habiendo sido arrinconados a las zonas más marginales del país, allí donde nadie o pocos quisieran vivir; en estos momentos en el caso *yu'pa*, a la presión de los hacendados sobre las tierras bajas y piedemontinas, se le une la de las compañías nacionales y transnacionales que van incluso más allá. Y es por este motivo por lo que ningún *yu'pa* se debe dejar engañar con la idea de que son “un pueblo sin fronteras” y pueden moverse con total libertad por cualquier espacio; más bien este axioma encubre otra realidad que es la de no tener fronteras por carecer “oficialmente” de territorio reconocido.

5.3. LA ACCIÓN MISIONERA

La visión que sobre la acción misionera existe en estos momentos varía en función de quien sea interrogado al respecto; como pudimos comprobar, cada cual percibe el papel que los misioneros desempeñan y han desempeñado entre los yu'pas de acuerdo a su propia experiencia, y como no, a sus creencias personales.

En este sentido, el director de la Misión del Tukuko nos decía (en 1992) que en la actualidad la Misión a parte de la asistencia religiosa consistente esencialmente en dar misas y celebrar los sacramentos católicos, ofrece a los yu'pas un servicio docente (conjugando esta tarea con el Mº de Educación), contando para ello con un colegio de preescolar que posee dos niveles: 3 - 4 años, y 5 - 6 años; un colegio de enseñanza primaria con 6 cursos; un internado masculino y otro femenino; un taller de mecánica -de madera y metales para los chicos, y de costura para las chicas-. Además asesora a los profesores nativos en materias didácticas y reparte la merienda escolar que subvenciona el Mº de Educación.

Por otra parte, dentro del servicio sanitario ofrece alojamiento y manutención al personal médico que lleva el programa antihepatitis; presta asistencia sanitaria cuando se puede a quienes lo solicitan (llevada a cabo por las monjas de Sta. Ana), en paralelo con la medicatura que posee la comunidad de Tukuko; y facilita gratuitamente algunos medicamentos a aquellos que lo necesitan y no tienen recursos para comprarlos.

En general y de manera permanente la misión capuchina en la actualidad posee una función de asesoramiento para todas las comunidades, informando y aconsejando a los yu'pas que se acercan a ellos sobre la manera de proceder para solucionar sus problemas.

Un anciano *papashi* de Tukuko, y persona de gran prestigio en todo el área Irapa, que siempre ha mantenido una buena y estrecha relación con los misioneros, nos decía por su parte que éstos ayudaban antes mucho a los yu'pas, regalando comida, ropa, herramientas, pero ahora todo eso ha desaparecido, manteniéndose una posición más distante y menos caritativa¹⁵.

Además considera que la juventud que existe en la actualidad no escucha a los misioneros como antes lo hicieron los de su generación, al igual que los ancianos; incluso él confesaba no asistir a misa en estos momentos, cosa que sí hacía antes; justificando su cambio de

actitud como una consecuencia del distanciamiento que los misioneros tienen ahora con los yu'pas.

Otro informante como es el representante yu'pa de la Oficina Municipal de Asuntos Indígenas, persona que consideramos neutral en el trato con los misioneros, nos decía por su parte con mucha claridad lo siguiente:

"Los misioneros capuchinos han influido en parte -sobre los yu'pas-, aunque la situación ha cambiado mucho de un tiempo a esta parte. Si a su llegada se metían totalmente de lleno en los asuntos indígenas, ordenando a los yu'pas a su manera, desde su visión religiosa y occidental, creando comunidades, etc.; ahora, en lo que se puede llamar la tercera generación, debido a que existen muchas entidades que han asumido competencias en los asuntos que atañen a los yu'pas: educación, salud, representatividad política, etc., los misioneros se dedican sólo a dar consejos, a asesorar en como ellos harían las cosas, sin meterse en los problemas de cada cual, a menos que se les reclame.

A los misioneros se les debe mucho porque, si no es por ellos, los yu'pas no estarían en estos momentos donde están, habiendo ellos luchado porque se decretara el artículo 250 de la Constitución en donde se reconoce la Reserva Indígena. Y por otro lado se les debe la formación cristiana, que podría haber sido otra.

Ahora no tienen los capuchinos ningún poder de decisión sobre los yu'pas, teniendo ahora sus propios organismos representativos.

Ellos están aquí por la Ley de Misiones promulgada en 1914 cuyo contrato vence sobre el 92 o 93. Luego ya se verá como quedan los misioneros tras la negociación que el gobierno, la iglesia y los yu'pas hagamos en su momento. La Misión quedará posiblemente como parroquia y los terrenos que poseen, que son concesiones que el gobierno les cedió provisionalmente habrá que ver como quedarán en el futuro que ya está cerca.

Muchos critican a los misioneros porque se dice que se llevan el dinero para España; sobre eso no se sabe nada con certeza; lo cierto es que han aportado muchas ayudas, siendo fiadores de las viviendas que los habitantes del Tukuko poseemos, y aportando ayudas a los necesitados. No creo yo que sean unos ladrones, ahora son asesores y en el futuro posiblemente quede como pa-

rruquia, aunque no se puede aventurar nada todavía". (Entrevista personal).

Por otro lado, el líder de la Asociación Civil Indígena del Pueblo Yu'pa (ACIPY) nos muestra en sus palabras una consideración diferente hacia los misioneros, con quienes no mantiene una relación muy cordial; sobre ellos nos dijo lo siguiente:

"Al principio la influencia de la Misión era fuerte. La forma de dirigir y pedir por el pueblo yu'pa ha sido siempre con un tratamiento de inferioridad, decían 'nuestros pobrecitos indios'. Incluso escogían a los hombres y mujeres para casarlos, no dejando libertad a cada cual para hacerlo con quien quisiera. ... Eso ocurrió hasta el año 1987. Obligaban a asistir a misa, tachando a quien no lo hacía de comunista y malo. ... Sin embargo en la Ley de Misiones dice que 'velarán por el interés de los indígenas hasta el momento en el que ellos sean capaces de dirigirse por sí solos'.

Ahora ya ha llegado ese momento y todo ha caído por su propio peso; no porque hayan cedido los misioneros. ...

Los misioneros han cometido muchos errores y uno de los mayores ha sido el que se casaran muchos de los que aquí llegaron; ... así perdieron su credibilidad al aparecer como un hombre igual que todos, ...

Hoy día ya no piden para los yu'pas porque éstos lo hacen por sí solos. ...

La asistencia a misa ahora es mínima y ello refleja la situación". (Entrevista personal).

Como se puede apreciar los testimonios de estos 2 informantes corroboran lo que ya anunciábamos al principio acerca de la diferente percepción que cada uno posee sobre la acción misionera, lo cual muestra una realidad diversa y nada homogénea en este sentido.

Desde la fundación de la Misión del Tukuko en 1945 se han producido notables cambios demográficos y de distribución poblacional. En la zona Irapa, un buen número de yu'pas han ido bajando de la montaña para asentarse permanentemente en cotas menos elevadas y en las proximidades de la Misión. El patrón de asentamiento de ser disperso ha ido cambiando progresivamente a más concentrado como consecuencia de las Reducciones; al tiempo que la población ha ido creciendo en su demografía debido fundamentalmente a la disminución de la tasa de mortalidad, sobre todo de los

recién nacidos, fruto de la cada vez más frecuente asistencia médica en el parto; así como del advenimiento de la paz, lo que ha supuesto igualmente un aumento en la expectativa de vida. Tampoco resulta hoy excepcional que los yu'pas de un subgrupo contraigan matrimonio con los de otro subgrupo, fruto de los intercambios que se producen en la Misión del Tukuko por la presencia de miembros de todos los subgrupos; así como de los contactos que frecuentemente se dan en las visitas que se hacen al municipio de Machiques.

Las Reducciones inducidas de manera persuasiva por los misioneros han provocado, no obstante, problemas que se derivan de la dinámica social y de la estructura de autoridad en la sociedad Yu'pa.

La Misión capuchina no cabe duda de que ha sido un agente muy persuasivo de cambio socio-cultural entre los yu'pas, a través de sus actividades educativas y evangélicas. Se hace evidente cómo los yu'pas más tradicionalistas son los que menos contactos han tenido con la Misión y con la sociedad criolla, y que los más aculturados son los que han mantenido un contacto más estrecho con estos agentes. No obstante, ya que el aislamiento físico ha sido un imposible en las últimas décadas y que en mayor o menor grado los contactos e intercambios se han producido, se da en buena parte de la población adulta yu'pa una situación dual en la que se halla presente el recuerdo y la práctica tradicional con el aprendizaje derivado de las enseñanzas misioneras, así como de los rasgos adquiridos de la población criolla. No hay que perder de vista que incluso los niños y jóvenes que se hallan internos en la Misión del Tukuko pasan largos períodos vacacionales en las comunidades en donde residen los padres, por lo que el aleccionamiento al que han estado sujetos en la Misión se alterna con la exposición a las costumbres tradicionales del poblado.

De todas las consecuencias que se pueden valorar en positivo y que ha traído consigo la acción misionera entre la población yu'pa cabría destacar la importante contribución para que en 1961 se decretase el reconocimiento de "Zona Indígena Reservada" a parte del territorio en donde viven los yu'pas, lo cual protegía al menos a las tierras de los irapas, viakshis y parte de los shaparus de la colonización criolla por parte de los hacendados¹⁶.

Igualmente hay que destacar en positivo y fruto de las actividades misioneras, con la participación también del gobierno venezolano, la mejora de las prácticas agrícolas y en menor medida también pecuarias; así

como el avance en los hábitos sanitarios y la asistencia médica.

Y también señalaríamos, aunque con reservas, el bilingüismo, que, aunque impregnado de la ideología de la sociedad dominante, hace que vaya en aumento el número de personas que aprenden a expresarse en español, lo que facilita la comunicación con los criollos. Del mismo modo es un hecho positivo el que se empleen a los mismos yu'pas bilingües como maestros en las distintas comunidades, pese a las fuertes influencias exteriores que se dejan sentir en muchos de ellos.

En cualquier caso, incluso entre los yu'pas más aculturados que viven en Tukuko se puede apreciar un claro sincretismo en la forma de interpretar y ejecutar determinadas manifestaciones culturales aprendidas a través de la influencia misionera. En este sentido se puede percibir cómo en las fiestas navideñas los patios exteriores de las casas (en Tukuko) se adornan con motivos alusivos a tales fechas como son árboles que llevan colgadas cintas, papelillos, bolas, etc., o belenes con todas sus figuras representativas; aunque eso sí, presentando elementos de su propia cultura: el contexto físico ambiental, *menüres*, *apotos*, motivos de la vida cotidiana yu'pa, el empleo del *walliku* para hacer las imágenes, etc.. Asimismo en la realización de una obra de teatro en donde se escenificó el nacimiento de Jesús, el argumento base se acompañaba con múltiples motivos significativos para los yu'pas, que, como nos pudimos informar, ellos mismos incorporaron.

Ciertamente el mensaje cristiano es asumido en parte, al menos formalmente, por la sociedad yu'pa, debido a la semejanza que poseen algunos de sus respectivos ritos; ello ocurre por ejemplo con el bautizo. En el bautizo católico existe la figura de los padrinos y del sacerdote como maestro de ceremonias, mientras que en el "*cashá pisosa*" (fiesta de nacimiento) el iniciador del niño es bien su padre, un anciano u otro hombre de reconocido valor, estando presentes en ambos casos los padres de la criatura; en uno se emplea agua como elemento simbólico en virtud de la cual el niño queda iniciado, mientras que en el otro se emplea *masaya* (pasta hecha con polen y larvas de avispa).

Sin pretender forzar una similitud formal en ambos ritos, cosa que no sería correcta, sí es cierto que se dan algunas analogías que favorecen la aceptación del nuevo mensaje. Sin embargo en donde existen marcadas diferencias es en el trasfondo de ambos acontecimientos, ya que si por un lado el bautismo simboliza la unión con Dios y la adscripción a la comunidad cristia-

na; el "*cashá pisosa*" simboliza el reconocimiento del niño como parte del grupo y su unión con la naturaleza en donde se halla sumergido. El agua bautismal que se vierte en la cabeza del niño simboliza la limpieza y el simpecado en el que se desea viva éste; mientras que la *masaya* que se le da a saborear al recién nacido supone la administración de un alimento por el que los yu'pas se reconocen como iguales, deseando asimismo que el nuevo ser traído al mundo adquiera la valentía que los caracteriza¹⁷.

Evidentemente los que se hallan habituados a convivir permanentemente al lado de los misioneros ven con más naturalidad su manera de obrar, circunstancia que no acontece en las comunidades lejanas a Tukuko; no obstante, en las proximidades de cada poblado o dentro del mismo se halla presente una cruz o un vía crucis que de manera simbólica sustantiva la presencia misionera en todos ellos.

En cualquier caso, aunque la insistencia misionera por propagar el Evangelio haya sido grande, no apreciamos que el mensaje haya calado hondo entre los yu'pas, incluso entre los habitantes de Tukuko, que viven en estrecho contacto con la misión, éstos hacen su vida y atienden a sus problemas sin que se perciba una decidida inclinación hacia la iglesia.

De entre todos los yu'pas, los maestros forman seguramente el colectivo más aculturado o influenciado por la religión católica, así como por el estilo de vida criollo, debido a razones obvias de exposición a este tipo de influencias.

En el trato que los maestros dan a sus alumnos, se deja notar la moral católica y el espíritu militar. De manera invariable en Tukuko se forman alineadamente los alumnos antes de entrar a clase, guardando perfectamente las distancias, al igual que se reza una oración y se entona el himno nacional de Venezuela; comportamiento que se repite de manera semejante en todas las comunidades con escuela, como pudimos comprobar personalmente.

Incluso en un curso de iniciación para aprender a apagar incendios que impartió un bombero yu'pa, éste decía en su disertación que había que ser buenos, creer en Dios, etc., hablando pues de temas que nada tenían que ver con los pertinentes aspectos técnicos que componen este tipo de instrucción.

En general los maestros yu'pas como educadores realizan en parte una tarea catequista al hablar de la trascendencia y la inmanencia de Dios; teniendo, pues, una visión poco o nada crítica con el sentido religioso

de una existencia que ya viene dada. Por este motivo no podemos estar de acuerdo con el director de la Misión de Tukuko cuando dice que el sentido de la religión católica haya servido a los yu'pas como instrumento para ahondar en su propia religiosidad; más bien pensamos que el catolicismo ha sido y lo está siendo en estos momentos un instrumento para ordenar y comprender la realidad desde una perspectiva de pensamiento poco libre, que reduce su lógica de ideas a categorías que se hallan más bien alejados de la experiencia concreta de vida que poseen los nativos, cercana ésta a todo lo que se desprende de la naturaleza con cuyos elementos interpretan su propia visión del mundo.

Para concluir diremos por último que de todas las acusaciones vertidas sobre los misioneros por parte de los informantes yu'pas, una en las que más se insistía, posiblemente por lo curiosa y chocante que resulta, era con respecto a la afición mujeriega de los religiosos. Son muchas las anécdotas que nos contaron a este respecto, así como los misioneros involucrados en ellas; y por la coincidencia en las versiones que unos/as y otros/as nos daban, incluso a veces las mismas afectadas¹⁸, todo parece apuntar a la veracidad de tales historias o al menos de buena parte de ellas.

Como algunas víctimas decían: tal comportamiento llegaba a sorprender y las dejaban estupefactas por las circunstancias imprevisibles en las que se producía. De este proceder, que al parecer era más propio que se efectuara con las jovencitas del internado de la Misión no se libraban tampoco las mujeres casadas y con hijos¹⁹. Debido a esta circunstancia las jovencitas internas se guardaban de quedarse a solas con algunos de ellos por lo que pudiera ocurrir.

A causa del estatus que los misioneros poseían hace algunas décadas, nos contaban que no se producía mucha resistencia por parte de algunas mujeres, que ante el insistente acoso terminaban cediendo, aún incluso en contra de su voluntad.

Este supuesto comportamiento deshonesto del que no existe como prueba nada más que la palabra de los yu'pas entrevistados, y en el que se implican entre otros a prestigiosos misioneros, constituyen a nuestro juicio una de las claves por las que éstos han perdido credibilidad en su discurso, o no la han conseguido lograr en mayor grado. Estando a la vista de todos que se contraviene el voto de castidad, los religiosos se contradicen en sus obras perdiendo espiritualidad y quedando expuesto al juicio crítico de los nativos, para quienes la palabra de los misioneros no siempre arrastra la "verdad".

5.4. LA SOCIEDAD RURAL VENEZOLANA

En los márgenes del territorio yu'pa, esta población ha estado y sigue estando expuesta a la influencia de la sociedad rural venezolana, viéndose atraída por sus valores y forma de vida.

El conocimiento por parte de todos los yu'pas del estilo de vida criollo ha hecho que muchos aspiren a poseerlo algún día, o cuanto menos a imitar algunos de sus usos y costumbres.

Resultaba chocante encontrarse a veces en el interior de las viviendas de las comunidades geográficamente más alejadas de este tipo de influencias, pegada de la puerta las fotografías recortadas de una revista en donde aparecen hombres o mujeres occidentales bien parecidas y vestidas elegantemente, como si fueran talismanes que les traerán suerte en el futuro.

Obtener la cédula de identidad es también para muchos un motivo de orgullo, porque de esta manera han visto satisfecho el deseo de ser reconocidos como ciudadanos venezolanos; aunque en este sentir existe división de opiniones, ya que otros no muestran el menor interés por este reconocimiento; no obstante, aquellos que la sacan tienen a veces que invertir mucho esfuerzo y dinero, viajando a Machiques para hacerse una foto, gastándose el dinero por este concepto.

La adopción indiscriminada por parte de los yu'pas macoitas, sobre todo de Sirapta, de un apellido criollo, como el de "Romero", muestra también ese anhelo de tener algún tipo de relación parental con determinados criollos, normalmente hacendados bien situados. Algunos por el hecho de haber trabajado en una hacienda una temporada y haber hecho cierta amistad con el patrón adoptan su apellido, dejando sus nombres yu'pas como segundo apellido o simplemente olvidándose de ellos. De este modo nos encontramos en esta zona nombres yu'pas como Félix Romero, Agustín Romero, Antonio Romero, etc., sin que el padre sea criollo o tenga ningún tipo de ascendente consanguíneo que no sea yu'pa.

Tampoco esta situación se da de manera generalizada entre los yu'pas²⁰, pero sí es un síntoma que, aunque aparezca aún en una minoría, muestra una tendencia preocupante que refleja un cierto rechazo hacia la propia identidad étnica.

En cualquier caso, el gradiente de aculturación y transculturación es variable si comparamos unos yu'pas

con otros y unas comunidades con otras, y ello obedece fundamentalmente al tiempo de exposición a las influencias foráneas al que cada cual haya estado sujeto. El grado de aculturación se refleja con bastante claridad en el comportamiento de cada individuo y como es lógico los yu'pas que residen en el interior de la Sierra generalmente están menos aculturados que los que tienen su residencia en el piedemonte y en lugares próximos a asentamientos criollos y misioneros; así como también por regla general los más ancianos son más tradicionalistas que los más jóvenes y los que sólo hablan yu'pa más que los que son bilingües.

Son muchas las huellas que nos colocan sobre las pistas de la aculturación y en este sentido señalaremos algunas de ellas:

En el idioma yu'pa se escucha a veces, sobre todo cuando el que habla está "rascao" (ebrio), términos como "no jodas" o "coñazo"; estereotipos lingüísticos adoptados de los criollos e incluidos a su propio vocabulario. Igualmente aquellos que son bilingües hablan un español criollizado y a la vez norteamericanizado; la expresión "OK" la emplean mucho, sobre todo los maestros, y curiosamente a veces de manera aislada se escuchan términos como "aló" (que recuerda a un francés cuando se pone al teléfono), cuando se desea preguntar ¿qué quieres?.

Por otro lado, en muchos "fundos" que son de propiedad yu'pa se puede ver a la entrada por el sendero principal una chapita redonda clavada a un árbol, en donde se indica el nombre de su propietario (a veces con un apellido criollo como Romero o Martínez, y debajo el nombre propio que se le ha asignado a dicho fundo (por ejemplo "Los cedros").

Con ello emulan la costumbre criolla de ponerle nombre a las propias pertenencias, y muy especialmente a las que tienen que ver con el territorio, con la pretensión de darse mayor entidad, aunque ni realmente se apellide Romero o Martínez, ni los cedros sean árboles propios del lugar.

Otro de los rasgos aculturativos más relevantes entre los yu'pas es la presencia de los radio-cassettes; éste aparato es algo normal de tener entre las familias de la comunidad de Tukuko, sin embargo se convierte en un lujo en las comunidades del interior de la Sierra. En Kiriponsa existía (en 1992) un sólo aparato y en Yurmuto dos. Con frecuencia en estos dos lugares no funcionaban por falta de pilas, utilizándose sobre todo la radio por gastar menos energía. El cassette se utilizaba fundamentalmente cuando se iba a asistir a algún *tomaire*, ha-

biéndose comprado previamente pilas nuevas para tal ocasión.

En estas dos comunidades por no entenderse el español, el radio-cassette se empleaba exclusivamente para oír música; la que más atraía es la que llevaba ritmo de ballenato, que es también un ritmo muy popular entre los criollos, siendo, junto con la gaita zuliana, el que más se baila dentro de esta región.

La música moderna escuchada a través del radio-cassette es a nuestro juicio un elemento decisivo que explica en buena medida el hecho de que la danza y el canto tradicional vaya perdiendo terreno, practicándose cada vez con menos frecuencia.

Con cierta asiduidad, y más en Kiriponsa que en Yurmuto, el radio-cassette se ponía a funcionar a partir de la tarde (de regreso del trabajo) hasta el ocaso, y en ocasiones se escuchaba también por la noche (sólo el propietario), aunque con el volumen muy bajo para no molestar a los que duermen.

Al igual que el radio-cassette hace que se vaya perdiendo la costumbre de cantar y danzar al estilo tradicional, la posesión de la escopeta de cartuchos está haciendo lo mismo con el empleo del arco y las flechas como utensilios tradicionales de caza; siendo posiblemente este arma el que justifica que la población cinegética haya bajado ostensiblemente en los últimos tiempos, sobre todo en ciertas zonas; aunque a ello se une el aumento demográfico de la población humana.

La coca-cola y demás refrescos nacionales del mismo estilo (frescolita y otros) tienen asimismo una presencia destacada en la sociedad yu'pa. Dentro de la zona Irapa es algo extraordinario en las comunidades del interior de la Sierra, pero en Tukuko se ha convertido en una bebida ordinaria, más consumida aún que el agua. Ciertamente el precio es asequible para esta población (10 Bs. la botella de 1/3 -0.15 \$-y 20 Bs. la de 1 litro -en 1992-), pudiéndose decir que existe una verdadera adicción por estos productos. Los yu'pas que bajan a Tukuko, los cuales no frecuentan este tipo de bebidas refrescantes, se muestran ávidos por beberse un refresco bien frío como aquí es costumbre hacerlo, mostrando una enorme satisfacción cuando lo hacen.

Ver frecuentemente el camión de la coca-cola en Tukuko surtiendo de refrescos a las tiendas, e incluso a algunas casas particulares que tienen una nevera y venden también el producto para sacar algún dinero, nos hace pensar que este producto de consumo no tiene fronteras, llegando a cualquier sitio para facilitar la

inclusión de quienes lo prueban en la sociedad de mercado.

A parte de las bebidas refrescantes, hay que mencionar también las bebidas alcohólicas que, como la cerveza, y sobre todo el ron (de caña), produce un efecto muy nocivo sobre la cultura yu'pa por las consecuencias negativas que acarrea.

Aunque en Tukuko esté prohibida la venta de cualquier bebida alcohólica, lo cierto es que siempre se puede conseguir de estraperlo, y si no, yendo a Machiques a por ello.

Lo más perjudicial de estos productos, a parte del efecto embriagador que no debe ser bueno para la salud, es el hecho de ser la vía más fácil para malgastar o perder el dinero que tan duro esfuerzo cuesta ganar. Una borrachera en Machiques puede dilapidar todo o casi todo el dinero conseguido a lo largo del año mediante la venta del café. El efecto del ron es mucho más fuerte que el de la soya²¹, y desafortunadamente entre los yu'pas de Tukuko igual que los refrescos vienen a sustituir el agua que se bebe, la cerveza y el ron suplen a la soya²².

Otro elemento de primera magnitud que propicia un proceso rápido de aculturación es la existencia cada vez más generalizada del televisor entre las familias que residen en comunidades tales como Tukuko, Sirapta o Toromo.

La programación televisiva venezolana, salvando las diferencias de grado, en esencia está orientada al consumo y al despilfarro como en casi todos sitios. Siendo el instrumento más persuasivo de la sociedad de consumo, la sobrecarga de anuncios publicitarios, unido a las series en donde la posesión de dinero se sitúa como la clave que posibilita la felicidad, hace que quienes la vean se sientan absorbidos por sus mensajes y anhelan poder llegar a vivir bajo una dinámica como las que se les propone a través de la nada inocente llamada "caja tonta".

Para los yu'pas el simple hecho de tener un televisor es un síntoma de progreso, al posibilitarse así el acceso a la información que él proporciona. En este sentido fue significativo cómo en la visita que realicé a una familia de Tukuko, la mujer me sentó delante del televisor y me lo conectó inmediatamente para que me encontrara agusto mientras conversaba con ella esperando que llegara su marido, el cual se encontraba en ese momento ausente por unos minutos.

Con la información televisiva uno puede sentirse más cerca de la sociedad que se le presenta como mo-

delo, aunque su participación sea básicamente como sujetos pasivos que asisten visualmente al desarrollo de dicho fenómeno, recogiendo muy poco de lo que de él se desprende.

Podríamos citar muchas situaciones y conductas entre los yu'pas que reflejan sobradamente el influjo aculturador del ambiente social y cultural que les presiona: la utilización del sombrero criollo; llevar un peine permanentemente en el bolsillo trasero cuando se va de visita o de fiesta; en la dieta alimenticia, el trato cotidiano, en la vivienda, etc., se encuentran cada vez más acusadas las costumbres criollas, teniendo unos más prisa que otros por copiar estas formas, como se puede comprobar en el comportamiento de cada cual.

A pesar de todo, el número de hijos mestizos es muy bajo debido a que son infrecuentes las uniones entre yu'pas y criollos. En Tukuko según contabilizamos existían tan sólo 4 casos de familias en las que el padre era criollo y la madre yu'pa (nunca a la inversa)²³; cifra baja si la consideramos globalmente dentro de una población en donde hay unas 150 casas (algo más en familias) y cuenta con unos 500 habitantes aproximadamente que residen en ese lugar de manera estable.

La ambición de los hacendados es otro gran problema al que los yu'pas de las tierras bajas han de hacer frente. Históricamente las comunidades indígenas yu'pas han ido perdiendo terreno por el acoso de hacendados criollos que las han ido desplazando a la franja piedemontina y a lugares del interior de la Sierra, que son marginales para la explotación agropecuaria en comparación con los situados en las llanuras aluvionales.

Aún hoy persiste ese acoso, que entendemos sería mayor si no se contara con la presencia de los misioneros capuchinos que en este caso sirven de freno a la colonización criolla de las tierras yu'pas.

Actualmente una de las formas que tienen los yu'pas para ganarse la vida, cuando no se posee "fundo" propio es trabajando asalariadamente en las grandes haciendas, que contratan mano de obra muy barata para mantener la producción; o como asalariados en la tala de madera que se produce en diversos puntos de la región. Desconociendo lo que se ganaba en este segundo caso, con el trabajo en la hacienda el salario diario oscilaba entre los 100 y 125 Bs, unos 2 \$ (en 1992), según vaya incluida o no la comida. Sueldo que no da mucho de sí cuando con él se ha de mantener a una familia.

Por último, en cuanto a otros agentes aculturadores como puede ser el turismo o la misma comunidad

científica, hay que decir que, al menos en este momento el impacto es poco importante o casi nulo.

En lo que respecta a los científicos, el interés de la región es tanto biológico y ecológico como cultural, aunque son más el número de científicos y estudiantes naturalistas que el de científicos y estudiantes de ciencias sociales los que realizan algún tipo de investigación en estos lugares.

A nuestro juicio no se puede decir que estas personas que realizan normalmente cortos trabajos de campo, y toma de muestras, tenga una influencia negativa para los yu'pas, porque la actitud de los que pasan (y entre ellos nos incluimos) es normalmente de respeto, sin que se pueda decir que exista una significativa inmiscusión que haga cambiar su dinámica de vida. Por ello, en muchos casos la presencia de estudiosos y estudiantes extranjeros (habitualmente venezolanos) entre los yu'pas sirve más bien para ver caras nuevas, tener otro tema más de conversación, y si cabe reírse un poco de la escasa destreza que algunos muestran al desenvolverse en tal entorno. A este respecto me contaba irónicamente R. Nupaka (de Yurmuto) utilizando un gracioso tono de voz y gestos humorísticos que los "*watías* mariposeros" (estudiantes de agronomía que fueron a capturar algunas variedades de mariposas) iban cargados con grandes mochilas llenas de comida y subían forzosamente las cuestas no dejando de beber agua; utilizando sus propias palabras decía: "todos los días mucha agua bebiendo los *watías*"²⁴.

No obstante, a veces sí se deja notar un claro descaro y falta de respeto por parte de algunos que se presentan en casa ajena como si fuera la propia y tratan a los yu'pas como simples peones. En este sentido, en una ocasión que pernoctamos en casa de J. Peñaranda (guarda-parques yu'pa de Toromo), hicieron acto de presencia un numeroso grupo de médicos y estudiantes de medicina de Machiques y Maracaibo, dirigidos por uno de ellos que siendo amigo de Peñaranda y habiendo sido "boy scout" en su juventud se presentó como el "capitán trueno"; y con una actitud que en principio parecía ser amable y cordial pero que más tarde fue avasallante y altanera, se introdujeron en la intimidad de una familia sin previo aviso y sin haber sido invitados, con un comportamiento colectivo que llegó a ser grosero y hasta cierto punto humillante. A pesar de todo, este grupo de personas estudiosas de la medicina, no estaría incluida en la categoría que estamos describiendo, ya que el motivo de su visita no fue científico sino estrictamente festivo.

Siguiendo con la comunidad científica, la queja que hacían algunos de los más instruidos yu'pas era que tras todos los estudios que los investigadores sociales realizan con los yu'pas, no queda nada en la comunidad; las publicaciones, las fotografías o las películas que algunos prometen enviar no se hacen efectivas y ello crea desconfianza y una cierta insatisfacción entre algunos yu'pas interesados en recibirlas.

En cuanto al impacto más positivo que la ciencia ha tenido para con los yu'pas, se puede afirmar que fue el descubrimiento de la hepatitis B y el virus Delta como enfermedades endémicas y su posterior campaña de vacunación iniciada en 1984, y que sin duda ha salvado la vida a muchos²⁵. También hay que citar aquí la vacunación contra la tuberculosis que igualmente es una enfermedad muy frecuente que ha causado, e incluso sigue causando víctimas.

En lo que respecta al turismo la incidencia que tiene en la región es mínima; los informantes de Tukuko coinciden al decir que antes era mucho más abundante que ahora, atribuyendo esta circunstancia a la pérdida de la cultura tradicional en dicha comunidad, a la que se puede llegar por carretera sin invertir un gran esfuerzo. A este motivo que es bastante lógico como para que el turista renuncie a emprender una visita al lugar, hay que unir también la crisis económica que sufre actualmente el país (ya que la mayor parte de los visitantes eran nacionales), así como los problemas relativos con el narcotráfico que sitúan este punto como peligroso y de arriesgado acceso.

5.5. LIDERAZGO YU'PA Y CREATIVIDAD SOCIAL: PERSPECTIVAS DE FUTURO

Es un hecho evidente que la identidad cultural yu'pa se halla actualmente en un momento crítico y con un futuro incierto. El grupo étnico está integrado por un número relativamente pequeño de miembros; ocupan un territorio que es en la mayor parte -zonas más altas- marginal para la explotación agraria y ganadera; están sobrepresionados en las zonas más bajas por pequeños colonos criollos y por grandes hacendados; en el inminente futuro serán posiblemente objeto de la puesta en práctica de proyectos nacionales y multinacionales de extracción de carbón y petróleo en su territorio; y en las márgenes del mismo siguen estando ex-

puestos cada vez con más intensidad a la influencia de la población rural venezolana, añadiéndose el gran problema que constituye el narcotráfico en la región. Con todo ello la cultura yu'pa se ha ido desmoronando progresiva y rápidamente, y en el futuro (tal vez dentro de 2 o 3 generaciones) si no se toman medidas posiblemente deje de tener vigencia y sea conocida tan sólo como muestra de museo.

En la zona Irapa se evidencia un notable choque generacional en el interior de la sociedad yu'pa, sobre todo en la comunidad misional de Tukuko que es sin duda alguna la más aculturada de todas. Los jóvenes miran al futuro con fijación en la sociedad criolla y los viejos miran al pasado no queriendo perder lo poco que guardan de la tradición.

Conservar la identidad cultural va a ser una tarea muy difícil debido a que no existe una clara voluntad general de hacerlo; son cada vez menos los que se preocupan por mantener la tradición cultural viva. No hay que perder de vista que los jóvenes bachilleres que acaban sus estudios de secundaria se sienten llamados a asumir los puestos de mayor responsabilidad (de dirigentes) en sus respectivas comunidades. Ciertamente las claves por las que éstos enjuician los problemas, así como las directrices para construir el porvenir son distintas a las que tendrían los ancianos líderes que en este momento se hallan a la sombra de los jóvenes, en un plano secundario.

A pesar de todo, hay que destacar el trabajo de algunos por tratar de que en el proceso de "integración" dentro del modelo de sociedad nacional, los yu'pas puedan seleccionar lo que más les convenga y adaptar a su forma de ser aquellos elementos nuevos con los que se ha de familiarizar en el futuro.

Con este empeño, el maestro de Kanobapa pretendía mentalizar a las familias de esa comunidad en formar una cooperativa agrícola y ganadera para vender al mercado una serie de productos que, según él, serían fáciles de conseguir sin emplear mucho esfuerzo, ya que se cuenta con buena tierra para el cultivo de quinchocho, caraota y café, y buen pasto para el ganado vacuno. Pero hasta ese momento le resultaba muy difícil convencer a las familias que cambien de mentalidad, como se ha hecho en Tukuko (pueblo misional), y se piense en crear excedentes de producción y más recursos económicos que los que se derivan exclusivamente de la venta del café a nivel familiar.

Es posiblemente en la dieta alimenticia en donde más se han modificado los hábitos tradicionales, sin em-

bargo, no se asume generalmente en las comunidades del interior de la Sierra el cambio de una economía de subsistencia a otra de mercado, que les impida seguir vi- viendo volcados tan sólo en el instante presente.

Con vistas al proceso de integración en la sociedad nacional venezolana, nos indicaba el representante de la Oficina Municipal de Asuntos Indígenas, que actualmente no existen proyectos generales definidos, sino pequeños programas como los de creación de infraestructuras escolares, de artesanía, de mejoramiento del hogar, etc., que él mismo coordina. A la vez se pretende que los "reales" (el dinero) que aportan instituciones como el Instituto Agrario Nacional, la Gobernación del Zulia, el M^o de Agricultura y Cría, y todos los que tengan que ver con la problemática indígena, los administre la Oficina de Asuntos Indígenas (O.I.A.) para que lleguen a su lugar y no se pierdan por el camino como ya ha ocurrido en muchas ocasiones.

Actualmente la O.I.A. atiende a 35 comunidades yu'pas que comienzan en Kichanchamo (al sur) y termina en Japreria (al norte), coordinando una serie de programas que, según nos informaban tanto Teolinda Guerra (jefa provincial de la O.A.I.) como Alfonso Sierra (jefe municipal de la O.A.I.) destacan los siguientes:

En cuanto al aprendizaje de oficios se pretende hacer una escuela taller para aquellos que no quieran o no puedan seguir estudiando, y así capacitarlos en carpintería, albañilería, soldadura, etc., con objeto de que se preparen en diferentes oficios y se siga siendo autosuficiente, con los nuevos aprendizajes que exige el futuro, evitando contratar así a especialistas de fuera a los que haya que pagar.

En cuanto a la artesanía, se pretende captar a aquellas personas que se encuentran más desocupadas (mujeres sobre todo) para que se dediquen a hacer objetos artesanales: *apotos*, *menüres*, flechas, etc.. Con este objeto se impartió en Tukuko un curso de un mes de duración en donde se insistió en perfeccionar el acabado con vistas a que los productos tengan buena salida en el mercado, ya que, aunque casi todos saben hacer estos trabajos manuales para uso doméstico, los acabados son muy rústicos, poco finos, y ello representa un inconveniente de cara a la venta exterior.

Dentro del tema artesanal igualmente se construyó un local (carpón) permanente en Tukuko dedicado a la exposición de artesanía yu'pa, en donde los artistas presentan sus artículos sin necesidad de que se tengan que desplazar fuera de la comunidad a venderlos por

cuenta propia, con todos los inconvenientes que ello trae consigo.

Por otro lado se pretenden realizar también cursos de formación o capacitación en medicina simplificada a algunos yu'pas que previamente se habrían elegido de las comunidades ubicadas en el interior de la montaña, para que posteriormente cada uno de ellos atendiera sanitariamente, además de a la suya, a dos o tres comunidades próximas a ella y así poder llevar un seguimiento más cercano en lo que a la realidad sanitaria e higiénica se refiere²⁶.

Además, el plan sanitario contemplaría la creación de una pequeña medicatura (puesto médico) que pueda asistir a 3 o 4 comunidades próximas, estando dotada de un equipo de cirugía menor y de los medicamentos más comunes; siendo asistida por dos enfermeros, uno que cuidaría el puesto de manera permanente y el otro que iría haciendo visitas periódicas a cada comunidad.

En lo que a la región Irapa se refiere está prevista la creación de dos medicaturas más, además de la de Tukuko, una se hallaría en Kanobapa y otra en Chukumo, aunque actualmente el proyecto se encuentra parado por el M° de Sanidad.

En lo que respecta al sistema educativo, según nos contaba el jefe municipal de la O.A.I., existen dos problemas básicos que se tratan de superar: por un lado la carencia de maestros en buena parte de las comunidades, lo que hace que muchos niños/as se hallen desescolarizados o tengan que hacer un enorme esfuerzo por asistir a las clases que se imparten en la comunidad vecina. En esos momentos existían 16 solicitudes de maestros para las comunidades yu'pas; pero el gran inconveniente que ponía el M° de Educación era la falta de presupuesto económico para hacer frente a tal demanda. Aún así se presiona desde diversos frentes para que al menos se conceda algunos puestos de maestros a las comunidades más necesitadas²⁷.

El otro problema educativo que se procura atajar es el absentismo laboral que ejercen algunos maestros, los cuales son acusados de no ir a clase y por tanto de no cumplir con su trabajo. Para ello se procuraría concienciar a cada maestro de la importancia que tiene la constancia en el ejercicio de su profesión con vistas a que los alumnos obtengan un rendimiento positivo de su docencia; y por otro se pretende poner en marcha un programa de seguimiento y supervisión del sistema educativo de la región colocando a varias personas en esta tarea para hacerla efectiva, ya que con una sola, como

venía siendo habitual, parece ser que no ha dado un resultado satisfactorio.

También nos contaba el jefe municipal de la O.A.I., como otros destacados yu'pas, que el desligamiento que la juventud yu'pa tiene de sus costumbres tradicionales se considera un serio problema en lo que respecta a la supervivencia cultural; en este sentido algunos yu'pas como el cacique de Tayaya, dándose cuenta de ello procura rescatar y hacer que no se pierdan algunas costumbres y prácticas rituales que pueden seguir teniendo cabida en los tiempos actuales; y asimismo procura aportar al museo de Tukuko algunos objetos materiales para que no caigan en el olvido y al menos puedan contemplarse en el futuro como parte del acervo cultural que tuvo su pueblo.

Siendo consciente de este problema, por la iniciativa personal de la Hna. Superiora de la Misión del Tukuko, se consiguió que la Gobernación del Estado de Zulia pagara a una persona yu'pa que se hiciera responsable de recobrar lo perdido y revitalizar la cultura tradicional. Este puesto recayó en un joven yu'pa, que es además maestro en Tukuko; pero, aunque la idea en teoría es aceptable, como pudimos comprobar la persona elegida para llevar a cabo esta tarea no era la más adecuada, fundamentalmente por desconocer muchísimos aspectos de la tradición cultural de su propio pueblo. Para recrear escenicamente costumbres del pasado yu'pa se apoyaba en el testimonio de algunos viejos, pero luego él interpretaba a su modo lo que recogía y en ocasiones le daba un sentido muy diferente al original, como se podía leer en los breves textos que escribía de un modo excesivamente simplificado. Desconociendo las numerosas formas y evoluciones que posee la danza tradicional yu'pa, en su labor de reinterpretarlas para presentarlas sobre el escenario cometía tal cantidad de errores que dichas danzas quedaban completamente desfiguradas.

Lejos de pretender descalificar a ninguna persona, y menos aún a un yu'pa que pone ilusión en su trabajo, pensamos que no es acertado dejar en manos de una persona, que aun siendo nativa se ha educado en Caracas y en cierto modo se ha criollizado en muchos aspectos²⁸, la tarea de recuperar las tradiciones de su pueblo, unas ya perdidas y otras en franca decadencia.

Sin embargo no es ni mucho menos tarde para emprender este propósito, aunque sería imprescindible que fuera una tarea de equipo, debidamente asesorada y dirigida, y que se empleara una metodología adecuada para que la tradición que se espera recuperar y pre-

sentar públicamente, aunque sea en obras de teatro, responda a la realidad (dentro de unos márgenes aceptables de error) y no a la fantasía.

En los tiempos que corren, la creciente aculturación y transculturación de los yu'pas por diversos mecanismos, exige de una adecuada creatividad social, que contrarreste un proceso que, observándolo panorámicamente en relación con otros grupos indígenas se ha convertido en inevitable, pero que sin embargo, si se da el pertinente contrapeso por parte de los propios nativos en el sentido de hacer valer y respetar su propia tradición, ésta puede permanecer viva en la medida que convenga y la evolución o el proceso de integración se puede dar de una manera menos brusca y más digna.

En la actual situación yu'pa, en la que las comunidades, y el grupo étnico en sí, está entrando en contacto con diversos agentes sociales del mundo criollo, se hace necesario por parte de los yu'pas que se nombren interlocutores válidos para entrar en diálogo con éstos, pero aquí se encuentra también la otra cara del problema.

En éste como en otros casos parecidos, los agentes perturbadores no sólo son extrínsecos, hallándose fuera del propio contexto que se pretende modificar, sino que también son intrínsecos, movidos por determinadas personas que abanderan falsamente intereses colectivos y no se mueven más que por sus propios fines lucrativos. A esta segunda situación nos vamos a referir para dejar constancia de que existe y de que se puede convertir en un peligro para la creatividad social, que agrave aún más las presiones que se producen desde el exterior.

Al margen de las deficientes leyes constitucionales referidas al mundo indígena; al problema del narcotráfico; a las presiones institucionales de MARAVEN y CORPOZULIA; a la falta de respeto de determinados frailes o sacerdotes que desconsideran la dignidad indígena; al oportunismo de determinadas personas particulares, profesores universitarios y no universitarios que pretenden hacer creer que actúan altruista y no crematísticamente en interés de las comunidades indígenas; a parte de todo ello existen dentro de los propios yu'pas una serie de personas que se autoerigen como líderes de determinados grupos, dando a entender que su voz es representativa del mismo, siendo ésta una estrategia que sólo busca el beneficio propio, malogrando el de la colectividad.

Este fenómeno de multiplicidad y falsedad en el liderazgo acontece porque la situación actual así lo permite. Existen en estos momentos varios ámbitos de actuación para lo cual se necesitan interlocutores, y los más oportunistas no pierden la ocasión para ponerse a la cabeza y abanderar una idea o un grupo de personas. De este modo surge por ejemplo en Tukuko una persona que tras algunas maniobras se convirtió en interlocutora entre MARAVEN y las comunidades yu'pas, sacando provecho de tal situación por aquello de convertirse en el "repartidor" de bienes y servicios (haciendo valer el lamentable principio de que "quien parte y reparte se queda con la mejor parte"). Su arrolladora y emprendedora personalidad le ha servido para situarse en esa posición, la cual posiblemente le ofrecerá muchas ventajas en el futuro.

Pero si bien a éste le salió bien el juego del liderazgo, a otro le salió mal por excederse en sus impulsos agresivos e intolerantes. Conocimos en Tukuko a otro yu'pa que no había sido nunca un líder formal pero aspiraba a ello, y al ver que los años pasaban y que no llegaba su turno, emprendía a veces la batalla por vía violenta, queriendo convencer de que todo *watía* es un explotador y un ser malvado al que no hay que dejar pasar por las comunidades²⁹; y a que dentro del propio "fundo" se puede hacer lo que se quiera con la naturaleza³⁰. Por los incidentes que se desprendían de sus impulsivas acciones, a veces terminaba en la cárcel donde permanecía por algunos días.

En Tukuko existen otras personas que ostentan cargos de autoridad legítima como el comisario del poblado (en 1992), o el representante yu'pa de la Oficina Municipal de Asuntos Indígenas, que tienen un nombramiento, e independientemente de hacerlo bien o mal, poseen un respaldo legal y popular que los legaliza y legitima, aunque, igual que todos están sometidos continuamente a la crítica pública.

La adscripción de los líderes yu'pas a los partidos políticos del país, entraña también el riesgo de dejar a las comunidades expuestas a la manipulación de aquellos sectores nacionales que rivalizan por alcanzar mayores cuotas de poder, sin que la causa indígena les interese mucho.

No obstante, el caso posiblemente más criticado y discutido lo representa el líder yu'pa de una asociación no gubernamental, la cual, curiosamente, tiene mucha más voz fuera que dentro del contexto propio de su fundación (lo que hace pensar en la poca representatividad que tiene entre los propios yu'pas). Dicha aso-

ciación es reconocida en determinados foros, incluso internacionales, y su fundador y líder (a quien se debe el reconocimiento exterior por estar bien relacionado) habla de su pueblo en estos ámbitos con una representatividad que no le corresponde por no existir ni debate ni consenso alguno entre los suyos acerca de su figura y de su asociación³¹.

Toda ésta problemática que estamos expresando y que circula en torno al liderazgo, la hacemos sin salir de Tukuko, aunque muy posiblemente en este lugar se dé con más virulencia esa rivalidad por acaparar áreas de poder. En Sirapta por ejemplo surgió otra asociación conocida como OSYPA (Organización Social Yu'pa Para el Adelanto) que representa esta vez sólo a su comunidad, convirtiéndose en el instrumento a través del cual se articulan todos los cargos y las relaciones de poder que existen en la comunidad; idea más coherente y funcional que la de ir cada uno por su lado a ver quien acapara más autoridad, como ocurre en Tukuko.

Además es importante destacar que en ninguna comunidad del subgrupo Irapa la autoridad oficial, la figura de cacique o *yuatpa* la ostenta un anciano con reconocido prestigio. Ni en Tukuko con sus numerosos líderes, ni en las comunidades del interior de la montaña ningún anciano posee el cargo de máxima autoridad o jefatura; circunstancia que es sin duda consecuencia de los tiempos modernos, en los que entre otras cosas hablar español constituye un valor importante para ser interlocutor del grupo con los *watías*, y en consecuencia para asumir posiciones de responsabilidad pública o de poder en la sociedad yu'pa.

Esta situación no pasa desapercibida para los ancianos, quienes como Nemesio Anane (en Tukuko) al hablar de los problemas de su pueblo, insiste sobre todo en la falta de respeto que los jóvenes yu'pas muestran hoy por los mayores; a la falta de consideración que existe hacia los ancianos; al hábito de resolver los problemas internos de su pueblo fuera del mismo; etc.; mostrando pues más preocupación por la dinámica social y política que existe en el interior de su propio grupo, que por los problemas que se les plantea desde fuera que ya son de por sí graves.

En cualquier caso queremos dejar constancia de que el problema del fraude en el liderazgo es un serio inconveniente para una sociedad no habituada a los líderes comunales y menos aún a los mancomunales. La falta de depuración de esta situación puede llegar a causar la división grupal, al no existir el sentimiento de es-

tar debidamente representados, lo que sería aprovechado por los agentes externos como factor favorable para obtener sus propósitos³².

El futuro yu'pa por tanto se presenta difícil, no sólo por los problemas y el acoso que sufren desde el exterior, sino también por la falta de unidad y coherencia interna como grupo étnico; por ello el proceso de modernización amenaza con destruir su identidad cultural en breve plazo de tiempo, a no ser que se reaccione rápido, y sin necesidad de huir más al interior de la montaña -en donde el futuro no es nada atractivo, ya que seguirían existiendo enfermedades, desnutrición, falta de abrigo, dificultad para conseguir pareja y contraer matrimonio, etc.- se aúnen los esfuerzos de todos y de manera homogénea se plantee una estrategia conjunta para "no ser pensados" perdiendo definitivamente la voz, y poder así tener una mínima capacidad operativa y selectiva para ser los principales responsables de su propio futuro.

Notas

- 1 Datos del Censo Indígena de Venezuela de 1992.
- 2 Dentro del Estado Zulia el grupo étnico Wayú son mayoría con el 85.76% del total, le sigue el grupo étnico Añú con el 8.84%, y tras él se sitúa el Yu'pa con el 2.14% y el Barí con el 0.77%.
- 3 El agrupamiento por orden de edad es el siguiente: 0 - 4 años = 850; 5 - 9 años = 744; 10 - 14 años = 546; 15 - 19 años = 473; 20 - 29 años = 638; 30 - 39 años = 372; 40 - 54 años = 392; 55 y más = 158.
- 4 Todas estas cifras han sido obtenidas del Censo Indígena de Venezuela de 1992.
- 5 Estas organizaciones a las que nos referimos están habitualmente constituidas por estudiosos de la causa indígena y solidarios con la misma, pero no por indígenas.
- 6 Los indígenas pretenden evidentemente participar activamente en el diseño de los planes de desarrollo que para ellos se piense y elaboren, pero sospechamos que están cansados del empleo de términos como "perspectiva dialéctica" o "semiótica del desarrollo", utilizados a veces tan sólo para impresionar en los auditorios.
- 7 Según J. Wilbert (1960), el cambio ecológico sufrido por los yu'pas al tener que dejar forzosamente los fértiles valles por la dura montaña, 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.
En estos momentos, la estructura demográfica de la etnia, dentro del lado venezolano se configura en torno a 6 zonas denominadas: Irapa, Parirí, Shaparu, Aponcito, Río Lajas y Palmar, y Rionegrino.
Dentro de cada una de ellas se distribuyen un desigual número de comunidades, que suman un total de 38, y en donde se

- albergan aproximadamente 3.500 individuos. Esta cifra posiblemente se podría duplicar si sumáramos las comunidades existentes en el lado colombiano.
- 8 Fueron estas tres comunidades donde fundamentalmente se desarrolló nuestro trabajo de campo entre 1991 y 1992
- 9 De hecho ya los Japrerías (subgrupo yu'pa, con reservas) han sido desplazados de su territorio habitual por la creación de una represa hidráulica.
- 10 La explotación del carbón fue aprobada en el Congreso Nacional por Decreto Ejecutivo, encargándose a CORPOZULIA (Corporación para el desarrollo del Estado de Zulia), la cual tiene concesiones con compañías transnacionales como la MAICCA y la ITACHEN.
- 11 Tras las pruebas técnicas realizadas por satélite en las que se ha detectado bolsas de petróleo en el lugar, ya se están haciendo pruebas más específicas aplicando alta tecnología, siguiendo con la fase explorativa, para saber exactamente donde se podría perforar y abrir pozos.
- 12 En Tukuko, entre noviembre de 1991 y marzo de 1992, se llevaron a cabo dos de estas reuniones en donde el comisario R. Churu convocó a todos los caciques de las comunidades Irapa y Shaparu, además de a los maestros de las mismas, donde los hubiese.
- 13 El día 2 de febrero de 1994 un subteniente del ejército ordenó decomisar (sin tener competencia para ello) unos metros cúbicos de madera que la comunidad de Casmera del grupo Parirí tenía almacenada para venderla. Ante la reacción negativa y bulliciosa de unas cuantas mujeres y la llegada a la carrera de algunos hombres que trabajaban en sus conucos, la patrulla cargó las armas y dispararon indiscriminadamente masacrando a la población y dando como resultado tres muertos: dos hombres y una mujer.
- Las versiones de lo sucedido fueron diversas y contradictorias, pero todo parece apuntar a que los jóvenes e inexpertos militares en un exceso de nerviosismo no supieron controlar la situación de tensión por ellos mismos producida, al tratar de requisar unos pocos metros cúbicos de madera talada, y actuaron brutal, contundente y desproporcionadamente con sus fusiles.
- A los pocos días a un general del ejército se le ocurrió sobrevolar el poblado en helicóptero para aterrizar en sus proximidades, a lo que los yu'pas respondieron con sus flechas y con algunas escopetas, como no podía ser menos cuando se es visitado, con los muertos recién enterrados, por gente uniformada como los asesinos en un medio de transporte tan poco discreto y tan agresivo como ese. Resulta poco comprensible cómo todo un general del ejército no se diera cuenta de ese detalle y no se pusiera mentalmente al menos por un momento en la situación de las víctimas. Pero aún resulta más incomprensible comprobar cómo transcurridas las primeras semanas y meses del descalabro, la triste tragedia se solucionara estatalmente compensando a los familiares más próximos de las víctimas con algunos incentivos económicos (que no se pueden catalogar mas que como limosnas), y tanto los delitos como los delinquentes quedasen impunes sin que nadie pagara las culpas. Ello refleja una absoluta falta de responsabilidad por parte no sólo de los Organismos de Seguridad del Estado, sino también de los Tribunales de Justicia y del Gobierno en su conjunto, lo cual pone al descubierto la falta de rigor y lo cuestionable que resulta el sistema democrático venezolano.
- 14 Hay que aclarar que esta situación especial de que gozan los indígenas venezolanos se permite en estos momentos por ser prácticamente imposible dotar de cédula de identidad a todos y por la poca conflictividad social que crean, pero a medio plazo se prevé hacerlo y consecuentemente la situación cambiará teniendo cada cual que identificarse como cualquier ciudadano.
- 15 Este diagnóstico del papashi coincide en buena medida con lo dicho por el director de la Misión, quien afirmaba que la actitud y el comportamiento de los misioneros se ha vuelto menos paternalista de lo que era en el pasado; ya que si antes procuraban darlo todo hecho por las grandes carencias existentes, ahora procuran dar información y asesoramiento para que cada cual aprenda a resolverse sus propios problemas.
- No obstante, este cambio de postura que el misionero define como menos paternalista, el yu'pa la percibe como más distante y menos comprometida para con ellos.
- 16 En este último aspecto pensamos que aun asumiendo que la acción misionera del pasado ha servido en muchos casos como avanzadilla para la colonización criolla del territorio indígena, en la actualidad la presencia misionera es una agarradera para los propios indígenas a donde asirse para resolver sus problemas, ya que sin su presencia los problemas se agravarían notablemente más.
- 17 El tipo de comida que se tome es para los yu'pas un importante símbolo cultural (sobre todo el *mí* o maíz cariacó); por ello el cambio en la dieta de los que se encuentran más aculturados supone una pérdida en el carácter vicario de identidad que entrañan los alimentos.
- 18 La veracidad de tal comportamiento cobra aún más valor cuando es corroborado por antiguas estudiantes de antropología biológica, que al realizar trabajos en la misión de Tukuko, tomando determinadas muestras entre los nativos escolarizados, se vieron en más de una ocasión acosadas por algún que otro misionero que mostraba un elevado apetito sexual.
- 19 Como consecuencia de estos actos nos dijeron que hubo algunos abortos así como algunos nacimientos cuya paternidad se le atribuía a determinado Padre o Fraile.
- 20 En la zona Irapa esta circunstancia tan sólo aparece de manera esporádica, siendo lo normal emplear tan sólo el nombre yu'pa para referirse a alguien.
- 21 Bebida fermentada hecha a base de maíz, plátano y jugo de caña de azúcar.
- 22 Afortunadamente en las comunidades del interior de la Sierra aún se bebe más agua y soya que estos otros productos.
- 23 Los hijos mestizos que se pueden contabilizar en Tukuko son más de los que pertenecen a estas familias, dado que algunos se tienen fuera de las relaciones matrimoniales.
- 24 A veces ocurren acontecimientos que nos hacen pensar en la necesidad o más bien el deseo que sienten algunos yu'pas por darse a conocer, y por conocer a nueva gente (siempre que ésta no tenga malas intenciones). En nuestro caso no hubo ningún problema ni reticencia alguna por ser acogido en las comunidades de Kiriponsa y Yurmuto para llevar a cabo el trabajo de investigación; por el contrario más bien se diría que

- lo que hubo fue una decidida intención de que me quedara a compartir entre ellos.
- Por otra parte, en una ocasión sobrevolaron la comunidad de Yurmuto un par de avionetas fumigadoras, que hicieron algunas pasadas rasantes para echar insecticida en algunos cafetales que se encontraban próximos a dicha comunidad; la reacción de algunos yu'pas fue de gritar levantando las manos saludando a los aviadores, e indicando al mismo tiempo que estaban allí (actitud muy diferente a la que se tuvo en el pasado en donde se flechaban a las helicópteros que sobrevolaban el lugar, trayendo incluso alimentos y otros enseres de regalo); T. Nipe incluso comenzó a hacer gestos efusivos con las manos y a tirar un palo hacia arriba como queriendo transmitir el deseo de ser vista, de hacerse notar de alguna manera ante unas personas que se muestran poderosas al tener la capacidad de viajar por el aire.
- 25 Al decir de J. Armato, fue René Kuppe (antropólogo social austríaco) quien dio por primera vez la voz de alarma acerca de esta enfermedad y motivó la consiguiente investigación monográfica sobre la misma y su posterior tratamiento.
- 26 El curso tendría una duración de 3 meses, obteniéndose el título de enfermero/a auxiliar en prevención y curación de enfermedades; y como es lógico, dichos sanitarios estarían pagados consecuentemente por el Mº de Sanidad con un sueldo mensual.
- 27 En principio la estrategia es luchar porque se concedan más maestros para satisfacer las necesidades de enseñanza básica que tienen algunas comunidades, y así lleguen los niños mejor formados a la enseñanza secundaria que se imparte exclusivamente en Tukuko, dentro de la zona Irapa. Después se lucharía por obtener maestros de preescolar para comunidades que más densidad de niños posean.
- 28 Pudimos apreciar en el lenguaje de este joven maestro cómo al referirse a los yu'pas hablaba de "ellos" y en cambio al referirse a los criollos hablaba de "nosotros", lo cual delata evidentemente con qué estilo cultural se identificaba.
- 29 Apostado en esa idea tuvo problemas con obreros de MARAVEN al destrozar los asientos del vehículo en donde viajaban.
- 30 Por este motivo tuvo problemas con INPARQUES
- 31 Por todo ello, el líder de esta asociación es acusado en algunos sectores yu'pas de aprovecharse del dinero y enseres que les llega inocentemente a través de determinadas Fundaciones en favor de la causa humanitaria yu'pa; así como de los viajes al extranjero que con el compromiso de defender los intereses legítimos de los indígenas, se convierten en vacaciones pagadas en buenos hoteles.
- 32 En estos casos se aplicaría desde fuera el principio de "divide y vencerás".

BIBLIOGRAFÍA

- VV.AA.
1983-1984 "Themes in political organization: the Caribs and their neighbours". *Antropológica*, *59-62: 1-413. Caracas.
- ALEMAN, G.
1981 *Labanotación I*. Sin publicar.
1982 "La coreología y su contexto cultural". *Revista del Instituto Interamericano de Etnomusicología y Folklore*, 5: 124-125. Caracas.
1992 *Hacia una interpretación etnosemiótica de los rituales warekena (arawakos)*. Tesis de grado sin publicar. Universidad Central de Venezuela.
- ALVAREZ, G.
1985 "Programa de salud para los indígenas de la Sierra de Perijá". *Venezuela Misionera*, XLVI, 525: 56. Caracas
1994 "Delitos sin delincuentes. Testimonios recogidos en Kasmera". *Venezuela Misionera*, 573: 58-60. Caracas
- ALVAREZ, R.
1973 "Entre los Indios Wasamas". *Venezuela Misionera*, 413: 388-392. Caracas
1974 "Dispensarios transportados en helicópteros". *Venezuela Misionera*, 417: 22-27. Caracas.
- ARBELO, N., MORALES, F. y BIRD, H.
1989 "Repensando la historia del Orinoco". *Revista de Antropología*, V. 1-2: 155-173. Bogotá: Universidad de Los Andes.
- ARENTZ, I.
1991 "Yukpa". En *Música de los aborígenes de Venezuela*, 137 -154. Caracas: FUNDEF - CONAC.
- ARIAS, S.
1976 "Etiología múltiple del enanismo entre los indios Yukpa (Irapa) de la Sierra de Perijá llamados 'pigmoides'". *Boletín Indigenista Venezolano*, XVII, 13: 49-70. Caracas: I.V.I.C.
- ARMATO, J.
1982 *Potoperano otuvanpatpo yukpape*. Maracaibo: Ministerio de Educación.
- ARMELLADA, C. de
1946 "La vida misional en el Tukuko". *Venezuela Misionera*, 95: 368-372. Caracas.
1959 "Lenguas indígenas de Venezuela". *Venezuela Misionera*, 242: 74-76; 244: 131-135; 245: 179-181. Caracas.
- ARTIGAS, G.
1989 *Vivienda yukpa v.s. políticas oficiales*. Tesis de grado sin publicar. Universidad Central de Venezuela.
- BARRETO, F.
1960 *Danzas indígenas de Brasil*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- BASSO, E. (Edt.)
1977 *Carib-speakig indians. Culture Society and Language*. Tucson: University of Arizona Press.
1989 "Kalapalo biography: ideology and identity in a South American oral history". En *History of Religions*. University of Chicago.
1990a "Introduction: Discourse as an Integrating Concept in Anthropology and Folklore Research". *Journal of Folklore Research*, 27, 1-2: 3-10.
1990b "The Last Cannibal". *Journal of Folklore Research*, 27, 1-2: 133-169.
- BIRDWHISTELL, R.
1952 *Introduction to Kinesics*. University of Louisville Press.

- 1970 *Kinesics and context*. Univ. of Pennsylvania Press.
- BLANCHARD, K. y CHESKA, A.
1986 *Antropología del Deporte*. Barcelona: Bellaterra.
- BOAS, F.
1948 *Race, Language and Culture*. Nueva York: Macmillan
- BOHN, D.
1992 *La totalidad y el orden implicado*. Barcelona: Kairós.
- BOLETIN INDIGENISTA VENEZOLANO.
1981 "Plan operativo para la implementación del Decreto Nº 283 del 20-09-79, sobre el Régimen de Educación Intercultural Bilingüe en zonas habitadas por indígenas". *Boletín Indigenista Venezolano*, XX, 17: 7-16. Caracas.
- BONILLA, L.
1964 *La danza en el mito y en la historia*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- BOURDIEU, P.
1988 *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- BÜHLER, K.
1980 *Teoría de la expresión*. Madrid: Alianza Universidad.
- CARROCERA, B. de
1973 "Labor indigenista cultural y lingüística de los misioneros Capuchinos en Venezuela". *Revista Montalvan*, 2: 729-766. Caracas: U.C.A.B..
- COPPENS, W.
1971 "Las misiones en Venezuela. Perspectivas indigenistas". *América indígena*, XXXI, 3: 625-639.
- DAVIS, F.
1986 *La comunicación no verbal*. Madrid: Alianza Editorial.
- DE DIAZ UNGRIA, A.
1953 "El tetraedro facial y su aplicación al grupo étnico Motilón", *Memoria de la Sociedad de Ciencias Naturales La Salle*, XIII, 34: 57-77. Caracas.
1969 "El problema de los pigmeos en América". En *Anales de Antropología*, VI, 5: 40-78. Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
1976 *La estructura biológica de los indígenas yukpa ante el cambio cultural*. Caracas: Universidad Católica de Venezuela.
1986 *Consanguinidad entre los aborígenes yukpa*. Caracas: Sociedad Venezolana de Antropología Biológica.
- DE DIAZ UNGRIA, A. y DE CASTILLO, H.
1971 *Antropología física de los indios irapa*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- DIEM, C.
1973 "Orígenes rituales". *Citius Altius Fortius*, XV, 1-4.
- DIRECCION DE ASUNTOS INDIGENAS.
1989 *Situación Actual de los Indígenas y la Política Indigenista en Venezuela*. Caracas: CEVIAP.
- DOUGLAS, M.
1978 *Símbolos naturales*. Madrid: Alianza Editorial.
- DROPSY, J.
1987 *Vivir en su cuerpo*. Expresión corporal y relaciones humanas. Buenos Aires: Paidós.
- DUMAZEDIER, J.
1962 *Vers une civilisation du loisir?* París: Ed. du Seuil.
- DUPOUY, W.
1958 "Noticias de los indios japería". *Antropología*, 4: 1-16. Caracas
- DURBIN, M.
1977 "A survey of the Carib language family". En *Carib-speaking Indians: culture, society*

- and language. *Anthropological Papers of the University of Arizona*, 28: 23-38. Tucson.
- DURBIN, M. y SEIJAS, H.
1975 "The phonological structure of the western Carib languages of the Sierra de Perijá, Venezuela". *Atti del XI Congresso Internazionale degli Americanisti*, 3: 69-77.
- DURKHEIM, E.
1982 *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- ECO, U.
1975 *La estructura ausente*. Barcelona: Lumen
1977 *Tratado de semiótica general*. Barcelona: Lumen.
- EICHEL, W. F.
1973 "El desarrollo de los ejercicios corporales en la sociedad prehistórica". *Citius Altius Fortius*, XV, 1-4.
- ERNST, A.
1987 "Die Sprache der Motilonen". *Zeitschrift für Ethnologie*, 19, 377-378.
- FAST, J.
1983 *El lenguaje del cuerpo*. Barcelona: Kairós.
- FREUD, S.
1975 *Tres ensayos sobre teoría sexual*. Madrid: Alianza Editorial.
- GABALDON, H.
1939 "Impresiones de un viaje por la inexplorada tierra de Perijá". *Revista Geográfica Americana*, 15: 123-130. Buenos Aires
- GALMICHE, P.
1986 "Esthétique et sport - La danse". *Cinésiologie*, XXV: 7-11.
- GEERTZ, C.
1987 *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GHYS, D.
1985 "La créativité en danse: discussion de quelques déterminants". *Revue de L'Éducation Physique*. Louvain-la Neuve.
- GIL, E.
1979 *El comportamiento sexual de los indígenas yukpa y barí*. Tesis de grado sin publicar. Universidad de Oriente.
- GINES, Hno., FOLDATS, E. y MATOS, F.
1953 "Florula de la Cuencadel Río Negro, Perijá". En *La Región de Perijá y sus habitantes*. Caracas: Sociedad de Ciencias Naturales La Salle.
- GINES, Hno. y WILBERT, J.
1960 "Una corta expedición a tierras motilonas". *Memoria de la S. C. N La Salle*, XX, 57: 159-177. Caracas.
- GIRAUD, P.
1984 *La semiología*. Madrid: Siglo XXI.
- GOFFMAN, E.
1987 *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- GREIMAS, J.
1966 *Semántica estructural*. Madrid: Gredos.
- GUEVARA, D.
1975 En torno a una reconsideración del concepto científico de folklore. En *Teorías del folklore en América latina*. Caracas: CONAC.
- GUSINDE, M.
1955 "El concepto de 'pigmeo' y los indios pigmeos 'yupa'". *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*. Separata 2. Sao Paulo.
1956 "The yupa indians in western Venezuela". *Proceedings of the American Philosophical Society*, 100, 3: 197-222. U.S.A.

- HACNEY, P. et al.
1970 *Study guide. Elementary Labanotation*. New York: D.N.B.
- HARRIS, D.V.
1976 *¿Por qué practicamos deporte? Razones somato-psíquicas para la actividad física*. Barcelona: JINS.
- HARRIS, M.
1984 *Introducción a la antropología general*. Madrid: Alianza Editorial.
- HAYES, A.S.
1964 "Paralinguistics and kinesics: Pedagogical Perspectives". En Sebeok, Hayes, Bateson.
- HERKOVITS, M.J.
1964 *El hombre y sus obras*. México: F.C.E..
- HILL, J.D.
1986 "Representaciones musicales como estructuras adaptativas: La música de los bailes ceremoniales de los Arawakos Wakuénai". *Revista Montalvan*, 17: 67-243. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- HINDE, R.A.
1977 *Bases biológicas de la conducta social humana*. México: Siglo XXI.
- HITCHCOCK, CH.B.
1954 "The Sierra de Perijá, Venezuela". *The Geographical Review*, XLIV, 1: 1-28.
- HOCART, A.
1985 *Mito, ritual y costumbre. Ensayos heterodoxos*. Madrid: Siglo XXI.
- HOEBEL, A.
1961 *El hombre en el mundo primitivo. Introducción a la antropología*. Barcelona: Labor.
- HUIZINGA, J.
1972 *Homo Ludens*. Madrid: Alianza Editorial.
- INPARQUES
1986 *Plan de manejo del Parque Nacional "Perijá"*. Sin publicar.
- JAKOBSON, R.
1984 *Ensayos de lingüística general*. Barcelona: Editorial Ariel.
- JAHN, A.
1927 *Los aborígenes del occidente de Venezuela*. Caracas: Litografía y Tipografía del Comercio.
- JUAREZ TOLEDO, J.M.
1978 "Música tradicional de los Yucpa-Irapa del Estado Zulia, Venezuela". *Folklore Americano*, 26: 60-81. *Instituto Panamericano de Geografía e Historia*.
- JUNQUERA, C.
1985 *Indios y supervivencia en el Amazonas*. Salamanca: Amaru Ediciones.
- KHON DE BRIEF, F.
1976 *Evaluación nutricional de la comunidad indígena chaparro, tribu yukpa de la Sierra de Perijá*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- KAEPLER, A.
1978 "Dance in anthropological perspective". *Ann. Review of Anthropology*, 7: 31-49.
- KNAPP, M.L.
1982 *La comunicación no verbal. El cuerpo y el entorno*. Barcelona: Paidós.
- KRISTEVA, J.
1962 *Semiotica 1*. París: Editions du Seuil.
1962 *Semiotica 2*. París: Editions du Seuil.
- KROEBER, A. y PARSONS, T.
1958 "The concepts of culture and social system". *American Sociological Review*.
- KURATH, G.
1956 "Choreology and Anthropology". *American Anthropologist*, 58: 177-179.

- 1960 "Panorama of dance ethnology". *Current Anthropology*, 1: 233-254.
- LABAN, R.V.
1956 *Principles of dance and movement notation*. London: Macdonald and Evans.
1963 *Modern Educational Dance*. Londres: Mac Donald and Evans L.T.D.
- LANCELOT, N.
1990 "Carib Ethnic Soldiering in Venezuela, the Guianas, and the Antilles, 1.492-1.820". *Ethnohistory*, 37, 4: 357-385. American Society for Ethnohistory.
- LATHRAP, D.W.
1970 *The Upper Amazon*. New York: Praeger Publishers.
- LAYRISSE, M., LAYRISSE, Z. y WILBERT, J.
1960 "Blood Group Antigen Test of the Yupa Indians of Venezuela". *American Anthropologist*, 62, 3.
- LAYRISSE, M. y WILBERT, J.
1963 "The blood groups of northern continental Caribs". *Human Biology*, 35:140-164.
1966 "The tribes and their blood-group antigens". En *Indians Societies of Venezuela*. Caracas: ICAS, Fundación de Ciencias Naturales La Salle.
- LEACH, E.
1985 *Cultura y comunicación. La lógica de la comunicación de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- LE BOULCH, J.
1985 *Hacia una ciencia del movimiento humano. Introducción a la psicokinética*. Buenos Aires: Paidós.
- LEVI-STRAUSS, C.
1975 *El pensamiento salvaje*. México: F.C.E..
1977 *Antropología estructural*. Buenos Aires: Editorial Universitaria.
- LHERMILLIER, A.
1980 *La société yu'pa-macoita, 1. Resistance et transformations des structures traditionnelles*. Tesis doctoral sin publicar. L' Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales - París-.
- LHERMILLIER, N.
1980 *La société yu'pa-macoita, 2. Vie économique et sociale de la communauté de samamo*. Tesis doctoral sin publicar. L' Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales -París.
- LINTON, R.
1942 *Estudio del hombre*. México: F.C.E..
- LIRA, J.
1988 "Crónica de Kishashamo". *Revista Puerta de agua*, 21-25. Maracaibo.
1989 *Yukpa Emai'k'pe*. Maracaibo: Editorial de la Universidad del Zulia.
- LOVELOCK, J.
1992 *GAIA*. Barcelona: Los libros de Integral nº 51
- LUKAS, G.
1973 "La educación corporal y los ejercicios corporales en la sociedad prehistórica". *Citius Altius Fortius*, XV, 1-4.
- LUCY MAIR.
1973 *Introducción a la antropología social*. Madrid: Alianza Universidad.
- MARCUSSE, H.
1968 *El hombre unidimensional*. Barcelona: Seix Barral.
- MARRAZO, T.
1975 *Mi cuerpo es mi lenguaje*. Buenos Aires: Ciordia.
- MAUSS, M.
1979 *Sociología y Antropología*, sexta parte. Madrid: Tecnos.

- MBUTI, J.
1990 *Entre Dios y el Tiempo. Religiones tradicionales africanas*. Madrid: Editorial Mundo Negro.
- MEAD, M.
1977 *Cultura y compromiso*. Barcelona: Gedisa.
- MEGGERS, B.
1976 *Amazonia, Hombre y Cultura*. México: Siglo XXI.
- MENDEZ-ARROCHA, A.
1957 "Notas a la descripción de una colección de armas chaké". *Antropológica*, 3: 39-52. Caracas.
1959 "Descripción de una colección de armas chaké". *Antropológica*, 5: 49-57. Caracas.
- MENDEZ, B.
1975 *Odontometría y Morfología Dental de los Yukpa*. Caracas: U.C.V. División de Publicaciones.
- MERLEAU-PONTY, M.
1966 *Signos*. Barcelona: Seix Barral.
- MOLES, A.
1978 *Sociodinámica de la cultura*. Madrid: Paidós.
- MOLES, A. y ROHMER, E.
1983 *Teoría de los actos. Hacia una ecología de las acciones*. México: Trillas.
- MONZONYI, E.
1982 *Identidad nacional y culturas populares*. Caracas: Editorial La Enseñanza Viva.
- MURDOCK, G.P.
1975 *Nuestros contemporáneos primitivos*. México: F.C.E..
- NEUENDORFF, E.
1973 "El hombre prehistórico". *Citius Altius Fortius*, XV, 1-4.
- NIEMANN, J. y OLONDE, J.
1984 "Dimensions de la construction corporelle". *La Psychomotricité*, 8: 121-128.
- NUÑEZ MONTIEL, J., NUÑEZ MONTIEL, O. y ARTEAGA, R.
1956 "Estudio medico-social en indios de la Sierra de Perijá". *Acta Científica Venezolana*, 7, 8: 184-186.
1957a "Estudio hematológico en grupos indígenas del Estado Zulia. Sistema ABO, MN, Rh, DUFFY, KELL y DIEGO". *Acta Científica Venezolana*, 8, 1: 10-13.
1957b "Estudio electroforético del suero en indios Irapas". *Acta Científica Venezolana*, 8, 2: 37-38.
- O.C.E.I.
1985 *Censo indígena de Venezuela. Nomenclador de comunidades y colectividades*. Caracas: O.C.E.I.
1992 *Censo indígena de Venezuela. Nomenclador de asentamientos*, I, II Caracas: O.C.E.I.
- OSSONA, P.
1984 *La educación por la danza. Enfoque metodológico*. Buenos Aires: Paidós.
- PAOLISSO, M.
1985 *Subsistence and coffee cultivation among the Irapa-yukpa of Venezuela: acultural ecological investigation*. Los Angeles: University Microfilms International.
- PAOLISSO, M. y SACKETT, R.
1985 "Traditional meat procurement strategies among the Irapa-Yukpa of Venezuela-Colombia border area". *Research in Economic Anthropology*, 7: 177-199.
- PITT-RIVERS, J.
1979 "Honor". *E.I.C.S.*, 5. Madrid.
- POCATERRA, N.
1989 *El sentido Indígena de la Tenencia de la Tierra*. Caracas: CEVIAP.

- POPPLOV, U.
1973 "Origen y comienzos de los ejercicios físicos". *Citius Altius Fortius*, XV, 1-4.
- PROPP, V.
1972 *Morfología del cuento*. Madrid: Fundamentos
- RACIONERO, L.
1983 *Del paro al ocio*. Barcelona: Anagrama.
- REICHEL-DOLMATOFF, G.
1945 "Los indios Motilones: etnografía y lingüística". *Revista del Instituto Etnológico Nacional*, 2, 1: 15-115. Bogotá.
1960 "Contribuciones al conocimiento de las tribus de la región de Perijá". *Revista Colombiana de Antropología*, 9: 161-198. Bogotá.
- RODRIGUEZ, O.
1991 *Contribución a la crítica del indigenismo*. Caracas: Ediciones SOVAR-ABRE BRECHA.
- ROUSSEAU, J.J.
1977 *Emilio*. Madrid: Biblioteca EDAF.
- RUDDLE, K.
1970a "The hunting tecnology of the Maraca indians". *Antropológica*, 25: 21-63. Caracas.
1970b *The yukpa autosubsistence system: a study of shifting cultivation and ancillary activities in Colombia and Venezuela*. Ph. D. sin publicar. Universidad de los Angeles.
1971 "Notes on the nomenclature and the distribution of the yukpa-yuko tribe. *Antropológica*, 30: 18-27. Caracas.
1973 "The Human Use of Insects: Examples from the Yukpa". *Biotropica*, 5, 2: 94-101. Los Angeles: Latin American Center, University of California.
1974 *The yukpa cultivation system*. Los Angeles: University of California Press.
1977 *El sistema de autosubsistencia de los indios yukpa*. Caracas: Universidad Católica Andres Bello.
- RUDDLE, K. Y WILBERT, J.
1989 "Los Yukpa", En *Los aborígenes de Venezuela II*. Caracas: Fundación La Salle 38-124.
- SAHLINS, M.
1972 *Las sociedades tribales*. Barcelona: Labor.
- SANTELOS, P.
1959 "Etnología Yucpa: Economía Doméstica". *Venezuela Misionera*, 21, 247: 243-245; 248: 268-271; 249: 302-304; 250: 325-328; 22, 251: 5-7; 252: 41-43. Caracas.
- SANTIAGO, P.
1985 *De la expresión corporal a la comunicación interpersonal*. Madrid: Narcea.
- SAUSSURE, F.
1980 *Curso de lingüística general*. Madrid: Akal.
- SCHÖN, M. y JAM, P.
1953a "Economía". En *La región de Perijá y sus habitantes*, 59-69. Caracas: Editorial Sucre.
1953b "Cultura social". En *La región de Perijá y sus habitantes*, 71-94. Caracas: Editorial Sucre.
- SCHILDER, P.
1983 *Imagen y apariencia del cuerpo humano*. Buenos Aires: Paidós.
- SCHWERIN, K.
1972 "Arawak, Carib, Ge, Tupi: cultural adaptation and cultural history in the tropical forests of South America". *Actas y Memorias, XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*, 4:39-57.
- SERVIN, A. y GONZALEZ, O. (Comp.)
1980 *Indigenismo y autogestión*. Caracas: Monte Avila Editores.
- SETIEN, A.
1994a "Cronología del carbón en la Sierra de Perijá". *Venezuela Misionera*, 573: 40-44.
1994b. "Ni David ni Goliath han muerto". *Venezuela Misionera*, 573: 49-50.

- 1994c "La tragedia de Kasmera". *Venezuela Misionera*, 573: 61-64.
- 1996 "Los Yukpas". en VV.AA., *Etnias indígenas de Venezuela*. Caracas: San Pablo.
- SPENCER, P.
1993 *Society and the dance*. London: Cambridge University Press.
- SOCIEDAD DE CIENCIAS NATURALES LA SALLE
1953 *La Región de Perijá y sus Habitantes*. Caracas: Editorial Sucre.
- STRAKA, H.
1980 *8 años entre yukpas y japrerías*. Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República.
- SUELS, M.E.
1980 *Estudio sobre la socialización de la dependencia y la independencia en el niño yukpa*. Tesis de grado sin publicar. Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, Caracas
- SWADESH, M.
1960 "Tras la huella lingüística de la prehistoria". *Suplementos, Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos*, 26. México: Universidad Nacional de México.
- TARBLE, K.
1985 "Un nuevo modelo de expansión Caribe para la época prehispánica". *Antropología*, 63-64: 45-82. Caracas.
- TYLOR, E.
1.891 *Primitive culture*. London: John Murray.
- TOVAR, A.
1984 "Caribe". *Catálogo de las Lenguas de América del Sur*. Madrid: Editorial Gredos.
- TURNER, B.S.
1989 *El cuerpo y la sociedad*. México: F.C.E..
- TURNER, V.
1980 *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- 1988 *El proceso ritual*. Madrid: Taurus.
- UEBERHORST, H.
1973 "Teorías sobre el origen del deporte". *Citius Altius Fortius*, XV, 1-4.
- VAN DALEN, D.B., MICHELL, E.D. y BENNETT, B.L.
1973 "La educación física para la supervivencia del hombre primitivo". *Citius Altius Fortius*, XV, 1-4.
- VAYER, P. y ROCIN, CH.
1985 "La nature des communications entre les personnes". *La Psychomotricité*, 9: 1-10. París
- VEGAMIAN, F. de
1972 *Los Angeles del Tukuko 1945-1970*. Maracaibo.
- 1977 "Etimologías indígenas en Perijá". *Venezuela Misionera*, 459: 232-235; 460: 276-281; 461: 308-312; 462: 343-347. Caracas.
- 1978 *Diccionario Ilustrado Yupa-Español y Español-Yupa*. Caracas.
- VILLALON, M.E.
1987 "Una clasificación tridimensional de lenguas caribes". *Antropológica*, 68: 23-47. Caracas.
- VILLAMAÑAN, A. de
1959 "Lenguas y dialectos de los motilonos de Venezuela". *Venezuela Misionera*, 242: 231-233. Caracas.
- 1974 "Misión de Ayapaina en la Sierra de Perijá". *Venezuela Misionera*, 423: 200-207. Caracas.
- 1977 "Comunidades indígenas de Sirapta y Ayahpaina en 1976". *Venezuela Misionera*, 453: 36-39. Caracas.
- 1982 "Introducción al mundo religioso de los Yukpa". *Antropología*, 57: 3-24. Caracas.

VILLAMAÑAN, A. y SANTELOS, P.

1956-1957 "Los 'Japrería', quienes son y donde viven". *Venezuela Misionera*, 209: 170-173; 210: 199-204; 211: 232-237; 212: 262-265; 213: 295-299; 215: 360-363; 217: 49-50; 218: 71-73; 219: 101-102. Caracas.

WEULE, K.

1974 "Etnología del deporte". *Citius Altius Fortius*. XVI, 1-4

WHITEHEAD, N.

1988 *Lors of the Tiger spirit. A history of the caribsin colonial Venezuela and Guyana*. Dordrecht-Holland: Foris Publications USA

WILBERT, J.

1959 "Puertas de Averno" *Memoria de la S.C.N. La Salle*, XIX, 51: 161-175. Caracas.

1961 "Identificación etno-lingüística de las tribus indígenas del occidente de Venezuela". *Memoria de la S. C. N. La Salle*, XXI, 58: 5-28. Caracas.

1974 Yupa folktales. Los Angeles: University of California, Latin American Center.

YUKPA-BARI.

1994 Explotación de los recursos minerales de la Sierra de Perijá". *Venezuela Misionera*, 573: 45-47. Caracas.

APENDICE 1

TRANSCRIPCIÓN ORTOGRÁFICA DE RELATOS YU'PAS

1.1. E. Tashi (hombre de Tirakibu)

Mapka opmat amos suyna, opentaneptao isatrop kutabo oka yukpa, kapuchin yupinttpo opnak,
Este como era usted aquí cuando llegastes bravos estaban ellos yukpa, capuchinos llegaron como era,
kapuchina osh nanaptao ,no muchan tupenta, kasenopa no muchan tupenta yutornep,
los capuchinos estaban allá, ellos llegaron ahí, primero llegaron donde está el padre de Yutornepa,
ojumo orok akash asistí ota yose yutonnep umo (Yakop paparu), oromap onarak,
ahí donde donde Aristides como se llama el padre de él (Yakop Paparu), estaba ahí y ahí,
tubapkamak ona oka (kapuchina), no ormak (Cesareo), kasenopa nepentamo (Padre Cesareo),
llegaron ahí ellos (capuchinos), era este (Cesareo), primero llegó (Padre Cesareo),
kasenop nepentano ,tupentamak ona ka ma ekararak saeshye ojoshpishyi ma ekárerat,
primero en llegar, llegó ahí y y habló de este porque era su yerno y dijo de él,
tubishmak boripa sha otan otanonap su watia nop tupun aropa, watia tekama,
de esta mujer que venga acá nadie era así blanco entregando las ropas, creyendo que era blanco,
nopanap oran napanak sun nepentan sanen, yubonkü ka on arop okan yukmap aropa
no sé quién será quien será que ha llegado aquí, era hablaba y ahí ropas a ellos daban las ropas
yukobastasha kobaso, oka kobasorano arop yupmak, tuc, tuc, tuc, epte pentasmen nukamo,
para que se amansaran, manso ellos mansitos entregaba la ropa, da, da, da, iba venir otra vez nos dijo,
tukamak nan oripashir sha, otan tukama oyirak nan nutomo osemapka, samokatop nukamo,
decía que vengan las mujeres, decía y allá nosotros fuimos que el camino, que limpien decía,
apatop mayi oy, nan namokamo mayi tishima shito va orotio kash kapuchina,
vamonos por aquí, allá nosotros limpiamos por ahí Tisina por allá este de ahí donde capuchinos,
watia oromak watiarko no ormak yutabo kash (Marco), kapsep kennap yose (Marco) ajá,
blanco sólo puro blanco era este con él este (Marco), se llamaba nombre (Marco) ajá,
o yütamnap oye kasenopa, orotiorak sha nan samokapmak machop kasenop kapuchin,
él con ellos allá primero, de ahí nosotros limpiamos allá primero capuchinos,
münürü kapayi watiape amora, sekapo watiaperap, nan sekapo ochoru ora va
las casas abajo creyendo que eran blancos, creíamos que era blanco, claro así no
operan nan sekapo, watia ka nan sesekapmak kasenopaora nar yupintatpo
sabíamos nosotros, ellos blancos y nosotros nombrábamos primeramente cuando llegaron
oroperak otnap amor anyanutru okana oropash sar pena (nona) watia va,
y después como usted tenía miedo y ellos o este era ya (este) blanco no,
kobasoranmap kobasorano, yukpira orachabap oy nan yoman osen amokapmak,
mansito manso, sin peligro era así, ahí nosotros para ellos el camino limpiábamos,
ki küi o bonkupo may kütabo osema kash tishina, oy nan namokamo, maypochanennak
allá para allá por decir ellos era por aquí el camino donde Tisina, allá nosotros limpiamos, vivía aquí
kash Marco ,kash ot esen yayitroennesh oytoro, kash tishina onashpa chip otash tubishin
donde Marco, donde esta el camino de ellos, donde Tisina hasta llegar cuantas mujeres
amor borepa kasenopa orko marko, kumarko pen orko okash oroperak kash maprak
tenía usted primero esa sola, una esa sola cuando ya eso cuando esto
pen orko okash oroperak, kash maprak obay nikunnikanap ochorü orko pen orko
era sola cuando ya eso, cuando esto se arreglo el pueblo claro esa ya esa
aü utabo okash mar anunap kobep, pen orko kosarak var mapka optusipka epte,
yo tenía cuando sola me casé, ella sola ya sola ella no esto como primera,
maperak tabo, aropaperaptabo optusipka epte, otapen, ayaturyana sar kasenopa optushipka
no había esto, no había ropa que como después, como es, como sientes este primero que como

taryo ora watia punay nutonak, aa taray oka koshricha punayi enmap nana kasenopa
 de aquí así blancos con ellos se fueron, ajá de aquí ellos kosiricha vestíamos así nosotros primero
koshrishpunay enmap nana aroparat van aropaperat tabo operaptabo, ocho nan tomakarennna,
 kosiricha vestíamos pero nosotros nada de ropa no había ropa, no había ropa allá nosotros trabajo,
kasenopano subarano nana, enat nopormak sapatu akesk kash misinshono sütünmap, tuc, tuc,
 primero de estos nosotros, pero era este zapatos de aquellos grandes daban, dar, dar,
ta oran nuvanpapereshyerap nan anopkopmark tun, tun oramperap tabo nana tushipikano,
 y como no estábamos acostumbrados nos hacían caer, caer cuando no había eso andamos descalzos,
nan pütatenmap botapera sarak enmap, tomakar nan eketapo yubarak nan atapenmak
 nosotros caminamos sin botas y era así, trabajamos nosotros salimos de ahí nosotros caíamos
vanopramak sapatu nanan sutupmak otare sanoyaü ekarmap aptubishin suypo sar
 no sabíamos zapato daban a nosotros y como también quiere saber como era aquí éste
bonpera osenya optüsipka amora suypo mapko osinya ishpo, soy pütay yipo ora, soypütayipo
 sin problema entre ellos, que como ustedes aquí estaban envidia, así cuando toman chicha, así tomando
nan osenyaenmap ochop ochaü, yokaryas kash ikosh yopo obaya nan soya enanenmat oynarak
 nosotros peleamos allá allá, yo digo donde Ikoshi esté fundo nosotros chicha bebíamos y ahí
nan orenesh soya tinipasma epo oyna nan osenya enmat nopkamo, kash okash yübüşnü,
 nosotros como es chicha pone loco así ahí nosotros peleamos, así con este cual este hijo
not Osiyito nana sar nana ipiyope (munchishi) ka enmat jose opkan nan osenyaenmap nan
 este Joseito nosotros este nosotros familia Munchishi y así nombre con el nosotros peleamos,
ibonmap oyna ochorkooru suynarak kash aü tamo optüsiri kosuy mukovastanapko ocho o nupo,
 golpeamos ahí allá no más y aquí donde yo vine y como ya se mansaron allá este eso,
not nupo soya orko subar eporak, var soyayayirko nan osinya enmat o nepasma soya.
 este eso chicha no más así si es así no en chicha, no más nosotros peleamos pero solo en la chicha.

1.2. A. Ikómishi (hombre de Tukuko)

Mashete ma tap tap saprep potot patat nan, murumu enap nana ora penano, nana penano amuchap
 Machete daba parte parte como sangrado, sangre de nosotros así viejos, nosotros viejos y ahora
vanep kosuy orachannan osipkosh ennap tanorap nan uporerkamo kapuchina, tono kapuchine
 no hay luego eran así peleaban ellos flechaban nosotros se tenía rabia capuchinos, aquí capuchinos
panairan osip koshmeptop pen poricion nan orkose amoraprap ay tormato kosh amora osipkosh,
 no oían si peleaban ya vamos a decir a la policía y ustedes van para allá que ustedes se pelean,
ato bon itoshramatos penapap amora ay tosmatos senkotop kanemap nanana an nutamo,
 allá el problema arreglen después ustedes allá se van suéltelos decía a nosotros ahí venimos,
or kapuchina mana ajachi man nutamo kosuf onarkonap nan osenmanenmap mashete vosha
 ese capuchino nosotros ahí fuimos venimos luego y ahí nosotros nos llegábamos luego para ellos
tomakare mavaramper, nan osenmanenmap moshete, vosha, oramper nan osenmanemap,
 trabajamos no teníamos, nosotros éramos pobres machete, hacha, sin nada nosotros éramos pobres,
aramprap mon yoman tomakarenmap penan, penan atune nana, kas nan siyanenmap
 de eso nosotros tenemos trabajamos viejos, viejos éramos nosotros, que nosotros compramos
vasha, meshete, panaku, mavaran nan siyanemmap: bareto kuratan pomotpo ka nan enmap
 hacha, machete, cuchillo, esas cosas nosotros compramos: baretón para plátano para sembrar éramos
penana, orosh nan au yoman tomakaruyimo, suyü nan yoman tomakarennemo kosenop
 viejos, así nosotros yo para ellos trabajamos, por aquí nosotros hemos trabajado antes
atune naman mataprakan pishi ka aburap muranashimichipchi, ka nan yoman tomakarenmap
 viejos este está aquí Pishi y yo Muranashi Michipchi, esos nosotros hemos trabajado y así
ororap enmap oka yukpa esenya maypap pamo subaroshpa nan sakapo oranyiparap nan
 eran ellos los yukpas discuten por esta sal mucho ese nosotros copia y por eso nosotros
osinpaenmap aburap subar kanyimo okashape watia ema pamo senapsmeptop subar
 discutían y yo así decía no se los blancos tienen sal si quieren sal así
sakatop ataapnap au, nakaship oranyijuorap oka nanan tubonere kaenmap, penano penano ora abur,
 cojan como yo yo cojo, por eso ellos nosotros discutía era así, viejos viejos así yo,

ora penan atune, abur amorarap akosh amora mirionprap amish atunebap amora, aburap subar así viejos antiguo, yo y ustedes este ustedes la misión ahora jóvenes ustedes y yo así penan, atune armap abur okapserap pishi opuroshi orarko, merap ora yose marote oroshpa viejo, soy así yo este también Pishi Opirashi no más nada, así el nombre Marete ellos pen atune nuto subaroshpa kapuchin esarne penano nuto mer, sukap namar noshakan ya viejos murió muchos así capuchinos han visto los viejos murieron, perdió mire este se quedaron subar nan noshaka penan atune matoprakan aburay apirashirap orarmap penan, así nosotros quedamos viejos antes aquí están y yo Opirashi no más los viejos, atune matoprakan aburap oranopran ekaren kasenop atune nana, op osepmapmap, viejos aquí está y yo eso quieren decía antes viejos nosotros, ellos eran pobres, nana mashete, vasha nopa kanorap nan oran yakese mashete sanonan kobep nosotros machete, hacha con que no se nosotros así afilamos machete era de esos cogía orarap shikishiki orarap, kobep kasuy kapuchin sun ,natamo, sun natamo saenmap aburap y así afilamos y así cogía, luego capuchinos aterrizó aquí, aterrizó aquí, era así y yo yun tishinyimo okarap, yorano, oka samap kapuchin epmapo mayirkonap ot imakunenmap, así yo venía y ellos, los demás, ellos era así capuchinos se burlaba y por ahí ellos se burlaban, ot matayí sep oyí okash aye kuna otayí nanaray, sunar nan tomakarenmap naman ellos por aquí pasaron ahí donde ahí el río por ahí nosotros, aquí nosotros trabajamos mira este subarano Muranashi - Michipchi - Tukuchi subarashpa nan, nan yoman tomakarenmap son estos Muranashi - Michipchi - Tukuchi muchos así nosotros, nosotros para ellos trabajábamos noska yumapship Arayashi - Yumakuchi oresh nanan subar, kanenmako okash sun kapuchin este Yumapshi - Arayashi - Yumakuchi como es nosotros, así decíamos como aquí los capuchinos baps kennesh mavarantun, mavarán yoman temas vasha, panaku, bareto saeshyerap ormap, no había nada hagan esto estas cosas para ellos compramos hacha, cuchillo, barretón, por eso era así, yoman tomakarepo mavaránorap nan shitop sop mashete, bareto, aropa baptabo aropa para ellos trabajamos y estas cosas para nosotros traían muchos machetes, bareton, ropas no había suyshirko, aropa nanapop suyí marap var kaenmap kasenopa amícharap, kasuy era pequeño, ropa teníamos aquí este no era así antes y ahora, luego choytukapen mashete katus nan kapuchin imirukanenmap kanoprap, ekaren mavarán donde hay machete así nosotros los capuchinos lo ayudábamos eso es dicen, esas cosas nan semanermap pisha pishaperaptabo, obaya penan atune abur obayaypo apchoprakan nosotros comíamos pájaros, no había platos el mundo los viejos yo vivía yo allá está el otro orano, namame pishi etperap apchoma kapsh Ipika epterap matop yumapship orarmap, de esos, mira este pishi y éste allá esta donde Ipika y este aquí yumapship éramos así, aburap oranoprap ekaren yipiyonap, ape saenmap aka yupopsha, yupopsha pukap y yo, yo soy de esos digo las familias, mucho era así ellos peleaban, peleaban terminó mashko kap Totayoto. okapsh Panaship. yipiyo surup etperap kash chaü piyo oirap ot de allá donde Totayonto. donde Panashi, familia así y este donde mi familia allá ellos oturmaumap samanenmap, atamapo atamapop yuboshachabay, tup, tup, chun yutautukarap se huyeron los flechaban, se flechaban flechaban se calmaban, huía, huía, durmió le perseguían pukaran oka okapsh shakap okapsh abur kuna aburap, kas okarap aü yapyimo pac hasta terminar ellos el que quedó este yo sólo, y yo este ellos me agarraron, panapecha ot yamase aü shimirap aü yishkimo, shikip kanoprap aü suyya kasuy pero siempre ellos me querían flechar yo el que no quería, yo no quería eso es yo me quedo así luego

1.3. A. Toposha (hombre de Kiriponsa)

Awi sin man ema tuwisin tanonan awi kas (Kiriponsa), ikas nana sitay tuwararku sitarirko ormak aut yimorat akchoko kas Shikimo titaprakan komchitro kitawo sitanansekan pak natinak sitanakka ni tomo oreshirap ma owaya nanayan ences yiwisnipe.

Yo nací aquí en Teba (kiriponsa), yo no sé cuantos años tengo, mi papá era de Shikimo vino cuando era joven aquí en Kiriponsa y murió aquí.

1.4. J. Kokokoshi (hombre de Kiriponsa)

Awi kasenop mawaran amapran yemo ochiri, casere pisha. Oreshira awit nosemaikemo orakap etnap oran watipi pisha tuwappichi. Siwar mate awir pishantütana poo, oran esenkarap nepentamo yuvan pipe awirap pen sa yirmo tintin sivar wesha parepar tocshinko.

Yo antes cazaba mucha lapa, una y otra vez hasta que me sucedió ésto. Fuí de cacería una noche, esperando una noche me llegó el dueño de las lapas, estando yo en la choza me llegó una lapa pequeña que era la madre de las lapas. Ahora que ví eso, me dió fiebre, calambre, y me dejó así para toda la vida, así como estoy (poliomelítico de cintura para abajo y en las manos).

1.5. Tiytashi (hombre de Kunana Kushpa)

Mapka nopa wusa ota ot subapanennak, aka kasenopa kachayayi vorepape oropash
 Ahora este barbasco como ellos lo echaban, ellos primeramente en estado las mujeres o si
kupapirko epterak sano ora otas ot kanennesh sano tuposyacha o vaya yutavepo, sano,
 puro hombres además este eso como ellos dicen este embarazadas o malas se van, este,
patumashapka yun yututpu, patumashapka kirishta tosepia patumashapkaskepo bayashanatu senera
 los buenos van con eso, los buenos los pescaditos si van solamente los buenos los malos no pueden ver
ka ekapoprak onato nan sutusen, ka samak amor ora ot pik ochaimak ka sanopkar nan
 y si se mueren yo mismo doy, tú estás así tu tienes la mujer embarazada y solamente nosotros
senere ka ora ka aü senereran kasuy patuma, shapkarko chip, chip, chip, patumashapkarkonat yau
 queremos ver y eso y yo no puede ver bueno, los buenos salen, salen, salen, sólo los buenos vienen
sayapo penarak yukana toc, toc, toc, sooc oreponatu subarapno kobip, kobip oreponatu
 lo echan y ya se los mata, mata, mueren y por eso cantidad cogen, cogen por eso
bitu tapac tapac, tapac chiyop subopak tubishin kasenopa sutana, vaep mayiyavo
 taparas llenas llenan, llenan donde echan era así primeramente aquí, sino por aquí también
suka achop serak kapana mayabo oreneshran oka oy topo poshiyana subopapok patumashapkarko,
 aquí allá también abajo y éste como lo es ellos si van para allá a los bocachicos si lo echan buenos,
orishyipset ot sakannet sa neka subara, sooo enat orapnen bayasha seneporatu
 por eso ellos dicen se murió bastante, así bastante peso y si es los malos lo ven
ekararan otampore oran orapkaprat tukan, saenmak yukpapetubiykutabo subarkashin chaü
 no se mueren porque es eso así mismo, ellos dicen era así cuando ellos eran yukpas quien nos dirán
bapapa kashin patumashapkarko anat bayasha yabo yapobepo senaper nan ese ka
 lo voy a echar diga los buenos sólomente pero los malos también con ellos no bebemos nosotros eso y
tapukrutukan nan sukapchare ka saeporatu patumasharkeporatu neka bayasha yapou eporal,
 con las aletas nosotros le damos y si es así sólomente los buenos murieron los malos andan juntos,
uanep ka nan oran enaperese ka yukpapetrop kutabo onnichiprat patumasha yan mempo
 no hay y nosotros no podemos beber y cuando no había yukpa por eso los buenos vienen van
sa okennesh sekasepo patumarko yun menpo tubar tupoyacha oran yucha eporatu yun
 por eso ellos son si lo buscan los buenos vienen van todos embarazada si tienen mujeres así no
mimira shiyop, shiyop oran yan topo, ibutara bap simü etperak oran esepkar kirishta yauran
 se van se queda, se queda esos van con eso, no irrita nada clarea además hasta los pescaditos también
ekara ekara semomep bashparan kapset, ennesh kapset atapcha yinitachan pen oraran pena
 no se muere no da nada ni siquiera era así, así dicen antiguos decían ya así ya
kanoprat ekaren kaprak poshi tukan patumashapkarko subopatpo.
 así quería decir así era bocachicos decían sólomente los buenos lo echan.

1.6. E. Tashi (hombre de Tirakibu)

Epsh marak wusa optusipka osekannepe borepa peyabo subup vaep kupaperko, otampore borepa
 Haber esto barbasco como lo sacan mujeres también lo sacan o solo hombres, el porque mujeres
sekarese suvaranorkoprakan sekatpo subarano kupaperko, boreparak yubanpura yun sekatpo
 no puede sacar sólomente hombres sacan esas cosas hombres, la mujer no sabe de sacar

optusepkan o tubopan wusa opsh wusa teka ka abuchap mavarán ubopan chaü wusa
 que así se echa el barbasco vamos a sacar barbasco y si yo estas cosas lo echo quiero barbasco
etap ka katusipsip nan uy tonennesh mavarano poshi tubopa opsh poshi tubopa tenare sanap
 busco así que así nosotros nos vamos esas cosas bocachico pescar ese bocachico pescar comer esta
karopshono, enesh watia nubopa kama nan oy tonennen subusubu orenesh kupaperko borepaperak,
 muy cara, es así blancos pescan abajo nosotros allá vamos sacando como es puro hombres y la mujer,
kasuy yubanpura yun sayatpo va oranorak yun shartutpu oranopepcha sun ot pik sharpunen
 las mujeres también lo echan no de eso tiene que machucar eso sí aquí esas hijas machucan
ipayirko kasuy sharu, sharuk patuna ora patuna kash kachayayi sharurese otampopka ocho
 juntos después machucan, machuca buenos esos buenos las que están en estado no que porque claro
orenesh oratro enesh not poskan nubopan shikane penarampa vayi yuna kanoprak oran or poshi,
 como es lo mismo así quien echa y es agrio cuenta de él malo para ellos eso es así es pescado,
oratro enesh not patun nekan patume soya yuna obashopo orko nan yuppasen kapka tukan
 esta lo mismo quien bueno sacan buena chicha para el fuerte eso nosotros yukpas que el dice
patume yomaru kash bayi yomaru oprak yopayirko nan poska, senapse poska nananespnap
 bueno comida el que es malo la comida esos por encima nosotros agrio, tomamos agrio a nosotros
kapka tuka orano kap oran or poshi kasuy chun chun satupe kunayanapka tubatan,
 que dicen eso es así ese pescado después día día creció cayó en el agua cayó,
kasuy opka poshi batutpen yumope poshi batutpe, casuy aprak oran kasuy mer kapka atapcha,
 después ese pescado jeje como papá de pescado, después que el eso después se perdió dice antiguos,
tukan oranoprak oran.
 decía que eso era así.

1.7. E. Tashi (hombre de Tirakibu)

Nop ekarmap "mamare" orapka an abanon, nochap yun ornukap mamare sar vorepak
 Dice de esto "mamare" tu no sabes algo, no sé quien le dijo mamare esta mujeres
senatpuya kasuy bushnura ese oraka, va oranorap epsh orapkap kasen nukanan, va
 si comen después no paren después lo mismo, no de eso haber si ella dice lo mismo me pregunta, no
aprak ipay borepa nenanat mapetcha borepa sinapshirinmat tupotancha borepa
 eso también comen las mujeres esto si las mujeres no pueden comer bagre las mujeres
sinapshirinnen otampore borepa senaperese aprak, saenesh or senatpo oramporak sopachak
 no la comen que porque las mujeres no comen, eso como es ese bagre peligroso
ka enesh or senatpo oramporak sopachak suvaramperkonap aü senanenye.
 como es ese se come después pone enfermedad solamente comen los viejos.

1.8. Itapkape (hombre de Psicacao)

... kasenopa osenmapap vanep watiapesa yubatpupera, atapcha asenmapop nopane enan,
 ... antes pobre ellos no hay como blancos no había cacique, antiguo no tenía nada y que comen,
mavarán tumuka sobare arer pamopera, napanap pamaperan yukpa sekapop pamocha turika,
 este comían hojas caraota sin sal, no se que y siempre yukpa creían la sal quemado,
surikapo soboreyana son oporap kocha, senappop topmura elakalpo, oran enapsera,
 quemao hojas de malanga echan, con eso comen de noche sin nada, la comida eso querían,
neha subarmoko kanye okosh amora apaperan ot pik kacha ...
 comer era así decía como ustedes creen así las hijas los niños ...

1.9. R. Koyashi (hombre de Kiriponsa)

... nopa noposka "timirie" sutap yuporap ko ko, ta sayichap, turep tuse oratu orarko pena
 ... este este "timirie" se corta y se unta, ahí se cura, se quema así y eso no más ya
orenesh nop Urate tap oye timishnakanorko timishna kuna, timishna sanorko ora
 como es este Urate cojo por ahí solamente con agua caliente, agua caliente solamente eso

aũ esarmo atas kennesh sar süp süp kaepo kap serp vikas ti ti sapset kennesh,
yo he visto como lo es ellos se enferma de eso como lo es este vómito es así,
kap serap vikas ti ti sapset kennesh vicharepe kor shap shap kap serap po kaa
y este la diarrea como es las hojas así arranca y también sangre y
anena ka bicharera sano kapsh tesh teah kano tuu kano piyaya “binar nakucha” ka
medicinal y las hojas como este dolor de cabeza eso ganas de vomitar también “binar nakucha” y
tinushi shiki shiki tenaserap yuna, tup orapka tenase tenaserko ochoru otaskennesh ki surup,
calentar muele se toma, se da a él da igual tomar tomando claro como es se voltea,
kaepo oranyabo tiyase shi shi orapmen yoman ...
es así también se raspa raspa y si es para él ...

1.10. A. Toposha (hombre de Kiriponsa)

Aut subpiatonye mamarano tuchiampo: timichare tenaserap, yikan tumu yarekano, tika tise yanarap tan, yoranorap sano tenga wemuru tenaserap orapas.

Yo curo muchas enfermedades como: palabras maléficas, enfermedades con sangre, diarreas y picadas de avispa, hernias, enfermedades ocasionadas por comer muchas aves.

1.11. R. Koyashi (hombre de Kiriponsa)

Va, 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 solamente
kupakté oranorko, vanep aũ nanve aepora 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 motilones 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 yübüşnu opnerko kooon subarashpa kumarkeporap ipanshira.
para que los hijos de una vez bastante muchos y uno sólo no abunda.

1.12. E. Tashi (hombre de Tirakibu)

Mapka orenesh samayapa eketapia optusepka kupan sutunmechap optuse oropash kupa yun
Esto como es señorita se sale que como entregan al hombre así o si el hombre se
yanu epo, oropash yumoyana yumo siyaymapo yumorano, orapash yubatpun tituka amicha
enamora así, o si no hablar con el papá papá decide el papá, o si no al cacique lo pide ahora
ora kasenoparak var aa yumoyanarko yumo sutusipo yabona borepa taryo yishipra epo,
así y antes no haya solamente al papá padre si entrega al primo mujer de aquí no la quiere así,
ocho vorepa kupa shipaepo penarampaprak yishipran epsh kupa yishi eporak pena yuna
allá mujer no quiere al hombre cuenta de ella no la quiere y si el hombre la quiere ya la
tüp opshkoy borepa yishipraeporak, ochoru borepa kupa shipaepo penarampaprk
entrega y si la mujer no la quiere, claro la mujer ella misma no la quiere si quiere a otro
epo chop kasenop nitukan orapmen cho shipin orampa sanuusenesh ka ot papachi
a este cual antes lo pidió eso si cual quiere ese no más se casa y el padre
ot pik tunenmak aa ora okachi yun sanuneptaurap ot surunmechap or etapane
la hija entrega ajá así como es ya casados que le hacen después esos casados
saepo etapapia otare surunmechap, kupa sanutpu otare yumo, yun kasen yumo orenesh subara,
si se casan que le hacen después hombre se casa que hace papá, que le dice papá como es así,

oreneshran abur abo pen orko sanukup pena kupa marko kumarko pena okash,
 como lo es yo tío ya no más cástate ya hombre no más uno solo ya este,
 pena eboko chopkare subar ese kopan yanu ka nan kanennena oran vanep
 ya primo que más así se puede entregar enamorar y nosotros decimos de eso no hay
 etpe subarano, yosatpe kobep penap kopayan yanu kapka atapcha, tubishin ka
 otro como esto, de nada se junta y ya se enamora con otra así decían antiguos, eran así y
 abo kanennen subarapka atapcha tubishin kasenopa kacha atapo penap etpe oratro,
 tío decía que así antiguos era así antes niños nacen y ya otra vez lo mismo,
 enesh oka kacha tüpka penat etpe kopan yanu katropsekennesh kasenopa atapcha
 es así ellos niños hacen y ya con otra enamora a ella así esta todavía antes antiguo
 orapra tubishi kumarko boripa tap nan natanrep pen kumarko aü ma anumu,
 así eran uno sólo mujer como nosotros casamos ya uno sólo yo con este me casé,
 kobep kasuy epsh borepaperak ot sanopanmechap or yubiptankutabo otarpare ese borepa ,
 casamos luego haber ustedes mujer como mandan eso cuando salen como hacen las mujeres,
 mavarano etakatpo, arop tumu amicha ora kasenoparak var yusharampa subatpapo
 estas cosa comida, lavar ropa ahora así pero antes no la mamá le habla
 yumapeyabo, yusharko kupapeporak yumope
 igual su papá, la mamá si es varón su papá

1.13. E. Tashi (hombre de Tirakibu)

Mapka orenesh mayisha, ocumu, kuratana, no sayannep amo, kuma borepayabo sayaneunen or
 Esto como es maíz, ocumo, plátano, quien siembra tu solo, mujeres también ese
 kuratana etpe, or ocumu machuchaprapnepsh yupomo ,mash nan nuponuco supomounen
 plátano también, ese ocumo allá lo tengo siembra eso, nosotros sembramos la siembra
 or ocumu, siriyá, ipayí or ma suponmat machochapranken oranoreprak, etakarma not
 ese ocumo, malanga, también eso ella siembra allá tengo esas cosas, tienes hambre fuí
 pes aü to me kurup, yupapshane macho o enakarap oy to ochoprakan, yupomo macho
 para allá yo busqué maíz, ardilla estaba comiendo allá eso es fuí para allá, está la siembra allá,
 katus nan sayakapo epterak opo ocumupu tan tan ka supomonnen, nana etperak abur kuratan
 siembra termina después eso ocumo siembra así la siembra, nosotros después yo plátano
 basa ayanyi, etpe sisia mararu pen yutan tuse otuyakaporak chonap, otuyakasen katus
 hijos siembro, este malanga hijos ya juntos así se termina, donde termina así
 nan ennen yubana oka kosakro yubanarario, kasenopa orenmat nana osepachapo sharpa
 nosotros somos costumbre ellos los dos costumbres, antes era así nosotros se ayuda vuelve
 mepentatpokorak no tuborichinne or borepa, sharpa nan pentapo enat ot pik taptao,
 otra vez quien cocina esa mujer, cuando volvemos pero cuando mi hija está aquí,
 kapsh Ramo inupako nan mavarán pokoshipo okanap kabon sunennen oranorkorap nan sonnen,
 este Ramón la hija nosotros haciendo esas cosas y ellas se ponen a cocinar y eso comemos nosotros,
 suna amicharap nore ma amonnap mash ma ot namo ormap masha amicha abur yape
 aquí ahora quien hace la casa este eso ellos hicieron eso este ahora yo solo
 boreparak ipayí mavarampo ayimirukapo bicha, va orop sa eshye borepa botapereshye aü yün
 la mujer lo mismo estas cosas se ayuda vijao, no eso porque así mujer sin botas yo no
 shinyi yap sakasa yap toron, putabesa abür amora samap botapera aa taka, epo ora
 permito yo solo voy por vijao, voy por eso yo y tu estás sin botas ajá cortado, si es así ese
 takarko ora sipichonnen, takarko yeman sipichonnen.
 cortado así me ayuda, cortando así me ayuda.

1.14. Machukapachi (mujer de Yurmuto)

Haah horanot pract ekarmato kasenopa mas owaya. Sina kais Yurmuto okaprat kasenot siituwishint chasshi yimo
 oile. Namane kasenoparan mas yimo oile, Tema, Apati, Mishi, Osemashi. Tapka tuwüscon kasenoparan sikais
 yinireko owaya ikais kas naat yopo masha yimoyapo serpashi ponokoshi chiyis okatka shüt tuwishin kaseenopa

osepmapotka tuwiskon omiri opatkon. Oikan toopko tuwishin kas Kanobapa, mawaran pitawo shara sakora wii ipiru. Ka siit etakappo ewüprat yinirekon kasiprat sin tuwipichokon sar ora yipiyockarko. Okais tactro eneis nana Yurmuto, okarap kasenopano wa eneis pena. Masharkopra oyitron Serpashi, Ponoskashi, Shiyishi, inap amichano atine. Kasenopa wa mak watpitira sü owaya. Orarko nan süepmak.

Sí los primeros que llegaron aquí fueron los papás de Tema. Aquí decían ellos que no había nadie, sólo estaba Misuya, ésta estaba despoblado. Después fueron llegando Mushi, Oile, Opatü, Osemashi, para sobrevivir. Ellos aquí como el hombre era otros, ellos se trasladaban hasta la comunidad de Kanobapa buscando la semilla de cuaimaro (shara) para la alimentación. Antes no conocían la siembra, vivían de árboles frutales del monte. Después comenzaron a probar esta parte Oile, Makiposhi, Tema, Apatü, Osemashi. Esta familia vivía juntas y después fueron apareciendo más familias entre ellos estaba Munme que es papá de Serpashi, Ponoskashi y Shiyishi. Antes esta familia unían en Kurnapa que queda más allá de Psicacao. Los que fundaron esta comunidad (Yurmuto) fueron Tema, Matipas, Oile, Otiskashi, las mujeres que fueron era Makushi, que era la mujer de Tema y Misbuku que era la mujer de Oile, este era el hermano de Tema. Después llegaron Munme que es papá de Serpashi, Ponoskashi, Makiyashi y Shiyishi, ésta unen a la misión del Tukuko. Y dos hermanos de estos se ahorcaron por sí mismos, porque se dieron cuenta que las mujeres que tenían les engañaban con otros.

1.15. Tiytashi (hombre de Kunana Kushpa)

Mapka soya otennat amor yamashirko obiy, kutabo soyayana opentakpo otennak ibopo
 Esta chicha como eras tú desde muchacho, el tiempo estaba en la chicha como llegabas golpeando, *epterak sar osipkoshinnak, epterak sapsekennesh tukore tukore mavarano ataskennak atennak*
 además este golpeando, además también hacen grito grito estas cosas como era como *amora kasenopa, kasenopano opka yan seka, soya epterak irimi epterak sano otop*
 ustedes antes aquellos tiempos que eso lo graves, chicha además canción además este como *surunnak kasenopano tokano, tokano kasenopano, tokano shiu shiu, shiu tokano tan subara orano,*
 lo hacen primero con piedra, con piedra primero, con piedra moler, moler con piedra poniendo así, *yupiki subara, tan tamuya tamuya orarak subara ka ane yüpeporatu kanobayana, soooo oratu*
 moliendo así, poniendo bollitos bollitos además así ah dulce se pone echan en canoa, lo echan y eso *sar ataskennesh tonakacha tubano yupoksha kuro kuro tüp obashpo kasuy tur kutanbrap,*
 como lo hacen chichero sabiendo dándole bate bate y ya fuerte bueno si está ya listo, *otare etnak oka ipanaypot shar oka yana sememek sememek kos koko, up otaskennesh*
 como eran ellos avisando vienen ellos llegan caminan caminan de noche, llegan como es *yubukrupe oka, yubukrupe oka orano tüyapa, oran esepkorak tubistasha sar sarko san,*
 valiente ellos, valientes ellos de eso cara pintada, de eso además para ponerse bravo este así no más, *kash pitik, pitik etoberko yuya, up pish mikinkano, epterak pish sar, sar, sar ten*
 como pintado, pintado de un lado color llega flecha con flecha, además flecha así, así, así bota *tubistashanan aa ka sarkonak tüp ka kobit, kobit ka tup ta so so, so so tan tomakarak*
 para que se ponga bravo aa ah pero eso parado y coge, coge y parado y toma, toma termina otra vez *kobit kobit penan yan pentane yan pentaktoro, yan petektoro poooo bakara san kash tarara*
 coge coge primeros que llegan viene los que llegan, los que llegan se va arco este como mucho *va okimayi okan toriy tubisha ka tay yay bistaporatu pen tosarko pena ma, ma, ma,*
 no tiene ellos con eso rascado pudiera ah pronto ya se pone bravo ya una vez ya le da, le da, le da, *tay, tay, tay, tun pipina nikanan mash kashira subarakash, ot ibonmako tun pipina, tun pipinarak*
 rato rato rato, cae abajo se ha muerto este no dice así igualito, ellos peleaban cae abajo, cae y abajo *tay, tay, tay, nonorak subara oka kobep tomakano, kobep ora orat sera mikuikano pish, pish sak tun,*
 rato, rato, rato, y tierra así eso coge con mano, coge eso y eso otros con flecha dan, dan suelta rasga, *shonak mavarano koshricha, tup shap yotakanak porapraka mesaren, ka pat te, tar tar, te tar*
 rompe de esto manta jala, rompe y el también eso duele lo ves y da, da aquí, aquí, da aquí *tap amichanorak sabar ennenak oka tomarko osepot tup, tup amichano ormak oka obarek*
 da de ahora es es así ellos con la mano se agarran le da, le da de ahora era así ellos con ron *putayi ka tomarko osepot tup, tup, tup, ka mavaronorap varano o vachaprat ot akrusen*
 rascado y con la mano una vez tan, tan, tan, y estos nada este con esto ellos corren

mikui bakar bachaprak ot yupo surumapia otas kennesh oka yupo surumapia, oka akrunsen
 flecha con eso ellos no ellos si le damos como lo es ellos le damos a ellos, ellos corren
tarak, tarak mavarantana yomarko nak yubaneshye ka marak ot seneshramak bakara
 entra, entra cualquier cosa con la mano sabe pelear y esto ellos no saben el arco
oranorak ot, seneshramak otas kennesh subara tup tup, obachaprak ot subaresen kachaprak ot esen,
 pan con eso, ellos corren a ellos le damos con eso, ellos podrían ser esto es ellos así,
ka aũ kanenye sarano oka tounta nopayayirkonak obarrtiayi ka tomarkonak subara ka bakara ka
 y yo decía eran ellos en casas esos días en sus casas y con la mano así y arco y
bakarak vará mikuikano yapobo orenmakak noska Oire, Oire orenmaka nopkamo noska
 arco nada y flecha también así era este Oire, Oire era así con este este,
Tema mikuikano bae pat pat tup tup püt oka kaporat subarankano pen upumpura pena ma, ma,
 Tema con flecha primero tan pan fuerte puya ellos dice con estos ya sin miedo ya dale, dale,
yotakarap ma, ma o pipin atanmak noska Oire eton pipin atashan subara orasyechabap
 el también le da, le da y cae al suelo este Oire lo hacen caer si así por ese motivo
ubi orasyechabap, ubi subar ot yekar kashira pipinarak ma, ma ma pipina bakarakano tay tay tay,
 hermano por ese motivo, hermano así ellos hablaban de mí y al suelo le da, al suelo con arco rato,
yotarak kapset ot ebonennat kasenopan, atapcha oka amoyabok pen oran mesannak, abuyabo vata
 y el también como es ellos peleaban primeros antiguos, ellos tu también ya has visto, yo también si
akchi Mayirinashi, Mayirinashi abup surukashama top bakarakano tomakarak top top suypo suka
 hermano Mayirinashi, Mayirinashi a mí golpeaba tan con arco y otra vez tan tan aquí aquí
va kumapno abuypo toshama, top tomakara, suypo toshan suypo nore ot surukap tubishin ah
 no uno solo golpe me dió, tan otra vez, aquí dió aquí y quien te daba quien era ah
Mayirinashi chona ona akchi nurukamo, okash Kunana, kosh Kunana, tomakarak yotak, yotakar abur
 Mayirinashi donde ahí hermano me dió, donde Kunana, donde Kunana, otra vez también, también yo
Mayirinashpo abur oka kamo, oka aburak yotaka ma, ma, ma, etontukarak sha, nurukamo siyi siyi suka,
 Mayirinashi a él yo eso dije, eso y yo también le di, le di, le di, y el me daba, me dió por aquí por aquí,
kas, etounepkorak sha yanopkomo kasuy ton tütü, tütü aũ yinship payi tütü aburak pipin yatamo
 pues, y el me dijo a caer bueno tan marée, marée mis ojos oscuro marée y yo al suelo me caí
subara tün, subara tün, Turupki subara papashi papash muvonap abo pen orarko osep surukatop
 así caído, así caído, Turupki así papá papá le golpeas abuelo ya basta no se den más
nukamo munchi Turupki, narak nenkemo sak, sak oranoprak, oranoprak ma yakaren,
 dijo degundo hijo Turupki, este lo soltó, soltó estas cosas, estas cosas este quiere,
sar ormak kasenopano kor mash kashira kor mash kashira tosarko ma, ma mikui kan
 era así los antiguos ah este no decía ah este no decía una vez le da, le da con flecha
epo tosarko pat tak, oreneshranmash subara sukap ayechane no naskare oran noska
 con eso una vez pan tac, como es este así aquí esta cicatriz quien huyó era éste
Otepkash ora, kor mash kashira sarko abur Otepkashpako tash karko otepkash enmak panaku
 Otepkash ése, ah éste no decía no más yo Otepkashi empuje pan no más Otepkashi era cuchillo
kurepar yomo kurepar yomo, subaracha subara aroparak kaür penarak murshi tununun püüüß
 tome tranquilo tome tranquilo, así quería así y la ropa rasgó de pronto la sangre derramó rojito
pena suyi aũ kocharship patak suyi pata attusiu nukutanak or mash nopokan kutarmo
 ya por aquí mi ropa mojado por aquí mojado y como no siguió eso éste con que ella misma
sayechak tubape okashre yatuk mununak subara otata abur subara chun, chochan pena ochor,
 se curó solo cuanto dolor tuvo el día así camino yo así dormí, casi ya trabajando,
abur tomakare oprak oran kasuy soya pukap ka eporak soya pukap kaepo tan chip chip, chip,
 yo trabajando eso es bueno chicha termino y si es así la chicha termina es así terminan salen, salen,
yapo tubishpayayi yayi karko chep, chep, che,p ka kaenmak kasenopano orano.
 nadie cada quien a sus casas allí no más salen, salen, salen, y era así antiguamente eso.

Sanopka soyayan apnat kasenopa yubatpu peraptan otnap kasenopa obaya soyayana oka,
 Esto diga en la chicha como era primero cuando no había cacique como antes la tierra en la chicha,

senerarko borepapeyabo var yubatpera, kasenopa atapcha var yubatpupera, pen oraranperanpena
 como sea las mujeres no había cacique, antes antiguos no había cacique, ya ya era así
pen ebaporko pena may ot inukayan pentapo penarak osen tubonere penarak iboporko penak
 ya bailando ya por ahí ellos en chicha llegaban y ya se hablaban y ya golpeaban y ya
osimiyarko penarak mikuikano put tae amicharak subarmako, oka amicha oka
 discutían y ya con flecha le daba tan y ahora es distinto, ellos ahora ellos
yubatpupe yopayi penak orano oka supanashkapo, onoto upanashkapo choytukapen oka mayi
 los caciques mandan y ya eso ellos se hablan, el pueblo se habla donde quiera que hay ellos por ahí
Taremo, Kiriponsa, orano oka subatpapo kuriparko ka oreshyerak oka amicha vanet
 Taremo, Kiriponsa, esos ellos le hablan con el trato y por eso ellos ahora comandaban
Komichi nopkamo noska Muranashi Oire okanap orarpa akchop yubatpupe Taremo
 Komichi con este este Muranashi Oire aquellos lo mismo allá comandaba Taremo
Matishi otare ora ot sanopannak soya epo otare ot sanopannat tüpanashka kurep
 Matishi como esos ellos mandaban si había chicha como ellos mandaba lo hablaba tomen
mavaran senatop. Mebotoshi ka orapmen mebopo ebopo kayatan,
 con cuidado tomen. No peleen y si es con pelea a golpe irán a la carcel,
tosmato kasuy oka yapay tubonere, kosuy kash kennesh oka kasenopa, kapsekennat orarko.
 van allá bueno ellos deciden hablando, bueno cual es así ellos primero, era así no más.

1.16. Itapkape (hombre de Psicacao)

... Bakutu ka man kanmap kumarko shakap bakuturko, orap ot inarmapop kurkutabrap
 ... Bakutu y mamá decía uno solo quedo Bakutu, solo él este se burlaba y después
kamchap mishchip pish yunaskapa, kanchachip soyayayi merap bakutu, kasuy bakut
 Kanchap hermano lo flechó, kanchachip en la chicha murió Bakutu, luego Bakut
etarap oka mataenmap, oka pish eta yubisoypo bata ochoru yubisoypo okapsh
 mensaje ellos allá estaban, ellos flecharon por valiente pues claro por valiente ese
yosirip aũ akup orap bakutu kanchachirap soyayay yunaska bakutup
 canción que yo cante ahí aquí ellos esa canción que yo cante y el Bakutu
kanchachirap soyayay yunaska, bakutup mer kasuy ota oka kurkutabrap kumashka
 Kanchachi en la chicha lo flechó, Bakutu murió luego ahí ellos de pronto Kumashkash
taryo ot inurmapop obarap oka otanarko tütüp kurkutabrap kumashkash,
 de aquí los burlaba y por eso ellos ahí mismo emboscaron de pronto Kumaskashi,
pik tamapkan Marichi oy tutus kaenmap semenkacha, oye po kurkuta
 flecho a la hermana Marichi se fue allá era así se iba escapar, se fue para allá de
borap sharpa, kas makash namanap yotakape kumashkash yotakape kumash
 pronto regresó, entonces este lo flechó por eso Kumaskashi por el Kumaskashi
kash yotakape top sharpa tashe chikapra ot namanap okapsh aũ,
 ya por el mataron regreso por eso sin salir ellos flecharon este yo,
shito nono kushunchi aa chikapra ma yumo maneporap aka kumashkash ...
 ahí tierra rojo ajá sin salir papá de este y aquí ellos Kumaskashi ...

... mipshkichip Omekanshi, Turaptashi otapka paparatu otapka tubara yukpa otapka nukamo mama,
 ... hermano Omekanshi, Turaptashi de allá y mi papá de allá todos yukpas de allá decía mamá,
mata ipayi mataru pokoshnen papa pishi kapsh sobarie nukamo mama ipayi,
 dentro también de aquí peleaban papá ave donde sobarie decía mamá también,
obarap otanarko pututap ototarap kumashkash yupentankutabo suynarpa ot mipshkipsh
 por eso ahí mismo no salían y después Kumashkash cuando llego otra vez aquí los hermanos
nutamo ki tonecha, kapsh Iroka, taychaprap yinpamato ka man kanenmap,
 se fueron para allá, se veía donde Iroka, allá estuvieron ustedes y mamá decía,

abura Irokatacha ito ka man kanemag ka sharparap mipshkipsh irok namamo
a mí donde Iroka allá y mamá decía y regresó hermano flecharon de Iroka (Colombia)
akursha pish chapshi bonkuypo obarap pap nakrumo mipshkichipkano tubara
y el vicho flechó al abuelo por decir y de ahí papá corrió con el hermano todos
nukamo mama tarap otarrarko matana ...
decía mamá se metió ahí no más aquí ...
... sakurarshi, obayam sakurarshi, obayam kachan nopshi kanennesh yukpaese sakurare yanu
...carpintero, tierra de ellos carpintero, la tierra así decía abuela decía un yukpa se llamó carpintero
kushunchi oshkonano otaturano sachan ot kanennap yutpe yanu kobas sempera yubukrupe sakurare,
ojos rojos de allá propio de ahí así decían ellos enemigos los ojos no se podía reir valiente carpintero,
ora ubika tamapka ot namanap nore namana ka aũ kamo bakutu, nukamo bakutu suyayo
eso hermano mayor y flechado lo flecharon quien flecho y yo dije Bakutu, decía Bakutu de aquí
oka yuku tubara aye kasenop atapcha bayikruypo oka oy nutonap nutay kenap
ellos enemigos todos abuela antes antiguo de Bayiku ellos ahí se murieron lo soltó
yotapakpa nopachanap yotapakparap papachi noesekar Moka, kan opka mana sinabu
y también y éste y el también papá quien se llama Moka, el aquí Sinabu
oron namanap yotakape okapsh Yimarshi top opshkoyo Putna opka matan atop yotap,
de ahí lo flechó por eso aquí Yimarshi matá de allá Putna el aquí ahí dentro,
sinabu orono amanap sakurarshi ipoyope top top top ...
Sinabu de ahí flecharon el carpintero defendió mató mató mató ...

1.17. A. Ponoskashi (hombre de Yurmuto)

... piripi pip orkosh tama nan samasha kaprakan, orano ka nopship
... daba miedo salto pero flechamos, así es eso así abuela
man setachanenmap mana ka aburap kanmap papachi pac
aquí contaba mamá y yo abuelo decía papá tire
mikuikan top tar oouuuurr yushutu uuuuoorrr, yubonku ora
con flecha mate aquí oouuuurr llo ro uuuuoorrr, su palabra así
bontasepia ora uuuuoorrr kanenmap papachi pen orarko yubonkur ooouuuuurr,
si hablaba así uuuuoorrr decía papá ya no más palabra ooouuuuurr,
kobasop tubishiu aũ namaypo sanonap ot papashi yokartubishmap sar kobasop,
mansito estaba yo fleché los demás los papás estaban hablando pero mansito,
utunay tubishin orano kan putaboprakan ...
juntos con ellos estaban esos querían oír ustedes ...

1.18. Itapkape (hombre de Psicacao)

Kasenop saptaũ orakabata oiapka, nosekamobap kasenop watiaperkutaũ
Antes cuando era así mismo, lo mismo así decían antes cuando no había blancos
oshkokar orare oshkopkantorito itokan, makap watiaperkutabo.
los de allá si con los de allá se mataban, cuando no había blancos.
Amicharap banep nukamo amipsh watiy nan panashkapmat, nukamo
Y ahora no hay decía ahora los blancos nos prohíben, decía
watiy nan panashkapmat nukamo, amipsh vanep itokappopera nukamo,
los blancos nos prohíben decía, ahora no hay matanzas decía,
orapka miyaptamo enat atune nukamo merep esturia krase oranonkamo
lo mismo murieron pero los viejos decía no hay estudiando a la clase eso no más
nana nukamo, kasenopa amoprap mesannap nukamo kumarkorapmap
nosotros decía, antes tu has visto me dijo había uno solo
atune sanukamo amopset kush abapnuptabo, oy pentanmesh amicharap
un viejo me dijo tu eras eras joven, tu llegabas allá y ahora

matutanap akono orep ayorap onene atune sanukamo amopset kush abapnuptabo
 estás viejo tío pues allá que conocistes viejos me dijo tu eras cuando eras joven
oy pentanmepsh amicharap matunata akono orep oyorap onene atune niyap
 tu llegabas allá y ahora estás viejo tío pues allá conocidos viejos se
tatobap, ora netachamo amicharap sanopmap esturia utubampane hermana
 murieron, así contó y ahora sólomente estudiando escolares las hermanas
nan vanopapmap oranonkomap nana amicha.
 nos enseñan sólo eso hay nosotros ahora.

1.20. A. Ponoskashi (hombre de Psicacao)

... Psikakabu oran, kachan man ennap aypo yuymutpu bakara tararara
 ... Pishicacao son así, decía mamá era ahí así bebía el arco bastante
oranop papashi yaptanennap kan man kasennap oranorap aü man bonkü
 de eso papá murieron lo decía mamá era así y eso yo mamá palabra
etanyemo suyyanha enap tubapirko konep serap osipkosha mikuikan pish
 oía por aquí también pero el solo sino también peleaban con flecha tira
nopatu, kanmap mama orkopsh man setachanenmap kuriiiinn aprap
 que pasa, decían mamá pues eso mamá contaba en fila eso
ayan natan ubi vaenmap ot papashi orkashira otayi okapsh kunnapa yumas
 cayeron ahí hermano no estaba los papás no decían por ahí donde Kunnapa las manos
kuricricicu kap pen tutapkar yubupur shar ochap tuvinchikan kan man
 rayados así ya cuando regresaron siempre viene no importa estaban heridos así mamá
ennap pen toyiran shar otayi okapsh kunnapa nen kaep pen kanepaperko
 dice ya cantando venía por ahí donde Kunnapa cae la tarde ya para siempre
yukpa kobep, kobep pen tutapkar ta, ta, tap napanap ora man setachanennap sar poropra
 cogen yukpas, cogen ya destrozado destroza, destroza, y que será eso mamá contaba este fuerte
ka ochaprakan kanenmap ot bonkurkochan aü setanenyesh abo Tema ochoprakan okapsh
 y allá están decía sólomente palabras de ellos y he oído tío Tema allá están donde
tutare shitop ochoprakan orarkochan ...
 tutare allá allá están así no más ...

1.21. Tiyyitashi (hombre de Kunana kushpa)

... mavararko yunarkeko orak ipaituka shar, etperak sha on tutamak vasaunana kash akiena kash
 ...quedaba así la tumba eso lo mismo por aquí, además vino ahí permaneció al lado donde encima donde
patumeskenne okarak ipayi oyna vasaunana, tutu orat ot sarekshan enak Michikchi ranorpa
 está bueno y ellos lo mismo allí al lado vivieron, entonces ellos tumbaron eso Michikchi cuenta de el
orak oka obaya kobep ka orarak komipchi subara okana, subara oyiprak sha mutan oye amorpa
 eso ellos tierra cogieron pero claro Komipchi así a ellos, así por allí han venido por ahí ustedes
obaya ka sanuku amorpa obaya marampa anubi obaya ma ekare marampa mash kash komisa,
 tierra pero cojalo ustedes tierra yo cogí esta tierra de este yo cogí ésta donde Komisa,
aye kash karanaksekennesh, kash karanaksekennesh oymak abur nanve nukamo komipchi non or,
 allí donde palmeras, donde palmeras por allí yo cogí dijo Komipchi a él,
nukamo noska Michikchi na orarak Michikchi subara orep aa onaprak mutata oroechovak,
 decía este Michikchi a él entonces Michikchi así bueno aa ahí vinieron está ahí,
amor okachak obaya ka kanoprak yubushnu oyenesh ka marak komipchi nanubir obaya kash
 usted ahí hay tierra si para eso el hijo está ahí si esto Komipchi agarró tierra donde
mayiksikinnes komisa oye yunanbi subara kobep mayirak mayi, mayi, mayi kash karanaksekenap,
 como es hasta allá Komisa ahí agarró así agarró por aquí, aquí, aquí, aquí donde palmeras,
ay yunanbe oyran yumarpitaprakak, oyen yumarpetaprakak, oyen ka enap marak muranashi enat
 ahí agarro por ahí las tumbas, por allí tumbitas, por allí ah pero este Muranashi era

aptarpaenmap Muranashi aptarpaenmak kash kuyapeba, kuyapeba ka ...
de allá Muranashi era de allá donde Kuyapeba, Kuyapeba si ...

1.22. Itapkape (hombre de Psicacao)

... yirapatayo kaprat ,ot kapon apop tubar upuyanmap or Pishikakao
... somos de Irapa, así ellos dicen por eso todos a nosotros eso Psicacao
pukap orap obaya yirapa kaprap yukpa ...
termina eso el mundo Irapa dicen yukpa ...

1.23. Itapkape (hombre de Psicacao)

... papashi on pap amamo kapsh pachopmo te soy putayi te bata
... papá ahí flechó a papá donde pachopmo clavó tomando chicha clavó pues
shar tatap ka papa nukamo mama yor karap ot mishkish oy tubakar tayapponen
cuando regreso y papá dejó mamá también los hermanos estaban tirando flechas
tarentana nukamo mama ipayi abo Osemash nukamo abo Oire ot abo yotap
en Taremo me dijo mamá también tío Osemash dijo tío Oire ellos tíos también
ot mishkish pokoshnen nukamo ipayran yubashnu top Sakipship top onapsekap
los hermanos pelearon decía vamos juntos el hijo murió Sakipshi murió y ahí
papashi yaü orkannap Tema akaps pochopshmo tütü ka onapka Satiapshi
papá también decía Tema cual pochopmo se sentaron y ahí mismo Satiapshi
biyan ot namanap ona oreshyepap, ot oran kapsep papashin kanye
en un palo ellos flecharon ahí, por eso ellos son yo digo a papá decía
oreshyepap ot subar kapon kapsh kennap atapcha oreshyepap yutaikon
por eso ellos así dicen cual es antiguo por eso ellos saben
kapsep kanyap sapsekennesh kumoko Onopship ubi piri y ninutayi abur,
decía dije como es así nuestro papá Onopship hermano mayor tenía miedo a las flechas,
kapsep kanennap papashin enyap oka napopmar pena yubushnu top kaeshyepa
así decía papá era ellos se calentaron ya el hijo murió por eso
Onopship aü piri y ninutayir kaenmap ubi oreshyebata atapcha ninutayi
Onopshi yo tengo miedo a las flechas decía hermano por eso antiguo lo mataba
ipairano ot osipkosha ipayrano sukachirap upur nupupman
igual ellos peleando igualito aquí está nosotros que quedaron
punumap atunenap osipkashishyí niyaptanap, mer amicharap vanep
escondidos los viejos por pelear se murieron, murieron y ahora no hay
orapra etokaporkenmap oka tup tup kasuy sharpa yotan amonsha
no es así solamente peleaban ellos tranquilos luego regresaban para vivir
kanopkap niyaptana bakuturap orapka Kanchap yunaska merep
por eso ellos murieron y bakutu lo mismo kanchachi lo apuñaleó murió
kasuy kurenkap amicharap yubatpu yopayeshye up vaeneshran, vanep orampera chiyochakan
luego arreglo y ahora como hay cacique ya no se ve nada de eso, no se dónde hay
orano senepu yukpa mavarano emotan ...
de eso lejos yukpas como estos arriba ...

1.24. A. Kikipo (hombre de Kiriponsa)

Kasenopa wa mak oran kurenkanepera wa mak yuwappipera. Siwarargo mak oran kurenkappo kasenopa mawara-
no yomana parat, nopak yoman masiti pet, yikochari oropat yoki kalena nopak mina sutueen o etakape tunuun eshi,
arap amichanorpa orma kas ok yumanpipe watiya wanoparpa.

Antes no llegamos a un arreglo con la persona herida o dañada. Antes no había jefe como ahora, el único arreglo era dame lo que tienes y ya, como pertenecía machete, gallinas, ollas, hacha, lo que sea, total remedia lo dañado.

1.25. E. Tashi (hombre de Tirakibu)

Sanopka otnap kasenopa obaya yubatpuperaptabo, optusepka oran ukunnekanmapko var
 Esto como antes el pueblo cuando no había cacique, que como se resolvía el problema cuando
yubartpuperaptabo karope orenesh otapka bone ukunnekatpo orope orenesh borepa
 no había cacique uno mismo como es como se arreglaba el problema esa vez como es mujeres
akrumpo taran ibopia orano bone, va vaenmap orampera pen orarko borepa
 se escapa se dan golpe de esos problema, no no había de esos ya no más mujeres
kopa sikarpu ora ot yupo ebonenmaka sar etpe kopa sarupu subonenmak ma ma
 la lleva otro esos ellos se peleaban si otro otros la llevan se pelean tan tan
borepaypo eton tenese sharpa kasuy sunarap subopo ora vaenmakap sar suy orenesh
 por la mujer la traen otra vez de ahí aquí pelean no era así como por aquí
yubatpu sukumnekapo orapra enmap kasenopa obaya pen optusirko sukunnekanenmat tuborko
 el cacique lo resuelve no era así antes el pueblo ya así no más lo arreglan peleando
pena yupo ebopo yupo tubibarko ebonenmap oka penap kurenkap, amicharak saennen
 ya peleando solo solo bailando peleaban ellos y ya arreglan y, ahora es así
yubatpü enat amicha.
 el cacique pero ahora.

Sanopka otapka oran ikunnikannat orenesh ibopia epte yipiyo orenesh mutiru watia
 Esto que como eso se arreglaban como es dan golpe otras familias como es motilones blancos
otapka sar ot yupo pentannesh ipomo oropash kumapno saenesh bone yan epo orenesh
 que como este ellos venían después todos así no uno sólo como es problema tiene como es
yipiyo ape, ape ora yipiyo yut bistapia eton sano chop yipiyi, yonashupe orano ot bistanennat
 familia mucho, mucho así familia se ponen bravos como es hermanos, hermano esos ellos rabioso
tonashuypu ot vistanenmap orenesh sar tipiyochi chop yipipin orak etpe orep
 por hermana ellos se ponen bravos como es este tiene familia el que es hermano ese también pues
kupapekar opapka tubipka kanenmap oka marak ot pik ormak borepape kupapekar
 si es hombre lo mismo se agarran así decían ellos y este ellos hermana era así mujeres hombre
orapka ibopsen ka ot ibonenmap yayipa va subara chokanorkop osen nuvonetan
 lo mismo dan golpe y ellos peleaban de verdad no así con quien es discute sólomente
kosapnorko okan ibonenmat okanko saeporak yipiyoyau yon atashpopo va penarampa
 dos no más los tíos se daban golpe solo ellos si es así familiares caen encima por su cuenta
tubap tuyanarampa may enesh ot piki kanenmat chorkop yup nubistan orkonap
 cuenta de ellos si hay por ahí ellas hermanas decían quien es se ponen rabia ellos no más
yupo bistanenmap okanap yupat kutanenmat penarampa yupana tupanarampa pen kopa
 se ponen bravos y ellos se paran cuenta oreja cuenta de ellas ya a otro
si enesh ot piki amo yupo bonetasma an yupo bonetap amo, yupo obistapo an yupo bonetap
 quieren ellas mis hijas tu tienes que hablar por ella, tu tienes que poner bravo tu hablas por ella
aburak var amo yupo bonetapmeto yupo bonetap chorkop yup nubistan orkonap pena.
 y yo no si tu quieres hablar por ella hable sólomente el que quiere hablar y ya.

1.26. Ikómishi (hombre de Tukuko)

Kasenopa ibopo ora, ibopop kasenopa orarko nan sukunnikan map oropaph atamapo mikuikano
 Antes peleando así, peleando antes así no más nosotros arreglábamos así o si no flechando con flechas
upunpura, osipkosha koor ma, ma katus oran nan sukunnikanmap kasenopa ora penan atune ...
 sin miedo, peleando bueno dale, dale era así eso nosotros arreglábamos antes así los antes viejos ...

1.27. R. Koyashi (hombre de Kiriponsa)

Orachanennap oka kasenopa tar kovre yonsepo bakara par subara atopen ot akchip subara,
 Era así ellos antes aquí bastante si beben arco ya así como es este hermano así,

orkosh ora kumapno kumapno oseporko pena oseporko soya epo oranorap oseporko koom,
pero así uno solo solo juntos ya juntos la chicha es y eso juntos bastante,
orkosh ora kumapno yontotpo orenmap kasenopa oka poriciaperkutabo. saepo kasenop saenmap oka
así era como es uno solo era así antes ellos cuando eran policías. si es antes era así ellos
ki nashiyina ki kasuy osipkoshapraratepto ka orano watia yishipra osipkosheto atametpo kasuy,
donde río negro allá luego no se peleen y de eso blancos no quiere la pelea y las flechas luego,
oka shiki kasenop sanap, oka atamapo mikuikan atamapo soya ora
ellos no quieren antes era así, ellos se flechaban con flecha flechaba en la chicha
utunayishkutabo yuksipiran may ikitash kutabo penabap pish top ora, enmap pen osema vayi,
no deja que estén juntos como enemigo por ahí celaba y ya pájaros mataba, eso era ya cogían rabia,
saenmap oka kasenopa osena vayi soya et penap pish top apkash kutabo
era así ellos antes no se hablaban si es chicha y mataba los pájaros no dejaba llegar
ochoru orano saepo kopayan yanu epo pen au ataskanrarko yupo pish oranyapka ibonmap sar
claro eso si es mira a una ya este se flechaban por ella de allí daban golpe este
top una pen ora sar ma top kaenmap.
mata ya así este este mata era así.

Osemakapia soyarop yupot suru mayayiprat pentasen kama, pentaporap kasuy osepoprap
Cuando un hombre lleva otra mujer hacen chicha vendrá aquí dice, cuando viene luego se agarran
atapiesen ka top, top, tukup yonana yotakasop top top pipinarap tun pipinarap top, top yotakarop
pelean y da, da, se pone quieto para él también le pega al suelo cae al suelo da, da también
mikuikamap te ipayirap te kasuy ipayi te kasuy pentapo tu kasuy erena kaenmap
con flecha le da y también clava luego igual, clava luego viene llega luego tranquilo es así
oka amichorap saenesh aytora tan kutaytorap kasenop vaenmap ebatpo yose ...
ellos ahora como es es igual se planta da de beber antes no era el baile llama ...

1.28. J. M. Komateta (hombre de Yurmuto)

Naman oranyabok esekasen yosek no ormak Moyeta, Moyeta, ka enmak yosep mavaranopo, mavaranopo,
Eso también llamo nombre es este Moyeta, Moyeta, así era el nombre por cosas, por cosas,
amupuk orenenesh oka tomakartoro oprakak ot oranopat tomakara etperak pena yipiyi sa nukamo
tumba como es otros trabajadores y el ellos socialando trabajadores además ya familias nos dijo
kiripoyna nonoke kiripoyna nonoke onapkarap on nukamo aũ yimona ot supiatup oirak ses
culebra pisó culebra pisó después él dijo a mí papá anda curado pallá se
nutomo supiakpuma mash kunu suka mak kutabo kansh, kutabo oka poktanenmak porotak penabak
fue estaba curando esta luna esa estaba aquí pequeña, estaba ellos se curaban curado además
nukamo yamarkochonay kanarmak, oka osena ormak nukamo porotak otka yon nonomo or Moyeta,
decían es poquito decían ellos dos, era así dijo se curó mismo le pisó el Moyeta,
Moyeta yon nonomo masha piyo masha okapka sukash tar yon nonomo poropra mayespa yanu
Moyeta le pisó misma familia mismo hermano que está aquí le pisó peligro por aquí ojos
abonkanenmak mayespa mash yapo tee epte tomak yon nonomo siyi Misiõn tomakartone yon nonomo,
hinchados por aquí estos brazos gordo otro el mismo pisó aquí Misiõn en trabajo lo pisó,
terek, tũ sharpa, suna yatupma yatupe, yatupe, yatupe, Kamako or, orka etpe mash yon nonomo etpe,
pisó, volvió, regresó aquí gravemente grave, grave, grave, así él, ellos otra vez éste le pisó otro,
mash yon nonoke Taremo, etpe mash yon nonoke pishikakabu, etpe ochopka yon nonoke, ochopka yon
este le pisó Taremo, otro este le pisó Psikakao, otro allá mismo le pisó allá mismo, allá mismo le
nonoke Taremo epte ochopka yon nonoke nevame turek epte kapan yon nonoke mer machop kapana
pisó Taremo otro allá mismo le pisó levantó parado otro abajo le pisó perdió allá abajo
enap no yon nonomo Nupe Jesús yon nonomo poropranen or yimishi aah nukamo poropranen,
pero este le pisó Nupe Jesús le pisó fuertemente el dolor aah dijo fuertemente,
nukamo pena enap amipsh atune yopay onotpomak, yopay onotponak ipayi, ipayi sano oka chokapma
dejo ya por eso ahora jóvenes les pisan les pisan, le da, le da ellos los matan
sano chop sar ipayi sar ipayi ot chokapmak top pak epterak choitu kupak ot yon onokpon kash,
sóamente los que matan que matan ellos mataban mueren botan además donde sea ellos les pisan,

Taremo ipairak top etpe no yon nonoke noska akono Youshi ipay nichoka top yubukrupe ot nichoka,
donde Taremo también matan otro este le pisó esta persona Youshi lo mató muerto bravo mataron,
top etperak mavaran punayo orenesh kup punayo kutpe punayo, ot chokapmak top enap sar ora kasuy,
muerte además cosas basura que sea basura metido basura, ellos matan muerta pero eso si bueno,
tubapeko top tütü vishana vishana, tütü kanoprak ekaren etperak mayi oka yon onotpo enmak,
ellos mismos matan al fuego candela, candela queman que eso querían además por allí ellos les pisan,
oranoprak obay oran mayi aa pena kasenopa ochop amichanicha vanek oka kash yopayi
querían tierra es por allí aa ya antes allá de hoy no hay nadie que quedaron
sano sanonko ot yapay ononenmak amipsh atune sanonko ot yopay ononenmak
sino solamente ellos les pisaban de hoy jóvenes solamente aquellos han pisado
kasenop atune yukpa kash suytora upenesh orano yopay onoppomak, kanoprak ekarnesh orano
antes viejos yukpas como hay por aquí de esos encima pasan, querían pregunta eso
orano ot yopay ononenmak kasenoparko ora amicharak banek obaya orapra sar kurepma
eso ellos pasaban lo pisaban anteriormente era ahora no hay tierra nada así está bien
putan amish vanek amicha oka sar yubatpupe yopayi oran putabrak ovay putanmak
nosotros ahora no hay ahora ellos así cacique manda eso manda tierra, bueno
var oranchak oran patumeshmak olope otepia oran kurep, kurep putatepia vanek orampera
no se si es así eso es bueno esa vez como sucede bueno, bueno estando con él no hay nada de eso
vanecha yukupera okachi saeshyeratu patun ot yopai patun putateneish sü obaya patume,
no hay enemigos ahí está pero eso si bueno ellos viven bueno camina esta tierra bueno,
patume patun ot putateneish amicha.
bueno bien ellos caminan hoy.

1.29. J. M. Osermatashi (hombre de Tirakibu)

Orapkap suy emaptenennesh ot yapno kapsh matayipsit emaptenennesh yukayi
Lo mismo por aquí pasaban el salvaje cual pasa pasaba en los ríos
no sesarennet suyi kasenopa oramat suyi pentashma kopsh mayi kapset ot,
quien lo ve por aquí antes así era por aquí venía cual por aquí dicen ellos,
kannap pena sun nepentamo pena orarap nanashirko tar akipkanorko
decía ya aquí llegó ya y así nosotros dos aquí con aquella
borepapkano epte aki iroya top oshkoyo okap pat aü tap kutabo
la mujer y este aquel Iroya piedra de allá lado tiro yo estuve aquí
munu okap okash waute onai namona pat mayananipkorak natapyimo,
casa ese cual Waute hizo la casa tiró pegó solo aquí se pegó,
kash pat tishpo subaranoshpa top top ocho aburap sakamo noparak oran
donde casa de primo de este tamaño la piedra tan allá y yo dije que pasa eso
or aja yayinope to ormap kamo aburap oy ses tomo karap subarashpa,
a ajá de verdad piedra es le dije y yo fuí a buscar corrí esa grande,
koyipi oran esepka top choy yunubap onnap koyipi subarashi keene aburap anumu
frío era así la piedra hace tiempo lo tenía frío pequeño muy frío y yo lo cogí
kobep yukupka kamo mashaperak aü sekapiemo kapsh mayipset ot watia operat aüisekapiemo
cogí será enemigo dije creí que era estos yo creía que por aquí ellos blancos yo creía que eran ellos
watia oranap tushka esen aburap epte mikuí uchan sayanyimo tan tay tay
blancos así era que mataban y yo otra vez cogí la flechas a mi lado ponía puse rato rato
sep suyi obapayi obapayi, suyi sukap sep oye etperak oshkoyo sharpa pat Eroya
pasó por aquí muy cerca, cerca por aquí aquí pasó por ahí después de allá volvió tiró Eroya
ochoptabo kash nimu oyana top, pat top aya nukamo orep epay aü anubi aü
en la casa donde limón allí tiró, piedra tiró me dijo bueno también yo cogí yo
to sun anubi kamo, nopormat kamo, okaropkoran chos ot yokarennesh kamo,
cogí la piedra aquí dije, era este le dije, era el cual ellos dicen le dije,
or nukamo tay, tay, tay, tay, ora no oyor kutabo Paurino ora nan to
ese me dijo rato, rato, rato, rato, eso este cuando estaba Paulino así nosotros piedra

enepo aburap oy tomo Misión orenesh abur sabaro mavarano apetroptau ma
 vemos y yo fuí para allá a la Misión como es yo el sabado estas cosas había mucho estas
varano aũ sarunyimo chaũ mavarana arutap kamo apua kapsh Piko,
 cosas yo llevaba quiero estas cosas lo llevo dije allá donde Piko,
Piko ayitpo akon nayaprat ennet on esarmo akomo subarashpamat
 Piko se baña tío la siembra esta ahí lo ví salvaje así de grande
apishpa, yubatpupe yukocharu mash su u u kesre etperat correa suyi
 tamaño, así de grande la ropa este blanco bien blanco también la correa por aquí
yubotishpo kurup ka yukpapechanapmat chiyoruponnep apchoko suyanarkonap
 el cinturón amarrado y parecía como los yukpas no se de dónde era de allá solamente aquí
nakaymo mash suana pat chup siyi etperak siyi pat chup sorapmat
 era extraño este aquí como un hueco por aquí otro aquí tenía hueco y era así
yabuse subara kapsh ma patume oran sesepka yotayi chap kurup suyi etperak
 la cabuya así cual este bonito así también por dentro tan amarrado por aquí otro
yushi orapka suyi chup sarapmat, yunausupa sar akuara aka kosa subara
 los pies lo mismo por aquí hueco, hueco era así amarrado este como menos mal dos así
sutayirko taporerapmat patume oromat yucha tan aburap pip aburap yan
 por aquí estaba de grueso bonito ahí estaba al lado puesto y yo salté y yo me
yosherkamo yun oromat tubipka aũ yuba tubakruse aburap oy tomo
 asombro estaba ahí acostado yo cuando me vió corrió y yo fuí allá
yosema yopairan sarap nukamo juuu ebansechapnat uu sarapmat apchop
 al camino seguro pero me dijo juuu quería pararse uu pero era así allá
etpe bi tũ opotorap samap ibanshira aburap taa noran su kamo
 estaba un palo y ahí por eso no podía parar y yo exclame quien es este dije
sanoperak ekamo, oshipibap yuse sar mesepe norap oran su
 creí que estaba, estaba vivo el pelo así como nosotros quien será éste
yesarporapmat epsh tatrokesen narap aũ tomo misoyna tete Misión
 me quedo mirando pues estará aquí de ahí yo fuí Misión llegue a la Misión
aburap Paurino na nore aptonesh kamo aptonen tabuspa, ka orotroprakan
 y yo Paulino le dije quien estaba allá le dije está allá amarrado, está ahí todavía
kamo yayaincha ka okappopera nan opato kamo Paurino nash orochan
 le dije mentira para que creas vamos vámonos dije a Paulino déjalo ahí
nopaporan chiyopnennen nukamo Kutitishinarap aũ orkamo otanya tos
 no se que será de dónde trajo me dijo Kutitishi le dije yo le dije cuando se van
mato kamo siy nan nupshmat otaperap sarapmat obaya anoba ship
 ustedes le dije vamos a dormir aquí para que era así el día de día trono
tütü oypotro viy kũtaũ bichope suu mapnen yukpa sarapmat oka shikap,
 relampago cuando estuve por ahí tuve calor día estaba aquí yukpa y era así nadie no quería,
shikap aburkonat etpe shatamo kobapepka obaya kooom sharparap aũ tamo pe
 no quería y yo solo me vine misma tarde el día tronando volví yo vine y
nachan aũ esannat yuba nememo maposhparap pen esarmo kapsh papi
 ya yo había visto puso a caminar y por aquí ya he visto donde papi
caferu oporapmat yubipi pũish, kup yubalpuperapmat sarune aki konnesh
 cafetal andaba por ahí en hombro, aah pues era muy alto el hombre aquél es
ka osimayrap subararap yupnekamo subarapsekennap mash osema chip ma
 y por el camino y así creí que iba así como eso era así este camino sale
yana, akip ekaysen tay, tay, choyirkochap nutonap mapo, barapmat aburap
 allá, saldrá allá, rato, rato, no se dónde se iría por aquí, no estaba y yo
etpe subar tomo varap yunurmako oyĩ yumuru orop süp apor tütü
 otra vez fuí así nada solamente vi el camino por allí la sangre ahí chorro seguía por ahí
tutpapo choska Juan arinki kaennesh apor tupmat pen aũ esarmo yubatputmap
 por la cuesta el que Juan arinki decía se fue por ahí ya yo he visto era grande

sarune sachanapmat setpo kapsh Kapuchina ora yupotame, shaspa semas,
 el hombre pero era así parecía como capuchino así la barba, era así liso,
samap napanap opnap yukocharur sar yanupe opka okanorap piripi otinshira
 era así y éste como era el traje así con botones igual con eso asustaba no se veía
sap kama, kamako pen, aũ esarmo or yukpa yubipi or kap chop oro,
 ropa de mono, era así, ya yo he visto ese salvaje en hombro ese que ahí has visto,
mesarnap sakarap amor kobep sakarap otachakesnap sakarap abur seyokap
 has visto si tuviera usted cogido tuviera no se que haría tuviera yo soltaría
an tuborapmat ora tisarka suyĩ suyĩ o opnuru yinisarka ochoru
 estaba lastimado así de acuñaado por aquí por aquí el hizo acuñaado claro
samap yukpape, watia kashipmat, setpo simas, oramat aja yukpa peshmakap yusi
 parecía yukpa, parecía blanco, parecido crespito, así era ajá parecía un yukpa el
rap samap mesepe subara aũ esarmo pena Paurino napset, aũ orkanat penaũ esormo
 pelo era así como uno así yo he visto ya Paulino le dije, yo decía yo ya he visto
epsh amorap aũ seneshraya mayiyanka oka nesaren, oka an obushnu va bash parano
 y usted yo no veo por ahí también ellos ven, ellos tu hijo no nada nada

1.30. R. Koyashi (hombre de Kiriponsa)

Eh okashrap samap, abur sar sakopashra, okashrap ah okashrap kapsh yũro 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 ...

1.31. A. Kikipo (hombre de Kiriponsa)

Kumapno kasenopa, kumapno amichaprap oranap kasenoparkopsh ora banechap koyashi
 Uno solo antes, uno solo y ahora y así pero antes así ya contó koyashi
orkapra mash banapra kapsekennap or opkano kasuy osepkosha pen orarano, pena,
 decía esto Wanapsa se llamaba eso con el luego peleaban ya era así, ya,
pen orano banapsa ka yose, yubatpupshone ka orapsekap pap kannap oranorap orenesh botono
 ya era así Wanapsa se llamó, eran altos y pero así papá decía y de eso como es gripe
otapiepop oranoprakap yunuyakan ora, ora tubishi oratro enesh atapiepo etokapo murta
 enfermaron de eso han acabado así, así eran como es ahora también pelean sin multa
apoyera orarko atamappo oyerko mer otapen abur suyipsinesh, abur ma, ma murtapera
 le dan así no más se flechan no lo castigan como yo soy así, yo golpea, golpea sin multa
kaenmap, kasenopa ochoru oreprap orakar aũ yubatpuna yokor yinshiran oropmen
 antes, antes claro eso es así yo al jefe le cuento como es pero si es
borepa ekarpu otarata tichokas ma kachaprap, esen, kapset aũ kap orenmap,
 mujer se escapa no se lo matan muerta, así era, así decía yo digo era así,
kasenopa namane su, kasenopa ot papá, nona paparu soyayayi tosar pat suyĩ
 antes mira esto, antes nuestros papás, nuestros papás en chicha sin miedo flechaba
suyipsikennesh mikui opnuru mayĩ su yotakarap orotro pat saekaryas mikuikano
 por aquí está el flechado a mí por aquí mire también ahí mismo flechaba digo con flecha
amichapset saennechap sar oka var kasenoparap orenmap, oka upunpura
 y ahora es así este ellos nada pero antes era así, ellos sin miedo
mashepkano mavarankano sera kanep serap toposhtuse, shpap subara, subara
 con machete con cualquiera también o sea también agarrado, agarra así, así
optusirap paparatap tukup okanatap var naman yipiyo paparkorap ot pokosha
 no se como mi papá quieto y ellos nada este familia su papá peleaba con ellos
subara, subara, subararap ot pokosha ...
 así, así, y le hacía así ellos golpeaban ...

1.32. J. M. Komateta (hombre de Yurmuto)

Ajá nopoprak ekaren ticri subaranoprak, ekaren subarmak nan, etatokua subarmak cuchinu,
 Ajá habla sobre tigre el pregunta, sobre era así, haber silencio era así cochino,
nepentano koko nepentano nanarap ses nutomo pen kochin pokoshmak nanarak
 se vino anoche se vino nosotros fuimos allá ya cochino descuartizado nosotros
ses nutomo opkano papa, nanarak oromak penarak oromak samak yubukrupe yubukrupnen aü yimop
 fuimos allá con el papá, nosotros quedamos ahí y ya ara así dijo bravísimo muy bravo mi papá
natayimo nanopkomo pipina tün nanopkomo aü yimopo natakymo tün,
 peleó lo tumbó abajo lo tumbó mi papá cayó al suelo,
pipin natamo aburak aburak tarío ipachamo tun ipayi, ticri natamo epterak nepentamo kopapka
 cayó al suelo y yo y yo de aquí defendí cayó lo mismo, tigre cayó además vino otro
tü orapkamak, orapkamak, maroshpamak nepentamo tü sarak mak pena aü yimashi tun tun
 llegó lo mismo, lo mismo, era mas malo vino llegó era así y yo manos cansadas
oreshyerak abur mavarano yut sikariemo mabarano mikui aü yut sikairayemo samap pena
 por eso yo cualquiera no saque como flecha yo no saqué era ya
tüntün kamak pena oreshyerak abur sak, epterak yapüshnü pen epterap yapushnu pen
 cansado demasiado ya por eso yo solté, además el otro ya además el otro ya
natamo tum oromak kashpa etperak pen yimashi yamak samak pena tüntün aburak,
 al suelo cayó ahí estaba muerta además ya mis manos atrapado era ya cansado y yo,
aburak papan sakamo pen aü yuptuma kamo pen aü yeska pen aü yuptuma kamo, kasuy paparak on
 y yo papá le dije ya yo estoy herido dije ya yo me mordió ya estoy herido dije así, mi papá me
nukamo aü yimorak subar nukamo papa ajá samap pena abüyaü orapka yuktuma nukamo may
 dijo mi papá me dijo papá ajá yo también estoy lo mismo herido me dijo por aquí
abuk natakymi nukamo aburak sakamo orep aburak yopecha kamo pena nukamo,
 me maltrató me dijo y yo dije bueno yo me defendí dije ya bien dijo,
ormap mash nop pokoshmak kuchinu o pokoshmak cosa mak ora hisho, cosamak cosamak subarmak,
 así era esto estaba matando cochinos los mataba dos era el tigre, dos dos era así,
subarmako koko subara subar kuchin nosepmamo nop pakosh arapa, paco nosepmamo subara mape
 así era noche así así los cochinos dormían al lado de cerda, al lado dormían así cerca
ona kash Yurmuto subarak nepentamo koko kuchinurak subarmak nop pakosh arapa subara subarak
 ahí donde Yurmuto así vino de noche los cochinos era así al lado cerca así era así
nepentamo mape nepentamo yuporak natakymo mavarano ship nekormu orenesh mabaranshito,
 vino cerquita vino agarró lastimando llevó donde monte o sea en Mabaranshito,
mabara subara orarapmak pen kashpamak ora nanarak sanok tecan karak ka kanoperak nan nekamo
 así así pero ya estaba muerta así nosotros creíamos decimos que creímos nosotros
navarak ses nutomo epterak kasuy nanapo nanapot natapyimo papa aü yimo yupo natapyimo
 nosotros fuimos en busca otra cosa de allí a nosotros a nosotros se agarró papá mi papá agarró
tun pipin nanopkomo epterak abun nakrumo epterak aü yuk urukamo toshuarko yup urukamo,
 tumbó al suelo tumbó al suelo además a mí corrió otra cosa yo lo golpee una sola vez lo golpee,
kapuk aü ekanap kapsek aü ekanak oranoreprak ma yokaren capsek abekanak optuse nukanakoprak,
 había dicho hable dije yo claro eso mismo este pregunta decía de eso como dicen ustedes,
optuse otaskenne otas mavarano vistaneunesh va ovayposhpanen or masha, yaiposhpanen masha
 como como hacen como cualquiera pone rabioso no era muy tenido, esa no tenía miedo no
yaiponen masha, yaiponen poropropanen nuvistator no nupoykarator sanen sa yupakepo sanen sar
 tenía miedo, no tenía miedo enfureció demasiado quien pudiera con eso demasiado era enfriás era así
same yupakepia yutan topsnen or enak sarapnen abur sar ipayi oropka üpünpüra oreshyerak
 acobardas a él te mata era así pero yo como yo igual lo mismo sin miedo por eso
onapka ipayi orapka oreshyeratü etobepka aü kuremap or okachi aukurema or oca tün mabar nata
 igual lo mismo igual por esas cosas aún yo yo maté ese ahí esta maté esa cosa cayó así cayó
pen kashpashpa sanoshpa, sanoshpa ornen yubukruspa canen or okachi sanopepo yutantosnek sar sa
 ya muerta demasiado, demasiado era valiente ese el crea si fuera lo mató eso sí

yupakepia yutan toisnek or orak sep aü ekanak or sashpanek or aa subareshyi orashpaksekennak aü
 acobardas te hace pedazos eso como aún yo dije eso demasiado eso aa por esto el era muy alto mi
yimo mavararko pipin nanopkomo subara tun pipina subara perak subara yona subara pip subara ,
 papá este tamaña cayó abajo así al suelo abajo así y ya así encima así brinca,
napomo subara subarashpa nupurmamo subara epterak abür kapayyo subara aü kopay yimo,
 así agarró así demasiado arrastró así además yo detrás así yo otro lado,
subara yun yakrumo pen toshuarko sar aü yema octururkutabo toko yun yakrumo subara, subara,
 así fue corriendo ya una vez como yo mano sin lastimar una vez fuí corriendo así, así,
sukash koko subara penak subarashpa opnurumo, subarashpa sankashi subara etterak aü yimo
 ya de noche así y ya demasiado lastimado, demasiado si fuera así además mi papá
subar nupurmano subara aburak yun yakrumo ako nukamo aü yimo ako nopanak oran nukamo
 así arrastró así y yo fuí corriendo aquí me dijo mi papá aquí que será me dijo
akruko nukamo aburak va kamo aü akumirisa kamo semenkap nukanapchan aü yimo semenkap
 corra me dijo y yo no dije yo no voy a correr dije aparte estaba diciendo mi papá aparte
nukamo aü akumeresa kamo eton sukuremasa kamo yunarak aü yakrumo epay mikuikano ipayrak
 me dijo yo no voy a correr dije mejor lo mataré dije entonces yo corrí con flecha él también
sha nakrumo aburak sakamo osh amoran kamo yuna amoran va kamo penarak abuk nurukamo
 vino corriendo y yo dije dale primero dije a él primero no dije ya está medio golpe
orapkarkorapmak toshnar abuk nurukamo aburak orep kamo sukak sashparakmak yü sashpamak
 era lo mismo una vez me golpeó y yo bueno dije aquí está demasiado diente demasiado
poropranen, penarak kopapka sha nakrumo kara aburak enkemo sak siyihs maka siyirkonakmak
 peligroso, y ya el otro vino corriendo corre y yo lo solté solté estaba este lado estaba este lado
aburak pen yemash inquimo samak poropranak, poropranak or yatü oma tekanseneshpa tün tün
 y yo ya mis manos aflojé estaba grave, grave esa herida las manos muertas cansado
kashpa tunushne or penarak o nivutamo tunununun suy sha nivutamo suyí nopa ticri mururu
 hace a uno ese además ya derramaba sangrando por aquí derramo por aquí este tigre la sangre
mayi suyí tak kuna ornen tununun ka aburak aburak subar opturumo subara orenesh aropa samako
 por aquí aquí como agua así sangrando pero yo yo hice así así o sea ropa me era
sar etperak yapushnu sha nakrumo karak, subaranyayi nen orapkachannak subara aburak pen
 así además el otro vino corriendo, corriendo en esta hora oscuro era parecido así y yo sentía
saman tün tün ka kosa epochan ora osepatchashmak aburak suyiryimo pena kiyemo suyirkanapyimo
 ya cansado dos hubieran así me ayudaría y yo estuve así ya sentía estuve sentido
kirko subara tubaperkonak mavar nikitamo kirko kasüy yuk urukamo karak subara karak
 así así el mismo así salió por allí bueno dí golpe le llegué así le llegué
sarapmak subara subarmak pena subar natamo akuararkonap nükütamo, tüküp aburak narpak tomo
 y ya estaba así estaba así ya así cayó aquella distancia para, paro y yo me fuí fuí
narpar tomo samak abur pena tüntüntün ka pena tüntün kamak aburak pena sak kü okash oye kamo
 me fuí fuí ya yo ya cansado pero ya cansado así y yo ya solté cuidado ahí va dije ya yo ya dije
otas, otas oye ka pen yuk turuk tüse otas oye kamo samak abur, pena kamo samak pena kamo papa
 ahí, ahí va pero ya sentía golpe ya ahí va dije ya yo ya dije, ya ya dije papá
orapka pen po nuruka, nukamo nukamo aü yimo abuna pen po nuruka nukamo aburak orek aburak
 igual ya me dió dijo, dijo mi papá a mí ya me dió dijo y yo pero yo
yopayirko mak kano ipay yuk uruka okash oranak nukamo okachi nukamo kanoprak ekarnep
 poquito no también yo le dí golpe como igual dije así dije eso es lo que quiere
oranoprak ekarnesh mavar tuvapnen mavara bipako pen apnerannen top ka pen sanen top kashpa,
 eso lo que pregunta y así cayó así en árbol ya casi muerto pero ya estaba muerta bien muerta,
pena aburak senerye senerynno senera epteksekap oy ok yarmak kash Misión oyi ochoksekap
 ya y yo no lo ví nada ví otra cosa me han llevado para Misión para allá estuve allá
oka nopakan aü yaskanap polleta epterak nan nashpa noska paurino aü yarmu nopkano noska
 ellos con a má pullaron ampolla además nosotros lejos este Paulino me llevó con este
Emiriano opkan aü yarmu tan Machiqui, Machiqui aü yarmu tan hospital tana vaknap roctor
 Emiliano con él me llevaron hasta Machiques, Machiques me llevó hasta hospital ahí aparece doctor

subar sha tishinmak koko sha tishinmak aũ yurakapma paurino sharpa nutamo sarak nukamo
así me visitaba de noche me visitaba Paulino vino otra vez pero me dijo
echerep chun chun ka sharpa uyurakasa nukamo ororakyemo orok, orok, hospitalta kasuy
haber otro día será vengo a visitar me dijo estuve ahí, ahí, ahí, en hospital estuve
llamaranma samak roctoro subar opnumo kasuy saksep kannesh ayen oratro aburak subar optumo
mejorando era así doctor así me hizo bueno amaneció de día esta lo mismo y yo así hacia
subara orek pen yamarmak nukamo etperak aũ akopamo subararpa subararpa aũ akopano kasuy
así bueno ya poquito me dijo además yo pobre en condiciones lo mismo yo probé bueno
kumar semana tabo nepentamo roctoro, tũ ash ape nukamo tomakara subar optumo subara kasuy
una semana tenía recupero doctor, llegó haber otra vez dijo lo probé así hice así bueno
subarmak kasuy opkarak oy yutakmak Paurino Paurino opkarak oy yutakmak kamiokan yutakmak
estaba así bueno el mismo me vino Paulino Paulino el mismo se vino con carro llegó
opatok nukamo abuna yotanarak yamomo sharparak aũ yektamo o putabo paurino o putabo onarpa
vámonos me dijo a mí entonces entré después yo me salí con el Paulino con el ahí mismo
kash Misión onarpa, onarpa kash Misión onarpa etperak orotio sharpa aũ tamo shar chun suna kash
la Misión ahí, ahí la Misión ahí además de ahí vine yo vine por ahí dormí aquí en
Kanobapa suna aũ yunkemo sukap Kanobapa etperak orotio aũ yumemo kash Yurmutu ona oroksekap
Kanobapa, aquí yo dormí donde Kanobapa entonces de ahí yo caminé donde Yurmuto ahí estaba
nan mururu onaran aũ tomo kash Yurmutu ona porotak siyipka sarakmakak or sar sarak makak or
mi casa ahí mismo yo llegué donde Yurmuto ahí recuperaré aquí pero él era era así pero era así era
sar otachakennap oka sar tak atapcha osipkosha mavarankano tũ nan osipkoshinmak kanenmak
así como aquellos aquel era como antiguos peleando con las cosas llegaba nosotros peleábamos decían
otasnesh yakno Ponoskashi, mayi takayi orampa onnichirak sa nukamo aũ oran tumune aũ oran
como yukpa Ponoskashi, por allí ganas el mismo por eso él dijo yo como aguante yo como
tumunepnichi aũ yupakyas, nukamo aũ yupakyas nukamo amoraratu sarkmatos amora
aguanto yo aguanto dijo, yo aguanto dijo ustedes son así ustedes
yupakpuresmatos nukamo aburak tu aburak orano tumunekneche aũ sayas kamo oran kanoprak
no podrán aguantar dijo y yo ah y yo como eso aguanto mucho yo soy dije eso quería
ekannesh oran ekareprakan onarko.
explicar eso quería oir.

1.33. Itapkape (hombre de Psicacao)

... mucharu kumarko, kumar aũ esarmo kumapno yoranorap ipomo abo eshma oka orashpa sarap
... la mujer solo, solo yo ví solos los demás bastante primo aquí ellos muchos pero
ora otupune vamep otuba kapra tuka epo opkar otupune amicharap sa eneshran kosa eshra amicha
así se querían no hay se deja nada si es la chicha la misma quería y ahora como es dos no quieren
pena sar siyaymaporko enap kopa tun samusha kapset keunesh amicha oranyiporap serap mimi
ya este la obligan pero otros para casarse ahora es así ahora por eso otros se ahorcan
kurup oran yucharu kosa ishraepo tubupunse kas ot yattapmat aũ yiba kurup va orapkamat
con cabuya la mujer dos no es así se ahorcan este ellos morían yo he visto ahorcados no así es
yuchar yanuyip kurup tubupunsemat, etpe borepa osenya epo tubupunse apchonot kapsh Maraka,
la mujer cogen rabia ahorcan, se ahorcaban este la mujer pelean así se ahorcan y allá donde Maraka,
sutorush ay ot nutop chor pastep Atoyo tano yishano sukap Zapata ka nupunmo Matetash naropmo
aquí se fue para allá cual tío Atoyo de aquí la mamá aquí Zapata y se ahorcó Matetash lo mató
kurup oromo yushano Atoyo okapsh chor apchop Marak shito oran aturi kaseenopan neter ...
ahorcó de allí mamá Atoyo donde ese allá Marak de allá eso criado antes los hijos ...

1.34. Tiyyitashi (hombre de Kunana Kushpa)

Mapka epte opka ormap soya otaskennesh sar otachakennat atapcha var orakennat oreneshran
Este ahora mismo es chicha como era este como era antiguos no eran así como lo es

soyayana sar orenesh yorano yan upunkipo soya tenapka otampopka savarampo dop tosan
 en la chicha este como es alguno se ahorcan cuando beben chicha porque por esto quien cela
yanun ka oramporak upunkisi upunpura soyayana ora yubisha ora tubishana tucharuna
 la mujer y por eso quieren ahorcarse sin miedo en la chicha por eso no más eso por eso a su mujer
subara chop micha ka oramporak upunkisi oramporak yunaro kor ma ma oratu oka sano yubukrupa
 así donde estabas y por eso se ahorcan por eso de nada lo pega lo pega esto ellos como los bravos
otaperak ot pik mubon kiranop ot pik senatpomak tubututaranorpamak ot piki ka aa ora
 porque le pegas si ella esta por allá tomando tranquila ella no está haciendo nada la hermana y aa eso
tosa ayapurak oranyipo pukak kapset ot kanennat sar tosan yanunu marak kasuy kurup nopokano
 no deja bailar a ella termina decía ellos decían este celan mujeres y esto bueno se ahorca con este
mavarankano yupunpurtuse suyi okash atapcha nepo satusseprakap nupunkina subartusi tubortayi
 como es este sin miedo aquí como los antiguos enseñaba este es así se ahorcaban así así en el cuello
tan mavararak bipo kurup makano subara kapset ot yinitachan orampot tucharun yanu ta kurup
 pone y así en árbol a mamá con este así decía ellos decían por eso celando la mujer y se ahorcan
kapset ot yinitachan orampot tucharun yanu tuse epterak kopoypo epte kapaypo yan serap vone
 como ellos decían por eso cela la mujer así además por hombre después por otro también así
oramyi porkoprak oran nupunkin tucharyipo tucharun yanunu ora kurup.
 problemas por eso también eso se ahorcan por la mujer celando a uno eso ahorcan.

1.35. J. M. Osermitashi (hombre de Tirakibu)

Mapka otaskennep ekane orenesh au omo top otarenay sano yokatu sharpap osetpo tubishin
 Esto como es el muerto como es tu papá murió y como este espíritu vuelve en sí porque
atapchayayi aa atapchapka or tubishin yayinape kasenopa kumarko top kumarko ka orenesh
 tiempos de atapcha verdad que los atapchas eran así de veras antes una sólo piedra una sola y como
koba subarenesh vicho koba taan ma napka sharpa, tupentan kobape ma vara tukore có có có oratro
 es tarde como es así el sol tarde rato que aquí volvió, volvió tarde así era gritaba co co co como es
enesh üpü no bonkü oran or no bonkü ,oran or norap toran sano pena setapop kiripo, kiripo pena
 todavía nosotros quien dice eso es, quien dice eso es no sé será aquí ya oían culebra, culebra ya
setapo or apsha narko yubikanep tabo makan ayitooo makan ayitooo naranopratt oshutupesmato
 oyendo a aquellos no más ya cuando murió bañarse con esto bañarse con esto porque después van a
makan ayitop kachapka tuka ka opnukan orop kiripo otakar nukan pena okanep pen
 llorar bañarse con esto estaba diciendo pronto que dice ahí la culebra no se que dice ya los demás ya
setapo makan ayito kasuy orenesh tubaysetro bone etapia kasuy yenetakapka süp, süp, ayapekonampa
 oyendo bañarse con esto y ya como es quieren oír más todavía y ya lo había botado botó, botó, cada
oshutuptiptop kapka tukan akarap yuna karap makan ayito konashripanakan nan neta yuna
 quien llorarán me dijo, dijo menos mal corrió a él bañarse con esto con orejas de lagarto lo oímos le
kara yopayi piratpira oka nopa kiripo nopapkas irorkannesh subar yubishachapka ekapia
 corrió remolcó por encima ellos este culebra todo lo que deja la cascara así estuviera cuando uno
top ka mavararkonap tay tay kobape vap sharpa tü kachapka, üp tubishismap kasenopa okarkonap
 muere y solamente un rato rato la tarde ya vuelve también, nosotros íbamos hacen antes ellos no
yan atapo pena kiripo nopapkaskennesh mash kobo kash irorkanennesh yana chop chop yunayi
 más se caían ya la culebra con este este camaleón se deshace se caían caían revuelto
piratpira kapka kasenop atapcha tubishin kanonap okap suy kanepat ekapennesh nopayabos ora
 remolcaba como antes antiguos eran eso así por aquí siempre se mueren también este
tushurkiyonnap nopa, chaba kapsh bipo bipo opka yan tubatan kaya tubararko nopapkapen
 deja cáscara, este luciernaga cual en los palos que ese se cayó cangrejo todos lo que es
kurashu basapü tubararko, kapka tubishin kasenopa atapcha.
 cucaracha alacrán, todos que así era antes los antiguos.

1.36. J. Kokokoshi (hombre de Kiriponsa)

Idem. que 1.4.

1.37. E. Tachi (hombre de Tīrakibu)

Nop ekarmap mamare orapka an abanon nochap yun ornukap mamare sar vorepak senatpuya kosuy
 Dice de esto “mamare” tu no sabes algo no sé quien le dijo “mamare” esta mujeres si comen después
bushnura ese oraka ,va oranorap epsh orapkap kasen nukanan va oprak ipay borepa nenanat
 no paren después lo mismo, no de eso haber si ella dice lo mismo me pregunta no eso también comen
mapetcha borepa sinapshirinmat tupotancha borepa sinapshirinnen otampore borepa
 las mujeres esto sí las mujeres no pueden comer bagre las mujeres no lo comen porque las mujeres
senaperese aprak saenesh or tupotancha sopochap ka enesh or senatpo oramporak sopachak ,
 no comen eso como es ese bagre peligroso como es ese se come después pone enfermedad,
suvaramperkonap aũ senanenye.
 sólomente comen los viejos.

1.38. J. M. Osermitashi (hombre de Tīrakibu)

Mapka otapka surumnechap otanopka oran or kapsh may ot sakaneunet katus aũ opachasas kanennep
 Esto como lo hacían que es eso que por aquí ellos decían así yo vengaré decían
mavarano okash ma nesekan kash may vicharepe napanap esekan kash mayi vicharepe putaptaynako
 cosas eso este nombra que por aquí como hojas no se nombrar que por aquí como hojas ponen en las
tan katus aũ opachasas kano oran kabanon sano ekarmap sano amoyabop oran metanap ot bonkü
 huellas ponen así yo vengaré eso es tu sabes este digo este tu también has oído ellos dicen
pepcha ocho oran aũ yokaryas abuta opnat orano, oreshyene tano kacha aũ yun kanenye no bonkü
 si claro eso yo digo en mí como era eso, por eso de aquí niño yo les digo quien dice
aũ netashir vanmat noska ubi Oire sanukamo okash ma nukana machavap ora otap masha nupun
 yo oí lo sé este mayor Oire me dijo como este dice eso si así como ellos llaman
kash payenata kapset masha nupun nopapkano nikru epterak orenesh putapta shap yomana shap
 este cambur así ellos llaman con este cambur negro además como lo es huellas corta para eso corta
tutusirkopkap yupmin shap nikru yomana shap tutushirko norap subaran akapon kuratana shap
 lo aguantaba aguante corta cambur de él corto lo aguanto quien será que está cortando platano corta
kasiyipkap ot tukan, kasuy tubaperko tubasatan, nayanap tubaperko aa noran oran subaptusi aũ
 entonces el dijo bueno, él pensó con la cabeza, pensó el mismo ajá quien será así yo
opachasas epsh nooran epsh noran orenen yutaptayan aũ surusas kapka tukan penarap payenat
 vengaré a ver quién quién será a ver ¿.....? en huellas yo voy hacer que el dijo y ya
pusukupset saennesh poropra yupocha shap penarat apyirko yupuskurku ora mat yutapta oro
 el cambur derramo como es fuerte lo hizo cortar y ya mitad donde brota eso las huellas ahí
orenesh putapta sar sapoyira kachan kanennesh biporko kurup ka subaptuserap mimi surum
 es las huellas sin agarrar dicen ellos así en palo amarra y se hace así cabuya largo
yutaptayna tachapmat yu tapta ka suru suru mimi ka shap pen yuporan, shap
 huellas de él estaba aquí las huellas y vuelta vuelta la cabuya y se rompió de verdad, rompió
yutaptayna kop epterak nikru pusuku oynapka surusuru oynapka penmat epsh noran oran ka
 en las huellas además cambur negro que ahí también dió vuelta en sitio ya está haber quien es y
ten sano yupusku ten penarak etpe oyna tutapta ayara ka chun nunakopka chun penarak poropra
 boto este hombligo boto y ya después en huellas sin poner y paso el día paso y ya fuerte
yupo tubopachau penarap yunubruka chop mavarano pokoshan otnay kapka tuka taperap aũ san
 le vino a él y ya se puso grave quien cortaba esas cosas como esta que dijo porque yo estoy
suye poro pramat unayĩ samap sar koom, kamap kapka tukan otaska kacha yayipia oramap kapka
 por aquí es fuerte el cuerpo estoy así duele, así es decía dice como si tuviera en estado así es dijo
tukan penarap sar yokapepra mep ,yunununkarkopka turep koom oranoprak ekaren kasuy tubancha
 decía y ya este en sueño si lo hizo dormir, duele eso lo que dice bueno sabia y hermana decía el brujo
yinikanpepka top penarap sune orenesh orenesh sar yukpa muere como es oyo bone pena pen nuto
 lo mató murió y ya quien hizo como es este yukpa muere como es allá dicen ya ya murió,
suy posh obashpomat kachan nukap pen nuto vanep pena ka penak or setapop chop nun kara abupset
 aquí cuerpo me duele decía el ya murió ya murió y ya el oyó quien hizo corrió fuí yo

enat okatonnap erep abupset on üp payenata pusukukano abüp aropnat kapka
 mate el fue bueno fuí yo mate el fue bueno fuí yo puse ahí cambur hombligo lo mate yo decía
penap on tuvapka, onapka nupentana opnesh pen papshi yuyun tupos punay sekapnen tupospunayi
 y él llegó ahí, ahí llegó como era papá dejar dolía en la barriga en la barriga
subarapno itorkapmat otaska amora kachayayi orachan aü sha optotursen chorirap kachan papachi
 así de grande movía como ustedes embarazada así yo me remueve cual es decía papá
kapnesh penat aperan okap oran pokoshennet penarap yubano orapka ka or papachi aropna
 dice y ya pronto ese es que cortaba y ya pronto ese es que cortaba y ya sabía igual y el papá mató
oranop obonkü opnesh orep pen tosa kapka tukan po kanoprak yokaren or oratuserkopka yinikampe
 eso era palabra que fue pero ya me voy decía dijo se fue de eso quería el que así él lo mató.

1.39. J. M. Osermitashi (hombre de Tīrakibu)

... tano watía nekanpenap kash machicha, ka yose oro tubishi tubosharki mato ta aü
 ... de aquí un blanco lo mató que se llamaba Machina, se llamó ahí estaba venenoso aquí cuando yo
viyip tabo orenesh taran watía tū tarano, toran oshkoy nepentamo watia orenesh kupanako
 estuve aquí como es pronto el blanco llega de pronto, pronto de allá se vino el blanco como las orejas
kasenopachaset oranat kupanat muru ekapo sun pentannat oro biy kutabo aja sun pen tanmat tūü
 antes era así y así sacaba sangre de la oreja cuando llegaba yo estuve ahí ajá llegaba hasta aquí llega
nan muru arunmat poo enat sanope oranputabopnat watía sunarat nan
 llevaba la sangre de nosotros llevaba creo que venía a investigar eso el blanco y aquí sacaba la
murú ekapmat nutomorak poo etperak nepentamo enat oropno karatpe mapno o karapte nepentamo
 sangre de nosotros y se iba y se fue después se volvió poco venía por él que vivía allá por él llegaba
tū akarap noyaü oshkoy yutaümat, Santiago tarak naumap oyrak nan nutomo
 llegó y ellos con ellos estaba con ellos Santiago, nosotros estuvimos aquí por aquí nosotros fuimos
akipop shara sharakap apto nenap nukamo opsh tarese oyrak nan nutomo penap watía nepentamo
 en busca de frutas por ahí nosotros fuimos y ya el blanco se vino y ya el blanco se vino
penap watía nepentamo tarano enat oshko karatpe mapno aja yumuru taryo potope yunarmap ap de,
 y ya el blanco llegó de pronto pero vino por el de aquí ajá la sangre de aquí primero lo llevé,
mururu otapen watía tubanchi ayopka oka mururu oka mapno oshipako iso
 la sangre de nosotros como es blanco saber que allá ellos la sangre de ellos de ahí se movían bravos
sano pako kash sar var tubosharchipra orano muru pakopka kobapshi ka oratu o mururu
 pegado donde cual este no tenía veneno de esas sangre entre esos dos mansos y eso la sangre
isop yuna ka etperak yukpa yinikampe yana chep.
 bravo en eso y además yukpa ha matado salió allá.
Yana yinikampe yana chep etperak kasuy no yutaü nepentamo papachi Epnopa oporak narumu mapo
 Sale el que lo mató sale salió después luego andaba este llegaron papá Epnopa y ahí lo llevé por ahí
penabap or ituchi pena machicha pen sha eptapo ka oyerak watía nutomo amopka watía ituchi
 y ya ese enfermo ya Machicha ya se regresó y ahí el blanco se fueron que usted blanco enfermo
oyesaren umuryana kapka papachi nukanat yuna yayimpi itupyas kapka nukanap napka
 te ven en tu sangre dice papá decía a él de verdad estoy enfermo que dijo que te vayas
ipiatuk enak ki machiquipka ipiatup oyerak nutomo enat an tutataperko po Machiqui
 a curar pero allá en Machiques curate se fue para allá pero se fue para siempre se fue pa Machiques oyorak kasuy
nopokanochap saskapnat sharpachapka menponat penacha sharpa tase vapnat,
 y allá después no se con qué inyectaban quería venir quería regresar y ya quería venir no se,
nopokanochap naskanat kasuy pap sa tokarmap kasuy put tün tū tū tū tū top ochotrarak
 no se con qué inyectaron después inyectó se decía después había caído temblaba murió allá mismo
oranorkosh kas ora tubosharchitubishin kasuy mapno shakap orkocho itpi siy noshakamo Machipa
 eso si es así tenía veneno después de aquí quedó este no más por aquí quedó todavía Machipa
ka enmat yose kasuy mirishinaperko yun yupmat kasuy ka chon siyirak nekamo kasuy or top oyan,
 se llamaba el nombre después en medicina le dió después y donde y aquí murió después se murió ahí,
or tubishmat tubosharchi kasuy orope mer vaenesh kurenkap abaya otachapen oka yubushnuyakope
 era así venenoso después así perdió no hay se arregló el pueblo como será ellos en los hijos

oka Marko sanorkonesh yopayi kash auve pen kasenop atune pena mer mer.
ellos Marco eso no más quedaron cual viejo ya antes los viejos ya murió murió.

1.40. J. M. Osermitashi (hombre de Tīrakibu)

Aū bonoprakan no ormap kash vante mucha apchoko nanumu wasamu kobep chun, chun, chun,
Yo lo tengo es este que vive con vante la mujer de allá se casó con uno de wasama paso, paso, paso,
oshkoyochan superkannat mayirak kapsh tumo ayi sarunmat Lucia yutabo epte tonmat mayayip
y de allá se regresaban por allí donde papá se iba para allá Lucía con él y se iba la llevaba
sarunmap kash tisina ayayip sarunmat aū būshnurap yun yanu tubishmat Lucia saptabo ayishi
por aquí donde Tisina por ahí llebaba mi hijo se enamoró con ella Lucía después sana
chopepo Wante okash yipi Matüp ishi, piki kash ma muchapsekennesh a oka aū matyimo kapsh
cual Wante aquél menos Matete hija, hija que está casada con este a ese yo estuve aquí donde
cafe marepta amuserat tonmat mapo pactep ocho tumo shito orenesh otanop ekarmep ora borepayan
cafetal el fundo salía al trabajo por aquí primo allá su papá allá es como se decía eso cuando uno
esaptapia chaū ayanvep ka tukamap kosakroray yishi yenekarmap kapsh Ramo penarap ochop
mira una mujer quiero casarme y le decía los dos se querían se esposaron donde Ramón y ya allá
Ramo pak sharpa yumorap oyin wante orop aburak vanep ka orep piki yaū vonep nukamo
Ramón agarró lo trajo su papá esta Wante allá está ahí y yo no está y bueno hija también no esta
manarap supuypuk mayi penarak osh ot yunapiemat pat sharpa tan sunarpa orarap nan
decía y aquí buscaba por ahí y ya ellos allá lo agarraron agarró lo trajo puso aquí y así nosotros
yun tubonermep penat yucharu nepentamo akon būshUnū noska papūshi chos Armando kanap yose
estuvimos hablando y ya el marido llegó el hijo del primo este Papūshi cual Armando se llamaba
narparan sarusa nukamo barano nukamo penaū oyerpa toresa nukamo pen kupa aū anubi nukamo
la voy a llevar otra vez decía nada decía yo ya no voy no voy decía ya me casé ya conseguí decía
shiyop niyomo orarapmat mato kash abu kumarko semana sabaro penap pipin natamo ponec pen
la dejo la dejo y era así aquí donde yo una semana sábado y ya cayó cayó grave ya
obay enespura itakara, mash vicho payic orap abur vapura noporan kamo akinarak abor kamo
el pueblo no podía ver, no comía este día oscureció así yo no sabía qué pasa dije a la mujer yo dije
borepa akina oranorepset aū yokarinyip orenesh oka ochop Wasamu tubaprakan ormat kamo
la mujer aquella esas cosas yo os decía como es ellos allá Wasama se burlan así es decía
orarak nosekamo orenesh nutpuya torop siyi kini kapsh kiripo ora suynarak tiritiri kapsh kuna
y así se sentía como se dormía durmió por aquí frío como culebra así se enroyaba aquí como agua
ora kini obarap parap pakap temkasne aburap subara yuchan yututamo akipkano aburap sakamo
así frío por eso asustaba despertaba hacía despertar y yo me la acerqué me senté con ella y yo dije
kasuy opnay kamo a amop orneshe nukamo pate opnay kamo kiripo chan yimashyipnesh
después como se siente dije a tu eres como era le dije prima qué sientes dije culebra estaba en mis
ayo nukamo tiritiritiri kapsh yubasa oraran obarap aū parac kamat etperak
manos dentro decía enrollado como la cabeza así mismo por eso yo me asusto era así además
pesobape subara aburap ajá orep kome ormat kamo yubonkurko ormat, kamo ki kipsip mīchap
como sombrero así y yo ajá bueno veneno es le dije en hablar solamente, así es dijo andaban por allá
wasamatayi yubonkurko ormat kamo aburak yutaūyimo or piyaya aū yimaprakan orano
estaban por Wasama solamente palabra así es dije y yo fuí en busca ese remedio yo lo tengo de eso
kome piyayaaburak not arumu pinpina saprakan mimipi etperak bi shipi uptimo sutap
Kome remedio y yo este lo llevé la pimpina así es como bejuco también como palo verde lo corté
pishayana etperak bi shipi suvup aburap imimo shikishki tuvi apuarano tuve aburak yun tumu,
en la pimpina y este palo verde saqué y yo lo cual lo esprimí lleno como aquello lleno y yo le dí,
echerep mash no piyaya aū ninshi koyash yumo komipchi markoprakan ka papshi kanenmat yukpa
haber si esto este remedio me enseñó papá de Koyashi Komipchi esto no más y papá decían yukpa
bonkū tubosharcha yubonkurkepo ka manshi kanenmat kachan pac kanenmap epshma senakop
palabra los brujos solamente el hablar esta mamá decía así primo decía haber tome esto
kamo pactena tokonapnenamo kapsh kuna ora orenesh pinpina mayi ape sarukap kunasmepo
deje al primo enseguida la bebió como agua así como es la pimpina por aquí mucho todo si tienes sed

or senakop kamo tan torop, nunumo aburap oro yupoyimo penat nepentamo aũ bushnu tu en mash
 tome eso no más dije se durmió, durmió y yo ahí por ella y ya llegó mi hijo llegó mira esto
kamo aũ bushnuna enma otap oran tanusnaranmesh enma penapdet kenep kii no supiapfen
 dije a mi hijo mira esto porque esta así porque se casaron mira esto ya estaba por allá quien la cura
subarano kamo opnay nukamo okachi panapma bonkũ ormap pen yinankaya epterak aũ ishikamo
 estas cosas decía como esta me dijo ahí está palabra de otros de eso ya estaba flaca y otro yo preparé
erep kome ormat yukpa bonkũ peran aũ eka kamo yupia es tomo etpe aburap etpe uptimo
 bueno veneno es palabra de yukpa si era yo sabía decía remedio fuí a buscar otro y yo otro corté
sutap tunununun pinpina tapac aburap etpe yun tumu tũp senkera kamo pen orko chun semana
 cortao esprimió en la pinpina llenó y yo otro la dí le dí sin parar dije ya eso sólo paso semana
etperan sabaro yubayna nevamo mana turep vip pako vip ukuryimo kurukuru tabape Wante
 otra vez sábado en medio día se levantó aquí paro se puso calentar recogió candela sola Wante
kiniyaru pac nupaskamo sap kumarko aburap yapir senepyemo kumarko kaukan pukap etperak
 la siembra prima arrancó pero uno solo y yo en si estuve viendo comió uno sólo terminó después
nepkamo, turek aburak akin sakamo borepana apnay pacte obar pitrokan pacte kamo aburap oy tomo
 se acostó, cayó y yo le dije a ella la mujer como esta prima está acostada prima dije y yo fuí pallá
tochirapmat tochi aburap pacten oras aũ aka nukamo penarap aũ esarmo aũ aka sanen tap kiripo
 despierta y yo a la prima que fue yo vomité dijo y ya la había visto yo vomité era como culebra
oranen a penarat aũ baneshye oraprapnet echenteran senakop kamo chun orenesh chun vicho po
 así era ajá pero ya yo sabía así es eso haber tome otra vez dije paso como es paso el sol se fue
epterak koko senatpo tubishi sososo tan yunuyaka sapset penarap subaran unkiponat obaya aburap
 otra noche tomaba estaba bebió vacío terminó amaneció y ya así es barriendo patio y yo
yapirko senepyemo pin munu epterap ayis tupmat mash kumarko vicho tuvase tup po sapsep
 en sí estuve viendo limpio patio otro se fue a bañar este un solo día levantó paro puso es así
minuri kobep Wante nupon oyor kutaũ surya tan sarap nukamo kasuy pacte mash papa nukamo
 catabre cogió Wante siembra había mucho malanga puso pero decía bueno prima este papá dijo
Wante na mash papa aũ yurupka pen subarashir nupsiyi kirip onnep pisovape subara
 Wante a él este tu papá me curó ya me faltó unos días era culebra parecía sombrero así como
pisovape, subara kanchiran yunkipo subannen aũ yipayi kiripope okanorap parap orano banopra epo,
 sombrero, así pequeño me dormía era así soñaba como culebra con eso me asustaba eso no sabe uno,
oranokap pap orennesh tupiashmap, papa nukamo pen subararesh pen vunkiskutabon papa aũ
 eso es tu papá es curandero, tu papá decía ya ya me faltaba unos días tu papá me curó
yurupka yukpapenen nukamo pisobape subara kanen nukamo aũ vanoprakan orano piyaya turep
 como yukpa decía como sombrero así era así decía yo sé de ese remedio paro
okachi kosamap aũ nampo kash iroya mucha vamparankutabo aũ nanpopkaprak oran aũ vanoprak
 ahí está era dos que cure que la mujer de Iroya estaba enferma yo la curé también yo sé
kipsipnichap pacte kamo epterak aũ piyay putaũ tomo chuyiprakan subararmat suka aburat ukamo
 andaban por ahí prima dije después yo remedio fuí a buscar es agrio era demasiado así y yo lo cabé
tu, tu, tu, sũbũp yishirko tapac pinpina tubi aburat yun tumu, tũp kunasmepo orko kamo
 dale, dale, dale, saque la raíz llene la pimpina lleno y yo le dí, dí si tienes sed no más dije
etakarapmar kamo etakasranmepo orkobap kamo onayiprakan kamo pukat nuyakamo pukat estás
 sin comer dije si quieres comer eso no más dije hay en el cuerpo dije termino ya termino
epterak aũ yutaũ yimo yutaũ chotori tubishin kamo kasuy kapsh ma caferũ oshmap ororapmat
 después yo fuí por el buscando donde estaba eso dije después donde el cafetal de este allá ahí estaba
insũ kamo insũ aburap ekamo subup, pen kasenopa yunuyaka aburap marmako kamo aburap tone
 mira esto dije mira esto y yo saque, saque ya antes termino y yo este solo dije y yo si
opepo ivanse kamo markon manshi sekanenmat aũ yumopka yinikampe ka papshi kanenmat
 es eso separa dije esto es mamá lo decía mi papá lo ha matado que papá decía
manshina markonat pena kamo kasuy epsh etakap kamo epsh etakap etakashraepoprat otro
 a mamá este no más ya dije ahora pues coma dije haber como si no comes eso
tunanpokon mavarano nan yosapetroptaũ kobira shiyyapa komipa yomanarat etpe aũ bishan ayamo
 pone débil cuando nosotros teníamos comida guineo bocadillo maduro para ella este yo lo ponía asado

noyayi aki ünku aburap sakamo borepana abush patunyas patumishyas chaü sharurpa pac teman cuando ella estaba ünkü y yo le dije a la mujer yo soy bueno estoy bueno voy maduro prima a ella bishan ayap et mukamo orenesh sharurpa patume yuprutpu penat puratuyna urorkamo, tan yun pongo asar si bueno dijo como es maduro bueno el asado y ya en el plato lo pelé, rato le tumu etakap nenamorapmar turek yuboyna nanumu kobep kumarko nanumu kobep tutana chon dí coma se la bebió paro medio día la cogió agarró uno solo agarró cogió en la boca ebanserapmat sarap nukamo pena shar kash kiripo ora aburap yapirimo sakap ka penak neketamo quería pararse pero dejo ya este donde culebra así y yo tranquilo vomito y ya salió nanopkomorkonap aburap akin sakamo pac pipin nata kamo sanutup kamo akirp yun nakrimo süp, la hizo caer y yo a ella le dije prima cayó al suelo dije cójanla dije y ella fue comiendo vomito, nakamo kasuy süp, süp, tün kiripope kiripoperapmat subara subarashirko, yishanano pena penarak vomitaba de ahí vomita, vomita, vomita como culebra era culebra así, así pequeño era mamá y ya ya kapsh kiripo oraran yunuprush yutabo paa tun oshipirapmat aburap en su ka va aburap yaper como culebra así de pichón juntos caían al suelo estaban vivo y yo mira esto y no y yo en sí esarmo maperan aü eka kamo pena subarapnoshi. la mire ya sabía ya ya dije ya estaba débil.

1.41. R. Koyashi (hombre de Kiriponsa)

Kasenopa owaya siwar tuwishin owaya enomorko mawara yopo tuwishin pisha yukpape. Maprat tupentan tamorencha okpinayipractuwishin nopacka yinanven orari arari yiyarpe tiwisnechiprae tuwishi kumarko. Tamorenchara kuma soy enase pon sharpa yitackitawe rat yichariprakac yipat eso tuwishin. Tuwacriseract ora kita-worat tomorencho tuinita onitashe kashii sanitac yupupe araripy okais orapset etney.

Oroyorat tuwar mawarano anikas tuwishin komera kiriki, kapo poroto shiriri wayi sakurare. Wayipka yinayan orap sharpa empera wa sharparap kasiyiprac yunubon ma ma yikaipo oreisiprac saenep yira wui tomorencha nimoya. Emperap sakurare okka sivar tuwisin penacha tomorencha shayap tumisin orap toisra penacha temen sharparat. Maperproprae tuwisin cowaperko sharpa mimpotop torop tamorenchara kumaprac tówoshakan yiron set aperat set kumaranoprat tiwoserkan tuwisin siwaraprat tikan otaperat o awaropon maymak kuma eipia kumaran pen ami yoserka.

Its aut mawara anikan kaprant tikan wayiku kasenopa yikapen mita tan anitararant etperan nopa yunuppe we orap-karat yoman anitasra kurarerat tu penta yomana siwarara yinakat not iripma tomorencha siwar yin tikac ma aut sanikasenyan ya maneran anitasra sakurare siwar tikas atcho pekcha net wii sirwar yin tikac ma aut sanikasenyan ya maneran anitasra.

Sakurare siwar tikas atcho pekcha net wii sirwar kat nep ay chopneep kaprat tomorencha tikan its awin sepon namanep orkost naspanep tumeseprat yomana sakurare chonap wü aut siwosya orat tosyi orapprat tumishin pitataa emperat emperat naspat oway yunuyukun siwarapka sakurare tikan amopset awit yememapot orparat aut ema.

Amokais or awip osemaikes met okarat topshinko nitomop orep oyonset neep or chos amon aworkat kaas min maperko naan opotatop narpa yinaprat yenepon tomorencha yunuppent sitaap sitaap tapusnuchicka kipape etperat wolipape noprarat or tuwishiri maniracha yukpaperat yinanka.

Orano epanerat ormak etpy kachan atanchi tikan tomorencha tutun mayna oyopset etneep maipo cabo kimo kope kachan atancha kannaap.

En aquellos tiempos la tierra estaba poblados de animales como personas, un día llegó Amoricha, o sea el Creador, era tan grande la población.

El Amoricha comenzó a convertirlo a animales de verdad a cada uno les dió nombre les decía tu te vas llamar amables, vas a comer maíz y frutos de árboles. Y así sucesivamente fue convirtiendo a todos gavilanes de todas las especies, lapa, , cochino monte, nenado. Los últimos que quedaron fueron el pájaro carpintero y la pereza le dió tanta sorpresa a la pereza que lo dejó aplastado por el suelo y lo notó por el monte, ésto lo hizo porque la pereza no quería irse, no quería que lo convirtieran hasta que sufre y no volvió.

El último que dejó a Amoricha fue el pájaro carpintero no quería separarse de él, pero el destino ya lo había dictado sentencia y no podía volver atrás.

Así es que el pájaro carpintero le dijo a su Creador, mira yo no voy a vivir muy lejos de usted. Cuando me llamas vengo enseguida. Sí que pasaron los días meses y años, Amoricha arrepentido por lo que había hecho, se sintió solo como el trabajaba en el comienzo y tenía que hacer la comida, chicha, buscar leña, agua, y otras cosas. Tan

arrepentido estaba por lo que había hecho a seres queridos.

Entonces comenzó a buscar menos materias para convertirlo a hermano y no lo conseguía comenzó con el barro, le hacía la forma humana esperaba un día meses y no se convertía. Cortó tantos troncos de árboles, tampoco no se convertía hasta que llegó un día el mas querido de sus amigos el pájaro carpintero, y le dejó porque estas tan triste. El pájaro como lo había vigilado y que se proponía es Amoricha pero espero que el de agua.

Amoricha le oyó, mira yo estoy solo y no tengo la misma alegría no tengo ni compañera me siento solo quiero convertirlo estos en personas no se convertir, ya no sé que hacer. El pájaro carpintero le dijo mira yo se donde era mata que estos buscando, porque cada vez que picoteo dice ay ay. Amoricha le dijo donde está él la contestó eso está muy lejos. Amoricha le dijo vamos buscando, él le dijo bueno vamos.

1.42. R. Koyashi (hombre de Kiriponsa)

Or kapsh kasenopa, kasenop orenmakap soyayana epo eh manuracha yukpaperkuta tabo potopera
 Ese cual antes, antes era así en la chicha es este el árbol no había yukpa primero
shini ton, ton, bipo sarap ora otaskennesh panapushpa manuracha nopane apchonecha ka nan opa
 llorando tun, tun, en árbol pero eso como es muy lejos el árbol que era esa que esta allá y mire vamos
nan chonap ton ton kasen epterap tomaka ton ton kasuy aah yotana shupme ka yunupteprakan
 verás donde tun tun hora y este otra vez tun tun luego aay dentro lloro y lo corto
sutap kupa mishiku sutap tan tan kasuy. Amorecha kasuy optuse koma kasuy te te son yotanarpa
 corto varón un líquido corto puso puso luego Dios luego como dijo luego le siguió se fue para adentro
son tomakarap te te oroka kasuy kara shpap yomapo kasiyiprap yinapien, shpap
 se fue y otra vez le siguió estaba ahí luego corrió agarró por la mano y después agarró, agarró
yoma tukup yanu tukup mash yupumu mash kabup kasuy subora mayi mash pare, pare,
 la mano se paró los ojos quietos este el cuello este apretado luego así por aquí este partió, partió,
oranoreprap oran mash oma mash tore tore tore yanu kasuy osenke orkonap kasuy kupa parap
 por eso es así este las manos este partió partió los ojos luego riete y eso luego varón sacó
epterap onapkar Amorepcha te te orapkaprakop nunap shpap orapka osenke, osenke ka kabup
 y este punto ahí Dios lo buscó e igual lo hizo igual agarró lo mismo riete, riete y apretado
epterap kasuy uju uju kasuy epsh ma subar sepekop me kasuy shiu, shiu me tukape shiu, shiu,
 y este luego se rió luego haber este así muélelo maíz luego molió, molió maíz chicha molió, molió,
nono paship tup yona opsh etakap ka kasuy kan, kan kasuy opsh tpshanan epteprapak
 tierra como allá puso arriba haber coma y luego corrió, corrió luego haber para irse y otra vez
tomap tutun mavarano top, top nopa arare yunaprakap tutun te te tu tu kosiyiprap nutonap opsh
 él se fue estas cosas mató, mató este cochino y él se fue le siguió llegó y ahora había oído haber
anutap ka apterap mishkursu oye yutabo kasuy etekap anutap, anutap kasuy sanutap, sanutap
 convierta y este el pájaro también fue luego salga convierta, convierta luego convirtió, convirtió
mer kasuy Amoricha muru kasuy orko pena sutap sano ora pen orko katusiprap, ma oran obaya,
 se perdió luego Dios que hizo luego no más ya corto esto eso ya no más era así, este era el mundo,
kachan ennap kasuy oratu Amorepcha, opnurupka subarashirko epterap kiriyi kutop kapshono
 así decían luego ese Dios, él hizo como así y este árbol muy grande
opka yukpa anutane kirytaru kachan kanennap va tubopparko niapset aü setachashyep kosenopa,
 ese yukpa se convirtió de un árbol así decían no hablando este yo contaba antes,
nopa tubantasha nopa tuchar pokosha tuchar pokosha yuchar yutabo ortubishanan akachin,
 este para convertirse este la mujer pegando la mujer pegando la mujer con él para eso ahí está,
sametap etperap nopa kushra, sar tubantashanan ka yutaborop matoprakap tubishin mapo yutabopra
 convirtió y este, este puerco espin, este convirtieron y con él aquí estaban aquí estaban aquí y fue
kay tutur, yutabo, yutabo ki kapsh lrapa obayaper kutabo mayiprap yubo tubakrusen tapa yuta
 con él, con él, con él allá donde lrapa no existía por aquí se le escapó pipa en la boca
yukpa yutabo ipon tuse kosakro top chun chun yukpape yubishpo tubase ipon tuse ipomo
 yukpa con él mucho con él los dos mató día día vivía como yukpa parado muchos bastante
narpaprakap tutun tapa yuta yukpape mash kapsh yukpape atamapocha atamapo nopora ataposhcha
 se fueron otra vez la pipa en la boca yukpa este cual era yukpa se flechaba flechaba era así antiguo

ekare subarapnoshi orarap atamapo subara rapnoshi nopa ataposhcha atuppotro soyayana,
hablaba eran pequeños y así flechaban así pequeño este antiguo crecía en la chicha,
otamaporap pat, say, pat, say, ataposhcha yukpaka sar yukpape sar atamashra kasuy saprap
se flechaban clava, falla, tiraba, fallaba antiguo entre ellos como yukpa este no se mataba luego había
takan makan ayitop makan, ayitop kasenopa yukpa kasenopa.
dicho bañense con esto, con esto bañense antiguos yukpas antiguos.

1.43. A. Kikipo (hombre de Kiriponsa)

kumapno kasenopa, kumapno amichaprap oranap kasenoparkopsh ora banechap koyashi orkaprap
Uno solo antes, uno solo y ahora y así pero antes así ya contó Koyashi decía
mash wanapsa kapsekeunap or opkamo kasuy osepkosha pen orarano pena pen orarano wanapsa ka
esto wanapsa se llamaba eso con él luego peleaban ya era así ya ya era así wanapsa se
yose yubatpupshono ka orapsekap pap kannap oranorap orenesh botono otapiepap oranoprakap,
llamó eran altos y pero papá decía y de eso como es gripe enfermaron de eso,
yunuyakan ora, ora tubishi oratro enesh atapiepo etokapo murta apoyera orarko atamappo oyerko
han acabado así, así eran como es ahora también pelean sin multa le dan así no más se flechan no lo
mer otapen abur suyipsinesh abur ma, ma murtapera kaenmap, kasenopa ochoru oreprap orakar,
castigan como yo soy así yo golpeo, golpeo sin multa antes, antes claro eso es así,
aũ yubatpuna yokar yinshiran orapmen borepa ekarpu otarata tichokas ma kachaprap esen kapset ,
yo al jefe le cuento como es pero si es mujer se escapa no se lo matan muerta así era así decía,
aũ kap orenmap kasenopa namane su kasenopa ot papa, nana paparu soyayayi tosar pat suyi
yo digo era así antes mira esto antes nuestros papás, nuestros papás en chicha sin miedo flechaba
suyipsikennesh mikui opnuru mayi su yotakarap orotro pat saekaryas mikuikano amichapset
por aquí está el flechado a mí por aquí mire también ahí mismo flechaba digo con flecha y ahora
saennechap sar oka var kasenoparap orenmap, oka upunpura mashepkano mavarankano sera kanep
es así éste ellos nada pero antes era así, ellos sin miedo con machete con cualquiera también o sea
serap toposhtuse, shpap subara, subara aptusirap paparatap tukup okonatap var naman yipiyo
también agarrado, agarra así, así no sé como mi papá quieto y ellos este familia
paparkorap ot pokosha subara, subara, subararap ot pokosha.
papá peleaba con ellos así, así, y le hacía así ellos golpeaba.

1.44. J. M. Komateta (hombre de Yurmuto)

... subararko pup orotrobap yukpaprakap orotromakata orep aũ pen monbrup yapshoma aũ
... bastante llegó todavía ahí entonces el yukpa todavía estaba ahí pues yo ya tengo hambre me da yo
yapshomabap orep orotro makap kasuy Amorichaprapakap subar nukanap optuse kapchap nopapep su
tengo hambre pues esta ahí todavía luego Dios era así dijo como podrá si fuera que
mup nukanakoprap mavarampe aũ yutakanepechan aũ surupia nukanakoprap ka tay, tay,
hicistes tu había dicho no se que era yo para que me haga comida yo hago había dicho y rato, rato,
Amorichaprapakap kap subar nukanap abupepcha toshnar eman surusas bonkukanos, aũ surusa, orep,
y Dios dijo así yo si enseguida para tí lo hago por medio de mi palabra, yo haré, pues,
subarap yishimap nukanakoprap.
lo quieres así había dicho.
Etperap manurache sutap tan subara Amoripcha subar nukanap orep aũ subararpa esa,
También este árbol lo cortó puso así Dios así dijo pues yo seré así seré,
nukanakoprap aũ bonkukanormap nan abur ka karap oyeprakap nutonap tu, sharpa ora
había dicho yo por medio de la palabra mire así y corrió y allá se fue vino, regresó ya
nukanakoprap, ka subaraprakap nukana Amoripcha en subaranorepsep aũ yokaryep pen aũ esare
había dicho, y había dicho así dijo Dios mire les había dicho yo te dije ya yo ví
nukanakoprap apsh orepa nopa epsh ara sakap shap, shap tan subara yukparap subara tomakare ami
había dicho haber si este haber caraota arranque cogió, cogió puso así el yukpa así trabajando en el

punayi tomakare manarko yubayna ot penabap tiyiran orop pen tiyiran saprapak nukanap epsh
 monte trabajando hasta el mediodía llegó y ya cocido ahí ya cocido pero así dijo haber
navap miya taytosh yukpaprak ep mukanap tomakaprakap tomakar nutonap kasuy oroprakapnap
 todavía no lo distraigan y el yukpa bueno le dijo y otra vez otra vez se fue luego estaban ahí,
kasuy mavarauiyipo mavarano, tubore iyipo yukpanap kasuy tep orano yukpa kayi yukatpo
 luego estaba arriba de un palo, estaba cocinando y el yukpa luego con cuidado yukpa rápido decimos
kayi karap karap orobap borepa tubore nopa ara yipo kuratana yipop kopayi tan tan rápido corrió ,
 corrió estaba ahí la mujer cocinando este caraota cocido plátano cocido puso aparte,
penaprakap ses nutonap karap, karap penaprakap suy naponap subara pap tukup tukup suy iyuju
 y ya fue a buscar corrió, corrió y ya lo agarró por aquí así agarró se paró aquí se rió
nosen kenakoprakap yukpa ujujuu yapushnuprakap narpa, tubiptan, charap, pip tarap nopatanarpa
 se puso a reír el yukpa se rió la otra pues se escapó, salió, saltó, entró otra vez en el
kiriya orap pena kupa kumaeshye pap kaserup pap kasiyiprakap may opnurunap mayi nosenkena
 árbol y esa ya el hombre estaba solo agarró fuerte agarró y entonces por aquí se puso por aquí se
koprak kasuy subaprakap tukan orepo mapo nan osenmapnenap bayikupu nan
 puso a reír luego había hecho dijo entonces por este nosotros nos cansamos el barro nosotros
osenmapnena tukase nan sukatponen, subarapnoshi onnesh anutashrarannecha orokar nannen nuka
 cansamos haciendo nosotros, hicimos pequeñitos y por eso no se convertía estuvimos ahí había
nakoprakap mapmat nana matamap sera nana orantukarmap nana orop banep nana kupapera
 dicho estamos aquí la otra está aquí nosotras somos la misma ahí nada nosotros sin hombres
borepapepkarmap nan orop kurerap pen meketan tukapranken echorep orapka esen oyirpapakap
 pura mujeres nosotras ahí y bueno ya te salistes dijo haber si lo mismo será tu te vas para
tosma, amor kurerap pen meketa, amor oyirpapakap, tosmá amor va an tuborechapertaesas tay, tay
 allá, tu pero ya te salistes, tú te vas otra vez, tú no yo me quedaré como cocinera rato, rato
Amorichaprakap nepentanap tu kachan kannap Amorichaprakap nupentanap, tu saprapak yukpan
 Dios el llegó, llegó habían dicho y Dios había llegado, llegó y así el yukpa
nukanap va ma toraesmakó, pen aũ sun nuka, pena orapmen akish orapka tamap yubaptiarano yun
 le dijo no ella no se va, ya yo aquí agarre, ya si lo vas aquella lo mismo está aquí delante de él que no
osepapak tama otap ses mutap epsh nukanakoprakap oyerpaprakap nutonap, aa borepaprakap pen
 te vea venga como lo habías agarrado había dicho otra vez se fue, fue ajá la muchacha ya
yutan tutun subara amu ese yutabo orap otota ona chep nopapechan ot setachannep, nopa ara tubore
 fue con él así fue al monte con él y ella este ahí salió que era este ellos decían, este caraota cocinaba
shonmapnen ka epteparakap siyiy nutanap, tep shpapak oytuka tukup, tukup mer kasu orep kutap
 daba candela y era este por detrás se fue, fue agarró igual paro, paro no había más pues parate
nukataprap kupa yuna kutap kosiyiprap Amoricha subar nukanap pen emanako eka or pena
 se paró el hombre a ella parate y entonces Dios así dijo ya para usted saque eso ya
mapopsep amora asenmapmechap tapre oraran kapramechap mash wayiku tapre oraran kapramesh
 por este ustedes se aburrieron porque así me hubieran dicho este barro porque así no dijeron
ka setachanenmap subaprakap tukan orep oropkapkar ma nan sekasmap, epsh nukanakoprakap optu
 este contaban y él había dicho pues todos estos nosotros sacamos, bueno había dicho y
serpare amora surusmato namane mash kushara yoman suto oyay aũ subotpassa, aũ sanukasa
 como ustedes lo van hacer por ejemplo este chicha le vamos hacer ahí yo hablaré, yo convertiré
nukanakoprakap nan oyayiprap pentasen namane nan supanaytop mayi yukpa nan pentaseprakan kayir había dicho
 nosotros por ahí vendrán vas a ver mire avísenle por ahí yukpa ya vendrán rápido
sha otan pena oraprakap tukan pen aũ eprichapias ayepkap kanenmap pen aũ otkap oreppap kapsh
 que vengan ya y así había dicho ya yo estoy bajándome y así decía ya yo y él era así que el
obayapset irmannap suyí pen aũ sashpa obay, ermasa echerep kayirkonap sha ot otan
 cielo hace temblar aquí ya yo temblar el mundo, temblaré haber rápido que vengan ahí
mavaranpoprakap sha nibunnap chip, chip soyarap subararko kachan ot kanennap subararko kanoba por estos ellos
 se bajaron salieron, salieron los demás así decía ellos contaban era así canoa
tane yayiprakapnap or tubisha osepkosha bakarakanó ma, ma, ma eptepap, mikuikano eptepap,
 grande estaba por ahí era para eso peleando con arco daba, daba, daba también, con flecha también,

mavarankano nopa wayiku tukasno osepap top top mavaraporap kirishta nopkano osepap nopapcano
estas cosas este barro hecho se agarraron piedra y todo esto pescado con este se agarraron con este
poshipkano epte mayara bakara tubara yukpap kutabo kasiyiprap tubamesen kasuy,
bocachicos este palmeras con arco todos yukpas eran y después se elevó luego,
Amorichaprapap suy nukanap amora anutatop penaprapap o mamenap tun tubara pisha tubara chep
Dios les dijo ustedes conviértense y ellos ya a comieron vacío todos pájaros todos salieron
chep yapo kanoba tay, tay orap kasuy Amoripcha shin shin nopa yutabo kurupshi kasiyiprapap
vacío la canoa rato, rato y él luego Dios bajó bajó este punto ardilla y después
subar tukan or enap osenmaranorpa kasir mi sapochop ka subar ematan sapochop ma kupmasmap,
así dijo como eso sabio antiguo agarre fuerte la cuerda y así en la mano agarre este se hunde,
nana nukanakoprap yukparap aburap marko ot nanubi aburap orko pen sapoysas eton sano ekaryas,
nosotros había dicho y yukpa y yo solo esto cogieron los otros y yo no más ya agarró mire este digo,
teka ematan sayap pen nan tosmat orapsekatenesh oratoratenesh orano shatamatop orarap
esto grano mételos en las manos ya nos vamos como era así es así todavía eso vénganse y así
yorarap vashtoro oprakap me pokoshatronap pen oran ekarepset penaran ekarkonrap nau shikama
los demás no había y el maíz agarrando ya así estuve diciendo casi ya está llamando espere un
penaprapap taryo Osemma sa nukanap tun sar ape tun ku ku, ku Aminkushar yukpa mavarap
momento era tarde de aquí el sabio nos dijo pon este mucho pon movió, movió era tarde yukpa estas
karachapap penarap oshpa tu chop pen otobaynap orap me sekap subarashirko tekarko yobu tana pe
cosas en cualquiera y ya eso los que eran malos eso cogió maíz poquito sacado el tallo ahí se
pe ta shiyotata ototarap kuratan moko shiyop etperap surya, shap ara shiyop yorarap pena
quedó y lo dejó y después plátano hijos dejó y este malanga batata, caraota dejaron los demás ya
mer ka yunureprap oran mash obaya oranorap masha yokaren.
perdió y que hizo ese este mundo de esos ellos quieren oír.

1.45. N. Anane (hombre de Tukuko)

Sanorkorapmap kumarko oi enesh kumarko kumoko opka or tukan mash kumoko papsip maprap
Sólamamente era uno solo ahí está uno solo Dios que el había dicho este Dios padre allá
piyaya amorap nan siyosenesh marap piyaya amorap oran subarankan ipiatutup maprap oran
medicina y tu nosotros lo dejamos este medicina y usted eso así es cúrate esto es
piyaya oran sukapa kapka kasenop or tukan or kumoko piyaya o murupka orap orotio yukpa yishiran
medicina eso esto que así antes él dijo ese Dios medicina el hizo el de ahí yukpa quería
tubishin nana taryo pen nan tosmat amoraprap oytup tosmato ipayí, orapmen makan mipiappuku
eso nosotros de aquí ya nosotros nos vamos y ustedes irán allá también, igual así y si con este se
yukanaprap ipiapsmato sarora yukanaprap ekasen mayi tubara sar ora epte orpa ormap kumoko
curan con eso se curaran eso si con eso morirán por allí todos esto así este mismo es Dios
kapsh orapmen matamatpoko amoraprap kiyipirira esmato orapmen patun mekatpoko oropepepcha
cual y si se flechan ustedes no me alcanzarán nadie y si buenos mueren así si
sharpa abuyan tasmato kapka kasenop tubishin o nepopkaprap oran epterap mash etakatpo orenesh
otra vez a mí vendrán que así antes era él enseñó también y otro este la comida como es
kumoko nepopka kasenopapka va tubishin etakatpo barano nopakanorap etakapsen sharpa ka,
Dios nos enseñó antes no había comida nada y con este con qué comer y él regresó,
tupentan mavarap mun sutusha kasuy kapset aü setachanye Kumoko bonkü papshi bonkü Maipore
vino con esto os voy a dar luego así yo contaba Dios palabra padre palabra Dios
orochapka up tubishin pena oropka oroperap kas tubisatan nan ta kuyunku kachapka abu ranorpa
que ahí nosotros estuvimos ya ahí de ahí pues se regaron esperame aquí que así dijo yo solo
mavarap amoran sutusas patumarampa etakatpo kachapka kap tubishin orap epte maprap patuma
estas cosas a ustedes voy a dar solo lo bueno comida estaba diciendo eso y el otra vez esto lo bueno
oran yininapen sharpa tupenta ma ekerepsekaü nap orochan aburampa sutusas etakatpo orep okapsh
es lo comió otra vez regresó yo decía de esto déjelo ahí yo solo os doy la comida pues como
menanato amoraprap tomakaresmato kasuy mavarap uponsmato ayapeko kaprap esen amora baep or
lo han comido ustedes trabajarán así estas cosas lo sembrarán solo ustedes asó son ustedes sino eso

Kumoko saptai pen yukpa yosep tabo oroepka, kas, o epor tubishin ipayi piyaya oreshyerap makan
 Dios después ya yukpa nombre era que ahí, pues, eso no enseñó igual medicina por eso con esto
ipiatutup mash piyaya amoraprakap tubanchisin watia, amoraprat muru esmato okapsh ma
 curense esta medicina y ustedes sabrán blancos, ustedes no sabrán ésto éste
menanato ma enapshiyi upur kiniya kapsh mayipsekennesh amupnayi sano setachanmap yukpa va
 comen por comer esto nosotros guineo que hay por aquí en el monte esto cantaban yukpa nada
enesh kamap yose niyamenakopka obaya paye penashtorop sa nukanap ot amora tubara mash nomona
 hay se llamó se oscureció el cielo, oscuro y mañana él dijo como ustedes todos este patio
sunkitop tubara mayishpa sunkitop, tupsha kasuy nono eshnappa tupetasen aa orep yupopka
 barren todos por aquí limpien, se iba luego la tierra así abajo se perdió ajá pues con él
natapienap kupapishyi kasuy poropra neketanap surya, kubi mash paru kuratana kasuy
 se agarraron como era varón luego muy fuerte se salió malanga, auyama este caña plátano luego
setponesh oraprakesen orarko sutop pena okapsh pen ai eman ut pena okanoprap etakasmato
 enseñaba así será no más hagan ya esto ya yo hice para usted con eso comerán
tubararko amora emako esen mayi pen, nan tose kokoshtoro kapka tuka etperap borepachapka subar
 todos ustedes tendrán por ahí, ahí ya nosotros vamos mañana dice dijo y este que la mujer así
tuka va mutosh sunarkokar nan ayambese kapka, tuka ona Osemmaa va aburap manshi ormap amos
 dijo no te vayas quedate aquí nosotros nos casamos dijo, dijo a el sabio no yo es mamá es tu
ai oanpeprayas abur penashtor nan tosmay nan mayisha kumapnosh sanukup nopakaporan yame
 a mí no soy de eso yo mañana nosotros vamos nosotros el maíz muy poco recoja todo lo que es ñame
tubara mavarana kumapnosh emako sutop ai yuminpo kayipsh emako sutop, kas napka tumesen
 todo esas cosas muy poquito en manos tengan yo me vaya agarre tengan, tengan después camino
orapka anunap nopa atusa otaskennesh tetorap nemenakopka mavarashpa tutu penarap obaya tun
 camino cogió la misma este palo como es se toca empezó a caminar ya así se fue y ya el cielo pun
taskennesh masaya uuuuumm obayapsekenne kuuuu mer pen onarko pena yukparap subapracha
 como es avispa uuuuumm en el cielo kuuuu se perdió ya no más ya y el yukpa así en la
nonoyna kunupshi tukan yomanapka, nunkinap kuru orenesh mavarano kacha oromo kasuy yupun
 tierra ardilla dijo y para ellos limpiaron, limpio como es estas cosas era esas cosas luego quería
tubishin matukatosh napsh akochan napanap oran nan pinashtoro orarap kasuy mi tubararko pen
 mucho no lo arranquen déjalo quietos que será eso nosotros mañana y así luego maíz todos ya
orop opka nanopanap sanopanepe nan sakopatop or subaptus sakopap sakap kumarko mi nap
 ahí que el mande era el jefe mire pruébenlos eso así como pruébenlos si fuera uno sólo maíz si
kumarko etperap sop ona kurupshirap subarapka papship nan sipikop subartuse penarap mi
 uno sólo y este puso ahí y la ardilla que así padre nosotros muélelo así y ya el maíz
yinipiki subararko atapcha borepa katus mash suruspa kapsh vitu mavarashpa orap yakapnap,
 lo molió bastante antiguo mujer así esto en totuma como totuma bastante y él era vaso,
subaptuse penap yan nakap tooo orkochaprap ma subaran senatpo nopa setatop ora nopa mamare o
 así y ya lo echo vacío pero es si esto así será para tomar este oigan eso este pescado eso
potopera setatop o apoü senatop orapka yunapie nopa kapsh choretayennesh yun sutup kapka
 primero oigan y con eso tómenlo lo mismo lo que agarró este cual está los fríos anda dáselo había
tukan yunapka nutunap ka mi vap or pen sarko yuna, tup ka mi vap or pena or kapsh sanopapop mi
 dicho que él le dió y el maíz ya ese ya no más le dió, dió y el maíz ya el ya el quien mandaba el maíz,
vap kasuy nan enai brarap tuka or shakano yana tan anishibap tup oporap senatpo
 ya luego nosotros sin dar cuenta la chicha de eso dulce lo echó y era sabroso eso por eso pa tomar
kasuy subarashpap nipinap penap noshakap or penap or mayi ap nakap pena kobep tare san orap
 luego bastante ha molido y ya sobró él ya él por ahí él cogió ya cogió porque está así y él
senapera, orap kasuy penarko okapsh masha yup nosenmanap orap top surumatop orap top surup
 sin beber, y él luego ya basta el que estos han sembrado y él piedra voltéelo y el piedra lo volteó
penap mer kasuy orap, epte nopa kubi, kubip ka sanap oye pen sar subarapno yupop pena orap
 y ya el maíz luego este, este esto auyama, auyama y era así por ahí ya este muy grandes tenían ya y él
etpe nan marap sakopatop orap, epte yun sepnepe nopa paship oyan kubi amup etperap kuratana
 otra vez miren esto pruébenlo, y él otra vez le enseñó este allá ahí la auyama partió y este platano

sharuru orap atapcha yubanpura yun senatpo kuratanash noporan aneprakan nan sakopap optuserap maduro y el antiguo no sabía cómo beber el plátano que es sabroso anda pruébalo y así *ora otana potopera ta chon mamare kano, oraran yuna or patume orarko senapera orarano patume,* eso en la boca primero y comió pescado, eso así para él era bueno no más no comió era así bueno, *yun senatpo etperap paru orap sanope or paru mavaranshi emanap kacha emana shaytop tukapranken* pa beber también caña y eso pa este esa caña como esto así los niños pa ellos chupen había dicho *kapka o etpo tubishin ona kanoba penarap kasuy ora enesh mash kupape putatenesh penap etpe* que así estaba enseñando ahí la canoa y ya luego así como es este varón él camina y ya también *tupentan kasuy okapsh pena shayutatap papshi kapka tukan or tubanchi penacha yonabra orenesh* llegó luego como ya él venía padre había dicho él sabía y ya sin dar cuenta como es *pentatpo banopra akapsh pen shayutatap papship napanap, o yubipin nop yubipmap bi sashpotop or* uno llega no sabe este ya venía padre que es que carga, cargaba este palos bótenlos eso *baymap, or okar yun sanutatop akapsh orop bita kapsh orop tucharuma yucharunapka or* es feo, eso aquello que lo recojan esto que está ahí fuego que está ahí a la mujer que a la mujer había *tukan or Osemmap ka eneshran Osemma ekarepka okapsh papshi yukpa ekare kapka tukan kapsh sha* dicho eso el sabio y como es el sabio de él ahí está padre yukpa hablaba que así decía el que *yirtata anashpon or shara mapepcha orennen nopa kapsh yubipi mamare poroto kapsh yubipi,* viene que lo bote eso semilla esto si era así este cual lo carga pescado mono que el carga, *opepcha kasiyipka yunarun napanap on nepentan ma yomamap sukap ma baymap yuna shanap* eso si entonces luego lo llevó quien llegó ahí llegó tiene esto aquí está esto es feo pa él y vino *nashpo shiyop rap mamare tütü yun yutu sarkopka yenenap sharparap ta mí mavarampo mí* botó dejó eso pescado dió le dió solamente lo tragó volvió y el maíz en estos maíz *anopapop Osemma.* mandaba el sabio.

1.46. Itapkape (hombre de Psicacao)

Yeba ikapmap kasenopabap obayaypo kumash ubi yopo noshi sekanmap kunnashi obay He visto morir antes este el pueblo kumash tío estaba abuela decía Kunnashi cuando *yuyamenkutaba kumashi a kasenopa kumashi ubi yo opua kanenmap matenmap ka mer kiripoyna,* oscureció el día kumashi ese antes kunnashi tío el era decían estaba aquí y murió pisó culebra, *ubi nonomo ka nopshi kanenmap kapsh Pochopmo ocho kaenmap taryo oy toshyi toc, mer kanoprapp* tío lo pisó y abuela decía donde Pochopmo allá decía de aquí se fue murió, murió eso quiere *ka bashaunu setachanmap kanoprapp oran abur opishi kaenyemo nopatay eketane manuracha* el pelo blanco contaba eso es eso yo hermano decía salieron de un árbol *vaenmap mayi yukpapera varano amicharap ot chapshi okash ayi tubara mesannaprap kasenopa* no había por aquí no había yukpa nada ahora los abuelos que hay por ahí todos ustedes ven antes *yuyamen kutabo kumashnen ubi yopo okash ubi bushunu watia tubara ubish enkatpo ka nopshi* cuando oscureció estaba solo tío ahí donde tío el hijo los blancos todos tío engendró y abuela *kanenmap kunnashi ubi onnap tat cochinu koom sukachap cochín nenape boshir sukachap atapcha,* decía kunnashi tío era había cerdos mucho aquí esta comida de cerdos payá aquí está antiguos, *ukü nenaper kuma yoserap Iripyima ka nopshi Sekanenmap bashaunu, orkanenmap Iripyima* cría lo comieron se llamaba Iripyima y abuela lo decía pelo blanco, decía Iripyima *manurachatay eketane ka nepeta ubi kanenmap mer tay, tay maratap ot chapship on sanorano o* de un árbol salió y murió tío decía murió rato, rato pero esto ellos abuelos son distintos son *imashi enkatpo ubi ranrap obay yuyamenkutabo kumash yopenmap kiriytay eketane yucha kobep,* criado crianza tío y el el cielo oscureció solo vivía de un árbol salieron casado juntos, *kano epaneprap watiy yan nenkan oranoprakap oran yukpa sat watiyarap yan tubinka* eso engendrados por blancos lo engendró y él mismo son yukpa pero los blancos los engendró *ubi ishyana oranorap tubarankamap or okachi kanechirap mesaren mash ot chapship akachi on* tío al yerno de eso se regaron eso era así por eso lo ves esto los abuelos aquí está ellos *sanoprak oranap o aturer yukpaperko yana chep kasuy manurachayan eketanenap or watiyape or* son y así es criado puro yukpa nacieron y así este árbol salieron ese como blanco él

okachi oyeprap tütün mayi mayrap serap ke orano orep sarap tubishin abo mash manuracha
 es por ahí se fueron por ahí por aquí también pallá también pues fueron así tío este árbol
kash koranchi or kerampa tütü ki Colombia marap kash suu kerampa kama Venezuela ka
 que es negro esos pallá se fueron para Colombia este los blancos por allá abajo para Venezuela que
otayo eketane kiriytay eketane mash aka su tano yubishpono suka ta yubishpo no nenaper mash nopa
 salieron de ahí kiriyi salieron estos menos mal vivían aquí, aquí está su casa quien comió esto éste
kirirku ubi uku kipirku nukan koracra kasenopa ora amicharap saenesh watiy yun sesekatpo
 los cerdos tío crías los cerdos hacían huecos antes así y ahora como es blanco lo llaman
cuchinu atapcha oy yun sesekatpo kipirku ubi uku ka enmat koom, orarap kasuy ubi
 cochinos antiguos los nombraban “kipirku” las crías del tío era así, y bastante y así después tío
kiripoyna terep mer yucharurap orapka otapen abür bashaunupe kaenmat top, top kosap top
 pisóculebra pisó murió la mujer lo mismo como es yo ya viejo decía murió, murió se murieron los
mer kasuy oyí may tütü kasuy watia sabar pentashra kaenmat abuna vachabapa osenmaporan pena
 los dos después se fue pallá después los blancos así no venían decían a mí todavía cansado solo ya
atapcha nopshi sekanenmap nopakano mashetpera bi turacharko to tuyucha kobep atapcha pep ma
 antiguo abuela no tenía nada con este machete al palo rajado piedra afilado agarró antiguo ya lo
yupanap okash orop atapcha pep ma tubaytayinap osenmaporano kapsh or kapsh manurachatay
 afilao ese ahí antiguo ya lo colgó al cuello no tenía que hacer como eso como el árbol
neketap osenmaporano top kobep vashape kobep te te yukana saretpo akuripkan tupaska
 salió no tenía que hacer cogió piedra el hacha cogió tan tan con ella tumbando con garabato rajando
yuse kor suku, suku kanonesh aü mavarán ekar atapcha mavarep yupunechapen kanue
 hacia este abriendo, abriendo y eso yo estas cosas decía antiguos si es así lo quisiera decía
nuyupanachapen mash bi aretpo amu uptutpüpe yame pomotpo kachan pen kenenye amicharap
 lo afilaría este palo para el monte socalar ñame sembrar así decían ya decía y ahora
saenesh kumapnoshi sap va aburkopsh orenye mavarán patamenye orarano kanenye ipay orankan aü
 como es muy poquito deja no yo si soy así estas cosas lo hago como sea decía igual con eso yo
tomakarenye otachapen mashete kapsh oranonesh aü yokarenye pash ekarenye enat orankap ot
 trabajo los antiguos machete como como es yo les decía allá pido pues si con eso ellos
yokarennep atapcha osepmannepsh pashpera kanye oreshyerap amicha ma oyeta aü ship
 dicen antiguos eran pobres sin ollas decía por eso ahora este una oyeta me
senepshmap pashi kap subararko osenmaporano makan nü tiyis tokano vichayana kurup huunn pen
 trae holla así de grande eran pobres con esto lo cocinas con piedra en la olla amarrado huunn ya
top niyi sur su sur orarap ser yukan etakapo vanep tukutripa pen to yana son, son penarap optuser
 la piedra cocina cocido y así lo comen comiendo no lo hierve ya la piedra echan, echan y ya así
urupa akupup kamako kanye kamap suyaya aü esarmo kasuy kunnashi nopship bashaunupe
 jojoto comiendo era así decía así era de aquí yo he visto después kunnashi abuela era vieja
kaenmako suuu ka tar ka opish onnap otare ennap yose or kapsh bashaunüpe ka bashaunu abur
 así decía blanco aquí está hermano era como eran el nombre ese que era vieja y pelo blanco yo
kanenmap abuna abur oposhi sun yutakanenmap tokukano suna sukap yuka aü shatanye ororko
 decía a mí yo hermano aquí me daba comida con la cría aquí en la orilla yo llegaba ahí
nopshi sekanenmap yishirapa kun puta yubaytopo oyana okapsh kuna pena kuchinu koom
 la abuela decía aquí plano orilla del río bañadera ahí donde el río ya los cerdos bastantes
kuchinuchabap suypo yubuntopo suyna suyınmap saukepo kipirku kipirku shar kor ü ü ü ü
 los cerdos sí aquí dormida aquí dormida aquí por aquí era gritaba cerdos cerdos venía así corriendo
aün aün yapobo isopshono tokuchanatap yubapayi mikuikan mayi tishnikas mayi etakasep,
 aún aún también bravísimos y el dueño con ellos apartaba con la flecha por ahí sí comían,
tukakamakar opish etakanopnap watiarap watiap opish orennap onnesh mavaranko tamune
 vamos a fritar hermano coma el blanco como hermano era por eso era así de alto
yucharurap kosa manurachatay eketane tay, tay merepnekamo ubi kaenmap atapcharano kumash
 la mujer dos del árbol que salieron rato, rato se murieron tío decía era antiguo él sí
obayay porurano po mer eton sanoratu yomashi enkatpo kapsh nepanap kanenmap abuna subaran
 vivía solo fue murió este pero es criado que nació que engendró decía a mí nacieron

epane or yakur epane kaenmap yakur nishoynakopka or mimiyna terep top ka subarashipkanap, bastante ese criado bastante decía criado se quedaron el piso culebra murió y quedaron así, orap yukpa kobep yumo petapshiyi opkarap nepanap or sanoprak oran kaenmap manurachatayi y ese yukpa cogió papá murió él mismo mezcló pero esto es digamos de un árbol tayi chep kasuy yukpapakarap kobep o bushunur kapsh kipirkü yomanesh o bushunur ka que salió pues entre yukpas cogían el hijo el que tenía el cerdo el hijo y el yukpaperap tubenka sukachi kanenmap kasenoperap kun nirka kanmap mer apupchashparan kuna yukpa nació aquí esta decía anteriormente se ahogó en el agua perdió estaba muy oscuro el agua mer parayape, kuna orenesh kamashru muyakar koracracracra Tutareynarap upurmani como barro, el agua como es cachicamo terminó mucho hueco en Tectari vivieron sharpa oranobap kaenmap oyerpa vicho suchep akeratap pena mer ubi kaenmap ubirap pen nepeta, regreso y eso decía se iban el sol salió y aquello ya perdió tío decía y tío ya murió, kaenmap nopshi va opcha kumarko onnepsh subar borepa yucha kosea... decía abuela no él solo que fue tenía dos mujeres casado...

1.47. Itapkape (hombre de Psicacao)

... areshyerap sapka nukanap maypoyo puuuuum, suruuuum tup subara ot nukap sakurare ... por eso este le dijo de arriba salto bajo, bajo cayó así que dijo pajarero carpintero nukanakoprap va nopane mapnesh ta tan nuppoma okar suptep kase abuna oprap nan nuru oran que le dijo no que era estaba aquí y rato duerme eso corte dijo a mí eso nosotros hicimos nukanakoprap Mayporu aprap nan nuru oran otariprakan okapsh tushrutamap nan mun samop le dijo Dios eso hicimos nosotros ahí dentro esta que estaba por dentro haga una cosa nukanakoprap subar babo okachi yayiparesh kuna nutpoma sarap ora sikurarap icho nukanakoprap que le dijo así es aquí esta de verdad esta solo durmiendo pero eso si no hagas malas cosas nada dijo aburau amona kasuy ot kasuy kacha sutop kasa kasuy aü bonkuterepo tapana en atasen yo te diré después ahora si tengan hijos les diré si yo no hablo el trueno caerá sobre usted tamoryiprakan or borepa nukanakoprap ochoru o nanukapeshye nan nuru ormap nukanakoprap eso lo persigue esa mujer le dijo claro porque él lo hizo nosotros hicimos así es no decía ororeprakan orarepsh obaya yosatpe ki patunmap mashpüpütü kun nichoka nukanakoprap si ahí está así es el mundo pa nada pallá era bueno este Püpütü el río lo mató me decía Ataposhcha kun nichoka banapsacha, kun nuyaka Amorepcha, Ataposhcha nichoka yukpa tokapeshye Ataposhcha el agua lo mató banapsacha, lo mató el río Amorepcha Ataposhcha lo mató yukpa mataba chotore tubishin kaü kanenyemo orop kanenmap Amorepcha orop oka orop oka shoropeprakan orop y donde estaba yo les decía ahí decían Amorepcha ahí ellos ahí ellos son muy débiles ahí otapka ennap yumu ka Amorepcha ishpo yishira ka optupka yunuyakan chup ka oy yotarap yukpa que como eran la cueva y Amorepcha su casa plano y como hizo el agujero hueco y ahí dentro yukpa pokoshap yukpa tokapo te varano yosemapera mer orochata orotropka yukpa piri uptepo koor peleando con yukpa mataba no había camino perdió él ahí yukpa cortaba eso aaay borepa upterep oy epkap penap yushaptayi pac subarankano Ataposhcha kasuy nopa oran tubara mujeres sino corta acuestate y ya por las piernas daba con eso Ataposhcha bueno este es todos tosep subara Amorepchaprap amora opopshanap tubap tosepo kir oreph orap penarepsh papshi comía así Amorepchaprap ustedes se peleaban nombraba en si uh eso esto ya lo papá nepetan abupeqchap subar amana nukanakoprap tar sarap sar bakar yoma tar orakar murió si yo fuera así lo flecharía que dijo y así con arco tenía si fuera así bakarshinenye aa orarepsh kanye subar aü kanye naman akin or kanye kapsh aü ucha otap pik hubiera traído mi arco ajá así yo digo así yo decía este decía a la mujer yo así como a mi hija botopanmesh otachap tubishin nan shakar bonküsh ot onetan tubara subarapka tubishin mash le habla como lo harían este oigan lo que les digo que ellos oigan todos que así quisiera este namani mash yukpa bushunun watia kanye yukpa maipor nanuka oyiprapap tütün ki mash ser mire este yukpa es hijo el blanco decía yukpa lo creó Dios que por ahí se fue pallá acá también nopshi sekanopnap yütütpü vachabata yishira nan tose na chirivanaypo nan tose nukanakoprap abuela decía se iba no era así plano nosotros nos vamos para Chiriguana nos vamos que decía

aburap yutabo no ekarechap nopshi ennap aburap tap yutabo ka kapsh Iroka maynen korombiano
 y yo con él no sé de quién abuela era y yo me estuve con él y el que Iroka por aquí colombianos
maynen korombiano optisichap na tütün yishirayna mayirkochan ...
 por aquí colombianos como se fueron lo quiero por aquí mismo ...

1.48. Itapkape (hombre de Psicacao)

... mayir shatan, sukap yismayayi Ataposhcha namuki saprakan apyipo sooo chor tushayi
 ... vine por aquí, aquí por mi camino Ataposhcha había roto es así de arriba bebió eso chupé
nukanakoprak mao sukachi ichaü etap esh otapot to, to, to, to koshrish kapepo paaa sukachi saprakan,
 había dicho aquí mire si yo busco haber que tan, tan, tan tejiendo manta bueno aquí está es así,
yishira mato, mayiprakap tütün kachan nopshi ennap vikashreptabo ochoru kor yukochar
 plano aquí, por aquí se fue decía abuela era así tenía sudor claro a la ropa
yuboshapkar nonotan pik nutunakap ta kor amo mashpa otap apapshi van obay tukruiy oychan
 era así en tierra hija se quemó aa como tu esto como abuelo es el cielo tronando deje
apapshi nutona kasuy abur notucha, chonare akono notucha kor oy nuto otaperap obay tukruiy abür
 abuelo se fue después yo rana, donde está tío rana ah se fue pallá para que el cielo está tronando yo
acon amap abur akon amap notucha pic map ekaryap tar aaay penap apchokoyo aü akorpa pic aü
 tío fleché yo mi tío fleché la rana saltó digo esto aquí aaay y ya de allá yo
akorpa sar yimashrape tarap yumutanatro pish tün yukocharu otapnay watia
 es aquél salto yo es aquél como señora entró en la cueva flechó cayó y la ropa como es blanco
ot tukar o anutane orkochan nopshi otun nekan kanenye onnesh oka kocharu yubashapkar
 con la misma que iba hacerse eso solo mi abuela como muere decía por eso ellos la ropa cualquiera
oraprakap Amorepcha kochartubishin tüptüka ka bakankashrau tap watia orano penan obaya
 así es Amorepcha el cual era así distinto y se parecen como blanco de esos y ya el cielo
yunaman kan nopshi kanennap matobap, sukachi orotro subaraprakan otachap botakanep saprakan
 lo flechó dice abuela decía y aquí, aquí, ahí mismo es así no se como con las botas es así
subara tun tun pororko orakiprakap vanap onapepcha Ataposhcha Amoripcha yunaman kasuy
 así caer caer despacio así por ahí no hay ahí sí Ataposhcha Amoripcha lo flechó después
oreperap yukpa tupopshauchipra nepamo kan nopshi ennap sakar Amorepcha oytorkar ka top
 de ahí yukpa no había matanza multiplicó la abuela era así si fuera Amorepcha había vivido y mató
upushpar va itocha pen tubar tunuyaka itocha Ataposhchaprakap yunukunnikan
 nosotros tampoco hubieramos vivido nos iba matar a todos menos mal Ataposhcha lo tranquilizó y
tanenen tomachi kurepar pentap chotopkachapnesh ka sumoppoc varap mer ena minap orarankar
 oscureció ponte bien la ropa venga donde hay más y espera nada perdió ahora si hubiera así
amapo abur aman nukanakoprakap Ataposhcha aü amabata orap bayipküpo koom maperan
 flechado yo flecho había dicho Ataposhcha yo lo fleché así Pereza bastante de cerca
Ataposhcha kumarkonap yanupakosh kosashirko yumako ape epomo ka nopshi setachan onnap
 Ataposhcha uno solo quedó con él solo dos comido mucho bastante decía abuela contaba así
banapsachayaucha yapobo kash mayirkonap nutomo okash irok ochotro okachar yatur oyi iroka ki,
 banapsa también con ellos que por aquí solo se fue donde Iroka allá está criado ahí donde Iroka,
mayepka banapsa tütün yora subarapno taryo bata sukap banapsacha onnap kan nopshi notunap
 que por aquí banapsa se fueron demás grande de aquí sino aquí banapsa era eso decía abuela y la rana
koom orarkep watia pishikakauta tapakarau banapsa chanan koom apchop sera kash
 bastante si los blancos fuera así en Psikakao bastante y los banapsa bastante allá también donde
wayiku koom oseprau mumu kurin aptoyo kuren tapac apyiponap ubi on notunap Koroshi
 wayiku bastante juntos las casas en fila desde allá en fila lleno allá arriba tío murió ahí Koroshi
sha aboshrupar senekop ubi kumaship siyi kuma aptoyo koor ...
 aquí multiplica tráelo tío poquito aquí solo de allá uuum ...

1.49. Itapkape (hombre de Psicacao)

... obay tubishin kanye ora, or kash watia nutonap yukpa enkatpo manurachatay eketane kannen,
 ... el mundo era así decía, así es que blanco se fueron yukpa engendró en “manuracha se salió decía,
chonare tubipan chonare neketanap nusabap kapsh Pishikakabu, sunaprap manuachatay neketanap
 donde esta multiplicó donde esta se salieron y aquí donde Psicacao, aquí es manuracha se salió
kasenopa kumashkashi chapship tubishpocha pishikakaup mash okapsh oye keprakan, kee
 antes Kumashkashi abuelo el dueño en Pishicacao este el que vieja anda por ahí, por ahí
kononaper kashi pishikakaup otüs obaya kashan kumashkashi oreshyerap ora yun sesekatpo
 parece guayaba es un árbol como el pueblo era así decía Kumashkashi por eso por eso lo nombró
pishikakabu opo kapsh yopuru subarapnoshi paa opo sukup oramporeprakan kapsh Yurmutu on
 así Psicacao por eso por semilla así pequeño así por esto así como está donde Yurmuto ahí
pentapmap va vipi otaskennesh vayaba ora oraparkoprakan ki pen atapcha neseka yanaprap
 llegaba no como árbol como es la guayaba así es parecido allá ya antiguos nombraron tiene
neketan chep vitapera cocinapera kur kutaborap notu yun yunaru penarap meren vip vanet ta
 que salir salió sin fuego ni cocina no había la rana lo llevó y ya no hay candela de pronto
tubutap notu tubup oreshyerap vit tocha yupo sayapia losikurpanaprap yunurkan vitampe yeneka
 prendió la rana prendió por eso leña prendió uno amontona palo seco puso como candela lo apago
ka yukpaprakap nekanmap somap noturap chonarap pen nikaru orep yayiprakap atasen vitape
 y un yukpa lo ha robado robó y la rana donde esta ya se lo llevó pues ahora se lo va a prender
nukanakoprakap notu ora notu nuturap vitanship tuvup okash masha imayi tubararano yepkeape,
 había dicho la rana así la rana lo que entregó candela prende ahí esta tienen ellos todos la yesquera,
poporo pe tup oraprap tukanap notu usupporkobap vita onurupkabap notu apupchaptabo
 fosforo lo hizo así lo había dicho la rana tenía candela leña también lo hizo la rana cuando estaba
orenesh okanan kirichap kü chiyoyopen notu nurupka notu vitanshi yuta tubano saprap tukan
 oscuro como es ellos como día allá de donde la rana lo hizo la rana candela en la boca sabía decía así
amop abanon orep yapar surorkap sapomap subar tuserap yup surukap ka mavaran ichane mashete
 usted sabe pues pele un sisal préndelo así y así tienes que dar y ésto partido machete
tütüp tüvütap kasuy shiyop kasuy vi koom Kumoko bonku kapsekatennesh kasuy mash
 la chispa lo prendió luego dejo después el palo bastante nuestro Dios palabra como él era luego éste
vi pish imutu tuptukarko Maiporu kasuy or vi tubara kasuy yukpapeyaü nopayporkoprakap yukpa
 palo comida de pájaros distinto Dios pues ese palo todos pues hasta los yukpas antes los yukpas
tubishin mimirpa aa subar nopshi kanenmap vaaa mimiparku karachota tapac pen or yubashintabo
 comían era un bejuco ajá así abuela decía no el bejuco en catabre lleno sólo eso era comida
ka pik notuna ka Osenmanap tüü yukpa oyerpa yubepankutabo subaraprakan tukan kobapshirano,
 y la hija se fue y el sabio, y se multiplicaron otra vez los yukpas así era decía en la tarde,
tüü tetep mimirpa kap tipicha yun nepnat etakap nopa oran yubasaykanan ki saspop
 vino llegó vamos a cocinar el bejuco lo enseñó como esto que es me hace el dolor de cabeza bote pallá
oyporkoreshchenyepap kacha yumonbrutu yupopsha esen oyporkenye nan nopshi nomonaru
 con eso yo como los niños tendrán hambre será yo como eso no más abuela el patio
kishpash sunkep nukanakoprakap pena kobapepka nunkenakoprakap atapechap papshi onnukan munchi
 límpiolo hasta allá me decía ya en la tarde lo barrió así no se por qué papá dice hijo deje
na choyi kishpash sayap oras emana Osenma marap yame emana marap me emana, mayi,
 por ahí hasta allá bótelo lo ves pa tí el sabio y este para ñame y este para el maíz para eso por aquí,
nukanakoprakap nan nopap yanayesen ekap setapra esasap nan nopap yan eketasen nukanakopka
 había dicho ya verás que siembra es no voy a decir todavía a ver que será que siembra es había dicho
Osenma kaeshyepap ma tubonerpur supkaptubishin tan ninin pukap apa nen yayiprakan
 el sabio por eso este sin hablar lo había limpiado rato oscureció termino mucho tarde se puso a
nutonap yayi yayi taranoprakap mi aritupmu neketanap yishyanarap me yana
 caminar se fue por ahí por ahí y de pronto el maíz las flores salieron amaneciendo el maíz tenía
urape yame yuka shap tubara kokopkar kaprap Osenma nutanap sapset subaraprakap tukan okachi,
 jojoto ñame yuca batata todos de noche dice el sabio se vino entonces el había dicho eso,

ma saspotop oyubasaikapmat ma ki sayatop yukpaprakap ki mimirpa ayanap orankap s
 esto bótenlo me duele la cabeza ésto allá bótenlo y el yukpa había botado el bejuco botó con razón
ubaran oran ten, ten, ten ka me urapa pashyana me urapabap ka yamebap kao kao
 que esto es así eso tiren, tiren, tiren y ya maiz jojoto en la olla el maiz jojoto y el ñame comió comió
ara komatarap mayi koom penabap yuboshar kokoko penabap yimikriyana urape ka Osenmape on
 caraota arvejas por ahí bastante y ya por momento se secó y ya en el tendón jojoto y él se hizo sabio
notunap kan nopshi notunap kumarko tetep marap tubara ki me kapra kumarko tu napanap kapra,
 puso así decía abuela puso así uno sólo llegó y este todos allá maíz nada uno solo llegó que será dice,
tukabap osenako tup napanap oran manshi nupenka kachap orot manshi kor subara subara yukpape
 decía entre ellos llegó que será eso mamá trapo ahí está mamá este así así como yukpa
kurupshirat yutabo okachap yutantoro yutabo miship otan manshi namomo kapsh munu patumata ka y
 la ardilla con él todavía anda con él junto maíz caliente mamá entró donde la casa buena y
chep me yupac su, su, su chopnoc akupma opkarap mash minirpa or kapsh omunur pakosh orapka
 salió maíz tenía así, así, así de donde comía ese mismo este bejuco ese que la casa junto así
osen pakeshye oyerkesas abur kokoshtoro oy sushkap kacha yumonbrutu yopopshaese nutonakopra
 junto al camino ando solo yo mañana voy a limpiar los niños tendrán hambre lo agarra se fue
tetep yubushnush yutabo nan manshi sarup nukanakoprap choyi osemayí nutonakoprap
 llegó con su hijo con él lleve a mamá había dicho donde por el camino y se fueron
penashtororap sharpa penat me urapa koom yuka, yame aras mavarán tuporap pen akuoran
 en la mañana regreso y ya maíz jojoto bastante yuca, ñame ves esto si querrás esto
tuturku kano eshoyneprap oran me Osenma niyor sakarap Osenma apkarakar yanuya eshyerap,
 caminando eso se quedaron ese maíz el sabio dejó si fuera el sabio no llegado se pusieron envidia,
saprakap tukan okapsh manshi üp inüya orep ki nan tose ...
 el había dicho así mamá se puso bravo pues vamos pallá ...

1.50. Itapkape (hombre de Psicacao)

... yishirayna pen atapcha obayayo puputuyau yot kutabo oyaü yopay napshi yopay sekammapp
 ... en el pueblo ya antigua tierra Püpütü también estaba mandando decía abuela decía
oekareprat üp sakannesh samap abür kanennesh Pareracha taran tununakep mer o apounana
 por eso ellos dicen nosotros decimos porque yo soy así decía Pareracha pronto nos ahoga se pierde
püpüp apounana oraprap osekpmashi may obay yoman nimashkanap subaranyina siyap
 uno ahí Püpüp con ellos por eso en sueño este mundo para él se cansó así como este
yoskapma ton ton ta po va sharpachaprap neketanap yo ka timishna akushyínap put tün tokap,
 yo soñé pon pon y pero se fue después volvió salió abajo dejé mi hijo por haber comido caliente,
ma eshyebap püpüp ma eshpai kroom o eshpai aü kacha püpüt yoman setachane merap kachan
 este por este püpüp por abajo kroom por lo mato lo decía murió decía
nopshi setachannep optuserap oran orachabap, chep eketapo ka te kasirup o emanarko ora üp
 abuela nos decía y como es era así salió, salía y cerrado duro para él sólo así nosotros
eneshran chonachapen va eneshran maynayaboprap kamarsa yunarun kamarsarpa tamap mayna
 somos donde era no hay nada allá en el cielo la gaviota se lo llevó la gaviota lo llevó arriba
orapkaprakap yinitachan kun muchan yapka nukanakoprap bichonap yinashnemome sariy
 así mismo se hablaba cerca la luna llegue había dicho y el sol quería tragarme flechaba guacamayo
amapnen kor pac eraü amoraperap eka kanonap maynen yiminbri abupo kubi kurup penat
 le tiraba yo creí que era ustedes entonces después aquí estaba la cabuya por mí enrollado y ya
subararap nuka bicho amop ornes amushaya opatop munu kuse sokop mana yunaro yutaü to
 entonces el sol dijo así oh tu eres venado vámonos a la casa coma bollitos aquí mentira fuí con él
nukanakoprap ta tapa üpürür yubashipi aü tokasnen oraptabo tamoryapkutaü kamarsa mayna
 había dicho y la semilla de tabaco para comer me quería matar estaba ese tiempo la gaviota lo llevó
yunarun kunurap tu kun bushunu mavarashi orap kutap papshi otakase maprap bicho tininacha
 al cielo y llegó la luna hijo de luna así pequeño y él párate papá te mata este sol nos come
oran manabap papshi kan nar papshiprap kupunen opac kasuy oirap bicho otap bushunup putan
 eso aquí con papá con él mi papá nos quiere vamos pues allá el sol como hijo fuimos

patumen mash chup chup ka oirap yutan to tay penap utautup bicho nepenta ako papshi kasuy tomo
buenos este hueco y allá con él la piedra fuí y ya conmigo el sol se vino viene papá después fuí
matana amoko matana imishayaü ot soye papshi kasuy tomo matan samayapa yaunana pashtan
métete aquí métete que esta ahí viene mi papá después fuí me metí al lado de la señorita a la olla
yamomo mayayonkona ton ton pash amuki chonarap imisha amushayau nonopopka chabu
me metí y de por aquí tun tun partió la olla donde está caliente el venado en la tierra rompió
chabu bitunap kush imishayau ot sorop kunu tuku vap bicho kasuy bicho otap ipshimapop
rompió tapara nuevo caliente ahí está se paró la luna y el sol después el sol estaba regañando
sipshimapot ta po pen papshi nuto sharpa eketap kanap atato abuna tukaprakan ka nopshi
regañando y fue ya papá se fue regreso salíte dijo la luna a mí me dijo así abuela
setachanennap sha eketap shaprakap neketanap chun subara borepa anuvirapyi kasuy kasuy otap
nos contaba mire salíte se había salido el día así la mujer no me case luego después la hija
ashirap subar tubuntuka anubi opkaneshye tipiprayna aru ka misha pish pish pininarko
de la luna así durmió me casé estaba con el tipiprayi (árbol) llevé y pájaro flechaba abajo hice
poko poko misha pish pish tup vishyanarkorap nuracha nukanakoprap ka aburap bip apoma subar
una casa pájaro maté puse lo puse asar lo rajo había dicho y yo prendí fuego así
taku katusiprap mavarano ka tuvup pish bichorap ki kunaronnay kapser atato subararkoprakan
después y así estas cosas y prendí ah y el sol y está crudo decía la luna y así no más
bishyayirko sara sara kan kan yupotapop yumuru kanena tukaprakan kasenopa ora kunu
soleando rayado rayado comió comió por la boca la sangre era así había dicho antes así la luna
kapshmaypo kunarorko pisha yun saptutpu chun pen kacha tupkarap oypoprakan yukpa bushumu
que está arriba comía crudo los pájaros dormía y ya embarazada dejó esta arriba un yu'pa el hijo
maypo penap ap kacha tupkarap sharparap kamarsa orishan ninupnap akuaranyina sharpahap
arriba y ya bastante hijos ha hecho regresó la gaviota así era lo bajo así de alto y regresó
ikitap nukanakoprap optusi bushpo atapie kasuy tuta kasuy pararararara, kanap akuorano
salite había dicho y como agarrate en mi cola después vino después largo, largo puso esas cosas
potupra vip yatapie nukanakoprap kasuy surum tuc ta tubap osema yucharurata kopapka kobep
en el filo agarre un árbol había dicho después bajó hasta abajo en su camino la mujer otra se casó
tarano tu osh oracha yun setachapo kurkuborap or yubantana orapkar chokup
de pronto bajó como era así estaba contando de pronto se enrolló por la mitad lo mismo lastimó
timishni etakashye top yubushnurkoprapak maypon kachan nopshi kanennap subararkoprap oypo
caliente ha corrido murió quedó el hijo arriba decía abuela decía solamente quedaron
tubushnu yunuyun kun putaboprakan otachap netanap sepamep nepanakoprap ka setachanenmat
dos de los hijos esta con la luna no se como oje multiplicó había multiplicado así contaban
atune suyayo oraresh aü kanye nopshi or kanenmap kanye bashaunepe pimosaa oran abun
los viejos de aquí y así yo decía abuela ella decía dije muy viejo pelo blanco así a mí
setachaunen aburap tubarash otapkachakan oraresh onnako yosep sesekap sesekap epsh marap
contaba y yo toditos como son así es como no se nombraba el mismo y este
kapsk mamurachatay neketap ocho yukpaperkutabo ubi onnako no mash kuna yuyamen kutan
que por el árbol salen claro cuando no había yukpa hermano era si esta agua negro se puso
ubirap pipaykutabo kumashi sakurarerap bi putabo sakurarerap subara ubina
el hermano a pie caminaba solo pájaro carpintero en palo buscando carpintero así el hermano
matan kunrashran munun nopane apta aaah nukap nanna tanri subarashpa serka apto panapmena
se metió solo tu duermes y que dentro aaay dijo haga bastante la chicha hazlo allá hasta lejos
subaraprakap ubi tami oshikanonnap ki sakurar putabo ups kobaship patap.
así se decía hermano la chicha a pie allá carpintero con él en la tardecita llegó.

1.51. Itapkape (hombre de Psicacao)

Eh sharpa bap ta bi kutu o shitorapnen tukaprakari patap ayina tare van tokuy
Ah regreso y en el palo estaba muy torcido había dicho llegó viene no hay me arruño espina
yisarkabap ütpür nukanakopka ubi pen orarkesa kunrar vannay borepapera va oronepap nan
me arruño me voy decía hermano ya solo estaré solo no hay mujeres no estaba ahí lo verás

chotopena oyenpampe penaü anutasas samap shapshi amopset aü shash murumanako nukanakoprak
 donde esta te acompañe yo ya convertiré ya estoy las piernas tu me lo torcistes había dicho
sakurare nepsh ma shaku urimanap orarechap samap abur anutase penabap subar kobaship
 pájaro carpintero pues porque las piernas me doblastes así es es así yo convirtiendo y ya así torció
subararko pen anutase mikarka inape tubayyas pen kuratan enape tubapse echop karap
 muy grande ya convirtiendo gusanos comió estoy harto ya el plátano comí muy harto bueno busque
sakurare esh ape kokoshtoro choyranchakan torap yaka, tare ynannesh va oraran oyenpanepe nan
 carpintero bueno otro mañana donde andará la piedra sobra pero lo llevo no ya así acompañenos
oyerpa tosh üp yorpora oran esepkar enor mapnena chopne orep abus oy vep tonye e,
 ahí el yerno vamos regreso así porque mira estaba aquí donde esta pero yo iba pallá a ensuciar,
takaropna ko tapre ki kuyarup kiii vip turep ka vip kuyarup oreshyenap kosa borepa
 estaba aquí ah porque pallá me llevas pallá al hombro al hombro llevame por eso me caso con dos
anuusa nukanap ubi oreshyerap kosa sutarkisa ora okachi naman otare napsh mun samokap ba amo
 mujeres decía hermano por eso dos la agarró así ahí está mira y como después la casa hágalo no tu
pik yotairap sumkipa suyirkorap sarekop kasuy vasha tup vasha kamchi opkar vap sakurare
 hija y dentro lo barras y aquí tumbé luego el hacha dale hacha pequeña y eso este carpintero
nopakano makan sarekop parap vasha kanchi suyirkonap sarekop sunaranepo yumu umashkasmakap
 con este con eso tumbé quito el hacha pequeña y por aquí tumbé si fuera la cueva lo iba romper
choire aren mayir sarep yishiyayi otare ün suptep sutap tan kokoshtorap sanukup va epsh
 y donde tumbo por aquí tumbé por la raíz y qué hago córtalo corto deja y mañana cójalo no mire
yapushnurap ochoru ochopka suptep manupchi ora nukanakoprakap kurkotabo va sarko vi tu
 y el otro claro allá mismo córtalo no rompas así lo había dicho menos mal no solamente el palo y
subara ka mayrap apakorap tan mamupchi chotai eketasen matayiprap eketasen ochorü saprakap
 así y por ahí junto a tí pone no rompas donde vas a salir por aquí saldrá claro por eso
tubishin llave yana otas batiyennesh tubano tapukap sakurarepkap mutapkanap surumachi subara
 era así tenía llave como los blancos sabían abren el carpintero lo abrió dale vuelta así
sekachi putap tosmepo subup marpa yan supatarup subaran ekare putataprakap nutonap
 sáquelo cuando vas a salir saque póngalo otra vez póngalo así es decía se iba se fue
nutapkanokoprak mavarán pat etoma obashpa punana tüp sarap sap ujujuju kunayana po
 después lo abrió estos primo escóndete en el monte estate pero así carcajada en el agua se fue
yapushnurap kuratan uropkapop sharparap tup yona tukutuku tüp akanerap pena kuratan
 y la otra pelando plátanos regresó puso ahí cocinaba servía la chicha ya plátano
urorkapop sharparap tup yona tup yapobo turuma otare nukanako napsh kosapshiy kunayan nuto
 pelándolo regresó puso ahí puso daba vuelta y como decía deje que busque dos veces el agua
nopayanap suboposen oran sarup tabuspa minur on sayap oyeprap tosen ka minurirap kosa orop tan
 se fue dónde vas eso llevas colgado catabre póngalo ahí por ahí se va y el catabre dos ahí puso
mavararkonap yinisarko tan üjüjüjü oirano penabap sharpa kayishirko pu pu pu setarkera ka
 así de grande lo vieron puso rieron por ahí y ya regresó rápido venía venía hecho carcajada y
yosatperap tomasru ese po kaprap tubishin po akuar yubiptan kutaü tup, tup tup yotanarpa tatparap
 de nada iba a trabajar fue así quería ser fue así salía estaba corrió corrió, corrió pa dentro dentro
orap tobonerpura tuka kobep pen yutapru tukunneka a tiyis kobep etperap tuka yona so so so nen
 eso sin hablar dejó cogió ya la tapa arreglado ajá cocido cogió también la chicha encima beber y
payip pobap sakurare samap aü sapshi suriye tosar sutarku optuse kunayan topo
 oscureció se fue carpintero era así yo las piernas volteó pero dale carcajada como en agua se va
sumonmap sutarku karap kun yun santotpo up shaprakapnap kun yubipi shar naponakoprak subar
 espérala hazle carcajada corre donde busca el agua venía para acá traía el agua aquí lo agarró así
tuse pac tan pipina pirap shin shin yubatpupnichirap pac tuku tuku sutarkepo kasuy amene
 así agarró puso al suelo dando vuelta forzó como era alto agarró quedó quieta carcajada después rato
ujüjüjü kinyinkop penan kuyakayin ojapushnurap üp otanarpa yotanorpa tushrutanarpa tap tarap
 se rió suéltame ya me hicistes mal la otra vino pa dentro para dentro en la piel se metió
orapka sutarki kunayan tabopa tumonmarap kara otas kennep pakan ot atarpunnesh ora karan üp
 que así cargada en el agua se manda se esconde corre como es uno espante las vacas así correr llega

obatiana, obatiana shap Kunnashi or obayaypo Iritiema ka yose kuma ubi or oka okapsh
 de pronto, de pronto vino Kunnashi ese en el mundo Iritiema se llamaba sólo hermano él ellos quien
borepa ütarkinap Iritiema ka yose oprap borepa utarkunap kumashi obayaypo saprakap
 la mujer hizo carcajear Iritiema se llamó esa mujer hizo carcajear solito en el mundo y después
nukanap kur kutabo nibupnakoprap surum tüp pen mutarkep pena nukanakoprap
 nos dejó pues bien se había bajado bajó al suelo ya la carcajeó ya había dicho
makusrumachibap orapmen aü bonkü tamoryiprakesen ma borepa tamorya map abün
 no la hagas daño después yo hablaré cuidado con el trueno esta mujer anda con el trueno si a mí
optukaepo tamoryipra ma masukatromap otas hermana kannecha ma satiomap makaytochi orap
 me piden no temer esta esta debil como las hermanas decían ella esta pequeña no la dañen eso
tukan tomakaprakap nibupnap penabap yopo subaraprakap nukanap nopane oran or kapsh borepa
 decía y eso se bajó otra vez y ya encima y el había dicho así que es eso que está en la barriga
puna aü akusuma nukanakoprap orep tapanaprat en atasmay ora paac koom yamore bap obaya
 de ella yo la dañé había dicho pues el trueno caerá sobre tí así pum kroooooon el trueno el cielo
u u u u um penarap o putabo mer orep shar taresa aburanchapset on sutusyep penar makayin
 hu u u um y ya eso andaba perdió pues no vengo más yo que se primero en darte ya la dañastes
nukanakoprap va yapushnu opsh yo penar ojushru makayin oropkar sutarku nukanakoprap subara
 había dicho no la otra deje allá ya la concha dañastes de una vez póngala carcajear había dicho así
mash tokenma mikush ma tamorya map kachapetro map mash orapmen aburan amon sutusas mash
 éste todavía no dañes esta anda con trueno ella es niña todavía esta si yo mismo te digo entrego ésta
natuptabap orap ubi Iritiema orap sikusirano subukap penabap kacha yuna
 ésta normal así hermano Iritiema y él tenía ganas de dañar lo sacó ya estaba embarazada en barriga
nibupnakoprakap Maiporü noporan or kapsh yuna kacha ormap orap pen makusrumap penap obaya
 se había bajado Dios que pasa eso que está en la barriga es un niño ya la has dañado ya el cielo
koom tubonerkutabo pipirancha o putaurap po mer kasuy osepssheresap sakurarerap subara
 tronó cuando estaba hablando abajo y con él se fue perdió luego no me van a ver carpintero así
en oraran papshi o kasnechata an tütpür nuto pentareshap amicha opkaytukarap sutarku aburap
 decía mi papá quería decir yo me voy se fue no vuelve ahora hágalo lo mismo carcajeaba y yo
nopshina otare oreshyeprap sakurar subara yukpa ekapo truum sanukanepre eshye
 a la abuela y como por eso carpintero cuando un yukpa muere truum él hizo los por eso llorando
yukpa amopo sakurarerap ap samopok pen yukpa petatpo or yunankapishyi
 por los yukpas y carpintero bastante llorando ya cuando un yukpa muere ese porque el hizo
sakurar nepoprap oran or vi yunuptinap sakurare abo setachanenmap amicharap obay yamenpo
 carpintero el enseñó eso ese palo cortado el carpintero el tío contaba y ahora el cielo oscurece
nopapkapep anutasen mapuripirko sanutap kash tonashpu oka pisha pishaperko
 que sea convertira en mapurite convierte que su hermana esas como pájaros como pájaros
sanutap orapmen kapsh orapmen kapsh yupachanya nutap oprap ishope anutasen aburap ishope
 convierten y ésto que es primo vino esos como tigre convierten y yo como tigre
yukpa tatakane oryas kaporko taran saepo pen mapur ubukü kash nore maynesh nore aburap yukpa
 yukpa yo agarro a ellos decía así si fuera ya mapurito el rabo quien fue por aquí quien y yo yukpa
tatakane oryas va no nushayin mash oyi norap oran ishorap aburkopsh tap yukpa yupuman abur
 estrangulo soy no quien muele este por ahí no se quien el tigre pero yo como yukpa arrastro yo
ishope üp pen yobur tac tac mapurpe anutane abupsh vayichap vitapsu anutase
 como tigre nosotros ya hueso partimos quien como mapurito y yo como malo candela convierto
aa yukpape ocho tuposyachi kasuy sanutap oyoyonko yukpa pokoshenesh oratro enesh
 ajá como yukpa claro embarazado después convierte de allá yukpa peleando como es lo mismo
yukpa pakoshap saepo anekaran ep subaraprap nukanap orapmen aü yarkapo yipiyop otokasen
 peleando con los yukpas si están dormidos pues lo hace así decía pero si es yo folla la familia te mata
panapmat nan ishpo kuyuyaskapo sakapchip amora tonokruyip amoratro ayanvesa aü yarkapo,
 como salvajes nosotros tigres si me gusta como es ustedes roncando a ustedes os cojo yo me follas,
tonakruyip nopapep nekanap kuchinup tekan tutare makope ochoriprakanap tutare shitop
 no se que que era creyendo los cerdos alrededor de Tectari allá están ellos en Tectari allá

ochop nan ishpo nanaran anutapo tururpa nan obay anuuse amorap amushape
 allá nosotros las casas si nosotros convertimos distinto nosotros el pueblo tenemos ustedes como
nan oyekase oyoyorapnan otokase aburan yantapo ka nopshi setachanenmap ora abenye,
 venado nosotros creemos y de allá nosotros te matamos si yo convierto mi abuela nos contaba así era,
epakap pena epakatop tonakruyipoprap isho amushap tenekan ka tomakaryoporap saenye sip
 yo si despierto ya despierten si roncamos el tigre venado se apaga y si trabajo estoy así bien
torop epakaporap aborkanyi kü apupchap obaya vitakar sapomatop pikin kan oraprap pikin
 rendido se despierta yo decía está oscuro el día prendan fuego a las hijas ya era así las hijas
kanmesh orareprap tukanap yukay yemanep tunanberkesyas orarap kanye otare sarupun tutare
 les decía así ellos decían por el río duermen así yo los agarro y así decía y como lo llevan en Tectari
shitop va oraprap subarankon yutatta orapmen sorash apetrobap akerap var kash yukpa anunnesh
 allá no así así son las huellas y si así el tigrillo es también y aquel no cual lleva a los yukpas
oratap tukubap ochap shutpeta to tukup itokashra mapsha onako atase mapmat
 pero él se para aunque con escopeta le da un tiro para no se mata de pronto salta a uno estaba aquí
abur nukanakoprap tubautasha shapkana var shap nutan kaprap tukan.
 yo había dicho iba convertirse venía no has venido había dicho.

1.52. E. Tachi (hombre de Tīrakibu)

... Tūrakibu suynarko chopone ora mesekanapka tūrakibū, suynar aū tamo pena otampopka ora
 ... Tūrakibū aquí nomás y porque así nombraron Tūrakibū, aquí yo vivía ya que porque ustedes
mesekanapko turakibu yukpaka, oyna ot yunaman yukpa ora yose tūrakū, oshko mashko kash
 nombraron Turakibu que un yukpa, aquí ellos flecharon yukpa se llamó Tūrakū, de allá de aquí donde
pūsu oshkopka ki ot punay tubishi kishpa kash oshkoyopka eton aū yumopka yupop tūtūn suyipka ot
 Pūsū de allá lejos con otros estaba lejos de ahí de allá que mi papá fue a buscar por aquí ellos
yupopshanap nore namanap yumakuchipka namanap kas sisepeka ot nutonap ona okash orop
 maltrataban quien flechó tal Yumakuchi que él flechó y que ellos fueron a buscar ahí donde quedó
tūrakū kash piko, onapka ot namanap aū yumopka yupop nutonap kash Kusare sha yutatabap oy
 Tūrakibū ahí donde Piko, ahí ellos flecharon mi papá fue por él donde Kusare que venía por ahí
tuse ki mipta putabopka tosnap tūrakū sha pen eptapo, tap pish tiniyaskan kīprakan ot imayi
 estaba lejos flechitas buscando iba Tūrakū salía para acá, porque pájaros buenos por ahí ellos tienen
mipta nan emanap etash pisha oiyaskapkomap, nan ki imanako itash penap aū yumo
 flechas voy a buscar para ustedes pájaros os gustan, yo pallá para ustedes de pronto ya mi papá
siyiyo yukaposh oy tosap, kapka tukan oy tosyē pena a oyep tosmep nan opap kapka yun tuka opatop,
 de aquí atrás de él voy pallá, que él dijo iba pallá ya ajá ibas pallá nos vamos que dijo él a él vámonos,
orep kapka tuka yinīpipka no yoman yinīpin aū yumopka yupok tūtūn oye kash, kash oka
 éste que dijo lo llevo quien lo trajo mi papá fue a buscar allá donde, donde ellos
chapparro shito kash kusare tishina onashpa kasuy shashpapak yutaū tuta okash orotro enesh nopa
 chaparro lugar donde Kusare Tisina hasta allá luego se vino con él vino donde mismo lugar es éste
kash korazo kash piko cafer punapsekennesh, opakapkanap yumakuchi eton pen opakorko pena sar
 donde Korazo donde Piko cafetal que está ahí, que estaba ahí Yumakuchi que él estaba ahí ya así
opakosh tūp ka aū yumopka subar tukan mashiramo kushran sūp nonón nukanakopka sukup supok
 escondido bien y mi papá así dijo gorila nuevo subió aquí que dijo éste aquí
yinīsarka tū abuchap sacar ūp pakoshrano nepchap amana, abuchap apoptaū amana
 aruño a yo fuera si nosotros hubieramos visto hubiera flechado, yo hubiera flechado estando ahí
okash yutapta penap or orop yūmakuchi penap namanakopka pish te nore namanap yumakuchipka
 ahí está huellas y ya el ahí Yumakuchi y ya lo flechó tas pegó quien flechó tal Yumakuchi
namanap or or tūrakū namanakopka oka kasuy pish ona okash korazo pakopkanap yumakuchi kasuy
 lo flechó él él Tūrakū lo flechó ellos ahora tas ahí donde Korazo escondido Yumakuchi luego
ot samapnap pish aū osetaseraneshye kamapka tomiska yopay nayanap, pat oranop ormechap kapka
 ellos flechaban tas yo quería oír de pronto sus flechas tiro por encima, tiro de esos son había
tuka penap epte pat suyayīchan tokannep suyayī yopayī choirap toma aukesen yapoyayishyī marap
 dicho y ya después tiro por aquí se dijo por aquí encima donde las manos levante por brazos y éste

kabup oreshyerap oranoprat oran or yose yukpa ora yose türakü ora yose oreshyerap ora mash,
 apretado por eso eso es así el nombre yukpa se llamó Tüarakü era nombre por eso así quedó,
obaya ese türakibü amoranokap ma mukunnikanap mash obaya amorano nana, nanaran nukunnikamo,
 este pueblo Tüarakibü y ustedes este descubrieron este pueblo ustedes nosotros, nosotros descubrimos,
samak mash nan yumo obayaru tubichi marettape tubichtabo, nan saritpumak mash obaya aburap
 era éste nuestros papás el pueblo era trabajando árboles de monte, nosotros esta tierra y yo
sun ukunnikamo su obaya aburano.
 aquí arreglé esta tierra yo fuí.

1.53. R. Koyashi (hombre de Kiriponsa)

Orakais Kasitipat. panapin owaya nayi wa. orano orano. kais owaya owaya iit. panapin nayi waniit orano katiwa.
panapi awi nayi wat orat necha tiiit. otachat otachat kaa, owaya owaya nai naperan ñaperan mat ñaperan ñaperan
kaas mako owaya. naperan naperan nooot orano owaya. orano orano kaas atachact otachat kaa owaya panopishi
oratkarkon nayi. ora aretty kaas nayi awiit panapy panapishi, oratkarkon nena orano orano kaa. otachaka otachakaa
owaya oratkarnoot orakan. kontshi otachat otachat necha avviratii panapyt mako waat orano orano kaa otacha kana
yá waat.

Yo dije así. Lejo es la tierra. Así, así digo yo. tierra tierra es. Lejo es, así digo yo. Lejos yo fuí. Lejo es. Así digo yo. Como como es en la lejana tierra, tierra me gustaron, me gustaron la tierra lejana. Me gustó me gustó. La tierra como era así, así digo yo. Como como es la tierra más lejos. Será lo mismo. Así lo dicen los demás que vieron así digo yo en la lejana tierra es lo mismo. Así, así digo yo, como como es en la lejana tierra será lo mismo, como éste. Lejo es la tierra. Lejo será. Así, así digo y siempre lo diré así. Luego es la tierra.

1.54. Itapkape (hombre de Psicacao)

Saenmap, oka sapnemako tishipcha kaü kaü aneprakan, anemako kanenmap ishorap orapka atapcha
 Era así, ellos comían asado comían comían es sabroso, era sabroso era así el tigre lo mismo antiguo
samapo napnaprap oka kaü, kaü sanorko kanneperkutabo abo kanonko okapka
 lo matan lo comen ellos comen, comen solo este cuando no había carne tío solamente si lo mata
namarap sakra tunurpumapranken kaenmap okapka tup kaepo abuchan, amap ten
 el hermano no se come persigue a uno así dicen si son hermanos lo mata yo he matado, hay que votar
kanko sappuyaprap kukarauku mun yanun kanenmap kasuy abo kanonap sakunenmap taryopennesh
 sólomente si come el enemigo nos mira así dicen luego tío se llama lo comen estaban aquí
nopanap abo kanonko kaü, kaü okapka peporap sakra tunurpumaprakasen aü ama kaenmap abo
 no se que tío sólomente comen, comen si hermano hermano no se come es muy malo yo maté decía tío
kanonkonap kanchirko shap kannepereshyerap ora tapnura kaü, kaü samamorap anerano oyebap
 ellos si cortaban pedazo no había carne eso solo carne comían, comían y la boa tan bueno por ahí
yukayi matayi ki kumapnorko samatpo subara yukayi kobape kobap yukayipo üp
 en la orilla por ahí allá uno solo lo mataba así en la orilla tarde muy tarde por las orillas llega
tü aaa nopanap atamashrabap ...
 viene ajá que será no se mataba ...

1.55. Itapkape (hombre de Psicacao)

... kash yukpape orap kasuy atamashra ot sekanennen shaspa, matayinmap yutapta subarapno
 ... como yukpa así luego no se flechaba ellos decían por aquí pasaban, por aquí huellas así de grande
mataynen yutapta subarapno oshkoyo kapsh Tutare saranorpanen yutapta subarapno oporap
 por aquí hay huellas grande así de allá donde Tutare era distinto las huellas grande así por ahí
ibutunnen kapsh abur macho yuroyaynesh kurirannen orop akapsh abur oy pirush yup utunnen
 se bajan donde estoy yo allá como en verano es bueno ahí donde yo estoy ahí el perro lo ladra
sutayi amicharap sharpanen yutapta ki, kinen isho putapta matayi orapkar, orapkar.
 por aquí y ahora regresaron huellas allá, por allá el tigre las huellas por aquí lo mismo, lo mismo.

Otarenap or putatepo or tap yukpa orapka putata aa oraennen yukayi chiyop yukpa
 Como era eso sí camina eso como yukpa lo mismo caminando ajá así era por la orilla donde yukpa
anun taromapra panapu panapuprap yukpa anun kobep sharpa eporap pen tubupruchi
 traen de lejos muy lejos de lejos yukpa cogen agarran regresa vuelve ya lo lleva
emaptenennen sharpa yubimaptetpo oratu kobape suyay yupakepo kupoprap atapiesen va eporap
 se pasan vuelve lo pasan y eso en la tarde por aquí encuentra se nos salta y si no
naprap nemapten naa chiyopen arutiayi yukpa oranoprap anun panapna batiyayaboprap anun
 ellos se van allá donde no hay yukpa de esos cogen de lejos también los watías cogen
sharparap oyayirparap yosemape, yuna oyayirpa tutareynarpa Arobaku kachan sekanne ochop
 y vuelve mismo camino, como camino así regresaron en tutare Arawako ellos dicen allá
yubishpo pen okankonano yukpa yunaru tubishpo aretai kachan setanekennesh mayi tan, tan
 sus casas ya puro ellos yukpa llevan colgado en sus casas así había dicho por ahí ponen, ponen
kanneperap tan tukoyi yibishpo tayi yubasar biyayi te satpup yuchan apkapia omanako
 como carne pone podrido las casas dentro la cabeza en el palo clavado comen ponen llegan uno corta
sutap okan tunutakase penarap yupo tupshka ese kachan setachanennen saepo ma tichokesmap
 pa uno corta con eso hace comer y ya por eso quiere matar a uno así dicen si es éste vamos a matar
penarap kupokorko orapmen ishopkaran upur oshepamap upur ot sakun yopmas aa ubi ka
 y ya a uno así y si es tigre también soy vamos iguales tu y yo yo también como ajá hermano mayor y
muna kupop atapierese orapmen tunnupepo kupoprap natapien kachan atapcha ennap ubir, onnap
 a uno no pelea y si es extraño nos agarra a uno así dicen antiguos era hermano mayor, era
isho putaü yututpu atapchabap yutabo epayrap yukpa purumapop soyayayip urrp patap
 tigre se fue con el el antiguo con él y con el yukpa lo arrastraba si es chicha urrp salta
mavarampo mikuirankap oka yupop pac uup bita shiu shiu ourrp, pip ka nan notunap
 en cualquiera con flecha ellos tiran tan uup la candela se apaga ourrp, salta y nosotros fuimos
ubi orap kasuyi piripi shar muna pen anutapran ubi kutabrap kabon aü
 hermano mayor y él después miedo viene a uno ya iba convertirse hermano mayor me fuí arriba
tobap kachan ennap merata ishorano yukpa tokapo tomaperko pacc te en yotap pac kaep pip
 yo decían así se perdió propio tigre yukpa mató cochino con la mano con las uñas y el agarra es salta
patac sharpa ep uurrr ochap may pac pip atamashra ubi, kasuy isho putauno
 en palo regresa es uurrr y si por ahí agarra salta no se flecha hermano mayor, luego el tigre el otro
yutauno bap naaar ubi ipshpotan apkanye oyennen ubi ka yukatporpa ora kasenopan
 acompañante el va hermano mayor en casa llega ahí está hermano mayor y pa decir así antes
atapcha ora iyas pokosha tomaperko top yukpan topo tomaperko, top ishopkan ipayi
 los antiguos así lyasas peleaban con la mano mata yukpa mata con la mano, mata igual que el tigre
oreshyerap yutabo yutabo tetep yukpa shakur mayuyana tan apkapo kaü, kaü nopanap ka ubi
 por eso junto con él con él llega yukpa la pierna en bolso pone llega come, come y éste y hermano
tomar shanutun yukpa ora sapsasap kaü, kaü abun sapsa ubi sha nutun osemay
 mayor me dió esto yukpa fue corta corta come, come pa que yo coma hermano me dió coma por el
sakup kase sarko shap tenepmaran ubi onnap kor kaü, kaü koko yanurap
 camino dijo cortó mitad no daba gusto hermano mayor era lo comía, comía de noche los ojos como
piyiii anobeprap shin shin ka nopshi kanenmap kasenopan atapcha ot ubi ekare kasenop
 un foco de día se apagaban decía abuela así decían antes antiguos ellos hermano mayor era antes
atapchabap ishoperan, oka isho putauno subararko ka ubirap yutabo po tubup tap oyo
 antiguos como tigre, ellos tigre con él dos no más y hermano mayor con él fue se casó y allá tiene
yubushnu isho apobo oyomakap aü ucharshi ka ubi enmap kachan nopshi ennap oreshyerap
 hijo el tigre con ellos allá está mi mujer y hermano mayor es así decían abuela era así por eso
yukpa atpup isho apobo yubushnu etakapoprap sepametap ayo kananor nopshi setachau map atapcha
 el yukpa comen tigre juntos el hijo si come multiplico allá decía abuela nos contaba antiguo
amorap ubin ubi kashop kachan nopshi ennap sano opishi kano orop yubishpo kapsh bapia
 y tu hermano mayor hermano diga decía abuela si es éste hermano eso ahí en casa donde payal
atapcha kasenop atune abunarap nopshi orkanenmap kuripapkaran noran ishopesen yukpa
 antiguo antes viejo y abuela decía tengan cuidado quien come tigre yukpas

tokapesen penarap yapoyan aneran tup porep, tupchip porep tupchi yupur ubi tooo
 mataran y ya en el río ya estaba el pelo peludo, peludo peludo estaba el pelo hermano mayor peludo
tayabo tap watia suyi tooo porep penarap yukocharpe subara chabap orap sapno turup marap
 aquí como blanco por aquí peludo bastante y ya como traje así era así de alto las garras éste
subarapno yupurkunap porep mayi oratap turuku kanko orachabap ubi ka mayanarkonap
 así de grande y el cuerpo peludo aquí y eso de gordo no más pero así hermano mayor y aquí era
yumapshuru chep suyana yukpa yun chokasha machochanap utpushi subar onnap kachan nopshi
 las uñas salieron aquí yukpa para matar y por aquí de ahí así quería decía abuela
ennat opskoyo kayoyyo yubishpopebata okankonaumako ot ubi yukpakan tunutapmap ubi
 así de allá de arriba como la casa puro tigres este hermano nos daba comer puro yukpa hermano
kuse optuserap yutan tutun.

bollito como lo habían matado.

Esarmobata ochop oka mapmako tuporkosh buprush kuse eyamo subarmap samap yayunaya tap
 Lo he visto allá ellos con éste con él mi carga bollitos agarraron era así era en los ojos como
popko piyiii aü buprushu parap aburap nar narapmap ukapo oytorañnenap yutapta subarapnoma
 foco prendido mi carga agarró y yo y me seguía atrás todavía está las huellas grande así
otapep po atapierarannap teser yesarmo sarapmap subara yubupru suypo yukpapeshmako
 no sé por qué no me hizo daño sólo me vió era así así la carga encima parecía yukpa y era así
sarkorapmar, sutayi tarap kora kanotanarko tan tubupruchi kumarko abukopsh esarmo macho
 por aquí, aquí hundido y ahí ponía la persona uno sólo yo sí lo ví aquí allá
machoyaü akchi tun sesarneka mo ochop tutaretana yubishpo paaauu ka ochanap nar tumapse
 también hermano lo había visto allá en Tutare las casas bien grande y pero allá lejos
orkonap aü piyope tukapran ubi oshkoyoprap yukpa anun kachasranep oshkoyo ka marap Sora on
 y eso yo mi familia decían hermano mayor de allá el yukpa cogen los niños de allá y éste Sora eso
suyirkoprakanap suyihap orap kapsh yukpa anunnesh tutare shitop kanonnap oy shikimo tay topia
 andan por aquí por aquí eso que cogen los yukpas Tutare de allá decían allá Shikimo por ahí va
pat on kuma nuppuya kobep kanpachan nopshi setachanennap ba apetro suy kuma koko putatep
 coge si uno duerme solo coge así dicen abuela nos contaba no demasiado solo aquí de noche camina
apetro tunanuches en otayirñesh yutaptar ay yosemañerano ki Kunnapa potus shikimopop orkonan
 si es nos coge ahí está las huellas ahí su camino allá Kunnapa ahí Shikimo sólo eso
yosemañe obapmashennen subar kuma ep yukayi, sanore apna akchi kopetakan yun chokanenmap
 su camino en la tarde así solo uno a la orilla, así allá hermano con escopeta lo había matado
toop ma shakap oshakanenap otaytormako obapma kobap putatep orapmen shuppetapep
 mató muerto quedó se quedaron ahí hay todavía peligro tardecita uno camina así si con escopeta
omarkesennen tup orarap sumotpop oroc sep va on nopankopset Chare tun chokanekanmap sora
 tiene que tener uno y así espera ahí pasa no ahí solo éste Chare lo había matado tigrillo
Kabay pokoshano orap bar yukpa tokane.
 que matan bestias eso no que mata los yukpas.

1.56. R. Koyashi (hombre de Kiriponsa)

Mopa nopaska putateshkutabo, nopaska okorare ka nopaprap tutun nop ekares kaya kapennesh
 Este este no deja caminar, este dinosaurio y como este se fue este llamado cangrejo decimos
noyanakopka ka oyobap te yubatata te oyo ka yanabap shap ka ka chep okorare
 había tirado y allá estaba mordió en los brazos clavó allá y mordido pedazo y y salió dinosaurio
yukpape chep ka nopanap oran mash sar yukpape sharparap ka yupakoprap, notesmanap yar yupako
 como yukpa salió y que es eso este como yukpa y regresó y se lo asustó, asustó con el
okorare nanna opap ka aptonena ka oykap aü yukush tutun yunaro sapnenap papshi subara va aü
 dinosaurio vamos pallá y estaba allá y allá fue mi cría se fue mentira comió papá así no yo
yukushiprap oyen op yonennesh papshi ka oroka pish kuna ana, ana kuna ana piripi yipiyo
 bonito por ahí ellos han tenido papá y ahí estaba este agua lleno, lleno agua lleno miedo los otros
pup pup shar tomakoprap kar tubar aü yukush pentasen yana son oyabo kapsh kuna ana ka chep
 venía venía aquí vendrá pues todos yo bonito vendrán ahí se tiró el cual agua llenó y salió

subara yubishpo subara maprap nan oran subara oroka tubipka kor eh eh aa onnen maprap aü
 así la casa así este nosotros somos así y ahí acostado este ay ay ajá era así este yo
yukush oran tomarap yukochartayi sar ka shap ka saspa boo ka okorare epo pentase kan va
 bonito eso y después en el traje este y roto y demasiado hinchado y dinosaurio eso vendrá y no
mekaipochi orap kasuy chep po iyanaran kasuy mer okachirap kasenopantuka or yukpa kaya te ora
 lo sueltes eso luego salió fue sin miedo luego perdió ahí este antiguos ese yukpa cangrejo mordió eso
yukpana sosepo orap yutabo kusha yau yuna piripi kusha okaniko piripi yuna koprap tubishin
 al yukpa lo vió eso con el petróleo también le tenía miedo petróleo no más miedo a él así era eso
oranopset anion ako utatro kapset kanye orenmap kasenopa.

de eso a tí aquí tengo decía yo era así antes.

Kasuy orapka su obaya putata pish putabo ta chep atayana saprapak tukan nan may
 Luego lo mismo este mundo gira buscando pájaros y salió se encontró y dijo así vamos por ahí opap
sarkocha yutabo ta merapo oyobap yubishpo subara subara yubishpo vitayporko subara putuu
 vamos así no más con él y se perdió y allá su casa así así su casa en la candela así el humo
bitayporko pena penebap tubayi pen okanorko bita putuu pen okanorko bita putuu pen ayporko pena
 en la candela y ya ya muy lleno ya con eso candela el humo ya con eso ya
tubayi otas tupao tap tap aü vikasya choyin mayi yoba bika yutaborap kasuy otapre mavar
 lleno como todos voy voy yo a ensuciar donde por ahí delante a ensuciar con él luego porque así
muvikanorep, ma, sarup kap basa ekare ochoru eshpay saya osh aü ora kuyuko ka yubanavap
 te ensucias, pues, este llevalo cabeza de cochino claro tiéndalo al suelo hágamelo eso de eso y y eso
nana ka opsh oy suko nan oy sütüp ta pat kacha ta pup tun kopapkarap pat tun tare san ka aperan
 nosotros y haber allá haga anda allá dáselo y tira cae porque es así y otra vez
kopapka sanopep nekanap pat ka otayrap por, por orachabap tup kasuy taro san ka optusere an
 otros creen ustedes tira y ahí caga, caga era así cae luego como usted
ormabap ka yunanbeprakan kobep epteparak kacha una kasuy por por por kasuy mavarmap
 es así y se casaron se casó también niños tenía luego se ensució luego era así
kopapkarap tuvup kopapka enap orko yubisha pena tare omururap penmap penar subar mun
 y otros hacían cosas malas pero la última ya porque tengo hambre me voy y era así haces
maprap pen epansen ka mayepset an tonmesh nan bi ayash sharparap to ta merap, mer pen
 este ya multiplican y por ahí tu te vas yo tiro el palo regresa murió y perdió, perdió ya
anurpiran mer choirap tutun napanap yukpappen non eshpaynen non eshpayi sanen
 bien escondido perdió donde se fue que era era yukpa vivían debajo de la tierra abajo era no se
bekashra yapobo ka oraprap, tubishin obaya kasenopa obaya ora kasenopano ormap.
 cagaban también y era así, era eso el mundo antes el mundo eso antes era así.

1.57. J. Nupe (hombre de Yurmuto)

Kasenopatka süwar oway tuwishin, otapcha yopaitro kiitaa tosyicka tuwishin kosa. yurupratyinetukan kasenopa
etpera okka yinetukat yakorant tupenta orat prakaat tuwishin oprakaat yinetukan atactcha.

Kanepaperat yin tishini, etperat yinetukaprat chonarat or amapkuro sivara prat yin tikas oknaitro mack apachishi,
okaisripat etetasen oropet on sutusa.

Narparat tutus. orat penaprat yutukun yakona. pena osechan nikepo, pena mawaran pitawo etakappo. sipiterarko-
prat yuro sett tutun.

Yineperat kasiy okkano tako. orat neep orep, oreshin orarkonan awiin kan met. pen tutu eshi.

Shiyoct yunuyuprakaat. narpa tupentas tuwicpotana saprakat tiikan ticharina. ots ematayo setokan tan aut shoya
enasya.

Yipoprakat yichar tuwatasshin. ospayabo semerukapo yinerekon kasackarko menyury. onarkorat tüwinset epaitiserko
kuno.

Pena kaprat tikan, orasparat. pen takon yiwictaran eshi.

Cowaperat towata yinitimpo. yanaprat yinayan, kanowayana. yicts pakoramo yana surpu kokostororat etperan towa-
ta itimnopo.

Yakonat pisonoma poon tiyaripkano, naspatrocha yuminpoko.

Pisha amapo tichar emanana emperat. penarat towata yenetap.

Siwarat prat tikan. arunko senatsmak tichar netoka ami yau chan senapshi.

Aprakat tichar tikan nast nenato. Amok ayayaprat tas aru nikanat.

Pishantutaprat tuwisin pisha amapo. etperat towat yinetap emperap oinapka kas tumeskaprat yinaan, tuwintura tinaprap anuwen tuwishin.

Narpara tutus kas timiniri. siwaraprapakop tikan chonaprap iwo siwarap yos tikan pen hoy nito sivarnikap its aut patu enuka enatap. ora awo nikap orep awiyaut yikap tosa. owaspoprak esen ok pachi netokap tumeseprapak amora tar echo tikapraikan ticharina ticharirat siwar tikas awiyau tosa.

Tutukoprak maperan kütawo tuptishen yururat yinetapat yiniyappa otas akoshi pen sha yitappa. sinaranoprak pentasen.

Tupentaprat tuwisin onarano kanowaina. perarap yuru pishakan yintutus akos makor senakon, inap woripapsen pisha kanchosyan senapnect yinaprapak yutun.

Yenenaperap emperap, ora kitaworap yinamak tumeskakan siwaraprat tikan, pen aw kiyamak, pen apshat. tuwat-aprakat tuun toc.

Yicharirap tuwakrisen tuc cayi mer amupnayi mer orap yikapo oyauya tokase.

Yiyarirap amupnay tuwisin chimu yowakaprap wapiatan yinakan orap yin tisini kokorko ap samopo koserarko yiminne kita woprakar yinarpa tuwiptaan.

Siwaraprapak yin tikan noop encepma oprat awusru oran okas orop.

Awirap penarpa tonack naspas ok pinayi sereptu siwaraprapak yichar tikan. awiyau otaw tosa. wa, amor wa, amo osipmak yichary siwar tikas otabran tosa siwaraprapak kipa tika nau shikama orep. ette au pentapo.

Ekupneep aw tosa. tutuprapak, epperat tupentas aap pini arupmas orep opatoc orkos naspaneep tumeseprapak.

Siwarap ticharin tikas au ayuba tosa coyipirko chonap wi au samasya on tochi ora awi esa oraprapak tuwisin etperap chimin, etperap ameneep tupentakon kuna yuwappiina.

Siwarapka oritikas. oktisery ma emaptesen kuna poropramak. nopaprapak samaktenep tuwisin peru. opka kasenop peru pana tuwatapsin.

Yichari sivar tikas kaserukan apana taranoprak shac. siwaraprapak peru tikan naan yipo atipip yipoprakap tutun kuna yikana seet.

Yichariprapak sivar tikan. tario pen ok etspo pen mape mar. kureparkonap tutus kasenoparan no tuwettas kopichu, yinaprapak yinetuka nopak awanop, its sikako mawarano menury, piipit wotoshi, apoto, wane, tuwara nopopkat yuwan neep etperak tumeseke.

Nopacka yenesarko coriki enperat nopa yukpa epiine atamane tumeskakano. okapka sano pina tuwiskon apuchapa.

Etperat tucko cosiy pen onarko ekane patuma oyoprak tuwisikon. siwaraprapak yichar tikan, opatok narpa amo sano ormak oshipitro. oreshirap narparan mak amo. sharpaprapak titakon tupentas timo michana. yomoprakap siwar tikan choy mitop penarap sa au coyekawap mer timo naprapak yinetachan.

Orano wa no enees kachan atanchakan nak sinarko yiwocya kappo kasenop atancha wanopa.

Erase una vez un antepasado. que tenía dos hijas. tambien existía 2 muchachas que estaban enamorado. de las hijas de este.

Una se había casado con el mayor de los hermanos y la otra estaba previsto, o pedido de mano a sus padres.

Entonces el menor de los hermanos lo pretendía. Cada vez que el hermano mayor lo visitaba, le decía la mamá que todavía su hija no estaba que estaba en el monte. Cuando salía le iba entregar, como lo había dicho.

El le dijo está bien, se iba otra vez. Así pasó varias veces. Una vez se dijo así mismo ¿por qué cada vez que voy a pedir la de la muchacha me dicen todavía no se puede? voy a investigar.

Así fue, lo vió con su hermano menor ya juntos. El le dijo a los padres está bien ya lo entregaron y se fue, sin mediar más palabras.

Llegó a su casa que no queda tan lejos, y le dijo a su esposa, prepareme chicha, yo quiero invitar a todos y en especial a mi hermano. Pensó entre si matarlo porque se burló de mí. Así que la mujer comenzó los preparativos de la chicha, metía maíz y él lo ayudaba, por espacio de 15 días todo estaba listo.

Cuando todo estaba listo comenzó a tocar la corneta, que era la concha de caracol, una y otra vez.

En la mañana cuando amaneció comenzó a tocar la corneta otra vez. El hermano se fue de cacería con su mujer, lo oyó cuando él estaba en las trojas que él lo había preparado para la cacería.

Volvió a sonar otra vez la corneta, entonces le dijo a la mujer, yo quiero ir también a tomar la chicha, debe estar tan fuerte lo que preparó la mujer de mi hermano.

La mujer le contestó, tu no puedes ir a esa fiesta, fíjate te lo dijo tu hermano que te iba a matar.

El no le hizo caso a la mujer, sino que recogió las flechas y algunos pájaros que había matado y se puso en camino. La mujer la siguió, llegaron a la casa donde vivían.

El le preguntó a la madre de la mujer donde está el suegro, ella le contestó se fue a beber la chicha.

El no lo pensó mucho sino se puso en camino y lo siguió. Llegó en el chicheo, entonces se la acercó su hermano mayor, y le dijo tienes tu para tomar la chicha él le dijo, pues aquí lo tienes le buscó hasta la chicha, cuando se lo iba tomar lo flechó. Esto es por haberte burlado de mí. El hermano lo único que le contestó fue estoy listo, me muero y cayó al suelo murió. La mujer al ver que le mataron al marido se huyó al monte y se perdió.

Lo buscaron, lo buscaron sin saber el destino que había tomado, lo dejaron por buscarlo, así pasó dos días en el monte, pero ella se dio cuenta donde le habían puesto al marido muerto, pasó dos noches velándolo, pero no se dejaba ver ni de sus padres.

La tercera noche vino a ver a su marido, lo abrazó y le dijo que donde estaba. El lo primero que le contestó fue que no le tocara, ni que lo mirara en los ojos, que mirara solamente en los pies. Ella le contestó porque todavía no estaba preparado, que le faltaba un día para arreglarse.

Ella le dijo no, yo te quiero siempre lo he querido si te vas me voy contigo donde vayas. El le dijo bueno, yo te llevaré conmigo, pero me vas a esperar. El se fue.

Cuando al tercer día él vino y le dijo vamos pues, si quieres vamos, pero donde voy yo es muy lejos así vamos, pero donde voy yo es muy lejos así vamos a comprender el viaje. Comenzaron a caminar, como ella no caminaba rápido le dijo, cuando parta un palo usted si por el señal, y me encontrarás allí esperándote. Así comenzaron, una semana hasta un mes. Por fin llegaron en el sitio señalado. El valle de los antepasados. Al llegar allí el más asombrado la mujer porque lo vio fue un mar inmenso que no tenía fin. Entonces ella preguntó a su marido ¿cómo vamos a pasar esto? él le señaló a un perro que estaba en la orilla, y ella le dijo cómo. El perro le dijo agarrate de la oreja y te llevo. Entonces ella le dijo, no se te arrancarán las orejas, el perro dijo no.

Ella se agarró de la oreja del perro y pasó a la otra orilla. De allí caminaron unas horas. Apareció el sapo y le dijo a la mujer ¿tú qué sabes hacer, ella le contestó todo lo que nos enseñan allá, cesta, holla, abanico, estera, manta, cabuyera, faldas, bolsos, etc.. El sapo le dijo pasen.

Allí caminaron un poco se encontraron con muchos gusano, lo pasaron. Caminaron más vieron valle de la oscuridad donde van los malos espíritus. Por fin llegaron al valle donde van los espíritus buenos, todo era diferente, el valle era claro, donde no morían más nunca. Entonces allí el marido le dijo a su mujer tú no puedes estar aquí con nosotros, para estar aquí tú tienes que ir otra vez y morir. Así que ella volvió a su casa y se mandó a matar.

1.58. J. Nupe (hombre de Yurmuto)

Sivar nan nan casha pesosso iran mak, kasenoparan kuse tetora soya emana sa yuwisha soton kosa semana. Empera kanowaya turu yuwisha emperap kuse tosepe masaya yotayi pena tuwar mawarano kitawora kashin.

Towatapra itinshen, sha yuwisha yukpa yupentosha cashie yupo asemaikemo. tuwiwa, tomaire otapkaap, yipo ewapo, marano pesoskano wi or nan yipo ninmak cumarko oropak kosarko wicho. koko emperap sapsereno.

Nopayawo yipo tama masiria wasa, kayi tumerka tise. oropekaprakap casha tupa esen, masayakano sa yubisha yukuspi kasha pesosyan pentan mak yukpa kopacka epomorko.

Nosotros celebramos casha pesosso así preparamos chicha, buscamos las colmenas de las avispa para la preparación de los bollitos para la cena porque las fiestas comienzan desde la mañana hasta el otro día o sea duraba un día y una noche. Bailamos como la tradición actual, antes no se hacía esto aquí, esta tradición vino de otra parte, o sea aprendimos de otros también practicamos el tiro al blanco en los objetos.

1.59. Tiyyitashi (hombre de Kunana Kushpa)

Mapka kash otas ot soy kacha pisoso oka yupatame subarakno yupotame, movarapno otapen

Este cual como ellos chicha fiesta de los niños ellos barba largo largo barba largo, largo así como el

orapno yubukrupa potome subarapno karap emanarkorap yupotame suyirko toretore süyi

altote valiente barba barbudo aran así para eso la barba por aquí no más cortado por aquí

süyirkorak sar, sar ka tuse optusiri ot yupak ebap tubishin or kacha pisoso

por aquí no más rayado, rayado y así y como ellos junto baila como eran esos fiesta de los niños

enat satusiranorpa ko ko, ko ko ka yon yubibakporak kor uuu sakapchip aü borshi pac ora

era distinto de noche, de noche y encima baile de ellos así huuu es que mi garganta no responde

sakuku orachabak tas kacha kotunennesh ora aa oka:
 cante como sea eso así como los niños gritan así aa eso:
Huuuuuuuu omaiku,
Juuuuuuuu canción,
katuseprak nan yon sakunennak
 así eran nosotros encima cantamos
kacha pisoso katuse atapcha yon
 fiesta de niños así los antiguos
sakunenmak oratüse. (bis)
 cantaban así. (bis)

1.60. Tiyyitashi (hombre de Kunana Kushpa)

EpsH marak masurya oteshere oteshyepka o ot samak tubishin masuryarano masharak bar
 Ahora este tallo especial porque es y como eso ellos flechan eso no más tallo especial y esto no, no
sapara kash ot on sayannap, masuryayayi enat sano ot yukatpo sano yukatpo
 sisal cual ellos lo ponen cuando el tallo especial pero eso ellos quiere decir este quiere decir
borishormakator enat borishapset oran aptenennak ka kupirak masuryaranorpa ka sa yubipi kare
 ese parece mujer pero si es mujer eso lo parten y los hombres tallo especial y para que no
tubinsama yubipikare ka onnichiksi, saennat oka saepo masuryaran masuryapkarko ti ti, ti ti
 se acobarde quiere decir y Omipchi, era así ellos como tallo especial tallo especial no más pone, pone
ka voreparatu nopa sapararko vorepa sapararko ka kupanap masuryarano oreshyepset saennesh oka y
 la mujer este sisal la mujer el sisal y varón tallo especial por eso es es así ellos
masuryacha mavara te yishiparak eton masuryarano aü yokaryas oprak tubensaman,
 ponen tallo especial así pone y no quiere yo quiero tallo especial yo digo eso nos acobarda,
masuryaporko pac te ka ora tuserak yon ebapo otas kaukap oratusrak yon ebapo ora oka
 tallo especial pon clava y eso como eso encima baile como dije yo y así encima bailando eso así
masaya yubipi subarapno aa chop bupruran oratu otaskennat kacharano potopera
 avispa en la espalda así de grande ya el que no tiene carga esos como es muchachos primero tiene que
sisikapo aa kacharan potopera sesekase kacharano orano otas kennesh orano kacha ot pik imayi
 probar aa muchachos primero prueba el muchacho eso como siempre eso niños ella hermana tiene
oran mutarak kasuy masaya, masaya orano kasenopa yubukruran sutachanepe yutana ora
 eso lo prueba bueno avispa, avispa eso primero valientes lo hacen probar en la boca eso
yubukruran chopsan chos subannesh sar venesape orat sutachara kat chop san yubukrupe orat
 los valientes el que lo baila esos cobardes esos no tiene que dar el que es valiente eso
sutachanepe yutana to to ka oreporak ipaytukarko ipaytukarko pena tan tan pukat tiene que dar en
 la boca toma toma y de allí todos a la vez prueban todos ya termina termina vacío
penmako ka kasuyoreporak kasuy ot yun senatpo kasuy kumapno kobip kumapno kapsek ennat,
 ya está y bueno uno por uno café uno por uno era así,
sanoprak sanoprak sanochaprak enesen otas kennesh oka yon tubiba eton sanopka sano no eton kupa
 los que el que lo ve como lo es ellos encima baile como los que son como quien es varón
oropash vorepa aa orepsekat sutachanepe ka voreparak orapka yukap ebapo sano ekarmak kupa
 o es mujer aa y el tiene que dar y mujeres lo mismo después bailando quería decir varón
yukap ebapo acho oran ekare oreshyerak kash vorepape ora yukapo ebapo kanoprak orennecha
 otras bailando bueno eso dice por eso cual es mujer esas otras bailando eso es siempre
oreshyerak amicha amuchan vanet subarapra otashkennesh otaskennesh mavarano ot pik tunipchipo
 por eso hoy de hoy no hay lo mismo como lo es como lo es estas cosas ellas hermana tienen hijos
ka subashra oreshyerat samako kasenoparak oka enat sarampa ot yubibatpo aa kapana tüp
 y no bailan por eso es muy antes era ellos pero distinto ellos bailaban aa abajo llegaban
tubararko kupa yusha tubara akuaranshiranorpa ot pik yun subatpo akuaranshiranorpa orano
 todos hombres madre todos hasta los pequeñitos ellas hermana lo bailan los pequeñitos de esos
yuna tüp orat ipay subapo kash sar mashukashi enat oratu oranorpa subapo yubukruranorpa
 con ellos llegan eso igual lo baila cual es recién nacido pero esos ellos son lo baila el más valiente

subapo yubipina tan orak subapo atutporatu yubukrupe subararko atutpo yubukrupe pen o
 lo baila en la espalda pone esos lo bailan cuando crezca es valiente cuando crezca valiente ya el
nutachap eshye pen oraran pena ups ups kapset ot pik setachanennak tosarko tapen mash.
 lo hizo beber por eso ya así ya dale dale decía esas hermanas contaban de una vez como es esto.

1.61. Tiyyitashi (hombre de Kunana Kushpa)

Kacha emana borepape o kupapepo atarpaska kacha pisoso sar borepak atapo vaen ora ebara aa,
 Para niños hembra o varones como es la fiesta de los niños este si nace hembra o así sin baile aa,
orapka ebara borepapepo orap subara borepapepo soyarko kuro, kuro ebara pup
 lo mismo sin bailar si es hembra no se baila si es hembra pura chicha bate, bate sin baile llegan
pup, pup ipayirkonat tutana tan tan sososo oranorko mavarano amararak borepak borepak eshye
 llegan, llegan juntitos en la boca pone pone pone bebe eso no más estas cosas sin flechar porque es
orarko.
 hembra.

1.62. Tiyyitashi (hombre de Kunana Kushpa)

Amorak abanon mavarano kasenopan atapcha mavarano masurya orano yukpape otak eneshran oka
 Ustedes saber estas cosas antiguos yukpas estas cosas tallo especial eso en yukpa como lo es ellos
ayishi orano oramchaprak yokaren orarak eneshran oka ayishi mavarano tutu ti ti penarak
 sanos de eso eso quiere él como lo es ellos sano estas cosas cava pone y ya
mikuikan pish, te penarak te te penarak po yon ebapo tosiryi tuse subara oratuse
 con flecha pega, pega y ya está clavado y ya se va encima bailando con canción así así así mismo
tosiryi saptepo sop sop tuyakasne pukap tuyakasne subara taaam mer nen
 cantando si lo parte parte parte hasta terminar acabar hasta terminar así un rato pierde oscuro
nen yonak ebasen nan sekop amon setsmak.
 oscuro encima bailo mira usted tu te enseño.
Tubiyapapka tutu pena atapcha tukan subara eton masaya subar tuka aü yis mutopo iyapatop aü
 Cara pintado esperando ya antiguos decían así este avispa decían avispa así dice si
yuku ormak aü shimitpoko iyapatop iyapatop orapmen iyaparmeptopo enat borishpi
 vienes a mí píntese yo bravo soy si me quieren píntense pintado y si no están pintado ustedes son
nan sekasmap ka tuka masaya oka subara orenesh kacha pisoso ora oka pennet kapo kasuy ot ses
 mujeres serán pues dice avispa ellos así como lo es fiesta de niños eso ellos si ya está bueno ellos lo
tonennak tubiyapa tuse pentanenmak oka orapmen, saeporatu otasnesh kirisha subara ka oraka
 buscan pintados así llegaban ellos y si no, si es así como lo es kirisha así eh así es
tupokope oreporatu kirko kama subara kirko ten orapmen sano yubukrupka osepak topia
 es por él si es así pallá para abajo así pallá lo bota y así solo el que es bravo si se empuja pega
orotrorak subarankano pap taposhi, ora subara pat put ipayrak put tat chonashpak sinkisin ipay
 se queda ahí con estas cosas agarra, agarrado eso así tan pan igual tan pan hasta donde se cansen igual
sikapo ipayi subup yatupe ka atapcha subara üp nataska orenesh pik nitoka
 sacando igual saca herido y hombre antiguo así nosotros nos flechamos como es hermana hace chicha
ka tumururak yan sibukapo okarak so so, so so, so orenesh kumuruku yan sibukapo orak yan
 y la sangre lo derrama y ellos toman, toman, toman como es la sangre lo derrama eso lo
sibukapo soyayana etperaksososo chep okanorak mer ka enmak ora okachi.
 derrama en la chicha además beben salen con eso pierde es así era así.

1.63. E. Tashi (hombre de Tirakibu)

Mapka otampopka nopa tama masurya marak var kiniy ibü otan popka oran kacha
 Esto que porque esto se flecha planta especial y este no tallo de guineo que porque eso los niños en
tubayape masurya otampopka aki atamarese kiniy ibu orak kasuy va enat sanop sanop,
 fiesta planta especial que porque no se puede flechar tallo de guineo eso si se a pero porque por esto,

ot samanemat nop ot pik tuposyachin kacha yuna epo masurya
 ellos lo flechan este ellos hijas está embarazada aborta el niño si está en estado planta especial lo
kukumat o kiniy ibürku orko ot samanemat masuryarak var ot pik punayipo
 rechaza a tallo de guineo eso no más ellos flechan planta especial no si ellas hijas está en estado los
kachanak kasuy kiniy ibür amapo subaramperak kasuy or masurya kachayapra epo
 niños pueden tallo de guineo flechando y nosotros si se eso planta especial sino es la embarazada
nan samanemat masurya not ora pik yucha kiniy ibürkü pen orko okarak papachi
 nosotros flechamos planta especial quien es hijas casadas tallo de guineo eso no más y ellos papá
masurya ot papachi samanemat kaemat kasenopa orampokat oran or nopa kiniy ibu orampo
 planta especial ellos papá flechaban era así antes por eso es así este tallo de guineo por eso
saeporak otaska sar kash kachayapra epo kiniy ibürku epsh masurya amoporak oprak
 y si es como este como no está en estado ella tallo de guineo y si planta especial flechando eso los
kacha ayasen, kachanan ten orampo.
 niños abortan, los niños lo abortan.

1.64. E. Tashi (hombre de Tirakibu)

Mapka amicha kacha pisoso kacha pisoso kash sapsekennesh oka otapka ennat kasenopa soya ütpo
 Esto ahora la fiesta de los muchachos que cual es así ellos que como era antes en chicha hacen
kacha tubaya, ora ot sunmat yayipa enat kachap ot papachi soya urupo yüpat ot papachi evanenmap
 fiesta de los niños, así ellos hacen seguro pero niños los papás chicha hacen por él ellos papá bailan
masay tuvep tüse ora kupapepo ka borepapeporak soyanko kasuy borepa tubaya soyanko ora okash
 avispa en hombro así si es varon y si es niña solo chicha después niña fiesta pura chicha así como
nopa yupo toma kiniy ibu masurya enat ki ot samanemat borepapeporak, borepapepo va
 este tiene flechas tallo de platano planta especial pero pallá ellos flechan si hembra, es hembra no
soyarko pena yupat suru soyarko.
 chicha yo termina hace solo chicha.

1.65. Itapkape (hombre de Psicacao)

Subarabap ot kapset kanennap yo kapeneshran vakan ot pik oranoprak ayansannato ka enmap
 Así era ellos dice decían cueva construye haber si ellos hijos eso es ponen cobarde se decían
abukap pik onepkar abukap masay sonashyepa, kabap oka orapmen bakan pik suposkamap
 yo fuí hija la que comes fuí yo la avispa la iba romper, dije ellos pues si ya las hijas la tomaron
abukap imonshapa tukapra oka orabap suyirpa:
 yo nunca tome decía ellos pues contaban así:
uuuuuuuh abur abur bakara kashi,
 huuuuuuu yo yo el arco parece,
uuuuuuuh etobe bata otarebata uuuuh,
 huuuuuuu yo si claro y como huuuu,
kumaran uuuuh etobebata uuuuh,
 yo solo huuuu pues yo si huuuu,
etobeprapak kurepanase uuuuh otarenayi
 ellos si los huevos huuuu que pasa
bakaranayi uuuuh otapekonay kumanayi,
 el arco es huuuu no sé de tí estoy solo,
uuuuuh abu kashirap iyanashi uuuuuuh otape bata
 huuuu yo tienes que ser sin miedo huuuuu como sea
bakaranayi uuuuuuh, aburakatu aperanyasu
 como arco huuuuu, pues, y yo soy bastante
uuuuuuuh atape kona kumaranpase uuuuuuh
 huuuuuuu paque dices estoy solo huuuuu

aburap kasuy bakarakasuy uuuuuh (bis)

y yo pues como arco fuí huuuuu (bis)

Kasenopano Bakuturap orep venesaperarap kacha oyan orkosh ayibu kuruyini or kanenmap chapship,
de antes y Bakutu pues no seas cobarde a los niños porque los huesos destrozo eso decía abuelo,
benesapepratepto orkosh abu kashi iyan epto tukatpoprat chapshi orkosh ayibu

no sean cobarde porque tienes que ser como yo sean valientes decía abuelo porque destrozo
kuruyini oryashska enmakap atuni yoranorap Backupship masay eton yon urika yupiyo yama ka tü
los huesos soy así era los viejos los otros Bakutu la avispa lo queme encima tos otros me pico ah ay
enorap benesap orep aburap eton ochap kumaran eton purma eton apuntivap tupurma, purma enor
pues eres cobarde pues yo si aunque solo lo arrastre lo corte lo arrastre, arrastre tu

venesapape amora barmato tukatpovap atapcha kachachi yumatperan yamabap tüü aburkopsh ipay
cobarde y tu no son nada en la cueva antiguo los pequeños era nada me pico ah pues yo también
purma kabap chpship abukashrap ot pik tunishchipia minchimatochirap kaenmakap atune
arrastre dije abuelo como yo esta hija si tienen hijos no lo hagan perder era así los viejos

yupsipipo aü ot ayibu kuruyiniran kaenmakap atune amicharap saennenap var saep otas pen
si son enemigos yo los huesos arrastro así decían los viejos y ahora son así nada si es ahí ya
atapcha akupsayapata boneep nar ot bonkushapomar oranop orano ot orenmap pen atune ot
antiguos voy hacer así si hay problema me pongo rabioso era así eso es ellos eran ya viejos ellos
irimi abo Pochu yumo pachu yubushnu Mume abo ora ot pik sekanmap oka yun yanu Chinare,
cantaban tío Pochu papá Pochu es hijo Mume tío así esta hija decía ellos la miraba Chinare,
Uuuuuh oyoyo bata panapurano tarano batuuuu,

Huuuuu de allá es de lejos de pronto batuuuu,

yunakaropka inukunayi uuuuh oyoyotanas

la estará celando uuuuh de lejos vengo

manshi nitoka putabobata abur abur uuuuh,

mamá la chicha yo vengo yo yo uuuuh,

ayoyotabap uuuuh (bis)

vengo de allá uuuuh (bis)

papachina Chimare kas aü yukanenmap abunakaropka inukun kuyamatpo koreran abur opsh pen

al papá Chimare así yo os decía a mí me están celando flechenme pobre yo yo pues ya

emanako tayas ayakanapkap kuyamatop Chimarerap ayen yaka aa kasenopa tuboos ma ma

para ustedes estoy aquí hice mal flechenme y Chimare hay vaso aa antes daban golpes daba daba

atapcha toshnarko ora niyaptamarapma.

antiguo uno solo así murieron.

1.66. Itapkape (hombre de Psicacao)

Kasenopa atapcha Voshiyporu man nosemaikemo akash oran pisoso masayakanorko okanorko kasha

Antes antiguos río Negro aquí bailaban aquí era fiesta con la avispa solamente fiesta

tubabaya okanobata masaya kacha tubaya kacha pisoso nar ot pik sutachapo okano bata kasenop

de los niños con eso avispa fiesta de los niños fiesta este la hijas le daban con eso claro antes

atapcha kacha piestarpe amicharap sa eneshran oka sar kacha urupo amicha ora, kasenoparap

antiguos fiesta de niños y ahora como es así ellos la fiesta hacer ahora eso, pero antes

masayakano soyakano masurya amapop yonarap ebanmap sutachapo oka masaya kanorko okanorko

con avispa con chicha mata especial flechaban encima bailaba hacen tomar ellos con la avispa con

amicharap saenesh oka piesta yup etakapo atapcharatu soyakano yutubakanorko piesta urupo pen

eso y ahora como es ellos fiesta lo hacen comen los antiguos con chicha con avispa fiesta hace ya con

okanorko masayakanorko masurya tüpatar say yubipko kasuy ebapo, yon ebapo yon

eso con avispa mata especial lo ponen avispa en el hombro después bailando, encima bailando encima

ebapo kacha ubapo kacha ubapenmap oka kapsep kasenopan atapcha amicharap mayenne Misión

bailando niño lo bailan ellos era antes antiguos y ahora como por aquí Misión

cerveza kano atapcharatap masayaka yon ebapo kacha tuba tuse yupan tutapsene ora oka

la cerverza los antiguos con avispa encima bailando los niños bailando cerrando las orejas así ellos

kaenmap atapcha tosirkano tosirkano penarap optusirko otuyakanenmap yütütpü chep chep obashpo
eran antiguos con la canción y ya así se terminaba se iban salen salen pero
tuse orarkenmap ora kacha písoso soya tan toriyirko pena amuchapeporkosh oren mako
fuerte así era no más así fiesta de los niños chicha yo borracho ya como ahora es así
suytorkanmap atune kumarko Voshiyporu tü va oroperap ot osemaykepormap atapcha Kumash
todavía hacen los viejos uno solo de río Negro vino no esa vez ellos bailaron antiguos solo
yopay kütäü oshkoy nepor Voshiyporu oshko nepo oranoresh ekarye oka nepo soyaepo osemaikepo
por ahí era de allá enseñó río Negro de allá enseñó de esos decía ellos enseñó en chicha bailando
tubara taenmap ipomo suyna ot osemaikenmap kooom iborarap kasuy kaenmap yubatpü kasuy
bailando era aquí bastante aquí ellos bailaban muchos no peleaban luego era así cacique después
yopayi tan kaenmap paparap orkanenmap okana iborarko watia yoshipramako Voshiyporurap
mandaba termina así y papá nos decía a ellos no peleen blancos no quiere los río Negro
orapka mibotosh osemaikeporko piesta kanenmap oreshyerap ot oy topop tomaire tü
también no peleen jugando no más la fiesta era así por eso cuando ellos van cantando llegan
soyayana setanenap oka imayku Voshiyporu atapcha vanerapma ipayi atapcha oka kaseenopan
en la chicha oyen ellos canciones río Negro antiguo y no hay lo mismo antiguo ellos de antes
atapcha sun osemaikepo, sukup subararkokar mash kushar enatpo nukamo osemaikeporapmat mayi
antiguos bailo aquí, aquí bailen así solo este chicha si tomo había dicho estaba jugando por ahí
sano vanep otutay sakatpo aü aperan enape kanmap osemaikep tuse ma kushar otuyakasmay nukamo
este no den a uno en la boca yo tomé bastante decía bailen así esta chicha se va terminar decía
panapmo nan oy topo oraranorap oyo kacha písoso yayi osemaikepo kas niyaptano niyaptannakopka
si lejos nosotros vamos allá y eso allá fiesta de niños bailando por ahí donde murieron se murieron
merevap atune sukup abushirkonap suytoryas naman amichano oka yopayi kasenopanorap onnen oka
nadie quedó viejos aquí está y yo solo ando aquí mire de ahora ellos quedaron antes era así ellos
osemaikepo kasuy atamar tubisha osemaikeporko yorarap tucharun ...
jugando luego no flechaban era así jugando no más los demás celaban ...

1.67. Itapkape (hombre de Psicacao)

... yanup yucharu osemaikeshkütäü tucharuporap tüp pena yuvakeutpo oranyanarap borepa
... las mujeres cuando estaban jugando y la mujer escapa y ya se escapa y por eso las mujeres
kurup merep ka yaptapmat atapcha optusep yaptannap borepape tuvupunse osemaykeypoypo
se ahorcan muere y así murieron los antiguos y así murieron las mujeres se ahorcaban jugando
atapcha kasenopa ora amicharap va enesh mer vanep bashparano na toporkocha kapana kurup
los antiguos antes así y ahora no hay nada no hay nada nadita si van pa bajo se ahorcan
matana kapsh Kiriponsa otan nutomo po sutanorap vanep tomap upunkishra yubatpu
aquí dentro donde Kiriponsa ahí murió también aquí no hay que se ahorcan ahora porque el cacique
yopayishi ormap yorarko yubatpuperkutan obay kütäü upunkiporko kopakan ibonepapia amop
manda ahora así los demás no había cacique era antes se ahorcaban cuando celaban mucho tu
mapmesh mapkano penap ayporko vayi yuna kinup katus sutay borepa niyaptamo yunaro yucharu
andabas con ella aquí y ya por eso celaban se ahorcaban así por aquí las mujeres murieron mentira
kupap surupo oranorap vayip yuna oratorrap enesh bone mayi baymap abuna kama amop
hechaba al hombre por ella y eso no le gustaba así es lo mismo problema por aquí malo a mí decía tu
mapmesh oreshye aü yakar ukanap tar shikan orep atapcha yapkanat yayiparkot ibonepapon
estabas aquí por eso yo tengo miedo ah con cuidado porque antiguos se murieron es verdad celan
kanep ser yunaro kanyep taran noyan puptasen kurup kaep mer optuserap oran etapkasen
por ella o mentira decía pronto tenemos la culpa ahorca es así muere y como eso resucitan
yosatperap petapsen orenesh mayi etomane upumne mer mer mer poropramap upumne tururu
pa nada vendrá como es por ahí entierro ahorcados muere, muere, muere muchos ahorcados cadáver
ora ebonepapeshye kanonap amichacha nututan kanye oran ekareprakan oratus niyaptamo sutayi
así de celos y así ahora calmaron decía eso quiere oír así era murieron por aquí
orarkokachenmako ot pik yomkütäü penat tucharun yanu penarap orano bone ijijijiiii oranyarap
no más era así las hijas emborracha y ya celaban a los hombres y ya eso problema discuten de ahí

ot ibopo kachannap kasenopa amichanap banep niyaptamorap atune mererano banep mash obaya
peleaban eran así antes y ahora no hay se murieron viejos se acabaron no hay este mundo
utra mash Iroka yaubrap osh ot nutaykemo top top top merep utrashparanesh ota irokayaubrap ot
vacío este Iroka también allá los flechaban mataban nada esto vacío aquí los Irokas los
tokanmap oshkoyo ot tokamnap kasenopa amichachanap banep itokatpopera
mataban de allá los mataban antes pero ahora no hay mataban antes pero ahora no hay matanza
amicha sa nukamo banep amicha munchi watía itokatpo shikipma nukamo onnukamo amish atune
ahora me decía no hay ahora hijo los blancos los prohibió eso decía así dijo ahora viejos
nana onnukamo Iroka ora oreshyerap banep amicha mer papachirap machop yipiyo Anane, Banchu,
nosotros nos decía Iroka ellos por eso no hay ahora nada y papá allá familia Anane, Juancho,
Zequie, Vicente oreshyerap oka yipiyo siyeshye banep oka sutaykishra akapsh orapkamap tubapset
Ezequiel y Vicente por eso ellos familias están aquí nada ellos no tiran flechas que era igual tal alto
papachi Anane mer petatpo yubushnurkonap yopayi oreneshran abur penaü yatpe kanye vitu
papá Anane se muere quedan los hijos todavía como es yo ya estoy viejo decía de pronto
yanpotsmap merep amipsh atunerap oka yopayesmap aü yipayi kanye enat aü nenpera aü nenpera
me caigo nada ahora los jóvenes ellos viviran sobre mi les digo pero yo no los voy a ver no veré
otaratesen kanye orash oramap sutayi oka kooomm operan yukpa optusrap yukpa upunkinnap
como será les digo así era esto por aquí ellos bastante muchos yukpas como los yukpas se ahorcaban
onnecherap yuchar yoman sikarpuya penap tubupunse kurup yuchar ot yoman siyap
por eso porque se escapaban de otras mujeres y ya se ahorcaban ahorcado si quitan mujeres de otros
penapat kurup tubar onnen mayi oka mer kasenop atapcha oro upunkiriporap tubiranchap sutayin
y se ahorcaban todo son así se ahorcan si no se ahorcarían por aquí
kacha kanye ora upunkirip orachap tubiran kurasetayin kacha kanye oreshye bata
hubiera bastantes muchachos sino se ahorca hubiera bastante en clase los niños les digo por eso
kumashi ipansepmaka oka nete epansen ...
poquitos quedaron poco a poco habrá niños ...

1.68. M. Misuya (mujer de Tīrakibu)

Amopka ma setacha otas kennesh ot piki sar pen samayepo otapka amora sunmechap marko
Que tu que cuentes como era esas hijas este cuando se desarrolla que como ustedes lo hacen cuando
samayepo samayaran epo. otapka sun mechap orapkarko pena kupan sepra pena kupa
desarrolla cuando se desarrolla. que como lo hacen lo mismo dejamos que vean los hombres ya varón
va amupnayirko pena aa oranopka otap ot kapnesh orapkarko pena nana kacha unnep
nada sola en el monte ya ajá lo mismo como ellos dicen lo mismo ya nosotros niñas hacemos si
samayepo orapka nan sunnet amupnayi sekaipora koko sekaipot nanennet
desarrolla lo mismo nosotros hacemos en el monte no dejar salir sacamos de noche hacemos con
tukakano apo nan sayanennet tukapo ikitap ikitapo nan sekaiponnet okano tuka chicha con eso
nosotros ponemos hacen chicha si sale se sale nosotros sacamos con eso chicha
otampopkan san kupa sesarerese tinikanchi tinikanchipka ese kachan atapcha
que porque es eso que no puede ver hombres porque luego se muere así cuentan los antiguos
sekannet tinikanchiprak esen kapka tukan kanonat matayipset sesarenmechap kash kapuchina
decían se muere por eso que así cuentan por eso por aquí lo ven donde los capuchinos
orapsekatenet orankochane nan amupnay kacha unnep amupnay atashpo nan sayanenne
como lo es así no más nosotros en el monte llevamos al monte si se desarrolla nosotros la llevamos
eketaporak kasuy nan sekaiponnen otash tubumtukare sekaiponmechap kumarko kunu orarko epsh
si sale ya nosotras lo sacamos cuantos días la sacan un día una luna así no más y
marak nopakanore subaramanmechap nopakano kūrataykano ot ebaramannen ape vita techa optusri
este con que lo humean con este leña especial ellas la humean mucho candela pone como
surunmechato optuse otapnay mavarano virasku opnana pena tūp putuu yubantanarak ot ututannen
la ponen así como esto como este humo se pone ahí ya queda humo se sienta ellas se sienta
pipinarat ot ututanennen porek katūse nopakano kobiba kano porek okano pen pena sa yubisha chep
y abajo ellas se sientan tapada así con este cobija eso tapada con eso ya ya para estar salir

pena pen kobap tubiptasha eketannen kasuy tipipu sepot kasuy otare surunmechap orepe narko
 ya ya en la tarde se sale ellas salen luego la cara descubre y así que la hacen después de ahí cuando
chep ot surunmechap tukapo sesrekannen tukapo eketannen kasuy sakannet ori nan senamen
 sale ellas que la hacen hacen chicha lo muelen la chicha así salen y ya coge eso nosotros tomamos
yunakako epayi kasuy tubara aja orapkarko epsh marak kash mavarano sipirikap epsh marak kash
 que hacen ellas lo mismo gueno todos a lo mismo haber este que
mavarano sipirikap mavaranosha, mavarano orapka komosha mavaranoporak oporak ot
 estas cosas la cargan de estos pesados, estas cosas lo mismo pesado llevar en los cerros y ahí ellas
tonnen kash bapia sharpa esaptarese sharpa esaptarese oka kupa yun senepekarese pen
 se van donde bapia vuelve no tiene que mirar otras sin mirar para que no miren los hombres ya
kumaranorpa ot ipiyannen kumapno orarko orarko eketanennenapko kasuy sipissomap kasuy
 ella sola pueden caminar solas así no más solo así se salen luego la fiesta luego
oramporko ora, ot sunnen otashipkare osh nunnepsh samayapa ocho senepane kumarko kumarko
 no más por eso, eso ellas hacen que cuantos duran allá el día la señorita allá acompañada una una
kunu oyo oratro kan ta oratro amipsh masha neketa sukup yapushnu amichaparko ot
 luna allá todavía hacen aquí todavía ahora estas salieron esta esta la hermana ella ahora ellas
neketa pen kumarko mak yuro yupot.
 salieron ya tiene un año por ella.

1.69. Mashukapashi (mujer de Yurmuto)

Sapset oknopshi tinüp einat amutnai salopot. kumarko kunu etakappo noparko kiniya. ochapshi nipo akura yuse
tareka. okpanayi kumarko kunu suyapak. eketaporap weta uwaramase kasü chit. narpa piñanirpa sosepon orarko set
etneep.

Yo cuando me llegó la menstruación me internaron en el monte por espacio de una luna. Me cortaron el pelo muy bajito. Me prohibieron comer asado solamente comía las frutas silvestres nunca comía la siembra de papá porque estaba prohibida.

1.70. Tiyyitashi (hombre de Kunana Kushpa)

Mapka etpe yan sekup kash subarashitro samaytopia otennak kasenopa narko sar mavarán
 Este ahora lo graves cual desde muchacha pone señorita como era antes cuando eso ellas se pone
samayipo samay topia amupnayi po kupaperak senerese orampo suvarampo suvaranoprak
 señorita ponen señorita en el monte esta los hombres no pueden ver por eso por esta cosa nosotros
yokaren kapsekennesh orano samayepo samayepo mavarán punayi po mavaránpunayi amupnayi po
 así hablamos es así eso es señorita señorita en el monte está en el monte monte va
kuma senepanerak yutabo senepanepe borepape yutabo po tüp ochooo kunu turuk, kunu turuk tay
 sola acompañante con ella la acompaña mujeres con ella se va esta alláaa un mes un mes después
mash kunu turuk mash kunu turuk tomay siyiparatu kasuy oporat ot pik yubiptatpo kasuy
 esta luna se va esta luna se va la otra cuando esta luna nueva bueno en eso esa hermana sale bueno
chep ka chep kirkorak ot pik yubuntopo kirko borepa muchapayirko torop kupaperat var kupaperat
 sale y sale aparte esa hija se duerme aparte mujer juntos con ellas duerme y el varón no varones
tokenma yumur nukira ochorkobap chun ochooo kas kunu subarar kutaü subara ot pik sunakapo
 todavía no puede dormir con ella allá no más duerme alláaa cuando la luna este así así esa hija tiene
ora kunu subara kasiyiprak sanopeprak an osekapon sanope kasiyiprak an mikunnikana oranon
 ya la luna así entonces si ya crees tu que es tu crees que ahora si ya estás desarrollada eso
kannakak oramporak kasuy chep ka tokenmarak oran nupuru kaü kaü kapra tokenma oran nupuru
 decíamos por eso bueno sale y todavía no puede comer comer todavía no puede no puede comer
kaü kaü kapra otishiyiri oran sar yupru akurepsen otishi sanopo kaenmat
 comer comer todavía porque eso porque comida de ella no se puede comer porque por esto dice así
tokenma oran nupur akupia sar tun tun komaprak oran komeprak oran ka ora eshyerak oran
 todavía eso si tu comes de ella te pones cansado eso es malo eso es malo eso y es por eso eso

tokanma kaü ka apra orano esh saeporat ikitasepia ot yusha surunnesh eketasranepo ot
 se puede comer comer así esto y si ella sale como su mamá lo hace cuando esta de salir como
yusha surunnesh saepo ot pik kunatay topo kunakan ayitpo yukayi ibaramapo ibaramapo
 su mamá lo hace si es esa hija por los ríos se va con agua se baña por los ríos hace fogata y fogata
kuratay kano kuratay kano ibaramapo kunayan ayisi po ayisi kunayana po torak
 leña especial pa eso Kuratayi con eso hace fogata en río a bañar va se baña en el río va y piedra
oyotro yana shiu, shiu optusirak kasuy ot piki chep sharpa kasuy tütamaya sharpa kasuy
 allá mismo el agua muele, muele y así bueno esa hija sale vuelve bueno ya preparada viene bueno
kupape ...
 ya el varón ...
... to setap ayap pik osh setap mavaramat ...
 ... busque piedra allá hija anda busque así de grande ...
...pik amoprát asamayaytorma okaporak sharpa misaptachi sanuku penarak sharpa ...
 ... hija tu estás apenas salistes no mires patras no mires cójala y ya regresa ...
... okap misaptachi kush misara misara okapo na kupuyayi chip chip kuri kuri
 ... no mires patras cuidado sale el cuerpo marcada atrás tuya sale en el cuerpo sale rayado rayado
kuri akap mesaptashbonetara pak kanko pak kurenkap chep kaeporak tusha putaborkobap
 rayado no mires patras no hablar callada no más callada arreglada sale y así la mamá la acompaña
mikunnikan kasuy ...
 desarrollastes bueno ...
... muvontachi küp muvontapropa ot mishkish sitasenat ot piki oramporatu bonetara pak vonetara
 ... no hables porque si hablas este ellos lo oyen las hermanas por esa cosa sin hablar nada sin hablar
saaar kumasa subararko saaar orapkapset enat ot piki amupnayipo kasuy kaepo
 señala tengo sed así no más señala así mismo era las hijas cuando están en monte como un hombre
kupa yün yanuepo kupa yun yanuepo yuna tüp enat kurenkap kaishyi yumon tiktuka yun sutup
 varón está enamorado varón se enamora se entrega pero hecha mujer papá decide entregue dáselo
nash nabubi ka kobep ka bi titi yoshi emana yoshi emana tan tuporat
 que se case y se junta después árboles tumba suegro para el suegro para él se siembra se quema
orapka sakapapo ka marak mavarano bita bita yoshi emana yoshi emana parepare kaps kennat
 también se siembra y estas cosas leña leña suegro para el suegro para el se corta es así
vorepa yishi ipo ora yishipra pen yosh nay akapo pena shak, pik nakau kapra kashira saeshye yoshe
 mujer quiere es así no quiere ya el yerno sembró lo corta ya corta, así porque para el suegro
emana tan tan ka orarko.
 para él se sembró y más nada.

1.71. Tiyyitashi (hombre de Kunana Kushpa)

Marak kupape kacha kupa atutpo choyirparenay or kupa kuparpa enat sakop kanenmat oran ekare
 Este si es varón niño varón crece como es ese varón varones pero si decían así de eso decía
kupa kupap eshye kurenko sü sü yuvoro pak pen onatro pena pen onato pena
 varón por ser varón esta bueno este este garganta cambia ya ahí mismo ya ya ahí mismo ya
kupak eshye enat pen yuvoro pac ka ka pena ma pen yubor pac kamak pena optusiu natakpan orakar
 juntamos pero ya la voz cambia y y ya este ya la voz cambia era así ya como se prueba lo mismo
tomosha mavarano kobep tomosha kaenmat kaenmat komipchi mavarantuka top tipitashi kurukuru
 pesado de esto lo coge pesado es así es así Komipchi de esa misma piedra amarrado envuelto
ta po mavaramporat kobet sup sup sup tan onarano fū kaprarak aa jü kaprarak jü mukachi jü
 y va como este cerro coge sube sube sube pone al lugar jü sin decir aa jü sin decir jü
mukapoprak tun tun kaesen oshi ka sarkonap tan aa ka pen orarko pena tukap esaptara tan
 no digas jü anda atrás, cansa hace los pies y no más deja aa y ya no más ya sin mirar atras deja
orapka sa yubipikare basaynupe ka yubipikare sar orapka basaynuprak okapesen ka orapka
 no más para que no se ponga viejo y para eso este lo mismo pone viejo viene atras y lo mismo
kupakeshyerak orarko pena kupak eshyerak yuvoro etatpepo orarak subara tonep orok subara
 como es varón no más como es varón la voz cambia no más así se ve ahí así

kiricha mavaramporak sanopa va uu okanorpa mavarano bita, bita kano okan ikashi sanuk ikashi
 se vea se manda de que sea no uh la misma estas cosas leña, leña con eso eso pruebe su hombro
sakopak ka sanuku ka tomoshar ipayi ka tan tan tan onaran pena tan, tan tokash tun sakopatpope sar
 pruebe y cógelo y pesado igual y pone pone pone al lugar ya pone, pone como piedra para probar éste
ora orampereporatu mashete yubampura or eshyeratu kupana subara tomakarechop tomakar obisha
 así y si no hay de eso machete no sabe eso por eso al varón así trabaje paque trabajes así
ka tomakarmepoprak pirik ona esenat oramporat tomakare oramporak tomakare kampakset
 y si trabajas tendrás miedo a tí tendrás por eso trabajas por eso trabaje así era
ot kupape ot subotpanennak aa kobep ka eporak orapka.
 ellos le hablaban aa coge y después lo mismo.

1.72. M. Misuya (mujer de Tīrakibu)

Mapka mabar obiy kutabo mavara joven otapka amora kachayaymapko mavara obiy kutabo
 Esto cuando eras niña así jóven que como ustedes cuando estaba en estado cuando era joven usted
kachaya obiy kutabo orapkarko kacha nan emaynen kupape kupapenesh abür ochop shoko kapset
 embarazada estabas tu lo mismo nación los niños teníamos varón puro varón yo allá Shoko lo
kennesh kuchonak kash Sirapta epterak aki kash kinuton tomasru ese orarko epterak
 llaman allá está el otro donde Sirapta también aquél que fue pallá a trabajar pallá no más después
ot piki kash akapsh marak kapsh mayipset ot sakannesh tenastuse kasuy kupaperak yomana va,
 las hijas cual aquella y este cual por ahí ellos dicen tomando luego pare varón pa ella no,
nanarak tubaperanorpa nan yomaynenat ora nan surura nana amorakaroprat oshkoy senenmechap
 nosotras no hacemos nosotras teníamos así nosotras no hacemos nosotras ustedes son de allá lo traen
oka kakoiru.
 ellos de arriba.

Pena eboko chopkare subar ese kopan yanu ka nan kanennena oran vanep etpe subarano
 Ya primo que más así se puede entregar enamora y nosotros decimos de eso no hay otro como esto
yosatpe kobep penap kopayan yanu kapka atapcha tubishin ka abo kanennen subarapka atapcha
 de nada se junta y ya se enamora con otra así decían antiguos eran así tío decía que así antiguos
tubishin kasenopa kacha atapo penap etpe oratro enesh oka kacha tüpka penat etpe kopan
 era así antes niños nacen y ya otra vez lo mismo es así ellos niños hacen y ya con otra enamora
yanu katropsekennesh kasenopa atapcha orapra tubishi kumarko boripa tap nan natanvep pen
 a ella así está todavía antes antiguo así eran uno sola mujer como nosotros casamos ya
kumarko aü ma anumu kobep kasuy epsh borepaperak ot sanapanmechap or yubiptankutabo
 uno solo yo con este me casé me casé casamos luego haber ustedes mujer como mandan eso cuando
otarpare ese borepa mavarano etakatpo arop tumu amicha ora kasenoparak var yusharampa
 salen como hacen las mujeres estas cosas comida lavar ropa ahora así pero antes no la mamá
subatpapo yumapeyabo yusharko kupapeporak yumope.
 le habla igual su papá la mamá si es varón su papá.

1.73. R. Koyashi (hombre de Kiriponsa)

... totana tan mabu punana, tan porep kasenopa orennap nono yona vi ti ti vitorap pare ka tüvüp
 ... a la piedra pone envuelve, le pone tapao antes así es tierra encima palos se pone y fuego y prender
oropash batiatana tan kaenmap mimi kano kuru kuru etperap yopayi tan kasuy toron kano yopayi
 además en papel pone era así cabuya con eso amarra también por encima luego bijao con eso por
poo kaenmap sharpa sepayo ora samoptoro bijitro yuna samoptoro ba ba tubarko subapo sano
 encima era así regresa si lo sea llorando el tiempo malo llorando no no bailando baile como
ekarerko ayibu opsh sha otana kanorko yup atapiera ora sarko tubarko ora okachi aytora okachi
 llamando flauta que venga acá eso no más sin pegar así solamente bailando así como es por ahí esta
va ora otap ot ebannesh, ebatpo orarko pena utunayi orarko pena okachi pen mesaru kasenopa ba ora
 no eso como ellos bailan, baile no más ya revuelto no más ya eso ya lo ves antes no eso

orarko ebasepo orarko pena kasenopa tururpa kasenopa ora ot emaikü kasenopa ot emaikü or nopa
 no más si baila no más ya antes distinto antes así ellos canciones eso este cual este
kapsh sapset kennesh ton ton otap pennesh oka sa eyapanenmap oka tubiyapa ebatpope kapsh oka
 como es pon pon ahí así es ellos este se pintan ellos pintao para bailar como ellos
siyapa soyayan yupentatpo or enmap oka soyayana yupentatpo kasenopa ...
 pintan en chicha vienen así era ellos en chicha cuando vino antes ...

1.74. J. Nupe (hombre de Yurmuto)

Or mak kasenopa nana sekemakpo yukpa ekapo nonotana, oropas wapiatana. nonotana sivarmak, yoman tuka
yarmarko wetarap yona tapoma, sa yuwishe ataspora oraptruprap esen. sa ohora kanepak weta yona tapoma, caser
yupsha. oroprak esen kumarko yiro ettepragak tekaipo esen sharpa sa yuwisha yowi kurepa tiwoto tam casei oropek
encha yoma soya sirip tuwa yubisha emperap narpa nonotano tam toshinko yuwisha orar etmak.

Era el costumbre de nosotros después que moría uno, enterrarlo en la fosa se le hacían fogones durante los 10 meses y se dejaba un mes para que se enfriara la tierra de la fosa donde estaba el muerto al siguiente mes lo sacaban. Esto tenía que estar entero sin descomponerse yo veía ya a aquellos tiempos. Para sacarla de la fosa se preparaba chicha brava, nos preparabamos para el entierro del muerto. Teníamos que llevar machete palos para poder espantar espíritus malos que nos podía ocasionar daño a muertos cuerpos. A nuestros pasos probamos cortabamos lo que se encontraba a nuestros pasos, hasta llegar a la fosa donde estaba el muerto enterrado y lo sacaba persona mientras otros tocaban la flauta con sus fúnebres pasos que hacían con el muerto al hombro hasta llevar nuevamente a la aldea donde se la hacía velorio por un día y una noche lo cargaban al hombro y bailan con él. Otra costumbre es lo metían al muerto en una choza a los árboles hecho con hojas de helechos la costumbre era sacarlo a los 10 meses y los velorios a sacar para hacerlo el chicheo y le hacían la misma operación.

1.75. M. Misuya (mujer de Tīrakibu)

Mapka ataska otas sar otapka an omo yutnep tabo otapka surunmechap tubiba yona oropash
 Esto que como como así que como tu papá cuando murió que como lo hacen bailando encima o si no
sarko tunasirko otas kennesh ekane pen tubotorko pena mavaran punanarak bapia, punana
 no más así enterrarlo como lo es muerto ya tapando ya con estas cosas se envuelve helechos, con eso
nan nuvopmo toron punana tiritiri sapra ora tubiba kapra nanarpa siyi orarkonanpana
 nosotros envolvemos bijao también dar vuelta no así bailando así nosotros aquí así no más nosotros
penarak shiyop mavaranorkocha orapmen bita yupop kuru kuru bita yoshnar parepare yumatpe
 y ya se deja estas cosas si este fuego poner amarrado fuego abajo partir partir alrededor
sosmap sayubisha bita ot yun surusha shiririr ka yubisha bapkato bita yumatpe suyí
 prender para que el fuego lo haga como tieso y que haga cuando no era fuego alrededor por aquí
paripari tubotobap bitarak suyí kanau surunmak orarko pena penarak shiyop va yun
 partir partir envolver fuego por aquí nosotros hacemos así no más ya y ya se deja no hay que
tishini subara kobapepo bita yupop kurukuru etperak subara etakatpo yona kurokuro tukape
 visitar así en la tarde fuego poner echarle echarle y después así comida encima se hace y chicha
yoshna ka nan sunnen yubishipa sha oshipiranopset saenesh panap topo omurperano orapka
 abajo así hacemos nosotros para que coma como los vinos cuando se van lejos tienen que así era
tubishin kasenopa atapcha kurukuru bapia tana kurukuru ka tukarak yopna kobep kasenopa atapcha
 ellos antes antiguos ponían helechos ahí ponían ponían y chicha abajo cogen antes antiguos
ka tü onarano omurpiyas tukayanarano sososo pen okaperko ka tukaratap yavotro yakaperko ora
 y pone ahí tengo hambre en la chicha bebe ya espíritu y la chicha todavía ahí el espíritu eso
yokarko kapka tubishin orap murunapko ora nan surumrap ka yopna epte yopna tupuse yopna
 espíritu que era así así lo hicieron así nosotros hacíamos y abajo también abajo asado abajo
yokarkonat okatu senatpo yokarko senatpo sososo tukarap yabotro yonarak tubiba var kasu orarko
 el espíritu espíritu lo bebe espíritu bebe bebe la chicha ahí todavía encima bailando no así no más
orarko pena sano peporkosh ora sekapia otas ayibu kanepo mashepkano teto obay tamoka yupo
 no más ya estas cosas también eso lo sacan como flauta así con machete tocando limpiando patio eso

subara mavarano terese bi sano sekatpo, sekatpope sha siyatpape orarko pena chonarak kas
 así estas cosas tumbando árboles para sacar, para sacar para sacar no más ya donde lo ponen después
sayanmapko mekatpoko ora subup saepo subatpuya yoburak orop punana porek koshipsh punana
 cuando lo sacan eso sacan si es tapan los restos ropa envolver tapao con kosiricha tapao
porek kurup tipitashi chonare epte sayan enmapko aa man aü yumo ora nan surupmat
 tapao amarrado bien amarrado donde después ponen ustedes ajá aquí mi papá así nosotros hacíamos
sar subaranjina, subara pokopoko subararap bi yomana oynarap tan putak nan yomanepia orenesh
 este así arriba, así hacen casita y así poniendo palo y encima poner vamos en alguna parte como es
putateshpo kopay obayayna tosepia tutan nan senenenmat nan nayamo tan subara
 cuando uno camina cualquier pueblo uno va traemos nosotros traemos nosotros pusimos ponemos así
mun yoman tamo kuriparak tan orotro kapnay va yobuprak natashpon yoburkochaprak oron kash
 poniendo casa hacer bien poner esta ahí todavía no los restos se perdió los huesos si están donde
komeprat yoponak obaya or orarko pena.
 tal Kome vivía el fundo así no más.

1.76. Itapkape (hombre de Pishicacao)

Sar ayibu sutap tap shatie uptiraranyi optuse iiiijji kosap subarap tuboto sukup sakarap shatie
 Este hueso (flauta) cortan este palo hubiera cortao con eso iiiijji dos así tapao así si fuera palo
subarenmako ka tar otapepnay nopakapchap maypo atnu Chubiki esh kara tar apchochapnesh
 así lo era y aquí como es con qué será aquí allá Chubiki anda corre estaba ahí
ayiburan kapsh akchip tap sun sayashraranye tar orochaprapnesh kapsh akchip Sitieshi ochaprap
 propio flauta donde hermano porque no lo pongo aquí aquí si ahí está donde hermano Sitieshe él si
torukia esenap otatarap yubipikip tubotos porep yushanap yukapo mashete marararko tu, tu
 el palo también es de camino en el hombro tapao tapao y la mamá atrás con machete así dar, dar
tubapeprap notuprap tenenachesen borepaperap kupa mukapo.
 el mismo la rana nos traga y la mujer atrás del hombre.

1.77. Tiyitashi (hombre de Kunana Kushpa)

Amorak abanon mavarano, kasenopan atapcha mavarano masurya orano yukpape otak tan, tan
 Ustedes saber estas cosas, antiguos yukpas estas cosas tallo especial eso en yukpa como ponen, ponen
saeporatu epte sharpa parak kaeporatu yuvopko sharpa parak epte sharpa parak oratu
 y si es así después vuelve saca y si es así por los restos vuelven a sacar otra vez saca saca y eso
kasuy subapo oratu subapo yupo eptasipo maship kano kor optuse soyakano va orak kasuy yuvotpe
 bueno bailan eso bailan cuando lo sacan con machete así como con la chicha no eso bueno por restos
kasuy kanobapa, kosuy kubipina tan tubipina oka tan orak kasuy ayibukano tone ibu
 bueno en canoa, bueno al hombre pone al hombro ellos ponen y el bueno con hueso los restos hueso
kano aa pen atapcha ibu kano kor üüü captaü kanoprat yokannesh ayippira kapchip
 con eso ha ya hombres antiguos hueso con eso y iii momento eso quiere saber el la flauta con eso
sachaprakesen okan sutumpopia mayana kasuy chep okano oyana chep kaprakan sapka atapcha
 si fuera con eso eso se toca aquí bueno ya sale con eso ahí sale es eso dicen los antiguos
yobuko urunnechap saepo porek mavarampunana porek ka munurak yonrana pop pop oynarak tan
 los huesos que lo hacen si es tapan envuelven en cosas tapan y hacen casas lo hacen ponen encima
oynarak tan ka kasuy orap shiyop totana tan oynarak tan ka kasuy orap shiyop totana tan shiyop
 ponen encima y luego bueno eso deja en la piedra pone deja
kuripa tunatana tan tunatana kasuy orarko shiyop surakaptusirak ora chun chun okash tuvuntuka
 bien en lugar seco pone lugar seco bueno así no más deja se visita eso cada día cuantos días
suvar tuvuntuka obay otapep tomakarak orak tubushin mayi tubara oka yukpa tubara mayi orapka
 cada dos días tierra como dice otra vez era así por allí todos ellos yukpas todos por allí lo mismo
yubotpe soyar kano.
 por restos con chicha no más.

1.78. J. Nupe (hombre de Yurmuto)

Kanepacmak soya pesosso kanepacmak osenia yupesyayi. wa mak moripa osepkoshapra. kipa petcha, soya niyon kayayi, ora pena. oporko yope etspo. yoranorat mawaranopio woripa oseman sillapo wa et yomana parat oranoipo. orenmak Tema Oile pokosha, kanepape yope etpo. waratmak yuwatpipera. no kat sucunnekasen. orarko etpa yuwakpipera kasenoparat wa mak. tuwa perko ok sukun nekanmak sar hora Amene. osenorpa patume tip.

La fiesta en el chicheo era muy permanente. siempre había pelea. nunca había pelea de mujeres. la pelea era para los hombres solamente sin motivo el motivo era de la rasca (borrachera). y otros por la rencilla mejor o por mujeres. Tema peleaba con su hermano Oile no había jefe en aquellos tiempos nunca se arreglaban los problemas de nadie. Ellos se perdonaban así mismo al pasar mucho tiempo.

1.79. J.M. Komateta (hombre de Yurmuto)

Soya yukpa kushara sano yukatpo watia rapiro, yukpa kay na yun akrukop amoyau senapsema
Chicha yukpa chicheo eso decimos blanco rápido, yukpa rápido anda este corre tu también quieres
or nopa tobata üüüü kooo orano yukatpo atapcha kasenopa atapcha Kanobapa, Pishikakabu,
beber ese este flauta uuuu ah eso quiere decir antiguo antes antiguo en Kanobapa, Pishikakao,
Taremo, etpe Shikimo, Ipika, Pochopmo, Zazapa, Bayiku, Kiriponsa Sabana Colombia.
Taremo, este Shikimo, Ipika, Pochopmo, Zazapa, Bayiku, Kiriponsa Sabana Colombia.
Kaprap tubishin kasenopa atapcha atapcha aü senapsa pik nitoka pena sha tamap amop
Era así antes antiguos antiguo yo quiero tomar chicha de la hija ya venga venga tu
piriaermato va sar nan senapsmako tubatpe orep eh pen oshipkouru pik nitop
no vas a pelear no este nosotros queremos beber tranquilo pues a ya para ustedes hice hija la chicha
utapkasa echa koko sha tamap koko orep oy nan tosmako nopa karaka saprapak tupo yunupen
voy a abrir bueno noche te vienes noche pues allá nosotros vamos este carbón y así se pintó como
kokoko payi nukopmenakoprap kö kö kö yaboptabo tumapshka nenanakoprap senatpo
así pintado negro había gritado ko ko ko estaba lleno lo abrió lo bebió en este totuma estaba bebiendo
toriyi atapcha pukap notuyana koprap utpur totop chep chep chep etpe macho Taremo
bebiendo borracho antiguo terminó se ha terminado me voy vayan salen salen salen este allá Taremo
ako pik nitokar amoyaü senapsen aa nukanakoprap sha tamap pukap etpe Pishikakabu ako
aquí hay chicha usted quiere tomar tome ajá había dicho venga acá terminó otro Pishikakao aquí
pik nitoka sha tamap echa pukap etpe Bayiku ako pik nitoka sha tamap etpe Kiriponsa ako
hay chicha venga venir bueno termino este Bayiku aquí hija chicha venga venir este Kiriponsa aquí
pik nitoka sha tamap aü senapsa aü yonsa opsh nukanakoprap toriyi chep ...
hija la chicha venga venir yo bebo yo borracho anda había dicho borracho salió ...

APÉNDICE 2

LUSTRACIONES FOTOGRÁFICAS SOBRE EL CONTEXTO SOCIO-CULTURAL

La numeración y orden de las ilustraciones fotográficas aquí presentadas, se ajusta al desarrollo discursivo de los distintos aspectos tratados en esta obra.

Las cifras situadas entre paréntesis son un indicador del epígrafe correspondiente a los diferentes capítulos en donde se puede ubicar cada imagen.

Numeración y texto de las ilustraciones

1. (1.1) Cara de hombre mayor.
2. (1.1) Cara de mujer mayor.
3. (2.1.2) Arcoiris reflejado en la cascada.
4. (2.1.5.) Panorámica de la selva de montaña cercana al poblado de Kiriponsa.
5. (2.1.5) Páramo -situado en torno a los 2.000 m. de altitud-.
6. (2.1.5) Base de un árbol con contrafuertes.
7. (2.1.5) Semillas de *cubinine* -ornamentales-.
8. (2.1.6) Iguana.
9. (2.1.6) Nido de comején.
10. (2.2.1) Tala.
11. (2.2.2) Hombre iniciando la quema en el futuro conuco.
12. (2.2.2) Futuro conuco tras la fase de quema,
13. (2.2.3) Mujer sembrando maíz en el conuco.
14. (2.2.3) Hombre sembrando en el conuco.
15. (2.2.4) Mujer recolectando yuca.
16. (2.2.4) Mujeres saliendo del poblado para recolectar en el conuco.
17. (2.2.6) Vivienda junto a conuco, próximo a Tukuko.
18. (2.2.6) Ganado vacuno pastando en fundo próximo a Tukuko.
19. (2.3) Plantera de café.
20. (2.3) Frutos del café.
21. (2.3) Café con la enfermedad de la roya.
22. (2.3) Mujer recogiendo café de la planta.
23. (2.3) *Menüres* conteniendo café maduro y fresco -de color rojo-, y con la concha podrida -de color negro-
24. (2.3) Cobertizo de circunstancia para guardar y proteger los *menüres* (cestos) utilizados en la recogida de café.
25. (2.3) Máquina desgranadora de café cubierta con hojas de platanero.
26. (2.3) Secado del café -sin concha- encima de *apotos*.
27. (2.3) Niño de Tukuko esparciendo café en la calle para su secado.
28. (2.3) Sacos de café preparados para su transporte.
29. (2.3) Transporte del café en mulas.
30. (2.4) Animales domésticos en Yurmuto.
31. (2.4) Animales domésticos en Yurmuto.
32. (2.5) Hombre recolectando plantas medicinales.
33. (2.6) Construcción de *pishantü* en el suelo -fase inicial-.
34. (2.6) “ “ “ “- “ avanzada-.
35. (2.6) *Pishantü* encima de un árbol.
36. (2.6) Arco y flechas empleadas para pajaritos en la caza al acecho mediante *pishantü*.
37. (2.6) Váquiro -cochino de monte- cazado y muerto.
38. (2.6) Picure tostado al fuego. En la foto se aprecia la falta de la pezuña izquierda, la cual se le ha dado al perro cazador como símbolo para que siga capturando piezas.
39. (2.6) Perro cazador descansando.
40. (2.7) Raíces de *wusa* -barbasco- amontonadas.
41. (2.7) Saco lleno de *wusa* en remojo.
42. (2.7) Dos hombres y un niño machacando *wusa*.
43. (2.7) Machacado de la *wusa*.
44. (2.7) Fabricación de catabre.
45. (2.7) Hombre llenando catabre con *wusa*.
46. (2.7) Marcha río arriba buscando el lugar apropiado para verter la *wusa*.
47. (2.7) Hombres vertiendo la *wusa* en el agua.
48. (2.7) Mujer cogiendo peces con bebé en brazos.
49. (2.7) Tamaño de algunos peces.
50. (2.7) Cocinado de peces tras la pesca.

51. (2.7) Hombre transportando un saco lleno de *wusa*.
52. (2.7) Mujer transportando enseres.
53. (2.7) Asentamiento junto al río para la pesca con *wusa*.
54. (2.7) Grupo de hombres y mujeres machacando *wusa*.
55. (2.7) Fabricación de *surupspa* para recoger peces.
56. (2.7) Catabres llenos de *wusa*.
57. (2.7) Grupo dirigiéndose al lugar de la pesquería, cargando los *catabres*.
58. (2.7) Hombres vertiendo la *wusa* en el río.
59. (2.7) Recogida de los peces afectados por la *wusa*.
60. (2.7) Peces recogidos.
61. (2.7) Familia machacando *wusa*.
62. (2.7) Agua blanquecina por el vertido de la *wusa*.
63. (2.7) Avisperos con larvas en su interior -utilizadas para pescar con anzuelo-.
64. (2.7) Fabricación de anzuelo de circunstancia con un trozo de alambre.
65. (2.8) Mazorca de *mí* (maiz cariacó).
66. (2.8) *Malanga*.
67. (2.8) Ñame.
68. (2.8) Caraota.
69. (2.8) Calabazas.
70. (2.8) Caña de azúcar.
71. (2.8) Cangrejo capturado y atado con un bejuco para ser consumido.
72. (2.8) Plátanos cociéndose al fuego.
73. (2.8) Asado de plátanos en ascuas.
74. (2.8) Mujer triturando maiz con piedra al modo tradicional.
75. (2.8) Mujer triturando maiz con máquina.
76. (2.8) Mujer preparando comida comunitaria en olla grande.
77. (2.8) Hombre batiendo *tutka* -plátano maduro disuelto en agua- con el *bii* y mujer vertiendo agua en el recipiente.
78. (2.8) *Bii* -vara terminada en hélice empleada para batir alimentos-.
79. (2.8) Parejas separadas de hombre y mujer junto al fuego preparando la comida.
80. (2.8) Encauzamiento del agua de escorrentia para uso doméstico.
81. (2.9.1) Poblado de Kiriponsa -parte de abajo-.
82. (2.9.1) Parte del poblado de Kiriponsa -zona de arriba-.
83. (2.9.1) Poblado de Yurmuto.
84. (2.9.1) Poblado de Taremo.
85. (2.9.1) Poblado de Kanobapa.
86. (2.9.1) Poblado de Kunana Kushpa.
87. (2.9.1) Poblado de Ipica.
88. (2.9.1) Poblado de Tīrakibu.
89. (2.9.1) Poblado de Psicacao.
90. (2.9.2) Viviendas de familia extensa al margen del poblado comunitario de Yurmuto.
91. (2.9.2) Vivienda permanente en Tīrakibu.
92. (2.9.2) Vivienda permanente en Tīrakibu.
93. (2.9.2) Vivienda permanente en Tīrakibu.
94. (2.9.2) Vivienda permanente en Psicacao.
95. (2.9.2) Vivienda permanente próxima a Yurmuto.
96. (2.9.2) Vivienda permanente próxima a Yurmuto.
97. (2.9.2) Vivienda permanente próxima a Yurmuto.
98. (2.9.2) Vivienda permanente próxima a Yurmuto.
99. (2.9.2) Viviendas permanentes próximas a Yurmuto.
100. (2.9.2) Vivienda permanente en Yurmuto.
101. (2.9.2) Vivienda permanente en Yurmuto.
102. (2.9.2) Vivienda permanente en Yurmuto.
103. (2.9.2) Vivienda permanente en Yurmuto.
104. (2.9.2) Vivienda permanente en Yurmuto.
105. (2.9.2) Vivienda permanente en Yurmuto.
106. (2.9.2) Vivienda permanente en Yurmuto.
107. (2.9.2) Estructura básica de vivienda permanente.
108. (2.9.2) Joven construyendo el techo de la vivienda con caña brava.
109. (2.9.2) Disposición de las hojas de caña brava que forman el techo de la vivienda.
110. (2.9.2) Detalle del techo interior de la vivienda a falta de colocar la cobertura terminal en el vértice.
111. (2.9.2) Plataforma elevada próxima al techo en vivienda permanente.
112. (2.9.2) Disposición de hojas de teba en el interior del techo de una vivienda permanente.
113. (2.9.2) Disposición de hojas de plátano en el exterior del techo de una vivienda permanente.
114. (2.9.2) Detalle de amarre con cortezas flexibles de dos troncos perpendiculares.
115. (2.9.2) Techo cónico interior en vivienda permanente.
116. (2.9.2) Techo de vivienda permanente.
117. (2.9.2) Detalles del techo de palma en una vivienda permanente.
118. (2.9.2) Pared de *wakara* en vivienda permanente.
119. (2.9.2) Pared de adobe en vivienda permanente.
120. (2.9.2) Vivienda permanente con paredes de adobe y techo de cinc.
121. (2.9.2) Canalizo para conducir el agua de lluvia en el interior de la vivienda.

122. (2.9.2) Canalizo para conducir el agua de lluvia en el exterior de la vivienda.
123. (2.9.2) Detalle de puerta en vivienda de Kiriponsa -parte de arriba-.
124. (2.9..) Aspecto exterior de la cárcel construida en Kiriponsa.
125. (2.9..) Gallinero.
126. (2.9..) Ponedero de gallinas.
127. (2.9..) Silo para almacenar maíz.
128. (2.10) *Canoa* de *soya* en Kiriponsa -parte de abajo-.
129. (2.10) *Canoa* de *soya* en Kiriponsa -parte de arriba-.
130. (2.10) Machete y *acurite* -elementos imprescindibles para segar la hierba y la maleza-.
131. (2.10) Elementos para la obtención del fuego: tallo seco de *sapara*, piedra de pedernal y eslabón metálico.
132. (2.10) Mujer encendiendo la pipa de fumar.
133. (2.10) Tabaco oreándose y secándose colgado del techo de una vivienda sin paredes.
134. (2.10) Penacho de hojas de tabaco y pipa para fumar.
135. (2.10) *Menüre* lleno de plumas y plumón de ave para tostarlas y comerlas.
136. (2.10.1) Desfibrado de las tiras de *sapara* haciéndolas pasar entre dos palos presionados con las manos -para fabricación de cabuya-.
137. (2.10.1) Detalle de la fabricación de cabuya de *sapara*.
138. (2.10.1) Desfibrado de *sapara* para hacer cabuya.
139. (2.10.1) Liado de cabuya en *pūra* -huso-.
140. (2.10.1) Fabricación de *wane*.
141. (2.10.1) Fabricación de *apoto* con tiras de *puuk*.
142. (2.10.1) Mujer reparando *apoto* y niño junto a ella.
143. (2.10.1) Tocado para fiesta.
144. (2.10.1) Bejuco enrollado, utilizado para amarre.
145. (2.10.2) Algodón silvestre empleado en el telar.
146. (2.10.2) Corteza de *sara* empleada para tenir.
147. (2.10.2) Mujer tejiendo *oamko* o banda de cacique.
148. (2.10.2) Detalle en la fabricación del *oamko*.
149. (2.10.3) Mujer amasando *wallico* para hacer *tapa* -pipa de fumar-.
150. (2.10.3) Cazoleta de *tapa* cociéndose en las ascuas.
151. (2.10.3) Recipiente para almacenar agua.
152. (2.10.4) Detalle de la fabricación del arco.
153. (2.10.4) Muestras practicadas en la punta de una flecha mediante el uso del machete.
154. (2.10.4) Preparación de punta metálica para flecha (I).
155. (2.10.4) “ “ “ “ “ (II).
156. (2.10.4) Reforzamiento del extremo de la varilla de *piriyi* con hilo alquitranado.
157. (2.10.4) Extremo de arco y puntas de flechas metálicas.
158. (2.10.4) Hombre afilando machete.
159. (2.11) *Kosiricha* -vestido tradicional-, *moko* -collar de semillas- y *mayu* -bolso de costado- en el Museo de Tukuko.
160. (2.11) Mujer pintándose la cara con onoto.
161. (2.12) Mujer lavando ropa y niños bañándose en el río.
162. (2.12) Mujer lavando ropa en una corriente de agua y niña junto a ella.
163. (2.12) Trabajo comunitario en Kiriponsa de limpieza del poblado -siega de hierba de sus alrededores-.
164. (2.12) Mujer transportando hierba cortada en la limpieza del poblado de Kiriponsa.
165. (2.12) *Ochiripiaya*: planta medicinal empleada para detener la hemorragia en el parto.
166. (2.14) Potrero en Kiriponsa.
167. (2.14) Cerca en el sendero para evitar el libre paso del ganado equino cuando se halle suelto.
168. (3.2) Mujer cargando *menüre* en la espalda y niña en los hombros.
169. (3.2) Posición mantenida para dormir -pies junto a la hoguera-.
170. (3.2) Reunión comunitaria en Yurmuto.
171. (3.2) Mujer junto al fuego y frente a su vivienda permanente.
172. (3.2) Familia de Kiriponsa reunida por la mañana para desayunar.
173. (3.2) Grupo reunido en Kiriponsa junto a los productos alimenticios pertenecientes a la beca escolar.
174. (3.2) Reparto de comida hecho en olla comunitaria.
175. (3.2) Mujer preparando comida en el fogón situado junto a su vivienda.
176. (3.2) Trío familiar desparasitándose.
177. (3.2) Cacique luciendo su *oamko* o banda distintiva.
178. (3.3.1) Alumnos y maestra en la escuela de Kiriponsa.

179. (3.3.1) Niño mirando atento la fabricación de la flecha que realiza el padre.
180. (3.3.1) Madre amamantando a bebé.
181. (3.3.1) Mujer fabricando *menüre* y niña a su lado.
182. (3.3.2.1) Niño y niña jugando junto al fogón.
183. (3.3.2.1) Niña jugando.
184. (3.3.2.1) Niño jugando disparando flechas con el arco.
185. (3.3.2.1) Juego de habilidad con cuerda.
186. (3.3.2) Juego de niños/as aprendidos de misioneros y criollos.
187. (3.3.2.1) Jóvenes en Kiriponsa jugando al fútbol.
188. (3.3.2.1) Jóvenes jugando al fútbol en Kanobapa.
189. (3.4.2) Comunidad reunida escuchando el discurso del cacique.
190. (4.1) Cráneo marcado por los combates a arcazos sostenidos en el pasado.
191. (4.1) Abultamiento abdominal: marca de las reyer-tas sufridas en el pasado.
192. (4.2) Hombre parapléjico por la poliomielitis.
193. (4.2) Tumba en Kiriponsa -los restos oseos reposan bajo la chapa-.
194. (4.2) Tumba bajo techumbre.
195. (4.2) Tumba bajo techumbre.
196. (4.3) Pico de la cadena montañosa del Tectari.
197. (4.3) Sangrado de la sabia del árbol mítico "*manirache*".
198. (4.3) Informante relatando una historia de *atancha* junto a su mujer.
199. (4.3) Hombre parapléjico junto a su mujer, relatando las causas de su "desgracia".
200. (4.4) Mujer sentada entonando *omaika*.
201. (4.4) Hombre tañiendo *ayibu*.
202. (4.4) Hombre tensando las cuerdas del tambor.
203. (4.4.1) Hombre danzando frente a *canoa* de *soya* al estilo del *cashapisosa*.
204. (4.4.1.1) Cacique de menores tañiendo el *atunja*.
205. (4.4.1.1) *Tiot tio* colocado junto a vivienda con motivo del *caja pijojo*.
206. (4.4.1.1) Imagen de la mariposa -*kanasbi*- representada en un *tiot tio* con motivo del *caja pijojo*.
207. (4.4.1.1) Preparación de comida en ollas comunitarias -fiesta de *caja pijojo* en Sirapta-.
208. (4.4.1.1) Comida comunitaria en la plaza del pueblo -fiesta de *caja pijojo* en Sirapta-.
209. (4.4.1.1) Detalle de una escena representada en el *tiot tio* utilizado para el *caja pijojo*.
210. (4.4.6) Mujer caminando hacia el lugar de celebración de un *tomaire*.
211. (4.4.6) Mujer envolviendo la masa del *cushe* en una hoja.
212. (4.4.6) Dos hombres licúan la caña de azucar en el *paro-enkat-pü*.
213. (4.4.6) Mujer cociendo bollitos de *cushe* en una olla y hombre deshaciendo los mismos en una cubeta con agua.
214. (4.4.6) Masa de maíz cariato para hacer "bollitos" -*cushe*- en el interior de un *menüre*.
215. (4.4.6) Hombre tañiendo el *towacta*, señalando así el inicio del *tomaire*.
216. (4.4.6) Mujer sentada entonando *omaika* con su cuenco de *soya* entre las manos.
217. (4.4.6) Grupo reunido junto a la *canoa* de *soya* en el *tomaire* celebrado en la casa de Ponoskashi.
218. (4.4.6) *Tomaire* en la casa de Ponoskashi. En la foto se aprecian dos grupos: uno junto a la *canoa* de *soya* bebiendo y bailando a ritmo de ballenato, y otro junto a la vivienda entonando *omaikas*; Ponoskashi, el anfiteatro, se encuentra en el centro.
219. (4.4.6) *Cushe* fermentado durante 2 semanas.
220. (4.4.6) Bollitos de maíz recién envueltos, preparados para ser cocidos y posteriormente disueltos en la *soya*.
221. (4.4.6) Hombres danzando con motivo de un *tomaire*.
222. (5.4.6) Grupo de hombres reunidos junto a *canoa* de *soya* en Kanobapa.
223. (4.4.6) Mujeres y niño al amanecer tras un *tomaire*.
224. (4.4.6) Reunión para resolver problemas en Kanobapa tras un *tomaire*.
225. (4.4.6) Mujer con niño en brazos entonando *omaika*.
226. (5.1) Vivienda unifamiliar construida por la Compañía MARAVEN en la comunidad Shaparu.
227. (5.2) Iglesia de la Misión de Tukuko.
228. (5.2) Interior de la iglesia de Tukuko.
229. (5.2) Belén navideño en Tukuko.
230. (5.2) Figuras de cerámica con motivos yu'pas dentro de un Belén navideño situado en Tukuko al aire libre.
231. (5.2) Árbol de Navidad adornado al aire libre.
232. (5.2). Formación de escolares ante la Misión de Tukuko momentos antes de entrar al colegio.
233. (5.2) Cementerio de Tukuko.
234. (5.2) Tumba en cementerio de Tukuko.
235. (5.3) Papá Noel bailando con yu'pas en Navidad.

236. (5.3) Regalo de Papá Noel a una niña yu'pa.
 237. (5.3) Camión de coca cola suministrando bebidas en Tukuko.
 238. (5.3) Acueducto en Tukuko.
 239. (5.3) Jóvenes yu'pas caminando "rascaos" -ébrios- con radio-cassette, próximos a Tukuko.
 240. (5.3) Medicatura de Tukuko.
 241. (5.3) Cárcel de Tukuko.

242. (6.3) Modelo de vivienda unifamiliar en Tukuko.
 243. (5.3) Chirrinchera -vehículo de transporte de pasajeros y mercancías- en Tukuko.
 244. (5.3) Jóvenes yu'pas representan en Tukuko el nacimiento de Jesús en el escenario.
 245. (5.3) Jóvenes yu'pas bailan en Tukuko joropo encima del escenario.



1



2



3



4



5



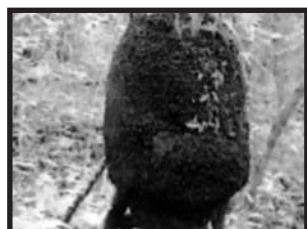
6



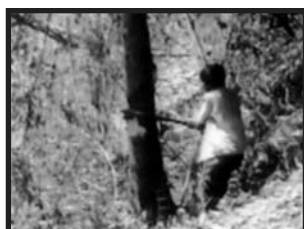
7



8



9



10



11



12



13



14



15



16



17



18



19



20



21



22



23



24



25



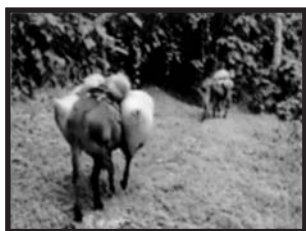
26



27



28



29



30



31



32



33



34



35



36



37



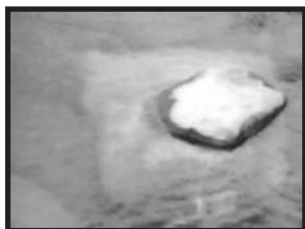
38



39



40



41



42



43



44



45



46



47



48



49



50



51



52



53



54



55



56



57



58



59



60



61



62



63



64



65



66



67



68



69



70



71



72



73



74



75



76



77



78



79



80



81



82



83



84



85



86



87



88



89



90



91



92



93



94



95



96



97



98



99



100



101



102



103



104



105



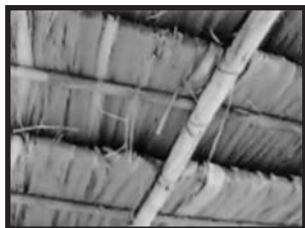
106



107



108



109



110



111



112



113



114



115



116



117



118



119



120



121



122



123



124



125



126



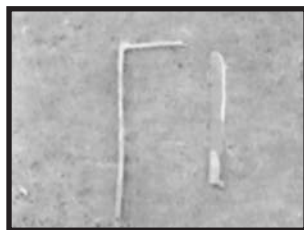
127



128



129



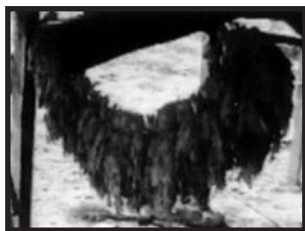
130



131



132



133



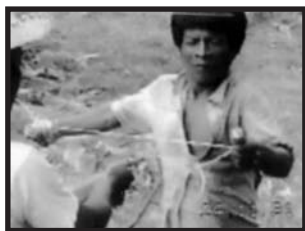
134



135



136



137



138



139



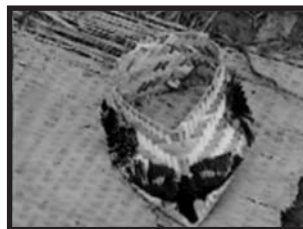
140



141



142



143



144



145



146



147



148



149



150



151



152



153



154



155



156



157



158



159



160



161



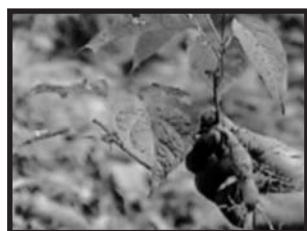
162



163



164



165



166



167



168



169



170



171



172



173



174



175



176



177



178



179



180



181



182



183



184



185



186



187



188



189



190



191



192



193



194



195



196



197



198



199



200



201



202



203



204



205



206



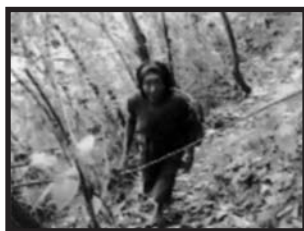
207



208



209



210



211



212



213



214



215



216



217



218



219



220



221



222



223



224



225



226



227



228



229



230



231



232



233



234



235



236



237



238



239



240



241



242



243



244



245

APÉNDICE 3

TECTARI. MEMORIA DE UNA EXPEDICIÓN

Existe en la mitología yu'pa una continua alusión a un monte que mantiene en su simbología un carácter dubitativo: habiendo sido tenido como lugar de salvación para algunos *owayayos* y *wanapsas* en los primeros tiempos, cuando aconteció la inundación apocalíptica; en la actualidad se presenta como un espacio prohibido, inhóspito e inaccesible, el cual hay que evitar, a riesgo de poner la vida en peligro. Nos estamos refiriendo al "Tectari", máxima elevación de la Sierra de Perijá.

Ese halo de misterio y el elevado valor simbólico que el Tectari posee en la tradición oral yu'pa, fue el detonante que nos indujo a emprender una expedición hasta ese lugar, a fin de comprender mejor el pensamiento y los temores creados en torno a él.

Acompañado de Jesús Peñaranda y Jairo, guardaparques yu'pas de Toromo y Sirapta respectivamente, emprendimos el camino cargando a lomos de un mulo los "corotos" (equipaje) con provisiones para una semana.

Salimos de Toromo a las 9.30 h. y llegamos a Manastará a las 16.30 h., tras haber pasado por las poblaciones de Shirimi, Ayapaina y Kunana.

En Manastará fuimos bien acogidos por las pocas familias que allí habitaban desde hacía escaso tiempo, encontrándose todas ellas atareadas en la construcción de las viviendas. Es en ese punto donde el río Negro toma su nombre por la confluencia de las aguas que vienen del Tumuraja y del Atapsi.

Tras descansar por la noche en ese lugar y dejar la mula, nos repartimos el peso de los corotos y salimos a las 8.00 h. siguiendo el río Atapsi en dirección al Tectari.

Al parecer, según la visión de Jesús Peñaranda, tan sólo se sabe que hayan llegado al Tectari un grupo de personas de la Universidad de los Andes en Mérida (Venezuela), quienes hacía unos 8 años emprendieron una expedición al monte por el mismo lugar donde íbamos nosotros.

Durante las tres primeras horas de marcha se podía apreciar la pica o trocha del antiguo camino que conducía a Colombia, practicado por los llamados "maleteros" (narcotraficantes), y abandonado, según nos

contaron, desde que hacía unos tres años se produjo una batalla a machetazos entre bandas rivales que acabó con la vida de muchos de ellos.

A partir de un punto (a unas tres horas de Manastará) en donde la pica se dirige a Colombia tomando una quebrada situada a la izquierda del río Atapsi, se pierde todo tipo de indicio orientativo, teniendo sólo el cauce del río como punto de referencia que no hay que perder.

La noche que pernoctamos en Manastará tuvimos una larga reunión con los hombres del poblado, quienes nos intentaron persuadir para que desistiéramos en nuestro propósito, poniéndonos sobre aviso acerca de los problemas y dificultades que íbamos a tener en el viaje; así como también nos pusieron al corriente de las historias que contaban los antepasados sobre el enigmático monte.

Entre las historias mencionadas sobre el Tectari nos contaron que "la persona que ose acercarse a él y pronuncie en ese momento su nombre se le quema la boca, cubriéndose el Monte de niebla".

Nos decían también que "el Monte no se deja acercar"; como si tuviera vida propia; "cuando parece estar próximo desaparece y se aleja, haciendo que el caminante se pierda".

Contaban el caso de un catire (hombre de piel blanca) que fue atacado numerosas veces por un águila al intentar subir a la cumbre, habiendo llegado previamente a su base.

También situaban en torno al Tectari el asentamiento de hombres salvajes que practican el canibalismo raptando a quienes encuentran desamparados.

Ni Peñaranda ni Jairo conocían esta parte del territorio, pero dada su condición de guardaparques les interesaba saber de él; éste fue el principal motivo por el que aceptaron la idea de acompañarme. Para mí sería también interesante observar sus respectivos comportamientos durante el trayecto, ya que además de ser guardaparques, enculturados en buena medida bajo el modelo de sociedad criolla, no dejaban de ser yu'pas.

Siguiendo el cauce del Atapsi, unas veces por dentro y otras por fuera, y siempre abriendo la trocha a golpe de machete, estuvimos tres días.

Introducidos en la espesura de la selva y sin visión alguna de la distancia que faltaba hasta el Monte, el cual sólo conocíamos a través del mapa, decidimos abandonar el río y subir por una ladera hasta obtener una visión panorámica de dónde nos situábamos. Así hicimos estableciendo el campamento a media ladera cuando llegó la noche.

A la mañana siguiente logramos llegar a la parte alta, en donde nos vimos obligados a subir a un gran árbol para divisar el paisaje. Hecho ésto y con el cuerpo algo fatigado por el desgaste de la marcha, el ánimo subió por momentos cuando por primera vez divisamos el objetivo: el Tectari.

Aún faltaba bastante, pero al menos lo habíamos visto y sabíamos qué dirección tomar. También avistamos el Cerro de Santa Marta, ya en Colombia. De ese modo bajamos por donde habíamos subido, hasta llegar de nuevo al río Atapsi, del que no estábamos seguros, con motivo de habernos cruzado anteriormente con numerosos cauces que llevaban semejante caudal.

A medida que se sube el río, aumenta su desnivel discurriendo por cascadas que hay que sortear para poder continuar.

Asimismo la vegetación llega a enmarañarse totalmente en el cauce, obligando a tener que abandonarlo, ya que atravesarla se convierte en tarea imposible.

Intuyendo tener cerca la cadena montañosa del Tectari, abandonamos definitivamente el río, convertido ya en torrente, y subimos por una inclinada pendiente con mucha dificultad hasta llegar a una zona elevada.

Sin mucha energía y sin agua, nos pusimos a buscar al Tectari, que en principio no aparecía; pero, superados los últimos obstáculos que impedían la visibilidad, de nuevo sentimos una enorme alegría cuando de cerca lo vimos.

A diferencia de las informaciones que había recibido previamente, el Tectari constituye una cadena de montañas que superan los 3.500 m.; cada una de ellas con nombre propio. De este modo, como nombraba Jairo, teníamos delante el Tectari Yipiño, el Tectari Yunti, el Tectari Tupotancha, el Tectari Yemota y el Tectari Tewappü; vistos todos desde la cara sur, cuyas paredes son más verticales.

Una vez llegamos al lugar en la tarde del día 10 de marzo, Peñaranda y Jairo se pusieron a buscar agua en un cañaberal para aplacar la sed; cosa que consi-

guieron realizando un pozo artesiano del que a unos 50 cm. de profundidad brotó suficiente agua para beber.

Con los alimentos prácticamente agotados, y con la intención por mi parte de subir a la mañana siguiente a la cima del primer pico, el Tectari Tewappü, dormimos esa noche, en la que arreció un intenso frío.

Como estaba planeado, por la mañana me preparé para subir juntos a la cima, pero, sorprendentemente, Peñaranda y Jairo habían cambiado de idea negándose a ello. No obstante, aceptaron esperarme en el lugar mientras yo subía y bajaba. Con ese compromiso empecé la trepa cargando una cantimplora con agua, y un tanto sobrecogido por la emoción de estar pisando en solitario un terreno arriesgado.

No hubo percances que destacar en la travesía, pero la sorpresa llegó cuando de regreso al lugar donde supuestamente debían esperarme, sólo había enseres y un mensaje escrito con carbón del fogón que decía: “te esperamos en Manastará”.

¿Qué pasó?, ¿Por qué ésta precipitada reacción?, ¿Qué causas indujeron a mis acompañantes a abandonarme en tan delicada situación?

La razón que me expuso Peñaranda, esperándome efectivamente en Manastará, fue que Jairo se puso de pronto muy nervioso, llegando incluso a llorar por regresar. Debido a su empecinamiento, Peñaranda argumentaba que para él “era una gran responsabilidad dejarlo regresar sólo”. Pero ¿y yo?. La pregunta quedó sin respuesta.

Posiblemente a Jairo, que al igual que Peñaranda se ha criado entre criollos, se le resolvieron de pronto los ancestros y fue presa del pánico al haber llegado tan cerca del Monte sagrado.

Reflexionando durante el camino de vuelta en torno a la justificación de los temores yu'pas a acercarse al Tectari; al margen de los motivos basados en las leyendas que ellos mismos alegan; encontramos por nuestra parte otros motivos, que, teniendo una mayor objetivación, respaldan esa actitud, o al menos aconsejan una buena dosis de prudencia.

De manera recurrente y en casi todos los puntos de la Tierra, las grandes montañas han sido contempladas en algún momento por los lugareños, como morada de dioses o de demonios, también el Tectari.

Pero al hecho de ser la mayor elevación de la Sierra de Perijá, al aspecto inaccesible que presentan algunas de las cumbres, con grandes farallones de apariencia infranqueable; a la niebla casi permanente que lo mantiene escondido casi siempre, lo cual le da un as-

pecto más enigmático; al frío intenso que por la noche hace en las zonas altas, aumentado éste por la humedad del aire; a la gran descomposición de la roca que amplifica la dificultad de ascenso en su parte final. A todo ello hay que añadir el difícil trayecto que es preciso pasar para llegar hasta él; la frondosa y exuberante vegetación, y la no existencia de trocha, da la sensación de estar introducido en un entorno virgen e inexplorado, que si bien resulta apasionante, no deja de ser menos duro por la necesidad de atravesarlo a golpe de machete; lo cual exige un enorme gasto energético. No hay que menospreciar tampoco el peligro que conlleva la existencia de grandes felinos que como el puma y el jaguar transitan por esta zona; ni tampoco los numerosos ofidios de las más variadas clases, muchos de ellos de mordedura mortal.

Al margen de las consideraciones físicas que hemos apuntado, se hace preciso destacar también el inminente riesgo que este territorio, por ser inexplorado, entraña con vistas a los guerrilleros y narcotraficantes colombianos; pudiendo servir de escondite para los pri-

meros, como parece ser que ocurre; y de lugar de tránsito para los segundos, al menos en su zona más baja.

Con este panorama no resulta difícil comprender los consejos de los pobladores de Manastará cuando insistían en que abandonáramos la idea de la expedición, aunque los argumentos que emplearan fueran otros.

En cualquier caso, situado al desnudo y en solitario ante la naturaleza, y con la mente cargada de historias como la del “salvaje”, que en otro contexto pudieran parecer inverosímiles; es fácil que el pensamiento científico haga aguas, que la óptica racionalista se deje arrastrar por lo que dictan los sentidos; y en definitiva se dude sobre donde están puestos los límites de la realidad.

Fue ésta una expedición llena de incertidumbre hasta el último momento, como toda buena aventura; sin embargo y a pesar de todas las situaciones difíciles, mereció la pena, porque nos ofreció la ocasión de acercarnos un poco más al pensamiento yu'pa, y tuvimos la experiencia inolvidable de haber acariciado algo para ellos inquietante: el Tectari.