

LIT-56

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
CARRERA DE LITERATURA

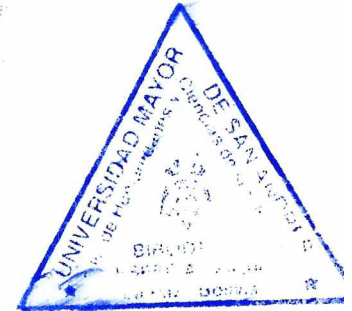
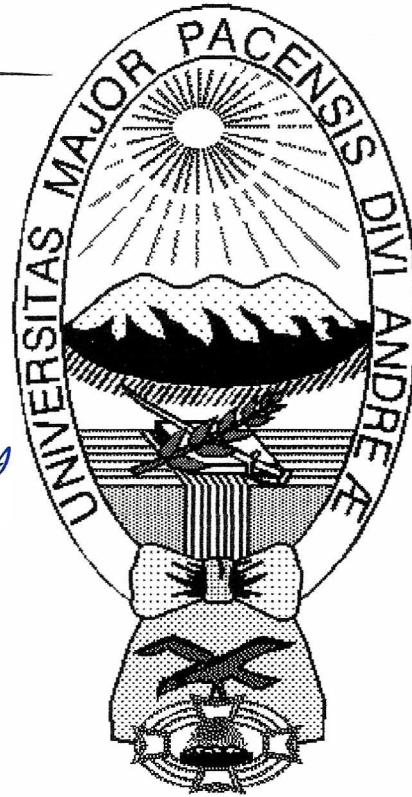
~~Mano~~
Narciso Villalba A.
Tribunal.

Petia Alvarado

Fab
Tribunal.

Lana
GUILLERMO MARIACA
PRESIDENTE

Silvia Rivera
SILVIA RIVERA
TUTORA



∞
X **TERRITORIALIZACIÓN Y ETNICIDAD:
NARRACIONES ORALES SOBRE EL CUIDADO DE
LOS ANIMALES ENTRE LOS CAZADORES
TACANAS**

No 011

Tesis de grado para optar al título de:
Licenciado en Literatura

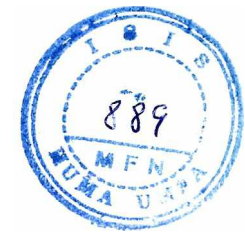
Cazadores

Postulante: Cleverth Carlos Cárdenas Plaza
_Tutora: Lic. Silvia Rivera Cusicanqui

Etnicidad de

ln

La Paz-Bolivia
2003



APR 464 con MAXIMA DISTINCION

HUMT 00 2

TERRITORIALIZACIÓN Y ETNICIDAD: NARRACIONES ORALES SOBRE EL CUIDADO DE LOS ANIMALES ENTRE LOS CAZADORES TACANAS

RESUMEN:

Cleverth Carlos Cárdenas Plaza

En los últimos tiempos las poblaciones indígenas tacanas experimentaron cambios radicales en su forma de ocupar y hacer uso del territorio. Las nuevas realidades de su entorno colonial, regional y nacional les hicieron cambiar, de modo autoritario, sus formas de relacionarse con el monte. Eso provocó que esta etnia, cuya economía doméstica dependía de la cacería, se vaya replegando y vea paulatinamente a sus áreas de caza reducidas. Cuando el Estado boliviano les reconoció derechos territoriales como indígenas se despertaron nuevas formas de demostrar y asumir sus etnicidades. Ver cómo su etnicidad, su uso del monte y sus prácticas actuales se relacionan con sus narraciones orales será de lo que tratará esta Tesis.

Este análisis y descripción lo haremos a la luz de las teorías de la territorialización (Deleuze y Guattari, García, Prada) y las identidades étnicas (Barth, Castells, Poutignat y Streiff-Fenart). Consideramos que los cambios sociales además de influenciar en sus narraciones orales, en el sentido que narran sus contextos, también afectan a sus formas de ocupar y entender el entorno; al mismo tiempo esta particular forma de narrar influye en las demostraciones de sus etnicidades y sus formas de asumir y entender sus identidades étnicas.

Encontramos que las narraciones orales se encargan de preservar la relación de los cazadores tacanas con el monte y su territorialización de acuerdo a tres premisas: las narraciones que prohíben cazar en lugares y momentos determinados, las narraciones que crean seres mágicos que los vigilan y los castigan cuando se exceden en la cacería y las narraciones donde los animales se encargan de castigar a los cazadores ambiciosos. Sin embargo, al mismo tiempo de crear estas vedas, reglas o advertencias las narraciones abren los espacios o se alejan de los espíritus tutelares del monte. En nuestra lectura demostramos que los tacanas ofrecen una solución narrativa a los procesos y a los cambios de sus prácticas, como cazadores respetuosos del monte.

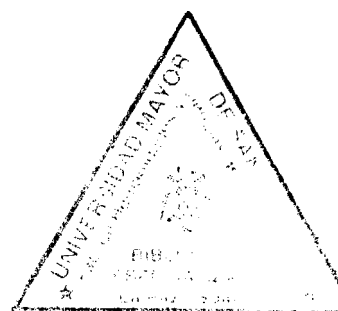
Desde esa perspectiva pensamos que las identidades étnicas y sus formas de territorializar (entender y traducir el monte) afectan al hecho mismo de narrar los relatos orales de los tacanas. Desde esa perspectiva el presente trabajo lee las narraciones orales tacanas junto al contexto de luchas sociales, desde las teorías de la territorialidad y la etnicidad, pero también junto a los cambios de su forma de explotar el monte.

TERRITORIALIZACIÓN Y ETNICIDAD: NARRACIONES ORALES SOBRE EL CUIDADO DE LOS ANIMALES ENTRE LOS CAZADORES TACANAS

Agradecimientos:	5
Preludio	7
PRIMERA PARTE	9
CAPÍTULO I: PROPUESTA	10
Introducción	10
Hipótesis	13
Descripción de objetivos	14
A. Objetivo General	14
B. Objetivos específicos	15
MÉTODOS	16
El Trabajo de Campo	16
— Archivos, bibliotecas y centro de documentación	18
⊕ Lo buscado	19
CAPÍTULO II: TEORÍA	21
Territorialidad	22
Territorialización y narraciones orales	27
Identidades étnicas	31
CAPÍTULO III: HISTORIA	38
Preámbulo: a la caza de libros	38
Los tacanas: historias de contactos y sobrevivencias	39
Los habitantes del piedemonte hasta el siglo XVII	40
Los expedicionarios españoles	43
Las misiones franciscanas en el piedemonte	46
La secularización y los desplazamientos en pos de los auges	51
Últimas noticias	55
SEGUNDA PARTE	63
Instrucciones de lectura	64
EL YAMACHI	65
La partida	66
De la irrupción del investigador	71
Cómo investigar en una comunidad tacana y no morir en el intento	72
De aire a eventualmente aceptado: los avatares de un trabajo de campo	76
Época de "aire": de profesor a la primera entrevista	78
De danza impropia a danza incorporada	81
Época neutra	86
Bailando de chama o bárbaro	88
De la aceptación: Intruso o profesor	91
PRIMER PASCANA	95
Don Rogelio Chuqui	95
Don Lisandro	97
Ayahuasca	101

El viaje a Maravillas	103
Quemando el chaco en Maravillas.....	104
El chaco: características generales.....	104
El chaco de Maravillas y su quema	108
De los marimonos(A).....	115
La prohibición del espacio nocturno para la cacería	117
Otros espacios prohibidos.....	119
El Apachitero (A).....	120
Entre Apachetas y Apachiteros: reservas de fauna y su reciente explotación.....	124
SEGUNDA PASCANA: otro viaje al lugar de los hechos.....	133
Contextos y pretextos	135
La promoción de Tumupasa	135
La promoción del Colegio Técnico Agropecuario Tumupasa.....	137
Territorios indígenas y narraciones:	143
a) El viraje de las leyes estatales: "tierras"	145
b) La colonización y las modificaciones de las prácticas tradicionales de uso de los RRNN	149
c) La defensa de su condición de indígenas.....	151
Don Silvestre Chao	155
El Babachibute y el cuñado abandonado(A)	158
Los dueños de la selva o el Babachibute: crónica de una desterritorialización.....	172
El Babachibute y la sociedad regional: el desencuentro y el encuentro	183
TERCERA PASCANA	187
De viajes y sobrevivencias.....	187
La mnemotecnia del entorno: de caza en el monte de los Marupa y Medina.....	188
La mimetización sonora en el monte	202
La noche	205
Niruniru (A).....	208
De monos y prohibiciones: sobre el conocimiento de conductas	211
EPÍLOGO O EL REGRESO A LA ACADEMIA	217
Reterritorialización, identidades y cuidado de los animales: las narraciones orales tacanas sobre cacería.....	217
La movilidad de las narraciones: su reterritorialización	217
Reterritorializaciones y movimientos de la oralidad	219
Las pautas sobre el cuidado de los animales en las narraciones	226
La creación de áreas "sagradas" donde se restringe la cacería.....	227
La presencia de seres mágicos que vigilan o reprimen la caza excesiva	230
El control efectuado por los propios animales.....	232
Etnicidad y narraciones.....	234
BIBLIOGRAFÍA:	241
Anexos	247
Anexo 1: corpus de narraciones orales tacanas	247
Anexo 2: Cronología de los contactos con el alto Beni	248

<i>Ilustración 1: Imagen de Guamán Poma de Ayala/secuencia 155/ Representación de la incursión inca a la amazonía pp. 149</i>	42
<i>Ilustración 2: Demarcación de las principales entradas a la región en base al: Mapa de la Audiencia e Intendencia del Cuzco 1781 (elaboración propia)</i>	44
<i>Ilustración 3: Cráneos de caimán secando esperando ser vendidos</i>	59
<i>Ilustración 4: Foto de don Leonardo Marupa tejiendo un Yamachi, mochila para cazadores tacanas</i>	65
<i>Ilustración 5: Foto de la amazonía vista desde Tumupasa</i>	70
<i>Ilustración 6: Bailarines de la fiesta de Tumupasa</i>	84
<i>Ilustración 7: Foto del líder de la danza con un palo sobre la cabeza del sacerdote</i>	90
<i>Ilustración 8: El grupo de los chamas con su líder</i>	91
<i>Ilustración 9: Foto de don Lisandro Medina, su esposa, su nieta y Cleverth.</i>	98
<i>Ilustración 10: El chaco en la Comunidad Indígena Santa Rosa de Maravillas quemándose</i>	109
<i>Ilustración 11: monos en la chapapa, Santa Rosa de Maravillas</i>	113
<i>Ilustración 12: Don Rogelio y su amigo en una reunión</i>	113
<i>Ilustración 13: Don Silvestre Chao</i>	133
<i>Ilustración 14: Dirigente tacanas durante la fundación de su organización (foto de Ana María Lema)</i>	148
<i>Ilustración 15: Pelando los monos y la chapapa</i>	202
<i>Ilustración 16: Don Leonardo Marupa</i>	207
<i>Ilustración 17: Propagandas de la casa cultural de los tacanas en San Buenaventura</i>	237



TERRITORIALIZACIÓN Y ETNICIDAD: NARRACIONES ORALES SOBRE EL MANEJO DE LA FAUNA ENTRE LOS TACANAS

Agradecimientos:

Este trabajo surgió en el marco de la investigación Textos de Apoyo a la Educación Intercultural y Bilingüe que fue desarrollado por un equipo de la Carrera de Literatura de la UMSA el año de 1998. Mi participación en el diseño y efectivización del proyecto, en calidad de Coordinador estudiantil, me permitieron aproximarme por primera vez a este pueblo indígena. Ese trabajo lo realizamos junto a la Lic. Lucy Jemio y los universitarios: Arturo Alfaro, Sandra Lima y Roxana Mayta gracias a ellos por haber apoyado y compartido las inquietudes durante ese primer momento.

También debo la efectivización de este trabajo a la beca-tesis proporcionada por el **Instituto de Estudios Bolivianos de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación**, de la Universidad Mayor de San Andrés, que me permitió pagar la primera parte del mismo y me respaldó académicamente a lo largo del trabajo. Particularmente debo mucho a: La Dra. Ana Rebeca Prada Madrid (quien guió los primeros pasos y los restantes, mucho más allá de su responsabilidad como investigadora del IEB), a la Ms.Cs. Magdalena Cajías, a la Lic. María Luisa Soux, a la Lic. Ximena Medinaceli y al Dr. Walter Navia R., Diego Pomar, Moira y don Héctor.

El Consejo Indígena de Pueblos Tacanas (CIPTA) se interesó por mi trabajo, lo respaldó y alentó. Debo estarles particularmente agradecido por haberme permitido viajar, junto a un equipo que realizaba un censo indígena por los ríos Beni y Madidi. Lugares donde pude ampliar el archivo de relatos orales y al mismo tiempo disfrutar de toda esa naturaleza. A todo ese equipo por su solidaridad y amistad les estoy muy agradecido. También quiero extender este agradecimiento a todo el pueblo tacana y sus magníficos narradores que sin envidias ni recelos me confiaron su tradición. De verdad muchas gracias por ese voto de familiaridad, confianza y cordialidad.

Durante la realización del primer trabajo de campo, que duró tres meses, llegué a conocer a la Ms.Cs. Zulema Lhem quien no sólo se constituyó en una importante interlocutora de la tesis, sino que me recomendó a la Beca-tesis de la Wildlife Conservation Society. De ese modo obtuve un financiamiento de **WCS-Bolivia y el Proyecto Conservación de Diversidad a Nivel Paisaje**, a quienes debo no sólo el respaldo económico, sino el haberme permitido trabajar junto a la Lic. Elvira Salinas, que apoyo decisivamente la conclusión del trabajo. A Robert Wallace, Lilian Painter, Humberto Severo y a todo el personal de WCS gracias.

La investigación *Etnicidad y derechos territoriales indígenas: tacanas y ayoreos frente a la Ley INRA (1996-2001)* financiada por el Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB) y dirigida por el licenciado Enrique Herrera Sarmiento; de la que fui parte junto a la doctora Elva Terceros Cuellar aportó bastante a este trabajo. A ellos debo, básicamente las referencias a leyes y teorías sobre la etnicidad. En la tesis fue decisivo el respaldo del

licenciado Herrera y la Dra. Ana María Lema que no sólo fueron interlocutores, sino amigos que apoyaron mi investigación. Aprovechando este marco, quiero extender el agradecimiento a la doctora Celine LaCombes, quien no sólo me ayudó en el trabajo del PIEB, sino de quien aprendí mucho durante la redacción de ese informe.

A todo el personal de archivos y centros de documentación que me colaboraron: la Biblioteca Central de la UMSA, la Biblioteca Etnológica de Bolivia (Cochabamba), la Biblioteca del MUSEF (La Paz), La Biblioteca del CIPCA, la Biblioteca del THOA (La Paz), El Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia (Sucre), el Centro de Documentación del VAIPO (La Paz, 1999), el Archivo de la Cancillería (La Paz), el Archivo Histórico de La Paz (AHLP), la Biblioteca del Banco Central de Bolivia (La Paz), a la Red Etnológica de Bolivia (REDETBO), a Virginia Ayllón y a toda la gente de esa ignorada profesión, a todos ellos gracias.

Debo un agradecimiento muy especial a Silvia Rivera Cusicanqui, mi tutora y amiga, que no sólo me ayudo operativamente en la tesis, sino que fue cómplice de todo este trabajo. Su decidido apoyo, sus agudas observaciones y su determinación cuando nuevamente me mandó al monte cambiaron mi forma de plantear y entender lo que quería decir muchas, pero muchas gracias.

Un agradecimiento especial a todos los compañeros que me ayudaron en este recorrido alentándome y escuchándome, gracias por las largas horas soportando mi conversa: Iván Barba, Roxana Mayta, Verónica Auza, Carmen Herrera, Kantuta Lara, Paola Estensoro, Bernardo Rozzo, Geisha Valencia y a todos los amigos de la Carrera de Literatura. También quiero agradecer a todos los que no me alentaron, ni me escucharon porque no me perjudicaron.

Particularmente estoy bastante agradecido a mi familia que no sólo creyó en mi recorrido, sino particularmente lo apoyó aunque muchas veces no vieron resultados inmediatos. A Randolph, Gary, a mi madre y al viejo gracias, también a los primos.

Al tiempo de agradecer a toda esa gente e instituciones que creyeron en mi trabajo quiero desligarles de toda responsabilidad, los desvaríos y errores que pudiera tener este trabajo son de entera responsabilidad mía.

Preludio

Antes de nada se quisiera saber ¿qué es lo que hizo una tesis de Literatura en una institución de Conservación de la Vida Salvaje?, ¿qué tipo de tesis de Literatura trabaja con vida salvaje? Muchos se arriesgarían a decir que eso es imposible. Sin embargo, estamos en una época en que las fronteras entre disciplinas se cruzan y es posible que un historiador trabaje el lenguaje fotográfico en África, o se presenten investigaciones sobre nación y narración en congresos de literatura. O como en este caso se trabaje con la tradición oral de cazadores indígenas enfocando el análisis desde su perspectiva cultural y los usos ambientales que tiene esta forma de producción. Los cazadores indígenas fueron los que mejor manejaron la fauna de su entorno. Este manejo lo lograron a través de su tradición, uno de los vehículos que usaron fueron sus narraciones orales; incluyendo, a esto, su comprensión del entorno se ve que supieron manejar su ecosistema. Por ejemplo al narrar historias, los tacanas, sobre el Babachibute (dueño de los animales) se plantean, culturalmente, que es peligroso ser ambicioso (cazar en exceso) pues existe un castigo para ese tipo de cazadores.

Otra explicación para entender la existencia de una tesis de Literatura que trabaje cuidados ambientales desde una perspectiva antropológica es que la Carrera de Literatura enseña a leer. Queremos apelar, en este trabajo, a la incisiva práctica y enseñanza de la lectura a lo largo de los cinco años que dura la Carrera para que se comprenda que acá entró en juego la capacidad de lectura aprehendida en todo ese tiempo. En última instancia esta tesis es una lectura de narraciones orales y desde esa perspectiva estamos seguros que es una tesis de Literatura.

También es necesario poner en evidencia que los narradores orales cada vez que narran ejercen toda su capacidad creativa, el narrador como productor diría Benjamín; esto se ve especialmente cuando narran relatos orales tradicionales a un desconocido, a una persona que no conoce todos los códigos y que no pertenece al mundo cultural que se narra. Entonces estamos frente a una puesta en escena que nada tiene que envidiar a los recursos

retóricos de la literatura. En fin, las narraciones orales son creativas y por lo tanto sí serían susceptibles de ser leídas por un literato.

Finalmente quisiéramos aclarar que ser estudiante de literatura y verse obligado a lidiar con materiales de la etnohistoria, la historia oral, la antropología y todas las ramas del conocimiento que nos permitieron acercarnos a las narraciones **tacanas** no siempre fue fácil. Quisiéramos aclarar que siempre estuvimos dudando de la propia capacidad de aprehensión de ese todo que es la tradición oral tacana. Nuestra aproximación, en ese sentido, está más vinculada a un propio itinerario, un mapa trazado por nosotros mismos durante el recorrido en procura de entender el fenómeno oral de los tacanas. El o los itinerarios recorridos, trazados no siempre fueron los mejores, pero fueron los que nos llevaron al conjunto final que devino en este informe de tesis. Si lo hicimos bien o mal depende del enfoque que se les pueda dar y depende de la lectura que se haga de esta lectura.

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO I: PROPUESTA

Introducción

Narrar un relato oral tacana no es una acción inocente. No se trata de que sólo la autoridad y la capacidad de producción entra en juego. Se trata de mucho más, incluso de una acción política. La acción de narrar involucra la educación y la reafirmación. También se trata de educar, de marcar los cuerpos, se trata de construir culturalmente el entorno, de controlar, de reprimir, de educar. Se trata de decir yo soy tacana porque cuento cuentos tacanas. Se trata de marcar la diferencia entre el ser tacana y el estar autorizado para narrar cuentos tacanas. Aunque parezca que el narrar es una acción voluntaria, pocas personas tienen la suficiente habilidad y el suficiente conocimiento para hacer esas narraciones. En ese sentido el narrador oral, además de ser productor (Benjamín) es el que inventa el mundo y marca las diferencias respecto a los otros que viven con y cerca de los tacanas.

Sólo desde ese punto de vista se puede entender que las narraciones orales no articulan mitos, ese no fue el principal objetivo de este trabajo; pensamos que las narraciones articulan estructuras que permiten el manejo de las conductas y prácticas de los sujetos de una determinada etnia. Desde esa perspectiva las narraciones que articulan el cambio de conductas, procuran reprimirlas, pero al mismo tiempo se mueven con las mismas. No perpetúan los mitos, los agilizan, los desplazan, su fin último no es la construcción de un mecanismo cerrado, se trata de hacerlo funcionar abriéndolo, cerrándolo, conectándolo. Así las narraciones orales incluyen otras narraciones, como alguna de *"Las mil y una noches"*, que está en el relato del Apachitero; también incluyen al Dios católico o las escopetas de salón.

Por otro lado tenemos que estar conscientes de que el hecho de narrar relatos orales sobre cacería en un determinado contexto contiene distintas intenciones. En un primero momento está presente la intención inscriptora, pero al mismo tiempo esta acción tiene funciones definidoras, educadoras y ambientales cambiantes. Es decir no sólo se tiene que reflexionar

en lo que la acción dice, sino en lo que se hace de ella (el uso operatorio) o su funcionamiento posicional (la relación con otras cosas de su propio complejo). En este sentido las narraciones nunca están en una relación bilateral entre lo que dicen y lo que significan, sino se relacionan con la multiplicidad de elementos que las rodean. Esta aseveración es similar a lo que Castells se refería al decir que no importa la identidad étnica en sí, sino para qué, cómo y por qué se la asume (Deleuze, 1974:188; Castells, 1998:). En cierto sentido asumir la narración también es asumir las consecuencias, el cómo y para qué una narración encierra varios códigos acerca de su entorno y su cultura.

Por otro lado cuando estamos hablando de los tacanas, nos referimos a una población que debido a su ubicación, en el piedemonte amazónico, siempre estuvo en la frontera entre los andes y la amazonía. Los principales asentamientos tacanas se encuentran en la provincia Iturrealde, cerca de la serranía que divide las tierras altas de las bajas, en el departamento de La Paz. Aunque existen muchos tacanas que se desplazaron, debido a los auges de explotación forestal, y actualmente existen poblaciones tacanas sobre los ríos Madre de Dios, Beni, Orthon en los departamentos de Beni y Pando, podemos asegurar que sus áreas de origen son las del piedemonte en La Paz. Esa posición geográfica les valió ser uno de los pueblos bisagra entre los incas y las tierras bajas; del mismo modo, les significó estar entre los primeros grupos, de toda esa región, en ser conquistados o reducidos en las misiones franciscanas. Del mismo modo, fue uno de los pueblos amazónicos cuya mano de obra era preferida, por haber experimentado el proceso evangelizador franciscano.

En los últimos tiempos las poblaciones indígenas tacanas experimentaron cambios radicales en su forma de ocupar y hacer uso del espacio. Primero, atravesaron un proceso de campesinización, junto a ello se los incluyó en los procesos nacionales dándoles la oportunidad de legalizar sus áreas de cultivo como ciudadanos y campesinos. Sus áreas de caza fueron paulatinamente invadidas desde que se implementó la Marcha al Norte -por los setentas- a través de concesiones forestales, colonización y la actividad ganadera. Eso hizo que esta etnia, cuya economía doméstica dependía de la cacería, se vaya replegando y

reduciendo sus áreas de caza. No sólo porque los espacios habían sido ocupados, sino fundamentalmente porque los nuevos vecinos también cazaban y junto a los tacanas generando un desequilibrio en la fauna de las cercanías. Naturalmente todos estos procesos afectaron sus formas de percibir, entender, narrar, manejar el entorno.

Cuando el Estado boliviano dio un impulso fuerte a las poblaciones indígenas, especialmente cuando promulgó la Ley INRA (1996), permitiéndoles titular grandes áreas como Tierras Comunitarias de Origen (TCOs), ellos vieron la posibilidad de recuperar las áreas de caza que ya habían sido invadidas — a veces sólo en documentos o de hecho'- y comenzaron las luchas para recobrarlas. Para reestablecer sus territorios los tacanas crearon una organización indígena, el Consejo Indígena de Pueblos Tacanas (CIPTA), que encabezó las luchas por sus tierras. Esta organización se alineó junto a otras organizaciones indígenas nacionales (como CIDOB, CPILAP) y con el respaldo de éstas y gracias a su acceso a financiamientos llegó a plantear tres demandas, la primera sigue en trámite. Rápidamente fueron acusados de no ser indígenas, el argumento era que no todos hablaban su lengua (el tacana)³, los tacanas comenzaron a responder esos ataques dando señales de lo indígenas que podían ser. A partir de ello comenzaron a generar estrategias discursivas que les permitieran demostrar que eran tacanas, paralelamente procuraron documentar legalmente las tierras que eran de ellos. Pensamos que recuperar las áreas de caza es uno de sus argumentos más fuertes, para recuperar áreas grandes, porque de la cacería depende también la conservación del entorno que necesita espacios extensos para permitir la reproducción de las especies que los alimentan.

Los tacanas no sólo estuvieron inscritos en estos procesos, sino paralelamente estuvieron viviendo y reproduciéndose culturalmente. Lo que pretendemos hacer es entender cómo sus

* En realidad muchas de las áreas tacanas que se plantean como propiedades de hacendados, madereros y ganaderos, no tienen papeles. Si los tienen, no las usan y de acuerdo a la Ley esas tierras tendrían que revertirse porque no cumplen la función económica y social que debían, siendo esa una de las condiciones para titularlas.

CIDOB Confederación Indígena del Oriente Boliviano; CPILAP: Central de Pueblos Indígenas de La Paz.

³ Efectivamente, los tacanas en su mayoría ya no hablan la lengua y explicamos ese proceso en la tesis, pero es necesario dejar claro que desde que se inauguraron las escuelas públicas (1938-1939) en sus principales poblaciones (Tumupasa e Ixiamas) experimentaron la declinación de su idioma debido a muchos profesores que castigaban -con castigos físicos- a los alumnos que hablaban su idioma.

narraciones orales fueron adecuándose a los nuevos contextos, específicamente queremos ver cómo esos cambios influyeron en su narrativa sobre cacería.

Hipótesis

Para comprender lo señalado decidimos hacer una lectura de las narraciones orales sobre cacería tacanas partiendo de la siguiente pregunta:

¿Cómo y para qué reterritorializan los tacanas en sus relatos orales las relaciones de equilibrio y desequilibrio medioambientales y ocupacionales?

Respondiendo a esa pregunta decidimos, primero, hacerlo explicando ¿cómo y para qué los tacanas territorializan la práctica de la cacería en sus narraciones? Asumiendo que las narraciones crean reglas de cacería, pensamos que, en términos amplios, las reglas se establecen a partir de la creación de tres tipos de narraciones:

- ⌘ Las narraciones que prohíben cazar en lugares y momentos determinados
- E3 Las narraciones que crean seres mágicos que los vigilan y castigan cuando se exceden en la cacería
- ⊕ Las narraciones donde los animales se encargan de castigar a los cazadores ambiciosos

Con ese tipo de narraciones podemos pensar que los tacanas construyen una territorialidad para crear los límites en la cacería, sin embargo, nos encontramos con tacanas que también vivieron procesos de incorporación e inclusión en contextos nacionales, productivos y debido a eso actualmente experimentan una nueva forma de ocupar sus espacios. Entonces se nos hizo urgente la pregunta inicial: ¿Cómo y para qué reterritorializan los tacanas en sus relatos orales las relaciones de equilibrio y desequilibrio medioambientales y ocupacionales?

Siguiendo los ejemplos concretos de cuidado ambiental que usan los tacanas leímos las modificaciones a sus narraciones que son parte de todo el corpus de relatos orales. Desde esas lecturas planteamos la siguiente hipótesis:

Los tacanas en sus narraciones sobre cacería crearon un entorno que tiene reglas ambientales, pero éstas tuvieron que ser modificadas de acuerdo a los contextos, históricos, sociales y culturales, que vivieron y de acuerdo a sus necesidades alimenticias y productivas. Estas modificaciones a los usos y costumbres, hicieron que sus narraciones, que tienen implícito el equilibrio/desequilibrio ambiental con la fauna, abran los espacios vedados, que se reasignen nuevas funciones y significados al ser mágico que protege el monte y representan la protección que los propios animales se brindan. Al mismo tiempo, pero de modo secundario, las narraciones les permitieron demostrar o afirmar su etnicidad frente a otros actores sociales.

Ver cómo funcionan esas modificaciones en el concreto caso de nuestros trabajos de campo es de lo que tratará esta tesis.

Descripción de objetivos

A. Objetivo General

Demostrar que las narraciones orales sobre cacería tacanas reterritorializaron la relación de equilibrio/desequilibrio ambientales de acuerdo a los contextos sociales que vivió el pueblo tacana.

B. Objetivos específicos

Los objetivos específicos son importantes en la medida que nos permiten llegar al objetivo general, pero también nos permiten trazar algunas líneas de fuga para extender el trabajo más allá de la tesis, en esa medida planteamos:

Trabajar con relatos orales que actualmente están en vigencia, es decir relatos que hoy "son verdaderos".

Recolectar relatos orales tacanas y armar un archivo de esa tradición oral que más adelante sirva para otro tipo de investigaciones. Parte de este archivo podría ser publicado.

Analizar cómo los tacanas territorializan a los cazadores a través de sus narraciones y ver cómo generan una **reterritorialización** en tres ámbitos a partir de las manifestaciones de equilibrio/desequilibrio ambientales, en ese sentido pretendemos ver cómo esto se da en la representación de los espacios vedados, el ser mágico que cuida el monte y el cuidado que se brindan los propios animales.

Explicar cómo las narraciones orales tacanas crean espacios y momentos vedados a la cacería y ver cómo el momento de **reterritorializar** abren esos espacios para permitir la caza.

Explicar cómo las narraciones orales tacanas representan a un ser mágico que los limita durante la cacería y ver cómo **reterritorializan** las características otorgadas a este ser desplazándolas, recreando otro tipo de relación con el mismo.

Explicar cómo las narraciones orales tacanas representan la existencia de un control a los cazadores de parte de los animales y ver cómo las narraciones adaptan esa limitación a todas las especies de animales.

Analizar cómo y para qué los contextos sociales y políticos hacen del hecho de narrar una forma de demostrar la etnicidad.

Analizar cómo los cambios de sus prácticas y formas de ocupar y usar el espacio provocaron transformaciones en sus narraciones.

MÉTODOS

Para la realización de este trabajo decidimos usar métodos cualitativos que fueron completados con la revisión de fuentes primarias y secundarias. Nuestra primera fuente la proporcionó el trabajo de campo -las entrevistas a los narradores tacanas-, la segunda estaba vinculada a la revisión de archivos, bibliotecas y centros de documentación, en todos éstos revisamos fuente primarias y secundarias.

⚡ El Trabajo de Campo

La metodología fue directa pues se buscó entrevistas con gente reconocida por la comunidad que permitía grabar las narraciones que conoce. En ese sentido, procuramos crear un entorno familiar, donde el investigador no era un desconocido para los narradores y la comunidad por eso mismo hicimos trabajos de campo extendidos, que duraron alrededor de cinco meses discontinuos de convivencia con los tacanas. En último caso se trató de no forzar la aparición de los relatos, sino de que éstos fluyan en algunas conversaciones. Muchas veces eso ocurría, pero otras tantas no, en esos casos nos fue preciso buscar a algunos narradores sólo para hacer grabaciones. En el punto titulado, *Cómo ingresar a una comunidad tacana y no morir en el intento* mostramos cómo se efectuó inicialmente esa aproximación.

Para la parte final ya teníamos una guía de entrevistas semiestructurada porque ella nos permitiría corroborar información que manejábamos en el proceso de interpretación y sistematización. En cierto sentido, se trataba de verificar información, datos y aseveraciones de los narradores. En esta parte también llevamos las transcripciones, para devolver a los narradores sus relatos y corroborar que estén de acuerdo con las mismas. Consideramos que la devolución de sus narraciones, como también de sus fotos, corresponde a una ética de la investigación, pero al mismo tiempo esa acción esperaba la

revisión de los narradores y por lo tanto la corrección; ésta se dio en algunos casos y enriquecieron mucho más a los resultados obtenidos.

También usamos como herramienta en las entrevistas y el Trabajo de campo el registro etnográfico y el cuaderno de campo que nos permitieron, de cierto modo, respaldar información de lo último sobre historia, como el auge del cuereo (época en que se vendían pieles y cueros de los animales). La transcripción, sistematización y el posterior análisis de los relatos detallados ya en los objetivos fueron parte de la metodología usada.

Finalmente en la parte metodológica tuvimos que establecer el área de trabajo y el tema de la investigación. La investigación se vinculó a la cacería tacana y las narraciones, mientras que el área de trabajo se definió durante el trabajo de campo. Siendo que el espacio donde actualmente viven los tacanas es muy amplio, desde Riberalta (más allá del Madre de Dios) en Beni y Pando hasta la provincia Iturralde en La Paz; existen muchas comunidades tacanas pasando por el departamento del Beni cerca de Reyes, San Marcos, Monterrey, etc. Decidimos trabajar con los pobladores de Tumupasa por varias razones, primero porque en cierto sentido esa población se caracterizó por ser un centro bastante importante, no sólo por haber sido una de las más importantes misiones donde vivían tacanas, sino porque cerca de Tumupasa se encuentra el Caqueahuaca (un cerro), el espíritu más importante de la cosmovisión tacana. Al mismo tiempo influenció en nuestra elección el hecho de saber que sobre la tradición oral de los tacanas no existe mucho escrito; sólo lo producido por los miembros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y algunos trabajos de Hissink (en alemán), por lo demás existen trabajos de Levi Strauss que mencionan algunos "mitos" tacanas en contextos muy amplios. Finalmente, gracias a las observaciones de diagnóstico pudimos establecer que Tumupasa es uno de los pueblos tacanas que mejor supo "mantener, preservar" sus narraciones, por lo menos es donde de modo más fácil pudimos acceder a las mismas, y ese también fue un importante elemento que nos ayudó a definir esa población como la más importante del trabajo de campo. Sin embargo, también obtuvimos entrevistas en la Comunidad Indígena Santa Rosa de Maravillas, Buena Vista, San Marcos, Monterrey, Barracón y Tahua. Aunque nuestro archivo central gira en torno a Tumupasa, éste se completa con las narraciones de esas poblaciones.

A manera de posdata: el trabajo de campo no hubiera sido posible, ni siquiera pensable, sin la ayuda de la coca, el chamairo, el piti (o Bico) y el cigarro. Con todo ello los tacanas bolean (acullican) y sin su intermediación hubiera sido imposible sostener charlas prolongadas, las narraciones, la amistad y la tesis.

Archivos, bibliotecas y centro de documentación

Para revisar las fuentes primarias acudimos al Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia, en Sucre (ABNB); al Archivo Histórico de La Paz (AHLP); al Archivo del Consejo Indígena de Pueblos Tacanas, en Tumupasa (CIPTA). También revisamos la Biblioteca del Taller de Historia Oral (THOA), la Biblioteca Central de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) y el Centro de Documentación de la Cancillería donde básicamente revisamos los documentos referentes a los límites de Bolivia y el Perú en los libros de Víctor Maurtua — Abogado Plenipotenciario del Perú- y Bautista Saavedra — Abogado plenipotenciario de Bolivia. Para la visita al ABNB contamos con la colaboración de la doctora Ana María Lema que gentilmente nos pasó un catálogo, hecho por ella, referente a los documentos sobre los tacanas que existen en ese importante archivo, ese catálogo fue un muy importante punto de partida para esa revisión. Para revisar el Archivo de la Paz, contamos con la colaboración de la licenciada María Luisa Soux, quien gentilmente nos proporcionó las copias que ella tenía del Archivo Histórico de La Paz, referentes a la zona geográfica. El apoyo desinteresado de ambas historiadoras ayudó mucho a abreviar esas etapas de revisión. Paralelamente, las entrevistas hechas durante el trabajo de campo ayudaron a cubrir muchos vacíos en la documentación referente a los últimos acontecimientos de la vida tacana.

La revisión de fuentes primarias estuvo circunscrita a indagar respecto a los procesos históricos de la región donde habitan los tacanas. Específicamente queremos, con esa revisión, poner en relieve los distintos y complejos procesos que atravesaron los indígenas de la región; pensamos que eso nos podrá ayudar a comprender mejor el contexto en que

fueron hechas las narraciones y al mismo tiempo ver que no se trata de conocimientos perennes sino móviles.

Para revisar las fuentes secundarias acudimos a la Biblioteca Etnológica Boliviana, en Cochabamba; a la Biblioteca del Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA), en La Paz; la Biblioteca del Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF), la Biblioteca Central de la UMSA y el Archivo Documental del Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios (VAIPO), llamado así el año 1999 que fue cuando lo revisamos. También acudimos al uso experimental de la Red de Documentación Etnológica de Bolivia (REDETBO) dirigida por Eloisa Vargas y financiada por el Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB)

La revisión de estas fuentes estuvo dirigida a revisar todo lo que se escribió respecto a los tacanas, en ese sentido revisamos estudios etnográficos, históricos y antropológicos referentes a los tacanas. También leímos trabajos históricos referentes al medio geográfico, la tradición oral y los testimonios. Al mismo tiempo revisamos literatura antropológica y teórica vinculada al tema de nuestra investigación. Como principal objeto teórico se utilizó la teoría de la territorialidad con todo lo que ella acarrea⁴; se partió de la propuesta de Gilles Deleuze y Félix Guattari para luego arribar a las propuestas de García Canclini, Jean Franco, Prada Alcoreza, etc. Del mismo modo revisamos el concepto de Identidades étnicas que nos permitió comprender mejor las dinámicas culturales en las que se hallan insertos los narradores tacanas. Revisaremos autores como Barth, Baund, Castells, Poutignat y Streiff-Fenart entre otros.

Lo buscado

Para sistematizar todo lo obtenido en esas revisiones e indagaciones delimitamos nuestro trabajo a partir de la siguiente pregunta: ¿Cómo y para qué reterritorializan los tacanas en sus relatos orales las relaciones de equilibrio/desequilibrio medioambientales y

⁴ El concepto de territorialidad tendría que suponer el trabajo paralelo con desterritorializaciones y reterritorializaciones y obviamente con territorializaciones.

ocupacionales? La respuesta a esta pregunta se solucionó después de una lectura pormenorizada de las narraciones. Pensamos que básicamente las narraciones crean esa reterritorialización a partir de tres factores fundamentales:

- ⊕ creación de áreas "sagradas" donde se restringe la cacería y su apertura
- La presencia de seres mágicos que vigilan o reprimen la caza excesiva y su transformación
- El control efectuado desde los propios animales

Sin embargo, las narraciones develan también que existe un cambio de estas concepciones pues la tendencia en las narraciones, es el desplazamiento, donde estos elementos restrictivos cambian de significación y se adecuan a los procesos históricos que viven los propios tacanas. En ese sentido hicimos una lectura de esas restricciones y vimos cómo se fueron moviendo las narraciones hasta llegar al grado en que actualmente se encuentran.

Al mismo tiempo durante, la fase de redacción, decidimos darle a la segunda parte la estructura metafórica de un viaje de cacería. Particularmente creemos que esa sería la mejor forma de asir la narración de una práctica como la caza. En ese sentido comenzamos la segunda parte con un capítulo que denominamos el Yamachi, porque la cacería de los tacanas comienza con la preparación del mismo. El yamachi es similar a una mochila o a un cargador, lo hacen tejiendo bejucos y sirve para llevar lo necesario a la cacería. En ese sentido un viaje largo de caza tacana comienza con su preparación, en nuestro caso será una metáfora de la preparación para entrar a buscar las narraciones. Del mismo modo, los siguientes capítulos tienen denominativos a los que llamamos pascanas. Las pascanas son lugares de descanso durante las caminatas de caza. Allí los cazadores se sientan a descansar, acullicar y conversar. Optamos por ese nombre porque consideramos que cada uno de esos capítulos es una forma de descansar y ver algo de todo lo que pasa con los tacanas, pero al mismo tiempo es un espacio y tiempo de conversar y narrar casos. Nuestra última parte se denomina el regreso y del mismo modo que los tacanas regresan a sus casas, nosotros regresaremos a nuestra academia, donde haremos algunas reflexiones finales que engloben el conjunto de lo revisado.

CAPÍTULO II: TEORÍA

Quisiéramos partir esta exposición dejando claro que para este trabajo no se pretende encontrar o estructurar un instrumento de lectura único para todos los relatos, porque simplemente no compartimos el pensamiento de que todo se puede reducir a su interpretación desde algunos esquemas predeterminados. Al contrario lo que pretendemos es que las propias narraciones vayan sugiriendo y al mismo tiempo dialogando con los textos teóricos desde su posición y lugar de enunciación. En ese sentido, primero, nos interesa rescatar la crítica que Geertz hace al cognitivismo:

La falacia cognitivista —de que la cultura consiste (para citar a otro vocero del movimiento, Stephen Tyler) en "fenómenos mentales que pueden [el autor quiere decir "deberían"] ser analizados mediante métodos formales semejantes a los de la matemática y la lógica"- es tan demoledora para un uso efectivo del concepto de cultura como lo son las falacias del conductismo y del idealismo de las cuales el cognitivismo es una corrección mal **pergüeñada**. Y tal vez esta falacia sea aun peor puesto que sus errores son más refinados y sus deformaciones más sutiles. (Geertz, 1996: 26).

En nuestro caso, decidimos renunciar a la estructuración y al intento de analizar mediante métodos formales las narraciones tacanas; de la misma forma optamos por no revisar las variantes, porque para nosotros es preferible el trabajo con los relatos de determinados narradores para entender un todo, que el trabajo con todas las narraciones para entender diferencias. Claro que no optaremos por desconocer la existencia de las variantes, las mismas que describimos en la etnología.

Por tal motivo, en los capítulos de este trabajo pretendimos dar cuenta de una parte del contexto cultural que rodea a las narraciones tacanas. Al igual que Geertz pensamos que este trabajo se inscribe en lo que él denomina la descripción densa, es decir en la observación y descripción, de manera inteligible, de una institución, como la narración de relatos (1996:27). Esta institución -el hecho de narrar o deberíamos decir los narradores- está íntimamente ligada al contexto cultural del que proviene. Entendemos por cultura los sistemas de signos (Geertz, prefiere llamarlos símbolos) que interactúan, de manera interpretable; según Geertz a la cultura no se les puede atribuir acontecimientos, instituciones o procesos sociales, sino ella misma es un contexto en el cual se pueden describir esos fenómenos —en este caso las narraciones-, de forma inteligible (1996:27).

Siguiendo la lógica del argumento la cultura de los tacanas, no sólo está compuesta de todos esos elementos que la diferencian de nuestro mundo, sino también está compuesta por los factores culturales que compartimos con ellos. Así, parte de su cultura está íntimamente ligada a los contextos que el Estado nacional boliviano les creó y a los contextos productivos, políticos y sociales de su región. La cultura tacana no es una unidad aislada, sino un conjunto de distintas facetas reunidas.

Para comenzar el esbozo de los instrumentos que utilizaremos en este trabajo haremos un recorrido por los conceptos teóricos que motivaron esta investigación y los conceptos que las narraciones comenzaron a sugerir en el proceso de la investigación. En primer lugar haremos una revisión sucinta del concepto de territorialidad propuesto por una vertiente de la filosofía postmoderna francesa; aunque mucho de esta reflexión fue absorbida por otras academias. Del mismo modo revisaremos los conceptos de identidades étnicas propuestos desde la antropología especialmente por Barth, Castells y Poujtinag. A partir de todos estos instrumentos procuraremos interpretar las narraciones tacanas sin que exista un corpus teórico del todo cerrado.

Territorialidad

La reflexión sobre las territorialidades tiene su origen en varias ideas afines a la reflexión sobre el control social, Deleuze y Guattari sostienen que eso caracteriza a todas las sociedades, *siempre hay represión social* (Deleuze y Guattari, 1974:190). Deleuze y Guattari en *El Antiedipo* y *Mil Mesetas* hacen una reflexión bastante extensa sobre los mecanismos de represión y control de flujos, del deseo de los sujetos dentro de sociedades capitalistas. Retomar esa reflexión, en nuestro caso nos llevaría a encerrarnos en una discusión que, de momento, no nos es necesaria; motivo por el cual retomaremos las reflexiones de *El Antiedipo* sólo en lo que se refiere a los procesos de territorialización vinculados, o que se podrían vincular con las narraciones orales, que es lo que nos interesa ver en los relatos tacanas.

En primer lugar existen varias características que tiene el proceso de construcción de la territorialidad, máquina territorial primitiva, que convendría dejar claras. Cuando Deleuze y Guattari se refieren a la máquina territorial se refieren a las sociedades funcionando, ellos las denominan máquinas porque consideran que el movimiento social es idéntico al de una máquina y es permanente. Es una máquina, la tierra es un todo indivisible y desde ella se generan alianzas y filiaciones a través de leyes (arbitrarias), mediante iniciaciones dolorosas y gracias a la educación y represión todo eso se lo hacer articulando a los hombres (entendidos también como máquinas) y a sus propias máquinas (armas, instrumentos, etc.).

La máquina social es una máquina, no una metáfora, porque su funcionamiento articula cuerpos alrededor de un motor inmóvil (la tierra) y desde ella se extraen flujos, se separa la cadena y se reparten las partes; ésa es la codificación de los flujos que son limitados, cortados y distribuidos por y en la máquina social. Ésta tiene a todo el grupo humano que funciona a su alrededor, incorpora en su mecanismo a todos los sujetos, a los que inscribe para seguir reproduciéndose. Es una megamáquina que *codca los flujos de producción, medios de producción, productores y consumidores f..] el cuerpo lleno de la tierra reúne sobre sí las especies cultivables, los instrumentos de labranza y los órganos humanos* (Deleuze y Guattari, 1974:147). Todo está bajo su control y nada ocurre sin su participación.

La tierra, para un socius primitivo, es un todo indivisible y desde ella se genera, junto al socius, la máquina territorial. Desde la máquina territorial, desde la tierra, se declinan alianzas y filiaciones, se declinan los linajes sobre la misma tierra. Deleuze y Guattari sostienen que ese socius hace esas construcciones antes de la existencia del Estado, afirmando que esa es la auténtica máquina territorial (Deleuze y Guattari, 1974: 152). La máquina territorial al declinar alianzas y filiaciones inscribe a sus sujetos, particularmente cuando efectúa ritos. La territorialidad, en ese sentido, llega a ser el empleo cultural del territorio y una filiación con la propia tierra, con el dios (Prada: 1987). Toda la filiación con la tierra se la ejerce con la mayor vigilancia y control sobre los flujos de deseo, los que

terminan encadenados en un sistema de la crueldad (la memoria), pero es posible que este mecanismo guarde más afinidad con las máquinas deseantes que la máquina capitalista, que libera flujos descodificados.

La máquina territorial primitiva (que es el socius funcionando) subdivide el pueblo desde los linajes, las afiliaciones conectivas, pero sobre una tierra indivisible. La territorialidad viene a ser la construcción del entorno de acuerdo a las premisas de la cultura sin separarla de la tierra (Deleuze y Guattari, 1974: 151). Dar sentido al espacio y crear vinculaciones sociales determinadas a partir del mismo es una de las premisas. En ese sentido, una territorialidad se construye simbolizando, interpretando a la tierra —naturaleza-, pero en torno al socius (Cárdenas: 1996).

Cuando la máquina territorial regula y vigila los procesos de distribución, producción y reglamenta las salidas se dedica a codificar; cuando define las funciones de todos y cada uno de los órganos, los códigos para relacionar el sexo con la naturaleza por ejemplo, haciendo que funcionen de acuerdo a lo que el entorno social define, catexiza los órganos y cuando efectúa ritos, cuando inflige castigos físicos, cuando los sujetos tienen que hacer que sus cuerpos actúen de forma artificial, de acuerdo a las normas, es cuando marca los cuerpos. *La máquina territorial primitiva codifica flujos, catexiza los órganos, marca los cuerpos*(Deleuze y Guattari, 1974:150). No se trata de una máquina libre, se trata de la creación de mecanismos de control, pero sin contar con el Estado. La máquina forma una memoria —la mitología- para controlar su socius, lo inscribe y gracias a ello es que la máquina puede seguir reproduciéndose. Entonces una territorialización viene a ser, además de la invención social del entorno, una máquina que controla y reprime a los sujetos que la conforman. Sus mecanismos de represión están ligados a su propia sobrevivencia, en ese sentido es que pretendemos aproximarnos a esta teoría. Un mecanismo de sobrevivencia es la reproducción social; de la cual las narraciones son parte importante del funcionamiento, también las narraciones imponen reglas a la sobrevivencia. Entonces las vedas, los límites de caza, son creados para el control de la producción. Es decir, para controlar la caza indiscriminada por ejemplo, éstas se hacen útiles para la sobrevivencia, además del control

de los sujetos. Lo mismo que otros controles y prohibiciones o simples reproducciones de los imaginarios.

Para que la máquina territorial funcione es preciso que todos los que la componen estén marcados y privados de sus órganos. Es preciso que todos relacionen sus órganos y el funcionamiento de los mismos con la colectividad. Al dejar de ser un organismo biológico aislado el hombre se transforma en un cuerpo lleno, una tierra. Sus órganos entonces están enganchados, atraídos, rechazados sobre el socius y dejan correr los flujos de acuerdo a los requerimientos del mismo. Ese paso, dejar de ser una unidad biológica independiente para pasar a ser una tierra llena es un acto de fundación donde los órganos son incorporados mecánicamente al socius y recién dejan correr los flujos sobre el mismo (Deleuze y Guattari, 1974:150).

La máquina social, resultado de todas las represiones, articula una memoria y gracias a la misma existe sinergia entre el hombre y sus máquinas técnicas. Las máquinas técnicas no son capaces de reproducir su proceso, son sólo artefactos, las máquinas sociales las controlan y las organizan y, al mismo tiempo, las limitan e inhiben su desarrollo (Deleuze y Guattari, 1974:147).

Siguiendo a Deleuze y Guattari, el sentido de la máquina territorial, la sociedad, no es el intercambiar o permitir la circulación de bienes, sino la inscripción; la sociedad es el socius inscriptor donde lo esencial radicaría en marcar y ser marcado, el intercambio y la circulación funcionan si la inscripción lo permite o exige (Deleuze y Guattari, 1974: 148). Lo más importante de la inscripción es que los sujetos inscritos son sujetos susceptibles de ser parte de la máquina, lo importante es volverlos capaces de alianza.

La inscripción, el código, la marca, todos esos dispositivos constituyen al modelo de hombre gracias a la represión del influjo germinal intenso, la gran memoria bio-cósmica. La finalidad de la máquina es proporcionar a sus sujetos una memoria colectiva que sea la de las palabras y las alianzas, que desde ella se declinen las alianzas con las filiaciones extensas, que dote a los hombres de facultades de resonancia y de retención, de extracción

y de separación, y que opere la codificación de los flujos de deseo como condición del socius. Todo esto se opera gracias a la deuda. Las leyes, el dolor del iniciado, la educación, la represión y todo lo atroz de la cultura se hace sólo para enderezar al hombre, es marcarlo para hacerlo capaz de alianza; la memoria tendida hacia el futuro forma al hombre en la relación acreedor-deuda. La deuda no es una apariencia del intercambio, es el efecto inmediato, el medio directo de la inscripción territorial, proviene directamente de la inscripción (Deleuze y Guattari, 1974:197).

Sin embargo, la labor del socius inscriptor no termina con la inscripción, más bien es ahí mismo que comienza su trabajo pues tiene que bregar con todo el funcionamiento de ese mecanismo. No sólo se trata de crear esa memoria, se trata de hacerla efectiva, se trata de que permanezca activa: allí es donde aparecen las fallas del socius. La máquina falla, se equivoca, pero nunca se ha muerto nadie de contradicciones dirían Deleuze y Guattari y eso es lo que ocurre, las fallas hacen mejorar la máquina social (Deleuze y Guattari, 1974:157-158); en el sentido que la máquina capitalista las usa para perpetuar sus mecanismos de control y dominio. La máquina entonces tiene que actuar de acuerdo a lo que le ocurre, explicarlo nuevamente, pero al mismo tiempo encubrir los errores.

Entonces una máquina territorial primitiva se enfrenta a nuevos procesos y a la yuxtaposición —de modo impuesto las más de las veces- de otras máquinas. En el particular caso de los tacanas podemos percatarnos, o por lo menos sospechar, que las sobreposiciones o uniones con otras máquinas fue algo que los construyó y reconstruyó. En esos contextos los tacanas tuvieron que readaptar los nuevos códigos culturales a los suyos. No sólo nos referimos a la presencia de los contextos modernos, sino a la presencia misional y a la presencia de otras etnias amazónicas en lo que hoy se asume como su territorio. Pero el asunto no es tan fácil, por medio del colonialismo, que vivieron los tacanas, se nota que se unieron las bisagras entre las sociedades y con ello los tacanas construyeron sujetos que *internalizaron* a la otra sociedad, la occidental (Silvia Rivera); la negación era la única respuesta que ellos podían dar sobre su condición étnica. En esos contextos, como se puede ver en el punto dedicado a la historia, la identidad tacana se fue construyendo —existen autores que hablan de etnogénesis en las misiones franciscanas- a

partir de una etnia, pero con la yuxtaposición —impuesta- de otras. La aparición de, lo que Deleuze y Guattari llamarían, la máquina capitalista.

Deleuze y Guattari desarrollaron los conceptos de desterritorialización y reterritorialización que son una base muy importante en este trabajo, no los desarrollamos acá, sino en la parte de las conclusiones haciendo que las narraciones los expliquen o que ellos expliquen a las narraciones. Pensamos que esa crearía una relación más directa con lo que planteamos inicialmente, es decir lograr que las narraciones intervengan a la teoría.

Territorialización y narraciones orales

En la parte anterior explicamos los mecanismos que construyen una territorialidad, en cierto sentido explicamos cómo esa construcción se puede vincular a las narraciones orales, aunque Deleuze y Guattari no ahondan en eso. Lo que este punto pretenderá hacer es explicar cómo se podría entender a las narraciones como constructoras o narradoras de una territorialidad; al mismo tiempo reflexionaremos sobre otro punto que Deleuze y Guattari no revisan, que está vinculado a que la teoría sobre la territorialidad no se detiene en revisar lo que acontece con poblaciones que vivieron procesos coloniales. Resulta obvio asumir que la construcción de la territorialidad va acompañada de todos los engranajes que mencionamos antes, lo que haremos acá será reflexionar sobre los mecanismos insertos en las narraciones orales que crean la territorialidad.

El hecho de narrar un relato oral no es una acción inocente, dijimos en la presentación de la tesis, porque en esa acción entran en juego muchos intereses. No sólo se trata de reproducir mecánicamente memorias y tradiciones, se trata de poner en juego una dinámica cultural, una historia, o varias historias y sus contextos. En ese sentido, las narraciones orales ponen en juego diversos sentidos que atravesaron las historias de los sujetos que las narraron.

Cuando Deleuze y Guattari entienden que la memoria —gracias a la mitología- entra en el juego del *socius*, controlar, reprimir, reglamentar se equivocan pues la inscripción de esa memoria lo único que podría hacer es reproducir mecánicamente un conocimiento arcaico.

Eso equivale a esperar que se repita una salmodia. Durante nuestra experiencia en el campo pudimos ver que eso no siempre funciona, pues las narraciones orales también se construyen a partir de olvidos y de incorporaciones. En ese sentido, podemos estar seguros que las narraciones orales aportarían a la construcción de una territorialidad, en la medida que esa misma territorialidad esté en constante construcción y sus propios mecanismos también se estén redefiniendo constantemente. Aunque eso lo sugieren Deleuze y Guattari, cuando se refieren al mito lo cosifican, lo inscriben como el arquetipo de lo eterno. Entonces podemos decir, sin miedo a contradecir el principio de la teoría de la territorialidad, que las narraciones orales se reconstruyen como se reconstruye la territorialización. Todo se inserta en una dinámica que va más allá de preservar conductas y tradiciones, sino más bien se trata de desarrollarlas incorporando los elementos que los narradores y el entorno social consideran necesarios.

Sólo si asumimos que las narraciones orales están insertas en dinámicas culturales móviles podemos pretender asirlas. Las narraciones en ese caso encierran pautas de control de los sujetos, pero sólo se activan si eso es necesario. Eso pone en evidencia que resulta necesario un contexto que active las narraciones. El caso de los jóvenes tacanas que ya no creen en el espíritu del monte resulta ejemplificador, pues cuando ellos estaban seguros de que no existía, algunos de ellos comenzaron a narrar experiencias límites —donde el espíritu del monte los atacaba o los paralizaba- sobre sus encuentros con él. Eso hizo que muchos lleguen a creer nuevamente y algunos jóvenes terminaron indicando que por si acaso iban a practicar algunos ritos. Resulta por demás significativo que eventos como esos se estén dando en momentos y coyunturas que más bien los obligaban a olvidar sus tradiciones.

Por otro lado, las narraciones se presentan como una forma de explicar acontecimientos o prácticas recientes, como la trasgresión de áreas que antes se consideraban sagradas. Dentro sus dinámicas no existe una intención de eternizar prácticas, sino una intención de explicar dinámicas. La preservación de conductas sólo es funcional, si el socius lo requiere.

Deleuze y Guattari revisan lo que ocurre con lo que ellos llaman las máquinas primitivas (palabra que suena despectiva aunque la intención de los autores no es esa, debido a que

sólo la usan para contraponerla a lo que ellos llaman la máquina capitalista) y su avasallamiento de parte de la máquina capitalista, que no deja de penetrar e imponerse en las organizaciones precapitalistas. Sin embargo, cuando reflexionan sobre el asunto se remiten a la arremetida de esta máquina sobre las otras, es decir la concepción capitalista se apodera de los otros modos de organización social. Pero ¿qué pasa cuando nos encontramos con sociedades que vivieron procesos coloniales y de dominación precapitalistas hasta hace unos cuantos años?, ¿qué pasa cuando los indígenas pagaron impuestos o tributos por su condición de tales?, ¿qué pasa cuando la condición social les condena a vivir marginados?

Durante los procesos de conquista las poblaciones indígenas vivieron muchos momentos de dominio y control respecto a sus propias normas y costumbres. El marco teórico del que dimos cuenta plantea una forma de mirar los fenómenos, pero sin percatarse los autores omiten la revisión de sus estructuras en marcos coloniales o postcoloniales. Considerando que nuestro trabajo revisa la parte histórica de las poblaciones tacanas, pensamos que sería adecuado ver cómo funcionarían esos marcos en contextos postcoloniales.

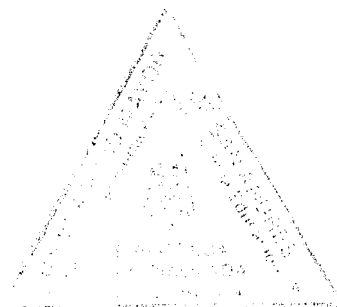
No es lo mismo hablar de una territorialización que fue invadida por una sociedad capitalista que hablar de una territorialización que fue inscrita en un contexto colonial e inmediatamente dejó ese horizonte se fue directo al capitalismo. Las reacciones, como las consecuencias de estas diferencias serían totalmente distintas. Aunque en este mundo, al parecer, no existen pueblos que no hayan experimentado esos tránsitos, considero que en el caso americano, y específicamente en el boliviano, esto se dio con más fuerza debido a que acá se enfrentó el periodo de conquista.

Cuando Deleuze y Guattari reflexionan sobre la construcción de la máquina territorial primitiva lo hacen en el sentido que ésta terminó siendo invadida por la máquina capitalista y suponiendo que ese proceso no tiene fin (cuando se refieren a las fallas de la máquina capitalista indican que ésta se perfecciona cuando falla). Como para ellos el proceso es un recorrido ineludible implícitamente su postulado obliga a asumirlo. En ese sentido podemos percatarnos que todo el discurso sobre el mestizaje en Bolivia fue parte de este proyecto, que no sólo obligó a sus sujetos a asumirlo, sino fundamentalmente los obligó a encarnarlo.

La profunda huella del colonialismo —ya lo ha postulado Frantz Fanon para el caso de África- marca a hierro las identidades postcoloniales, inscribiendo en ellas disyunciones, conflictos y una trama muy compleja de elementos afirmativos, que se combinan con prácticas de autorechazo y negación. Pero esta matriz de comportamientos culturales no sólo afecta a los indígenas (Rivera, 1996:47). En ese sentido, los bolivianos vivieron parte del proceso de autorechazo y negación; Silvia Rivera trabaja ese asunto de modo ejemplar en su artículo, "En defensa de mi hipótesis sobre el mestizaje colonial andino" (Rivera, 1996:47). Básicamente ella se detiene a indagar sobre la ambigüedad de los discursos referentes al mestizaje, entendiendo que éstos, a través de su polaridad, lo único que logran es volverse funcionales para los sectores de poder (mestizo-criollos) prolongando o encubriendo su apropiación del aparato Estatal; según ella esto se podría fundar en los desprecios escalonados que se dan en los pueblos (mestizo-vecino-campesino), donde cada persona se afirma diferenciándose o poniéndose en contra del grupo inferior. En ese sentido la noción de mestizaje, para Silvia Rivera lo único que hizo fue encubrir una suerte de dominios y controles ejercidos desde la colonia.

Si entendemos que ese mismo proceso fue internalizado con los tacanas, podemos fácilmente darnos cuenta que el proceso misional lo primero que hizo fue establecer diferencias entre los tacanas y los demás grupos étnicos, los misioneros consideraban a los tacanas como los más "civilizados" y los tacanas usaron esa definición para afirmarse y diferenciarse de los demás grupos. Por eso en la fiesta de Tumupasa los tacanas bailan Chamas una danza que parodia a los esse ejjas, a los que ellos consideran salvajes, aunque paradójicamente pertenecen a su familia lingüística.

En ese contexto, vemos que no es lo mismo que una territorialidad se conforme y se enfrente a la arremetida capitalista, sin antes considerar los procesos postcoloniales que vivieron y que los obligaron a encarnar valores de otra cultura, la occidental. De ese modo, podemos ver que los tacanas se enfrentan a la máquina capitalista de un modo un poco distinto al modo en que describen Deleuze y Guattari.



Identidades étnicas

Si entendemos que el *socius* se construye —al territorializar- y que una identidad étnica también se construye, fácilmente podríamos creer que la construcción de una identidad —en cualquiera de sus formas- corresponde a la creación de la territorialidad de un determinado *socius*, pero no es así porque la creación de una identidad supone un proceso de adscripción y no un proceso de socialización y funcionamiento. Una identidad se construye dentro una territorialidad sea cual fuere, mientras que una territorialidad proporciona los elementos - culturales, simbólicos, etc.- que requiere la identidad para su creación. Claro, aunque parezca que se habla de lo mismo, porque ambas se construyen de acuerdo a los procesos sociales. La identidad se define de acuerdo a los procesos de socialización y relación con otras máquinas y su fin es la adscripción, en cambio la territorialización aunque actúa bajo los mismos procedimientos, e incluya los procesos de simbolización, no es totalmente una identidad, porque ésta última trabaja al nivel de la representación y la simbolización y la otra trabaja en el ámbito de la representación, pero de acuerdo a la deuda interna y al funcionamiento de un grupo social.

En este punto revisaremos de manera concisa la concepción de las "identidades étnicas", sus procesos de construcción, diferenciándolas de otras concepciones como las identidades sociales y/o la identidad entendida como esencia. En ese sentido también pretendemos apartarnos de algunas concepciones esencialistas que pretendían entender a las identidades étnicas como simbolizaciones acabadas y definidas por una esencia.

Para iniciar esta exposición es preciso aclarar que nosotros partimos del presupuesto que la etnicidad -las identidades étnicas- corresponde a un proceso de construcción, segundo que se relaciona a la adscripción e inscripción, de los sujetos, a un determinado grupo social. Esa adscripción necesariamente tiene que estar vinculada a un contexto efectivo que haga que la identidad étnica tenga sentido. Eso hace que la etnicidad sea considerada como fuente de sentido, porque desde ella se comparten valores y costumbres (Castells 1998; Barth:1976).

Cuando se intenta reflexionar en torno a las identidades étnicas resulta bastante útil separarse de las concepciones primordialistas o esencialistas porque éstas consideran que la identidad étnica está directamente vinculada a la raza. Siguiendo a Barth, iniciar un trabajo regidos por esos presupuestos supone caer en trampas similares -aunque a simple vista lógicas- y a creer erróneamente que la identidad étnica:

*Se autopertetúa biológicamente
comparte valores fundamentales... [en formas de cultura]
integra un campo de comunicación e interacción
Cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por
otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo
orden(Barth, 1976).*

Estas concepciones llevan a suponer que una raza es igual a una cultura y que una cultura es lo mismo que un lenguaje; finalmente que una sociedad corresponde a una unidad que rechaza o discrimina a otras (Barth, 1974:11). Según Barth, estas proposiciones, que muchas veces resultaron útiles, impiden comprender a los grupos étnicos como fenómenos móviles que están insertos en las sociedades y culturas de la humanidad (Barth, 1974:11-12). Consideramos que la etnicidad como fenómeno social es móvil, dinámica y, como ya lo señalamos, corresponde a procesos de adscripción en un determinado contexto y dentro de una exacta sociedad, revisaremos algunos avances teóricos al respecto. Tomaremos la distancia necesaria de las concepciones que nos obliguen a asumir a las identidades como fenómenos acabados y perpetuos.

Poutignat junto a Streiff-Fenart (1995) señalan que es posible hablar de la teoría referente a la etnicidad antes y después de Barth aunque, según ellos, la teoría barthiana es susceptible de ser criticada. Una de las críticas más importantes, que ellos hacen a la propuesta de Barth, es que la misma -sobre las identidades y las fronteras- es totalmente aplicable a cualquier tipo de identidad social que exista sin existir una peculiaridad respecto a la etnicidad. Ellos sostienen que la debilidad está cuando Barth no establece los puntos específicos que distinguirían a las identidades étnicas de las otras formas de identidad; esto es más grave aún en sociedades coloniales, donde las "sociedades" dominadas internalizan profundamente a la otra sociedad (Silvia Rivera). Desde esa perspectiva, es posible encontrar fallas en el aparato teórico que sustenta la propuesta de Barth. Sin embargo, su

aproximación sigue siendo válida porque cuestiona el aislamiento geográfico, la existencia de una lista de características como sustentos de identidad o la base de la diversidad cultural. Barth ya refería la existencia de las características culturales diferenciadoras, pero según ellos no las estableció porque las consideraba totalmente móviles. Sin embargo, y en eso estoy de acuerdo con Silvia Rivera, la propuesta barthiana despoja a las identidades de características, señalando que éstas serían definidas por la autoconciencia de cada sujeto, dejando de lado la posibilidad de revisar lo que acontecería con sociedades coloniales, donde la intemalización de la otra sociedad, obliga a los sujetos a negar o renegar de su condición étnica (Rivera, 1996:56).

Partiendo de la crítica a la propuesta que hacen a Barth, Poutignat y Streiff-Fenart plantean que se puede retomar esas reflexiones y a partir de las mismas estructurar un cuerpo teórico que defina con mayor precisión a las identidades étnicas. Ellos, retomando el trabajo de Barth, plantean que se puede estar de acuerdo al sostener que *"una adscripción categorial es una adscripción étnica cuando clasifica a una persona de acuerdo con su identidad básica y más general, supuestamente determinada por su origen y su formación. [...cuando se organizan a sí mismos para categorizarse o interactuar...] forman grupos étnicos en este sentido de organización.* Todo esto tiene que validarse por el empleo de señales culturales socialmente diferenciadoras (Barth, 1974:15; Poutignat y Streiff-Fenart: traducción, LaCombes, Z. 4). Esta conclusión, según Poutignat y Streiff-Fenart, no otorga las respuestas al origen y permanencia de los grupos étnicos, tampoco otorga la respuesta a la emergencia de las etnicidades en contextos coloniales según Silvia Rivera; sin embargo, identifica los principales problemas: procesos variables, los actores se identifican y son identificados a partir de características culturales supuestas (origen común) y, finalmente, todo esto se utiliza en la interacción social.

Poutignat y Streiff-Fenart establecen que son cuatro los puntos más importantes, el momento de referirse a la etnicidad: la atribución categorial, las fronteras del grupo, la fijación de símbolos que crean el origen común, la "saillancia" que pone en relieve algunas características durante la interacción social.

La *atribución categorial* a través de la cual los sujetos se definen y son definidos corresponde a una relación dialéctica (dinámica); sin embargo, el problema también se extiende a establecer quién tiene el poder de nombrar fuera del grupo y dentro del mismo; en la misma medida se puede revisar las limitaciones y respuestas posibles a la etiquetación étnica, a veces colonial, de la atribución desde afuera (Poutignat y Streiff-Fenart). Nosotros pudimos ver que también existe un rasgo colonial en la atribución categorial desde dentro — y eso es algo que ni Barth, ni Poutignat y Streiff-Fenart ven- pues los sujetos colonizados, al haber internalizado a la otra sociedad optaron por la negación o el rechazo a su condición étnica (Rivera, 1996:56). En el caso de los tacanas se puede ver que ellos optaron por identificarse como indígenas sólo en un contexto en que el Estado legitimador, les reconocía derechos como tales. En ese sentido, la atribución categorial no sólo pasa por quién define o cómo se definen los sujetos, sino también en el por qué y en qué contexto esa definición es necesaria (Castells, 1998). Del mismo modo, las *fronteras del grupo* se establecen como la base de la dicotomía nosotros/ellos, las identidades étnicas funcionan a partir de esos códigos; los límites de las fronteras son producidos, reproducidos y manipulables por los protagonistas durante las interacciones sociales. Acá, sería urgente ver cómo ocurren estas delimitaciones y cómo se las pueden manipular, en el caso de los tacanas cuando los sujetos de un lado —los pobladores de San Buenaventura- decidieron que lo mejor sería optar por negar interesadamente la condición étnica del grupo que se les opuso; esto lo hicieron en procura de anular esas fronteras, eso se hizo claro cuando a los tumupaceños se les cobraba impuestos por ser indígenas (desde el siglo XIX), pero cuando se les reconoció derechos territoriales indígenas los vecinos de San Buenaventura les acusaron de ser falsos indígenas, usando como argumento que no existe diferencias entre ellos y los Tumupaceños. El *establecimiento de símbolos idénticos que fundan la creencia del origen común*, que es la parte que más nos interesa, define, dentro los contextos, los atributos como la lengua, la religión, el empleo territorial haciéndolos percibir como características esenciales e inmutables de los grupos étnicos; sin embargo, estos argumentos pueden ser móviles y sólo son importantes cuando son utilizados como marcadores de pertenencia, todos los recursos simbólicos elegidos pueden serlo de manera aleatoria, usados como argumento fundamental para crear la ficción del origen común. Este es el caso de las narraciones tacanas, que fueron narradas a un fuereño como rasgo indígena. *La*

"saillancia" que pone en relieve algunas características étnicas dentro la interacción social, se la usa a través de características exteriores y visibles para que se permita la visualización pública de una identidad reivindicada; ésta expresa un doble interés: ser manipulable a voluntad y fácilmente descifrable; termina siendo útil demostrar, manifestar o validar la existencia de categoría en una situación particular (Poutignat y Streiff-Fenart, 1995; Herrera y otros 2002).

A pesar de todo lo revisado queda todavía por considerar los contextos coloniales que hacen que lo explicado funcione de modo distinto a una aplicación mecánica en el contexto de nuestra investigación. En primer debemos considerar que al trabajar en una población indígena de Bolivia nos encontramos con sus particularidades y peculiaridades, entonces una reflexión sobre sus narraciones orales y los contextos de su narración fueron distintos y estuvieron rodeados de toda una envoltura social, histórica, etc. Una de las primeras cosas que motivó este trabajo fue la intención de leer las narraciones desde su contexto histórico y social, por ello resulta necesario detenemos a pensar en las consecuencias del contexto colonial.

Como ya lo mencionamos el contexto colonial impuso la intemalización de lo que podríamos entender como la identidad del otro, el colonizador. Eso se logró a partir de proyectos y discursos como el del mestizaje. En ese sentido la noción de mestizaje sólo sirvió para encubrir varios eslabones en la cadena de dominación, pues detrás de todo su discurso homogeneizador, se encontraban divididas muchas otras formas de discriminación (Rivera, 1986).

Entonces podemos ver que los tacanas no sólo enfrentaron procesos coloniales, sino postcoloniales. Aquí valdría hacer una digresión, durante las misiones Franciscanas los tacanas experimentaron discriminación, que venía desde llamarlos "salvajes", "neófitos", etc. Aunque los misioneros los reconocieron como los más civilizados de todos los "salvajes" creemos que eso sólo fue una estrategia misional para intemalizar en los tacanas, de modo más fácil sus propios valores de civilización y progreso. Efectivamente sirvió y los tacanas comenzaron a renegar de su condición étnica. Paralelamente el discurso sobre el

mestizaje lo único que hizo fue mostrarles la ambigüedad del mismo, por un lado se proclamaba la igualdad, pero por el otro lado se desarrollaban nuevas y más complejas formas de discriminación. Entonces los tacanas, al haber internalizado los valores de la sociedad occidental comenzaron a negar y encubrir su condición indígena, porque esta estaba cargada de significados peyorativos. Sólo de ese modo se puede entender que los tacanas durante los años setenta casi expulsaron a los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) porque los llamaron indígenas. Del mismo modo, cuando a don Humberto Beyuma le mencioné la posibilidad de publicar un libro con las narraciones orales tacanas, él se asustó y me pidió que no lo haga mostrando que ellos eran indígenas, porque si algo quería era que la sociedad se olvide de que ellos alguna vez fueron "bárbaros". La respuesta de Celín Quenevo, dirigente tacana, fue genial pues le aclaró que ellos como tacanas podían usar computadoras y que esa visión de las plumas y salvajes ya no era válida. Sin embargo, esa preocupación pone en el tapete la constatación de que todavía existen muchos resabios de dominio colonial y la discriminación. Los tacanas consideran que fue mucho el camino que recorrieron en procura de anular sus diferencias y no quieren perder esa opción.

Sin embargo, los nuevos acontecimientos hicieron que sus identidades étnicas surjan nuevamente, fundamentalmente porque el Estado comenzó a reconocerles derechos como indígenas. En eso podemos nuevamente ver la acción de una legitimación desde fuera, en un primer momento la legitimación les obligaba a negar su condición étnica y en este nuevo contexto les obligaba a asumirla. Pero lo más interesante resultó que la carga peyorativa que a fuerza de discriminación obtuvo la etnicidad luchó palmo a palmo en las comunidades tacanas. Pues muchos de sus habitantes se negaban a re asumir su condición étnica y preferían perder los derechos de sus tierras antes que reconocer su origen étnico.

En ese sentido asumimos que la etnicidad se construye y los mecanismos para demostrarla son susceptibles de ser definidos de acuerdo a los contextos que los obliguen a emerger. Al mismo tiempo podemos ver que la narración de relatos orales puede ser explicada, en ese contexto, por la "*saillancia*" o por la el *establecimiento de los símbolos idénticos que fundan la creencia en el origen común*. Desde esa perspectiva es que nosotros abordaremos

el estudio de las oralidades, -sin dejar de tomar en cuenta los contextos coloniales que los tacanas viven- además de lo ya explicado en las construcción de las territorialidades.

CAPÍTULO III: HISTORIA

Preámbulo: a la caza de libros

Leí con mucho cuidado documentos e historias vinculadas a la zona geográfica y étnica. Muchos de éstos fueron usados para los juicios de límites con el Perú, noté que la documentación peruana (Maurtua) era mejor que la boliviana. Revisé con cierta ayuda el Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia (ABNB) en Sucre y el Archivo Histórico de La Paz (AHLP). Hallé documentos vinculados a legislaciones y alguna que otra relación, estas revisiones terminaron siendo muy útiles a la investigación pues muchos datos sirven para contextualizar el momento histórico que los tacanas vivieron desde cierto momento de la historia de Bolivia. Revisé Relaciones de Viajes, Geográficas y Misionales, Informes de Visitas, Catecismos tacanas, historias sobre la zona geográfica, Crónicas (entre ellas Guamán Poma de Ayala) y finalmente informes etnológicos. Sin embargo, llegué a la disyuntiva, continuar con una revisión histórica pormenorizada, incluso llegando a establecer quienes fueron los primeros españoles en contactarse con los tacanas o usar toda esa información para contextualizar el momento de mi propia incursión. Finalmente tomé la última opción y lo que puedo decir a partir de todo ese trabajo es lo que sigue adelante.

Sobre la historia de los tacanas se produjo mucha bibliografía y mucha de ésta es breve, sin embargo, podemos rescatar algunos trabajos como los de: Karin Hissink⁶ y Albert Hahn (1955-1984), John Ottaviano e Ida de Ottaviano (ILV:1955-1980), Sondra Wentzel (1986-

⁵ Una de las colecciones más completas de Maurtua de Bolivia se encuentra en la biblioteca del THOA y una colección incompleta está en la Biblioteca Central de la UMSA. Ambas bibliotecas sirvieron de mucho para revisar esos documentos.

⁶ HISSINK, Karin. **Frobenius-Expedition 1952-1954 nach Bolivien [expedición Frobenius 1952-1954 a Bolivia]**. Zeitschrift für Ethnologie . 1954.

Instituto Lingüístico de Verano (ILV) misión evangélica fundamentalista procedente de la Universidad de Oklahoma inició sus trabajos en Bolivia desde 1955 mediante un convenio firmado con los Ministerios de Asuntos Campesinos y Agropecuarios y de Educación y Bellas Artes. El propósito de esta institución básicamente era traducir la Biblia y coadyuvar en la incorporación a la civilización de los llamados "selvícolas" (Oporto, 1981:4).

1991), y recientemente Zulema Lehm⁸ y/o WCS que elaboraron "La Estrategia de Consolidación de la TCO Tacana 2200-2001", también, de producción reciente y sin publicar, está el informe de Jorge Salgado anexo a los Estudios de Identificación de Necesidades Espaciales (EINEs) del VAIPO O MACPIO. El resto de bibliografía específica no es lo suficientemente extensa; claro que no debemos obviar trabajos laterales tan importantes como el de Nicolás Armentia (1883-1905), Alcides D'Orbigny (1839-1845), Cardus (1886) u obras colindantes como la "Historia de Moxos" de Chávez Suárez (1944) o "Los Andes Orientales" y mucha de la producción de Thierry Saignes (1985), el trabajo de Pilar García, *Cruz y arados, fusiles y discursos: la construcción de los orientes en Perú y Bolivia (1820- 1940)*, y toda la literatura producida durante el Juicio de Límites entre Bolivia y el Perú [Maúrtua(1906) y Saavedra(1906)] .

Los tacanas: historias de contactos y sobrevivencias

Lo que pretendemos hacer escribiendo este capítulo es mostrar cómo los pobladores del piedemonte —entre ellos los tacanas- tuvieron contacto con las culturas andinas precolombinas y luego con la cultura occidental de origen español. La corroboración de esos contactos nos servirá para demostrar que parte de lo que hoy se puede entender como lo "tacana" estuvo atravesado de mucho diálogo, contacto y dinamismo. Del mismo modo, demostraremos que no se puede entender a las culturas en sí mismas, sino se las debe entender en relación con todos los procesos que ocurren en su entorno.

La primera parte de este texto describirá los intercambios de los pueblos del piedemonte con las poblaciones de las tierras altas; en la segunda parte, los contactos con las expediciones militares y religiosas españolas. En otro punto veremos el proceso de

Zulema Lehm trabaja actualmente en la consolidación de la TCO tacana de La Paz. Para sustentar la demanda (en sus PDFs) se apoya entre otras cosas en documentos históricos que demuestran la antiquísima presencia tacana en la zona.

Los trabajos de algunos de estos etnólogos, antropólogos, historiadores en ciertos casos están escritos en diferentes idiomas, como el caso de Hissink que tiene una basta cantidad de publicaciones escritas en alemán; en los casos que pudimos acceder a traducciones o a traductores pero en algunos tuvimos que desistir de ello. Porque además su acceso es complicado.

¹⁰ Piedemonte: parte inferior de las montañas. Espacio intermedio entre los andes y la amazonía.

fundación, congregación y funcionamiento de misiones franciscanas, toda vez que en dichas misiones se congregaron a todos los pueblos de la región, entre ellos a los tacanas.

Los habitantes del piedemonte hasta el siglo XVII

Según Armentia ¹ los habitantes del piedemonte fueron llamados por los pobladores andinos los "chunchos", denominación genérica que se aplicaba a todos los que no fuesen chiriguano. Sin embargo, el mismo Armentia refiere que desde el siglo XVII el término "chuncho" fue usado para denominar a los "*indios de raza y lengua tacana*" (Armentia, 1905:116; Salgado, 2002: 5) estos "chunchos" —tacanas y no tacanas- mantuvieron desde tiempos prehistóricos acercamientos con los habitantes de tierras altas. Saignes y Poma refieren las relaciones de negociación fluidas que estas poblaciones sostuvieron con los inkas, según Saignes sería posible rastrear contactos de los pueblos amazónicos con los habitantes de las tierras altas mucho más antiguos (Saignes, 1985: ix-x) (Poma, 1987:96).

Visitar el piedemonte desde las tierras altas significó una aventura bastante peligrosa; no sólo se debía atravesar la cordillera, sino había que enfrentarse a los ásperos caminos, el calor, los habitantes del piedemonte, gente de habla y prácticas desconocidas, y los animales ponzoñosos. En ese sentido cualquiera de las incursiones hechas a la región debía ser meticulosamente calculada. Siguiendo a varios estudios se puede asegurar que las principales y más conocidas rutas de acceso usadas por los pueblos precolombinos fueron dos: por el Madre de Dios (Inkas) y por la región de Calabaya -al este del Lago Titicaca- por el río Camata (usada por la cultura Mollo e Inkas) (Saignes, 1985: 15-18 en Salgado, 2002:6-7).

Los inkas practicando su tradición guerrera y expansionista intentaron dominar el piedemonte porque éste era un punto estratégico, al constituirse en uno de los principales accesos a las tierras bajas (Poma, 1987: 96). Sobre las relaciones que los inkas mantuvieron

¹ Fray Nicolás Armentia, misionero franciscano que realizó varias expediciones por la amazonía en calidad de enviado oficial del Gobierno y como autoridad franciscana (1891-1905).

con las poblaciones del piedemonte existen abundantes referencias, especialmente en crónicas como las de Guamán Poma de Ayala, Cieza de León y Garcilaso de la Vega. Del mismo modo, existen abundantes referencias que señalan la expansión inka no sólo a esta región, sino a todo su entorno (Saignes, 1985:29). Poma cuenta que el primer contacto — aunque siguiendo las referencias de Saignes ese fue el onceavo - lo hizo el **Sexto Inka Inga Roca**. Este inka para pacificar a los "chunchos" les hizo creer que era un tigre-gente — en muchos mitos amazónicos es el hombre que se convierte en tigre- y les llevó la coca (Poma 1987: 148-149/96-97). Del mismo modo, Cieza de León relata que en su intento de expandir su imperio los inkas se vieron limitados por los pobladores del piedemonte —a los que consideraban antropófagos-, las serpientes y animales ponzoñosos a los que enfrentaron con la ayuda de una bruja poderosa (Saignes, 1985:10).

¹² Hemos reproducido en el anexo 1 la tabla sinóptica de la expansión Inca hacia el Este (SAIGNES, Thierry, 1988: 76).



o to

149

Ilustración 1: Imagen de Guamán Poma de Ayala/secuencia 155/ Representación de la incursión inca a la amazonía pp. 149

Durante la segunda mitad del siglo XV los inkas efectuaron incursiones prolongadas hacia el piedemonte cuyo fin era controlar la amazonía. Garcilaso narra que desde el mandato del

Inka Pachacuti Yupanqui y luego el gobierno de su hijo Tupac Yupanqui¹³, los inkas entraron por el río Amaru-Mayo (río Serpiente, hoy Madre de Dios), sometieron a los chunchos y llegaron a Musu o Moxos. En todo ese recorrido establecieron alianzas y lograron instalar fuertes (Renard, Saignes y Taylor, 1988: 66; Herrera, Cárdenas y Terceros: 2002: 78). Sin embargo, los inkas atravesaron por conflictos internos que junto a la hostilidad del medio hicieron que su presencia sea inestable, aunque las visitas a la región fueron frecuentes (Renard, Saignes y Taylor, 1988: 67).

Los inkas incursionaron por muchas tierras donde vivían los tacanas y dejaron huellas. Es posible ver construcciones en algunos lugares de la provincia Iturralde de La Paz, al norte. Son construcciones y caminos hechos de piedra que están al borde del camino carretero, en el caso de Ixiamas¹⁴, y en otros casos dentro de las comunidades como en Maravillas¹⁵. Armentia llegó a mencionar un camino hecho por los inkas que unía Apolo con Ixiamas (Armentia, 1905: 117; 1890: 17-18). Estas construcciones, más adelante, se constituirían en lugares de referencia y sobre las mismas surgirían numerosas narraciones y tradiciones, las cuales mencionaremos en la parte dedicada a los relatos tacanas. Algunas narraciones pretenden explicar que los lugares donde están estas construcciones son espacios sagrados.

Los expedicionarios españoles

Durante los siglos XVI- XVII se emprendieron abundantes expediciones españolas hacia el piedemonte, disminuyó el control andino¹⁶ y comenzaron las giras misioneras desde 1595 (Renard, Saignes y Taylor, 1988: 235). Las expediciones militares españolas¹⁷ —que emprendieron sus recorridos desde el Cuzco u otras ciudades- fueron motivadas por la búsqueda de los míticos Dorado y Paititi. Muchas de estas incursiones —que tenían la

¹³ Respectivamente el noveno y décimo Inka según Saignes, 1998.

¹⁴ En Ixiamas se habla de que existe un fuerte inka.

¹⁵ En nuestro trabajo de campo pudimos ver algunos vestigios de canchones en la Comunidad Indígena de Santa Rosa de Maravillas ruinas, que los pobladores dicen que son inkas.

¹⁶ El control andino, a través del control de los pisos verticales, decayó porque durante la colonia se quitó a los caciques el control de sus tierras más lejanas.

¹⁷ Hemos reproducido en el anexo 2 la cronología de los contactos con el Alto Beni (SAIGNES, Thierry, 1988: 235).

obligación de estar munidas de un permiso- fueron autorizadas porque los gobiernos locales pretendían deshacerse de gente conflictiva que vivía en la región. Estas primeras incursiones tampoco lograron establecer un dominio fehaciente sobre los grupos del piedemonte (Armentia, 1905: 160; VVAA, 1987:23).

Según Hissink (1987) fueron cuatro las rutas usadas por los expedicionarios para entrar a la región:

 Opatari a través del río **Manu** o Amaru-Mayo (Madre de Dios)

 Carabaya a través de Sandía y San Juan del Oro

 * Camata hacia la zona de Apolo

 ‡ Por el valle de Cochabamba a través del río Cotacajes en la cabecera del río Beni (Hissink, 1987:2, citado en Salgada, 2002: 9)

En muchos casos, como el del río Madre de Dios, recorrieron rutas usadas por los inkas porque éstas eran las más habilitadas e incluso seguían siendo frecuentadas por algunos habitantes de tierras bajas.

Ilustración 2: Demarcación de las principales entradas a la región en base al: Mapa de la Audiencia e Intendencia del Cuzco 1781 (elaboración propia)

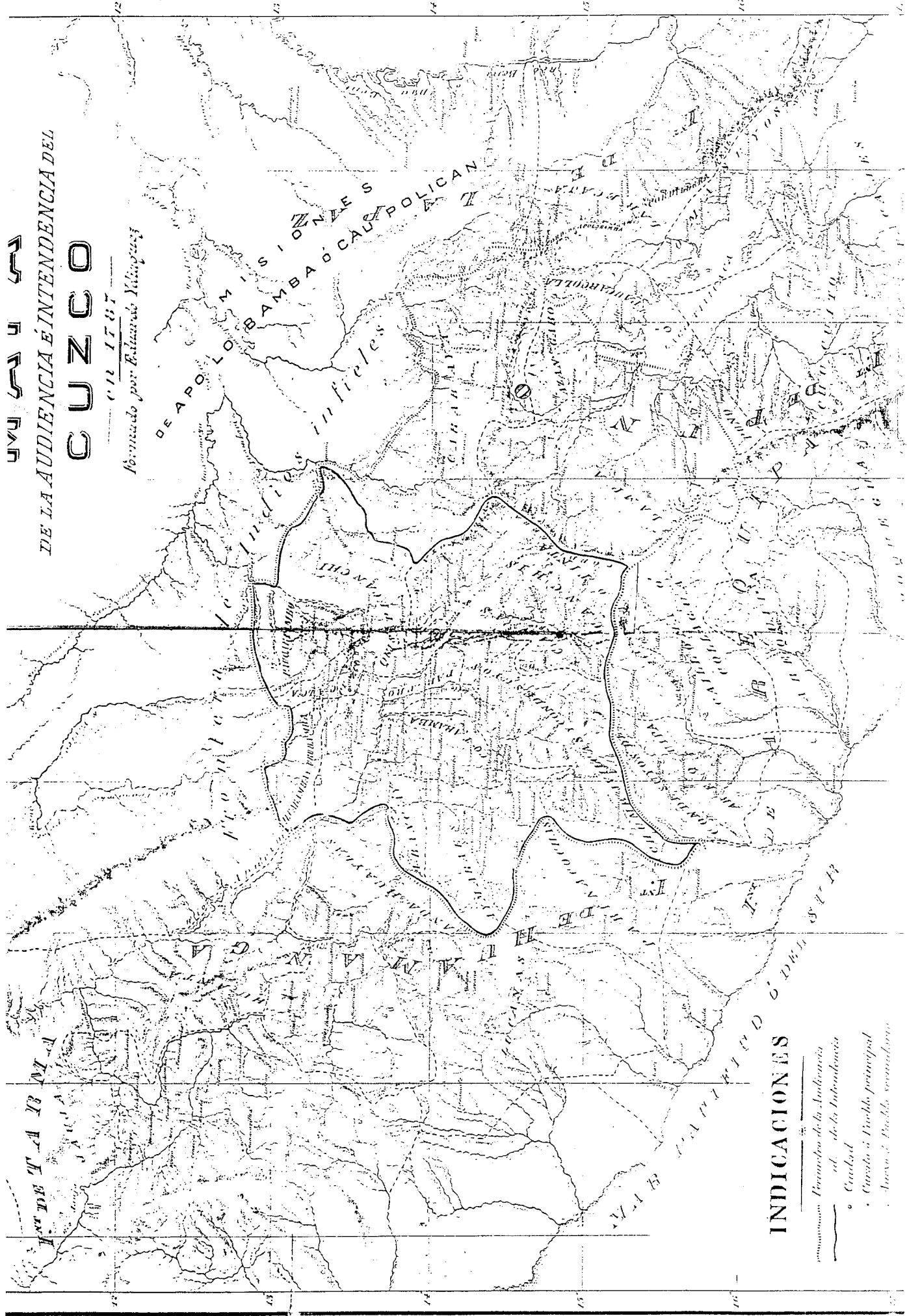
UNIVERSIDAD

DE LA AUDIENCIA E INTENDENCIA DEL

CUZCO

en 1787

Formado por Eduardo Yllanes



INDICACIONES

- Fronteras de la Audiencia
- de la Intendencia
- o Ciudad
- o Curato o Pueblo principal
- o Anexo o Pueblo secundario

Aunque muchas de las primeras incursiones españolas fracasaron, la documentación que estas incursiones generaron fue abundante y sirve como testimonio de esos primeros contactos entre los conquistadores y los pueblos amazónicos. Durante el periodo colonial esos expedientes refirieron las incursiones españolas hacia la amazonía por medio de probanzas, relaciones geográficas, relaciones de viajes y otros documentos que mencionaban a los pueblos indígenas con los que se llegaron a encontrar los exploradores. Entre las primeras cosas que se pueden ver, a través de estos escritos, están los intercambios, las rivalidades y contactos entre los grupos del piedemonte. Del mismo modo, se podría procurar establecer los nombres de los primeros en contactarse con los tacanas, que era sólo uno de los muchos grupos que habitaban en el piedemonte. En la misma documentación se mencionan por primera vez los nombres de parcialidades, provincias, grupos, naciones —como fuere que los expedicionarios las nombraran- que se eran abundantes, demostrando que esa región era habitada por una heterogénea cantidad de grupos humanos. Por ejemplo, Miguel Cabello de Balboa (1594), en una carta, señaló haber pasado por lugares —que en última correspondían a asentamientos de etnias- como Tayapo, Supimiri, Savania, Pasaramo, Huguama, Tacana, Masinari, Chiapo, Chipoco y también aludió a los Guarayos (Salgado, 2002:10; Jiménez de la Espada, 1965:111-113).

De manera conjunta a las incursiones militares entraron a la región algunos religiosos carmelitas, agustinos, jesuitas y franciscanos. Los primeros agustinos con el apoyo de Pedro de Leagui Urquiza —militar español que se propuso conquistar la región- fundaron el pueblo de San Juan de Sahagún (1616) donde se construyó un convento. Esta primera presencia estable en el piedemonte obligó a una primera reunión entre las parcialidades que lo habitaban. Discutieron sobre la presencia de los españoles, algunos decían que era necesario matarlos. Otros señalaban que sus armas eran necesarias y lo mejor era lograr una

¹⁸ Por ejemplo el Expediente promovido por Diego Carlos Ramírez (1619-1622) y la relación de Gregorio de Bolívar (1621) muestran de manera clara algunos de los conflictos entre pueblos, las negociaciones hechas con ellos (Diego C. Ramírez se alía con algunos grupos étnicos) además de las costumbres y hábitos de los chunchos -Bolívar también utiliza este término-(ARMENTIA, 1905: 178). Ejemplos como éste se multiplican a lo largo de todos los documentos coloniales revisados.

¹⁹ Pedro de Arana (1551) en una probanza de servicios a la corona española fue el primero en mencionar a los tacanas, sin embargo, es probable que exista documentación más antigua que los refiera. Lo mismo acontecía con los demás exploradores que en su intento de demostrar los trabajos pasados para la exploración de la región dejaron abundante documentación que aludía a las poblaciones indígenas.

convivencia pacífica. Finalmente prevaleció el segundo parecer y caciques Uchupiamonas, Araboana y Esparamona fueron a presentar sus respetos a la villa de los Moxos (1617) (Torres, 1974: 367, citado en VVAA, 1987: 35).

A raíz de la presencia de los misioneros religiosos muchos caciques solicitaron que se les asignen predicadores. Varios años de giras misioneras —entre ellas también franciscanas— lograron despertar el interés de los indígenas por congregarse en torno a los religiosos. En 1621, fecha en que ingresó fray Gregorio de Bolívar y que después fue alcanzado por fray Bernardino de Cárdenas —ambos franciscanos— algunas parcialidades salieron a su encuentro para pedirles que les envíen misioneros. Aunque el convento agustino se había fundado en 1616, recién en 1680 se erigió la primera misión, pero ésta era franciscana. En todo este transcurso de tiempo la presencia franciscana, que recibió mayor respaldo, logró imponerse a las demás, que dejaron el paso a los franciscanos, los cuales comenzaron a fundar misiones. El respaldo más importante que los misioneros franciscanos recibieron fue de la corona española, cuando el Rey emitió una Cédula Real el 7 de agosto de 1679, que asignaba dos mil pesos al año para cada misionero.

Las misiones franciscanas en el piedemonte

Los misioneros franciscanos que se encargaron de fundar las misiones pertenecían a la provincia de San Antonio de los Charcas. Su incursión estuvo signada de dificultades como el camino de acceso a la región que no era bueno y por el cual tuvieron que establecer negociaciones para obtener una ruta más expedita. Armentia dice que para obtener la ruta se permutó los curatos de San Pedro y Santiago de Estramuros de la ciudad de La Paz por los curatos de Charazani y Pelechuco, el 16 de enero de 1687 (1903:46). A pesar de todas esas dificultades ya en 1680 siete franciscanos²¹, que entraron por Camata, San Juan de

²⁰ Esta provincia religiosa era resultado de la división de la Provincia de Los doce apóstoles de Lima que viendo superada su capacidad de administración decidió dividirse en cinco jurisdicciones: la Provincia de Santa Fé del Nuevo Reino; la Provincia de la Santísima Trinidad de Chile; la Provincia de San Francisco de Quito y la Provincia de San Antonio de los Charcas.

²¹ Sus nombres fueron: P. Francisco Cortés, P. Luis Enríquez, P. Pedro Sáenz, P. Diego Gómez, fr. Francisco Ruiz, fr. Manuel Lago y el hermano Juan Ojeda.

Sahagún de Mojos y Pelechuco, lograron fundar diez misiones aproximadamente en 40 años. Sin embargo, sólo seis misiones se hicieron importantes: San Juan de Buena Vista-Pata- (1680), Apolo (1690), San José de Uchupiamonas (1716); La Santísima Trinidad de Yariapo (1713) o Tumupasa (1717); San Antonio de Isiamas (1721) y Santa Cruz de Valle Ameno (1690).

Los misioneros franciscanos supieron aprovechar el entusiasmo de los pobladores indígenas y la experiencia de las incursiones anteriores para fundar los asentamientos. En ese sentido, no sólo se aprovechó toda la experiencia de las anteriores incursiones referente a las rutas de acceso, sino la euforia que esa experiencia dejó, como los intercambios de bienes con los indígenas que lograron la rápida reducción²² de muchos pueblos; del mismo modo, algunos indígenas, motivados por las primeras giras misioneras y por los intercambios, buscaban misioneros. Para reducirlos hay quienes aseguran, los misioneros en particular, que se redujo a poblaciones con similitud lingüística (Salgado, 2002:11). Por otro lado, muchos pueblos se unían para fusionarse en su lucha contra sus enemigos, toda vez que muchos, en el pasado ya se habían aliado a los españoles. Saignes relaciona su deseo de unirse a los misioneros y proveerse de materiales, especialmente metálicos, con los viajes de intercambio/tributo con el Inka (1988:239). De ese modo, los misioneros lograron congregarse a los indígenas aprovechando todo el conocimiento adquirido en muchos años de expediciones, gracias a dádivas proporcionadas a los indígenas y proveyéndoles de alimentos y herramientas.

Sin embargo, la reducción de los neófitos no sólo fue en progresivo aumento, sino también enfrentó varias dificultades que menguaron al número de congregados. Entre los ejemplos más claros se destacaron las fuertes epidemias que diezmaron a las poblaciones indígenas aglutinadas, muchas de las enfermedades como la gripe y la viruela fueron transmitidas por los propios misioneros. De forma similar, también afectaban al número de reducidos

²² Reducir: congregar en torno a la misión a los neófitos.

²³ Por ejemplo, en 1568 Tarano y su pueblo se alió a Álvarez Maldonado, Arapo, otro cacique, se alió a Gomez de Tordoya —ambos militares españoles que buscaban el dominio de la región- (ARMENTIA, 1905: 178).

enfermedades como la disentería que se daban por la insalubre ubicación de las misiones , como Tumupasa, que tuvo que cambiar de lugar varias veces para solucionar esos problemas. Del mismo modo, otra gran desventaja, en las misiones ya fundadas, fueron los continuos ataques de pueblos vecinos que menguaban el número de neófitos, esos atacantes eran conocidos, por los lugareños, como los guarayos²⁵. También importantes grupos indígenas huían de los misioneros replegándose a la selva, donde era casi imposible que se los alcance. Finalmente, existía un grupo importante de reducidos que al no acostumbrarse a la disciplina de las misiones decidía huir, hecho que también disminuyó la cantidad de neófitos en las reducciones regentadas por los franciscanos.

Los grupos indígenas congregados en las misiones eran todos los que los misioneros pudieron reunir en el piedemonte, en síntesis una heterogénea cantidad de pueblos. San José de Uchupiamonas se fundó con muchos pobladores indígenas que se hallaban en las márgenes del río Tuichi y sus afluyentes (VVAA, 1991: 54). Tumupasa, el ahora principal asentamiento tacana, fue poblado con grupos de pamainos y saporunas y se les fueron uniendo tacanas, marcan, chilligua, toromona y araona (Armentia, 1890: 19). Según Moreno Chiovolone y Jorge Salgado durante el proceso de consolidación de algunas de esas misiones, Tumupasa, Ixiamas y San José, se dio el proceso de etnogénesis tacana; para sustentar esa afirmación se respaldaron en la heterogénea composición étnica de esas misiones y su posterior definición como poblaciones tacanas (Moreno, 1997; Salgado, 2002:13). Sin embargo, no estamos en total acuerdo con esta aseveración pues si bien se puede creer que el argumento es válido, también se puede constatar que inmediatamente secularizadas las misiones (evento que revisaremos adelante) sus pobladores no comenzaron a asumir ni a identificarse homogéneamente como sólo tacanas. El ejemplo más claro es reciente, de 1952, cuando los esposos alemanes Karin Hissink y Albert Hans hicieron su expedición señalaron que las principales poblaciones tacanas, que hoy se conocen, estaban conformadas por tres o cuatro parcialidades étnicas. Es decir, la unidad identitaria seguía en proceso de construcción, pensamos que las misiones usaron la religión como fuente de identidad y no la "raza". Eso invalida la propuesta de los investigadores

²⁴ También la conglomeración de abundantes pobladores tuvo que ver con la insalubridad.

²⁵ Se solía usar el nombre de "guarayos" para referirse a cualquier grupo indígena considerado salvaje y con el que se mantenía disputas.

señalados con anterioridad y más bien muestra que la identidad étnica tacana a pesar de ya ser usada en ese momento estaba empezando a construirse y no se presentaba como algo acabado, ni terminado, ni generalizado entre todos los habitantes de las misiones. Esto nos demuestra que los procesos identitarios no son lineales, en el caso de los tacanas y los demás pueblos de Bolivia, y más bien llega a depender de las coyunturas de la dominación colonial. Pues los tacanas atravesaron procesos de negación y encubrimiento.

Explicar el sistema de vida en las misiones franciscana sería algo bastante complejo y largo, sin embargo, pensamos que sería interesante entender la forma de su funcionamiento viendo un ejemplo sucinto de lo que ocurrió con una de las intenciones del gobierno espiritual más interesantes. En ese orden acudiremos a una figura literaria conocida como la sinécdoque que da la posibilidad de nombrar la parte por el todo o el todo por la parte, en este caso revisaremos la parte para entender el todo. Entre muchas de las acciones emprendidas por los misioneros se destacó el intento de controlar a los reducidos desde la estructura arquitectónica de las misiones, aunque Ballivián señala que ese fue un proyecto misional inconcluso (1898:32). En ese sentido las misiones debían tener una distancia definida entre la casa del misionero y las casas de los neófitos; estas casas debían verse, en lo posible todas, desde la puerta de la iglesia. La distancia que las separe tenía que ser la misma, la función de esa distancia, entre otras cosas, tendría que haber evitado la promiscuidad. Se convino establecer "barrios" que tengan a los matrimonios, otros espacios para los viudos y diferente lugar para las viudas. Los niños desde cierta edad estaban obligados a irse a vivir al convento en un lugar destinado para los niños y una especie de beaterio para las niñas (Armentia, 1903: 68-69).

Una grande plaza al centro, en uno de cuyos costados estaba la iglesia; en el centro a un lado de la iglesia el convento o casa del padre misionero, y al otro lado las escuelas o casas del cabildo... el convento formaba un patio del que el mismo convento ocupaba un costado, la iglesia el otro y los dos otros lados las escuelas y talleres de carpintería y herrería (Armentia, 1903:68).

Esta exactitud apuntaba a inscribir a los sujetos en un orden cultural del que no eran parte, en ese sentido se puede asumir que los neófitos congregados en torno a las misiones de forma coercitiva estaban siendo iniciados en un circuito cultural ajeno a ellos. El diseño de las casas y de la propia misión apuntaba a crear un imaginario social que se imponía desde

la forma para llegar a controlar a los sujetos. Entonces podemos ver que el proceso misional modificó la concepción territorial y comprensión del entorno en el socius tacana.

Por otro lado, pero en el mismo sentido, se puede entender que del mismo modo actuaron las creaciones de las fiestas. Si asumimos que los religiosos lograron generar fiestas coincidentes con las propias celebraciones indígenas podríamos establecer que los habitantes de las misiones fueron persuadidos, mediante esas prácticas, a generar sentimientos comunes en torno a hechos que se asumían como generales, aunque étnicamente no todos eran iguales (Guss, 1999: 7-17). Más adelante veremos cómo se celebra la fiesta de Tumupasa, pero consideramos pertinente apuntar algo sobre ella: en la fiesta intervenían danzarines diversos y danzarines invitados de otras poblaciones, representaban danzas distintas y cada grupo pretendía sobresalir sobre el resto. Cada danza tenía sus propios músicos y celebraba a la Santísima Trinidad, sin embargo, el sentimiento colectivo que emanaba de la fiesta hacia que fuera lo único común entre todos los habitantes. Todos los pobladores de las ahora exmisiones eran, por excelencia, católicos.

Sobre la administración, funcionamiento de las misiones franciscanas se puede decir mucho, basta revisar la "Relación histórica de las misiones franciscanas de Apolobamba" de Nicolás Armentia o la "Memoria Histórica del Colegio de La Paz" de Sanz y muchos libros que lateralmente hablan de las misiones franciscanas. En ese sentido pensamos que es pertinente hacer una síntesis de lo que fue todo ese proceso largo y complejo.

Los misioneros franciscanos entraron a la región desde 1621, siendo fray Gregorio de Bolívar el primero de ellos, después de algún tiempo fue alcanzado por fray Bernardino de Cárdenas y desde esas primeras incursiones franciscanas se planteó la posibilidad de fundar misiones. Sin embargo, recién en 1680 se pudo fundar una de las primeras misiones -San Juan de Buena Vista, más conocida como Pata-. Las misiones fueron administradas por la Provincia San Antonio de los Charcas a lo largo de todo ese tiempo, pero en 1793 los franciscanos renunciaron ante el Virrey y adujeron problemas económicos —no se les había anexado Reyes que era de importancia económica para su mantenimiento-. Entre 1800 y 1806 los franciscanos del convento de Moquegua del bajo Perú se hicieron cargo de esas

misiones, pero por conflictos internos también renunciaron. En 1804 el Virrey firmó una Cédula que restituía las misiones a los franciscanos de San Antonio de los Charcas. Sin embargo, esas misiones fueron convertidas en parroquias seculares —dejando de vivir en la clausura— por el Obispo de La Paz. En 1808 se secularizaron las misiones de Apolobamba y pasaron a llamarse Distrito Chico de Apolobamba que comprendían los cuatro pueblos de San José de Uchupiamonas, Tumupasa e Ixiamas y Cavinás (Armentia, 1903: 353).

La secularización y los desplazamientos en pos de los auges

El curato de La Paz se hizo cargo de los pueblos de Apolobamba, pero debido al conflicto político de la época no logró una administración óptima. Al mismo tiempo la guerra de la independencia a causa del conflicto bélico y el sentimiento anticlerical produjo el abandono de las tres misiones (Salgado, 2002: 16). Consumada la independencia hubo cambios administrativos²⁶, pero los indígenas continuaron pagando tributos del mismo modo que lo hicieron durante la colonia. A partir de 1837 las misiones de Caupolicán²⁷ fueron administradas por el Colegio de Propaganda Fide de San José de La Paz. Desde ese momento, de manera paulatina, las misiones fueron abandonadas por los sacerdotes que sólo llegaron a brindarles servicios religiosos de manera esporádica.

La secularización de las misiones, sin duda fue el evento que transformó nuevamente a la región y a su población. No sólo por el cambio administrativo de la región, si no por la doble vida que obligaba a llevar. Debido a que los indígenas seguían pagando impuestos al nuevo Estado y como no recibían atención, muchos preferían huir a vivir al monte donde no se pagaba tributos²⁸. Todo el esfuerzo hecho para sedentarizarlos, durante el funcionamiento de las misiones, se limitó porque ellos todavía realizaban sus actividades

²⁶ La provincia de Apolobamba fue anexada a la Provincia de Caupolicán en 1826. El año de 1842 se creó el departamento del Beni con las provincias de Caupolicán, Yuracares y Mojos. Finalmente el 23 de febrero de 1856 se restituyó Caupolicán al departamento de La Paz.

²⁷ Con la creación de la República de Bolivia, se estableció una división administrativa por decreto supremo en la que se incluyó en la provincia llamada Caupolicán a las misiones de Apolobamba (23/01/1826). Esta provincia abarca todo lo que en la actualidad se denomina norte paceño, incluidas las provincias de Franz Tamayo e Iturralde (Salgado: 16).

²⁸ En todo caso el intento de nacionalizar la amazonía había funcionado en parte, pero todavía quedaba mucho por hacer para incluir ese territorio en el Estado boliviano (García J., Pilar, 2001:).

tradicionales de caza, pesca y recolección. Esto estaba ligado, como ya lo dijimos, al abandono de los sacerdotes y a los impuestos (Salgado, 2002: 16).

Todo este proceso se fragmentó con la aparición de los auges de explotación forestal que cambiaron a la región y a su población. Por ejemplo el auge de la quina o cascarilla, el auge de la goma y el cuereo no sólo cambiaron los hábitos, sino su forma de convivir con el entorno. De modo distinto, al empleado en las misiones, los tacanas nuevamente estuvieron frente a una nueva forma de incursionar en circuitos culturales y económicos ajenos, aspecto que nuevamente cambió su forma de entender el entorno.

El auge de la quina que había comenzado en 1820 atrajo a algunos tacanas que por conseguir recursos se engancharon y salieron de sus pueblos para trabajar en la recolección. Durante este auge participaron muchas personas provenientes de Caupolicán. De igual manera suele ser conocida la historia que refiere que el pueblo de San Buenaventura se fundó en 1862 por la influencia de un comerciante de la quina y tuvo pobladores de Tumupasa e Ixiamas (Salgado, 2002: 18). Ya en 1830 el acopio de la quina había hecho circular dinero por la provincia y la población que sólo vivía del trueque se acostumbró a su uso; sin embargo, los tumupaceños no conocían todavía el dinero (D'Orbigny, 1845:26; citado en Salgado, 2002:17).

El auge de la quina dio inicio a una serie de desplazamientos de la población tacana que habitaba las misiones; muchos tacanas, en procura de conseguir sustento, salían y se engancharan²⁹ o se hacían contratar como peones recolectores de la quina. Este auge dio inicio, para los tacanas y muchos habitantes de la región, a otra forma de desplazarse y por lo tanto a otra forma de entender el espacio, como peones en busca de trabajo. Al mismo tiempo, la nueva forma de explotación de los recursos naturales, nada tenía que ver con la recolección de subsistencia. Esos permanentes desplazamientos se vieron intensificados con el auge de la goma, que los hizo trasladarse mucho más lejos, hacia el norte amazónico.

²⁹ Enganche: forma de contrato de peones mediante el adelanto de mercadería que hacía que los trabajadores queden como deudores y trabajen a cambio de mercadería, este tipo de contrato se perfeccionó con el habilito. Habilito: forma de compra de producción a cambio de productos que mantenía a los trabajadores totalmente dependientes de los empresarios con los que establecían contratos.

Durante el auge de la goma (fines del siglo XIX y principios del XX) muchos pobladores de las exmisiones se trasladaron para trabajar en la siringa, pero también muchos fueron obligados o engañados para ir a esa región. José Cardús (1883- 1886) y Nicolás Armentia (1883- 1905) en sus informes denunciaron que se estaban trasladando a los tacanas de manera forzosa o voluntaria a trabajar como siringueros en el norte amazónico; despoblando las exmisiones y por lo tanto perdiendo dominio y control sobre las regiones evangelizadas. Desde los primeros desplazamientos de los habitantes de las misiones, sea para trabajar en la recolección de cascarilla (quina) o la goma, se manifestó un constante flujo de tacanas que estaban de ida y vuelta.

Muchos empresarios de la goma acudían a Caupolicán en busca de peones, sobre todo en busca de los que fueron reducidos en las misiones porque los consideraban más civilizados. Otra de las razones importantes, para buscar a esa gente como peones, se vinculaba al origen de los primeros empresarios de la goma; en su mayoría eran los que habían explotado la quina, usaron los mismos circuitos y por lo tanto obtuvieron mano de obra de los mismos lugares donde lo hicieron durante el auge de la quina . Así, uno de los lugares de donde salía la gente fueron las exmisiones. Esa fluidez hizo que muchos indígenas tacanas fueran vendidos o contratados engañosamente para trabajar en la explotación de la goma. Pilar Gamarra, historiadora especializada en la Casa Suárez, refiere que los pioneros de la goma como Víctor Mercier, los hermanos Vásquez Suárez, Vaca Diez, Mariaca y otros iban desde Riberalta a contratar trabajadores de Tumupasa, San Buenaventura, Sorata, Cochabamba, Santa Cruz y el Beni (1990:57-69). Habiendo sido Tumupasa y San Buenaventura lugares con alta concentración indígena tacana, esta información nos ayuda a verificar que se llevó a muchos tacanas a trabajar a los gomales.

Luigi Balzán (1890-1892) refiere que los tacanas de Tumupasa e Ixiamas, en Riberalta, llegaron a ser conocidos porque eran los más huidizos y aprovechando el conocimiento que tenían de la selva siempre volvían a sus pueblos (Beltrán, 1993:35).

³⁰ Se conoce que en 1870 los empresarios de la quina se desplazaron desde Larecaja hasta Reyes (Beni) para comprar 1 oque en Apolobamba se producía. Desde allí comenzaron a contratar a recolectores habilitándolos. (Gamarra,1992:103).

En 1912 la oferta de África y Asia hizo que el precio de la goma baje y por lo tanto que se inicie el desmoronamiento de las empresas de la goma elástica. Suárez, el principal empresario gomero, logró que la caída de los precios no afecte mucho a la economía regional, pero paulatinamente se fue quebrando el comercio. Finalmente, cuando Suárez murió (1940) inmediatamente y a consecuencia de una mala administración quebró su empresa. Muchos de los peones y empleados comenzaron a desperdigarse. Algunos regresaron a las regiones de donde procedían y muchos se establecieron cerca de las carreteras o en las mismas barracas. De todos modos, el quiebre de la Casa Suárez hizo que muchos tacanas regresen a su territorios y muchos otros se establezcan cerca del lugar donde habían trabajado como mano de obra cautiva. Lo mismo ocurría en barracas cerca de las comunidades tacanas como las que estaban sobre el río Madidi o el Beni (Herrera y otros, 2002: 192-193).

En la provincia Iturrealde, el flujo de obreros se intensificó llegando a fundarse muchas haciendas que, del mismo modo que los empresarios de la goma, retenían a sus peones mediante el habilito. Muchas de las actuales comunidades tacana en realidad eran haciendas que mantenían mano de obra cautiva. Ocupaban a sus peones trabajando todo el tiempo y les daban un día de descanso a la semana, los peones lo aprovechaban para pescar, cazar y así proveer de alimento, especialmente carne, a sus familias. El trabajo de los peones era pagado con vituallas, comida, anzuelos, algunos utensilios y a veces con dinero. Anualmente, las haciendas daban una semana libre, a sus peones, para que puedan trabajar en sus chacos (Salgado, 2002:22). Carmen del Emero, Buena Vista, Altamarani, Tahua eran haciendas conocidas, si se recurriera a la historia oral todavía se podría reconstruir parte de esa época. Cuando los tumupaceños se enteraron que una comunidad de origen tacana no quiso incorporarse a las luchas por tierras³¹, debido a la presión de sus patrones, dijeron que ellos siempre han sido empatronados y que no iban a cambiar eso fácilmente (Trabajo de Campo, 2001). Las haciendas producían alimentos, ganado, alcohol y azúcar, su producción

³¹ Durante el trabajo de campo supimos que mientras los tacanas organizaban sus demandas territoriales (1998) el pueblo de Tahua seguía debatiendo la posibilidad de incorporarse a la demanda o quedarse con el denominativo campesino, manteniendo lo poco que había conseguido hasta la época. La última noticia que tuvimos fue que decidieron mantener su condición campesina y aislarse de la demanda.

se vendía en Riberalta o Rurrenabaque, se la trasladaba por río y los mismos tacanas eran los que se encargaban de llevar la mercadería (VVAA, 1991:102-110).

Hasta este momento vimos de modo sucinto cómo los tacanas se incorporaron a las misiones franciscanas, junto a un grupo grande de otras etnias; cómo se los incluyó a las explotaciones forestales que estuvieron en auge (cascarilla y goma) y finalmente cómo se los empleó, en calidad de empatronados, en algunas haciendas. Podemos ver que para ellos el contacto con occidente fue paulatino, debido a su ubicación estratégica, el piedemonte. Por un lado experimentaron contactos con sus vecinos en la selva, con los incas, los contactos con los expedicionarios españoles y con los misioneros. En síntesis podemos ver que los tacanas de ser un grupo más, entre la infinidad de grupos que vivían en el piedemonte, se constituyeron en el grupo más grande, se reunieron en las misiones, desde las mismas se incorporaron a circuitos económicos (voluntaria o forzosamente) bastante amplios y se mantuvieron yendo y regresando a sus tierras o simplemente estableciéndose y dispersándose fuera.

Últimas noticias

Las pocas fuentes bibliográficas y la dificultad de acceso a las existentes, en su mayoría diagnósticos, nos obligaron a recurrir básicamente a cuatro: ***Historia de una región paceña***, de M. Luisa Soux, Miriam Quiroga, Ramiro Jiménez L. De los Ángeles Cárdenas y Rubén Hilari; a la ***Caracterización histórico, cultural y social del pueblo tacana*** de Jorge Salgado, en el ***Informe de necesidades espaciales de la TCO Tacana de Iturrealde*** ejecutado por el VAIPO; a la ***Estrategia de manejo sostenible de la TCO tacana*** del CIPTA y WCS-Bolivia; y a los apuntes (cuadernos de campo, 1999-2001) de nuestro trabajo. Retomamos estos trabajos para comenzar a hacer un punteo referente a los eventos que cambiaron el panorama social en la provincia durante la segunda mitad del siglo XX y por ende en las poblaciones tacanas.

La zafra de la castaña (desde 1920 hasta la actualidad) volvió a mover a mucha gente que en busca de dinero y trabajo iba y venía hacia el norte amazónico. Las barracas castañeras se constituyeron en los nuevos espacios donde se podía conseguir trabajo y dinero (Herrera y otros: 2002: 97; Salgado, 2002: 22-23). Contamos con algunos testimonios, de gente que iba desde Tumupasa hasta puerto Maldonado (el Perú) a trabajar en la castaña (Rogelio Chuqui).

Una actividad que no se descuidó y se intensificó a principios del siglo XX fue el comercio, los viajes a la tradicional Feria de Pata (cerca de Apolo) y el ingreso de comerciantes. Para llegar a la feria de Pata, una feria antigua que se realizaba el 15 de agosto de cada año, los tacanas mayores cuentan que caminaban catorce días a pie desde Ixiamas (Entrevista: F. Crespo). Por otro lado los comerciantes que ingresaban a la región eran usureros, pues el trueque que ofrecían muchas veces era injusto, además obligaban a los tacanas de Tumupasa a llevar lo adquirido en la espalda hasta San Buenaventura (4 días a pie). Hasta hoy el comercio es bastante productivo para quienes lo realizan, pero más para los que viajan por los ríos Beni, Madidi y Madre de Dios. Nos contaron que una aspirina vale cuatro bolivianos y el jabón es demasiado caro, por no mencionar otros productos, el trueque ofrecido sigue siendo desigual. Tumupasa e Ixiamas ya no experimentan eso por la presencia de la carretera que se construyó durante los años setenta (Salgado, 2002:23; Trabajo de campo, 2001).

Hasta ese momento los tacanas mantuvieron un contacto fluido, pero a la vez, por la invertebración caminera, sus comunidades permanecían aisladas de la sociedad nacional, que sólo acudía a sus regiones para hacerlos trabajar o recaudar impuestos. Pero a partir de los años treinta ese contacto se potencia vinculándolos de modo permanente a la sociedad civil (Salgado, 2002:23). Ese contacto se llegó a potenciar más cuando se construyó (por los setentas) la carretera que unía San Buenaventura e Ixiamas.

En 1932-1935 cien habitantes de la provincia, entre ellos tacanas al mando del General Federico Román, fueron a la guerra del Chaco; del mismo modo desde Apolo salió otro contingente que tuvo una participación más documentada. De manera escueta los habitantes

de la provincia y alrededores procuraron integrarse al Estado, participando en esta guerra por ejemplo (VVAA, 1991: 228; Salgado, 2002: 23).

En 1938 se dividió Caupolicán y se crearon las provincias Franz Tamayo e Iturralde, la capital de Iturralde, San Buenaventura (Salgado, 2002: 23).

En 1939 se fundaron las escuelas públicas de Tumupasa e Ixiamas, ello según Wentzel, significó una fuerte declinación del idioma. Según el trabajo de Hissink el año de 1952 toda la población de Tumupasa hablaba tacana, ahora toda la población de Tumupasa habla castellano, siendo sólo algunos de los mayores los que son bilingües. En las entrevistas que sostuvimos algunos adultos nos comentaron que cuando eran niños los profesores del colegio los castigaban severamente cuando hablaban tacana y por eso paulatinamente decidieron dejar de hablarlo y usarlo en la interacción cotidiana (CIPTA y WCS, 2002:19; Salgado, 2002:23). Así podemos percatarnos que existió, y es seguro que todavía existe, la **internalización** de valores y conductas de autonegación, que recientemente se comienzan a superar.

En 1944 se construyó el aeropuerto de Rurrenabaque y en 1948 el de Ixiamas, mientras que en 1946 se declaró una epidemia en la región, donde murieron alrededor de 95 personas de Tumupasa y 100 personas de Ixiamas (CIPTA-WCS, 2002:19; Salgado, 2002:23; Entrevistas Trabajo de Campo, 1999).

Desde 1951 se experimentó una fase de mayor contacto debido fundamentalmente a la expansión de la frontera agrícola. Según Chiovolone Moreno esa expansión significó un proceso de aculturación, debido a la inserción en la economía de mercado, de parte de los tacanas que se vieron obligados a asumir una identidad campesina para conseguir el derecho a sus tierras (CIPTA y WCS, 2002: 19). Sin embargo, Wentzel indicó que a pesar de ese proceso los tacanas continuaban mostrando un fuerte continuidad cultural por sus prácticas chamánicas y rituales (Wentzel, 1989).

Desde los cincuenta las comunidades tacanas que vivían empatronadas comenzaron a eliminarse o dispersarse, por influjo de la Reforma Agraria.

En 1957 y 1962 los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) se instalaron en Ixiamas y Tupupasa respectivamente, por invitación del Gobierno. Según Jorge Salgado, su trabajo no tuvo eco pues los tacanas se resistieron a aprender en su idioma, porque consideraban ello un retroceso; al mismo tiempo, su intento evangelizador tampoco funcionó debido al catolicismo imperante entre los tacanas desde las misiones franciscanas. El año de 1966 salieron de la región sin haber conseguido educarlos, ni evangelizarlos, pero dejando alguna bibliografía sobre ellos bastante importante. De hecho, las publicaciones de misioneros como los esposos Ottaviano, hasta hoy se constituyen en bibliografía importante para quien quiera investigar sobre los tacanas (2002: 24; Trabajo de Campo, 2000).

Desde 1965 hasta 1971 aproximadamente se dio un nuevo auge, el del comercio de pieles y cueros, que trastocó las prácticas de caza tacana. Este nuevo auge les cambió el escenario referente a su relación con el monte, los tacanas aprendieron a explotar los recursos naturales de modo distinto al que lo habían hecho siempre.

Este proceso, el cuereo, fue bastante dañino para el entorno pues se puso de moda no sólo el cuero de los animales, sino las pieles de los grandes felinos y otros bichos. Se intensificó el comercio del cuero, ese periodo fue conocido por los tacanas como el cuereo; no sólo las pieles de animales como los caimanes, los ocelotes, las londras y las variedades de jaguares llegaron a adquirir valor, sino las pieles de taitetúes, urinas, y todos los animales de cuero grueso. En el primer caso se usaban las pieles para artículos caros (abrigos, billeteras, cinturones, maletas, etc.) y en el segundo para la fabricación de zapatos; los cueros se sacaban por río hacia el Brasil, pero también hacia La Paz y su destino casi siempre fue el exterior del país (Trabajo de Campo, 2000).



Ilustración 3: Cráneos de caimán secando esperando ser vendidos

Según la información que tenemos un cuero grande de jaguar (conocido como tigre) llegó a valer lo mismo que una escopeta de salón, es decir más de setecientos bolivianos. Jorge Salgado, antropólogo del VAIPO, llegó a establecer los precios de algunos cueros, aunque la información no toma en cuenta la devaluación y el cambio del poder adquisitivo de la moneda sirve de parámetro para ver lo que ocurrían con esos precios; en Macahua después de un taller sacó los siguientes resultados: la piel de primera de tigrecillo llegaba a costar 600 bolivianos, de tigre entre 450-600 bolivianos, de londra 600 bolivianos y de lobo 200 bolivianos. Con la creciente caza de estos animales se llegó a popularizar el uso de las escopetas y rifles en la región, donde antes sólo se usaba arco y flecha (Salgado, 2002:24). Para los tacanas esta época fue buena porque tenían dinero y la alimentación no era un problema por la liquidez que estuvo al alcance de todos los cazadores (entrevistas en San Marcos, Tumupasa y Maravillas).

Desde 1970 se inició la "Marcha hacia el norte"³², con la construcción de la carretera San Buenaventura- Ixiamas. La intención era hacer de San Buenaventura un polo de desarrollo industrial, sin embargo, de todo lo planeado sólo se ejecutaron la carretera y las concesiones forestales. El único logro fue la migración hacia la región que fue justificada por:

- ⦿ La vertebración territorial
- ⦿ La redistribución de población
- ⦿ El control de las fronteras poblándolas

Eso produjo la extracción de recursos naturales, con las concesiones forestales que inicialmente afectaron a las áreas de caza de comunidades como Bella Altura, Altamarani y Capaina (Salgado, 2002: 25). Los migrantes se unieron a las empresas madereras —que ya habían obtenido concesiones territoriales- y a CORDEPAZ en el trabajo de motosierrismo (talar especies maderables con motosierra); del mismo modo, las empresas contrataron a indígenas tacanas, esse ej as, mosetenes como guías para mostrar los lugares madereros; muchos tacanas y mosetenes eran empleados, por los madereros, para cazar y así proveer de alimentación a sus trabajadores. Eso, naturalmente afectó a la cosmovisión y a la armonía que mantenían los indígenas de la región con su entorno, pues la caza indiscriminada y el trato irrespetuoso a la naturaleza, de parte de madereros y colonos, les hizo ver que no había castigos duros a los trasgresores de las normas (Salgado, 2002: 26).

Esta forma de ocupar el espacio, explotándolo agresivamente, significó la desvalorización de lo tacana pues el objetivo era el progreso y con esa excusa se procuró transplantar de otro modo la campesinización, del mismo modo que se hizo en las tierras altas después de la Reforma Agraria producto de 1952. Después de aquel proceso de campesinización muchas comunidades, como Ixiamas, renunciaron a su condición indígena, aunque casi la mitad de su población es de origen tacana; del mismo modo, las comunidades que eran remanentes de las haciendas fundadas con peones tacanas, decidieron adoptar la condición campesina porque ello les significaba acceso a la propiedad de las tierras en las que habían trabajado (Salgado, 2002:26). En cierto sentido, este proceso afectó a la forma de percibir

³² La "Marcha al norte" fue el proyecto que pretendía ser una respuesta al proyecto "Tierras bajas del este", desarrollada en Santa Cruz, donde se impulsó el crecimiento agroindustrial. La bancada de diputados paceños había decidido hacer del norte paceño un polo agroindustrial.

el entorno y el territorio pues repentinamente entró en su comprensión el concepto de propiedad de la tierra y la falta de espacio, que paulatinamente estaba siendo ocupado. Los tacanas se vieron invadidos, progresivamente sus áreas de caza, recolección, pesca y cultivo fueron reducidas. Este resultado se debe principalmente a las decisiones verticales de parte del Estado que no procuró consensuar una estrategia de poblamiento, si eso era lo que pretendía, de la región y menos de desarrollo.

La creación del parque Madidi en 1995, del mismo modo, muestra la decisión vertical de parte del Estado al proponer áreas protegidas que lo único que lograron fue la disminución de las áreas de subsistencia tacanas, pues se estrecharon las áreas de caza, que ya habían sido reducidas por las concesiones forestales. La creación de este Parque impuso la prohibición de la caza, en áreas tradicionales tacanas, este aspecto afectó a muchas familias tacanas que solían, o suelen, tener sus áreas de caza en la región. Aunque todo esto se va renegociando los tacanas ven en la autoridad estatal, encargada de regular el cumplimiento de las disposiciones, otro atentado contra sus prácticas.

En síntesis, los tacanas se replegaron y sus áreas tradicionales de caza se encontraban en el parque o dentro de las concesiones forestales, viéndose obligados a volverse campesinos y empleados de los madereros. Actualmente se ven obligados a "invadir" áreas que antes fueron suyas para lograr su subsistencia, sin embargo, debido a la población y explotación del territorio tampoco ya existen muchos animales en la región (Salgado, 2002:27; trabajo de Campo 2001).

Desde los años noventa los tacanas se comenzaron a organizar, siguiendo líneas de identidad étnica crearon el Consejo Indígena de Pueblos Tacanas (CIPTA) y todo ese periodo se vio marcado por sus luchas por la tierra que paulatinamente fueron perdiendo. En la segunda *pascana* veremos cómo se dieron algunas de esas luchas. Lo que todo este capítulo dedicado a la historia pretendía hacer era constatar los heteróclitos procesos históricos, económicos que atravesaron los tacanas. En su historia no hay algo totalmente

³³ Hicimos una división de la segunda parte retomando la metáfora del viaje de caza tacana, en ese sentido un viaje de caza tiene muchas *pascanas* (campamentos de descanso y albergue). En ese sentido la segunda *pascana* que referimos corresponde a la parte tres de la segunda parte.

definido y junto a algunos trabajos este es uno de los pocos que intenta sistematizar su historia.

SEGUNDA PARTE

Instrucciones de lectura

La segunda parte pretende metaforizar mi relación con el espacio y la sociedad tacana bajo la forma de un viaje de cacería, porque pensamos que esa es una de las mejores posibilidades de representar el fenómeno que analizamos. En ese sentido procuramos, de la misma forma que un cazador tacana, disponer el *yamachi* —especie de mochila hecha de bejucos para cazadores- que en este caso será disponer los insumos que requerimos para iniciar nuestro recorrido. Este acopio lo haremos narrando la representación de nuestro recorrido hasta lograr que los tacanas nos vieran como parte, aunque ajena, de la comunidad. Luego haremos un recorrido por tres pascanas —campamentos de caza, son lugares donde se detienen a descansar³⁴- que definiremos de acuerdo a lo que pretendíamos narrar. Cada pascana de la tesis se presenta como un momento de detenerse a reflexionar sobre narraciones y hechos de convivencia específicos. Finalmente está el regreso, que se plantea como un regreso del campo a la academia, planteándonos una reflexión sobre lo vivido con los tacanas y sus narraciones.

Si usted llegó a este punto creemos pertinente hacerle la siguiente advertencia, la tesis puede leerse al revés, es decir comenzando por uno de los anexos para luego continuar con la lectura del resto de la tesis. En todo caso eso depende del lector, pero si se pretende tener un conocer de primera mano de la tradición oral tacana que analizamos en este trabajo, lo mejor sería leer el anexo de narraciones primero. Otra posibilidad es que al inicio de cada pascana se lea el corpus de narraciones que le corresponde, lo que pensamos podría aligerar la primera instrucción. En todo caso la lectura en paralelo tesis-anexos podría ser la más apropiada.

³⁴ Las pascanas eran campamentos de estadía, desde las cuales salían a cazar. Como los cazadores tacanas ahora tienen que hacer recorridos extensos, muchas veces descansan en algunas pascanas, que ahora están al paso y llegan hasta la más lejana.

EL YAMACHI



Ilustración 4: Foto de don Leonardo Marupa tejiendo un **Yamachi**, mochila para cazadores tacanas

La partida

Salí corriendo, tenía miedo que la flota me dejara. Finalmente la flota me dejó y poco a poco fui enterándome, en la parada de Villa Fátima, que esos días se había volcado uno de los buses. Era así, casi siempre era así; las flotas y camiones se vuelcan cuando llueve mucho y esos días de junio de 1999 extrañamente había llovido mucho, pues en invierno, la estación más seca de todo el año, no suele llover. Esa era la época más adecuada para hacer esos viajes pues se puede viajar por tierra con más tranquilidad, sin embargo, en esa ocasión no fue así. El riesgo de un viaje era inminente. Nos había llegado la noticia de que al día siguiente no saldrían las flotas porque se había derrumbado el camino y mientras lo arreglaran no era posible salir. Finalmente me animé a viajar por avión, ya que no podía perder más tiempo, la fiesta de Tumupasa se venía encima y uno de mis principales objetivos era estar en ella.

La travesía en el avión fue azarosa, pues sucedieron muchos imprevistos. Uno de ellos fue que el avión salió más tarde de lo programado rumbo a Rurrenabaque³⁶. Eso frustraba mis esperanzas de llegar a enganchar con alguna de las camionetas que salen rumbo a Tumupasa, pues casi todas salen hasta el medio día, ya que en la tarde casi siempre es difícil conseguir transporte hacia el pueblo. Significaba que tendría que pasar la noche en Rurrenabaque o en San Buenaventura y era algo que no quería, por el retraso y porque no tenía nada que hacer allá. Así que otro azar fue que el avión nos llevó hasta Reyes, un pueblo cercano, porque la pista de Rurrenabaque estaba inundada. Llegué lo más tarde que se pudo llegar y por hacer la prueba, casi sin esperanzas, pasé la banda del río Beni (Beni significa viento en tacana) hacia el pueblo de San Buenaventura. Fue mucha mi sorpresa

³⁵ La Santísima Trinidad de Yariapo o Tumupasa celebra su fiesta en la fecha de la Santísima Trinidad como su nombre lo indica. En esa ocasión la fiesta caía el 17 de junio.

³⁶ Para viajar a Tumupasa por avión, y a muchos lugares del Norte Paceño, sólo se puede ir hacia Rurrenabaque —que está en el Beni- y de allí hacer el camino por tierra.

cuando me enteré que ese rato saldría la última vagoneta rumbo a Tumupasa. Pusieron mi mochila encima del vehículo y me senté junto a los demás pasajeros a esperar que el vehículo se llenara para salir. Cuando casi estábamos listos el chofer dijo que no podía salir porque faltaba el gringo. Pensábamos que habría dejado sus cosas desde antes. Cuando, para hacer hora, bajé y vi que la única mochila de "gringo" era la mía. Les dije que no había gringo, que esa era mi mochila y salimos. El viaje fue largo, como siempre. El recorrido suele ser de tres horas sobre una carretera de tierra ripiada. Llegamos cuando comenzaba a llover, ya de noche. No lo sabía ese rato, pero ese era el primer surazo de todos los que iban a llegar.

Cuando llegué al pueblo no sabía qué hacer. Ya era de noche y no tenía a nadie demasiado conocido en el mismo, así que opté por irme a una de las dos casas de pensión del pueblo. Allá me arreglé y salí en busca de comida, no había almorzado, ni nada. Cené solo. Como un completo desconocido, en un pueblo al que ya había ido dos veces, me instalé y comencé a buscar a Celín Quenevo, el presidente del Consejo Indígena de Pueblos Tacana (CIPTA). Lo hallé e inmediatamente me presenté y le hice conocer sobre mi tesis y mis intenciones. Le entregué las credenciales que me acreditaban como tesista del IEB y de la Carrera de Literatura, también le entregué un ejemplar de los libros que había llevado³⁷. Me prometió revisar el libro. Quedamos en que al día siguiente me reuniría con él y el resto de los dirigentes de la organización. Cómo aún no contaba con autorización, era tarde, estaba muy cansado, decidí dormir casi ese momento. El sueño fue reparador. Ese mismo momento comenzaron mis dudas y vacilaciones, ¿podría yo hacer el trabajo de campo adecuadamente?, ¿la gente me recibirá ahora que vengo solo? ¿Seré lo suficientemente abierto para emprender ese trabajo? ¿Me recibirá la persona con la que quiero quedarme? ¿Agradaré a la gente? Me quedé toda la noche pensando en eso. Algunas preguntas, de ese momento, las resolví en la práctica, otras siguen quitándome el sueño.

³⁷ Para este viaje preparé un libro hecho a plan de fotocopias de narraciones recopiladas el año de 1998 en el marco del proyecto UNIR-UMSA, eran veinticinco ejemplares, que distribuí a los narradores que participaban en el, era una forma de retribuir su amabilidad y su información, en esa época esperábamos la publicación del libro del proyecto UNIR en el que investigué junto a la Lic. Lucy Jemio.

Al día siguiente muy temprano me levanté y organicé mis cosas. Luego salí rumbo a la oficina del CIPTA. Esta oficina se halla a una cuadra hacia arriba de la plaza y tres hacia el norte. Llovía y la humedad penetraba por todo lado, de poco servía la capa de plástico que llevaba puesta. Llegué a la oficina y estaban comunicándose por radio, me pidieron que esperara un rato. Llegó Celín, venía con una capa de lona impermeabilizada, me pidió que esperara y se puso a hablar por radio. Las comunidades alejadas, si tienen dinero, normalmente tienen radio y usan ese medio para comunicarse con otras comunidades. Ese sistema de comunicación es muy importante pues es barato y permite la comunicación entre parientes y organizaciones o dirigencias. Luego fueron llegando algunos dirigentes e iniciamos la reunión. Esta reunión la hicimos en la sala de reuniones del CIPTA. Una construcción de ladrillo unido con cemento y revoque interior de yeso, piso de cemento liso; ventanas con malla milimétrica y rejas. Tenía varias mesas y sillas de madera todas unidas formaban una mesa grande. Me hicieron sentar en la cabecera cuando me tocó exponer, pero no antes. En la reunión, Celín Quenevo me presentó a la dirigencia tacana y me pidió que expusiera mi proyecto y mis intenciones. Les conté de la tesis y del trabajo con los libros. Les mostré los ejemplares y les dije que mi intención era entregarlos a todos los narradores que habían intervenido en los relatos. Celín ese instante hizo notar que la edición tenía algunos errores de escritura tacana, específicamente: epereje no era correcto, sino lo conecto era epereji (palabra tacana que significa amigo íntimo). Luego me dejó claro que su pueblo ya había sido objeto de muchas investigaciones y que muchos tesisistas suelen ir por allá para hacer sus investigaciones. Que ellos siempre estuvieron abiertos a apoyar a los investigadores. Sin embargo, últimamente estaban exigiendo que se presentasen a la organización indígena y se comprometieran por lo menos a mandar una copia de la investigación a los indígenas. En ese sentido agradecieron mi iniciativa de devolver lo narrado en forma escrita. Otro de los dirigentes aclaró que era necesario que si yo continuaba con la investigación necesitaba una credencial de ellos. Ya había incursionado alguna gente a las comunidades pidiendo información y existía el acuerdo que indicaba que, si alguna persona entrara en busca de información sin autorización no se le iba a dar nada. Dijeron que a esa gente se la marginó y no se le dijo nada de lo que buscaba. Estaba muy claro que yo necesitaba esa credencial. Me indicaron que lo que yo necesitaba era una carta de solicitud en la que debía especificar cuál era mi tesis y qué tipo de

información iba a requerir y que incluyera cuánto tiempo iba a trabajar en el lugar. Les dije que no contaba con medios para hacer la carta, máquina de escribir, inmediatamente me ofrecieron su máquina de escribir, me dieron papel y papel carbónico para la copia. Hice la carta y mientras la revisaban hablé con otros dirigentes, les dije que como ya era egresado de la Universidad podría darles alguna charla a los estudiantes de su colegio si les interesaba. Les aclaré que yo no iba a cobrar nada por ese servicio. Inmediatamente se interesaron y me agradecieron por ese gesto de apoyo y desinterés. Me dijeron que la credencial iba a estar lista en la tarde y, mientras, el secretario de cultura don Eladio Chao podría llevarme al colegio para ver qué se hacía.

Tumupasa o la Santísima Trinidad de Yariapo se halla al norte de La Paz dentro de la primera sección de la provincia Iturrealde. La situación geográfica del pueblo es la del pie de monte se sitúa en los 470 metros de altura s.n.m.³⁸ La zona tiene dos tipos de vegetación: la baja, que corresponde a las alturas y el gran bosque amazónico, que se inicia allí. Pero definitivamente el bosque que rodea a Tumupasa es un bosque muy húmedo subtropical, eso se siente en los huesos. Fue una misión franciscana y de hecho su ubicación estuvo pensada por los misioneros. Su nombre es en parte tacana y en parte cristiano: la parte cristiana corresponde quizá a la fecha de fundación del pueblo, la Santísima Trinidad; la parte tacana corresponde más al resto: Yariapo corresponde al nombre de un río en que fue el primer asentamiento de la misión en 1713, tumu significa piedra y pasha significa blanca, ese juego con la descripción del piso del pueblo nos permite saber de las piedras blancas y de la formación rocosa del pueblo. Esa formación rocosa es el suelo del pueblo que además es un cerro. Ese cerro es el que vieron los misioneros como una alternativa a escapar de los mosquitos y acceder a vientos que limpien el ambiente. Tumupasa no tiene muchos mosquitos y muchas veces es posible dormir allá sin mosquitero. Su fuente de agua solía ser el arroyo que viene de los cerros que están detrás y siempre baja un agua cristalina. No obstante, recientemente, gracias a un financiamiento obtenido por el pueblo, se instaló agua domiciliaria y electricidad; eso cambió los hábitos de los pobladores que ahora

³⁸ Sondra Wentzel. Resultados del Trabajo de Campo en la Provincia Iturrealde del norte del Departamento de La Paz, Bolivia. Universidad de Florida, Gainesville, EEUU, Junio-Julio de 1985.

³⁹ Posteriormente por razones de salubridad, y por las muchas muertes de los indígenas, los misioneros decidieron trasladar la misión hacia el lugar que hoy sigue siendo ocupado, esa nueva fundación se la hizo el año de 1717.

duermen más tarde y ya no van al arroyo por agua. Sin embargo, todavía muchas mujeres van al arroyo a lavar y muchos niños salen allá a jugar. Es necesario aclarar que Tumupasa se halla en el inicio de la selva húmeda y tiene una vista privilegiada de la misma. La altura en que se halla el pueblo permite tener una vista completa de la llanura amazónica que se ve a lo lejos de la misma manera que se ve el mar desde una población costeña. Todo parece ser una mar verde de humedad que cada instante asciende al cielo en pequeñas nubes, la vista no alcanza para ver el final. Es seguro que se ve el Beni y todo lo que ofrece el horizonte, si no fuera una exageración, podríamos decir que se ve la selva amazónica hasta el Brasil. El horizonte es sólo verde. Estando allí es que uno se da cuenta que las descripciones de principios de siglo no exageraban cuando se referían al mar verde. Este pueblo ofrece eso, si alguien se anima a subir a los cerros vecinos podría tener una vista más completa.



Ilustración 5: Foto de la **amazonía** vista desde Tumupasa

De la irrupción del investigador

Es difícil saber cuándo una persona fue aceptada dentro de un grupo social y cuáles son los mecanismos para hacer de esa aceptación algo que le permita investigar. Llegar a ese objetivo en muchos casos es difícil, pero uno tiene que ser demasiado despectivo para no ganarse la amistad de algún tacana. Normalmente, los tacanas son muy amables, corteses y humildes, pero detrás de todo ese apoyo se puede ver alguna desconfianza -saben que mucha gente a nombre de su cualidad indígena hizo mucha plata-. Así, el saber que una persona fue aceptada por ellos es difícil, porque detrás de alguna señal de "aceptación" sigue habiendo desconfianza. Incluso cuando uno fue reconocido y ya fue parte del color local, siempre se encontrará con comuneros que lo miran despectivamente, sospechando que el investigador se enriquece por el sólo hecho de estar allá. Así, durante el trabajo de campo, la primera lucha del investigador es apostar y descubrir el momento en que piensa que fue aceptado, jugando con esa posibilidad. Recuerdo que una vez fuimos muy bien recibidos por las autoridades de San Marcos e incluso les ayudamos a redactar una carta para la alcaldía de San Buenaventura y llevamos esa carta para entregarla a las autoridades . Aparentemente tuvimos una aceptación inmediata, pero cuando me tocó hacer grabaciones y entrevistas sólo logré que un adulto me contara algunas cosas muy sueltas y anecdóticas. Cuando acudí a la autoridad de la comunidad, que me llevó a muchas casas, incluso a la de su padre; todos los potenciales narradores -incluido el padre de esa autoridad-, negaron saber algo y dijeron que nunca habían escuchado sobre lo que les pedía . En otra ocasión un narrador, muy bueno por cierto, me permitió grabar muchos relatos, pero en una fiesta, en la que estábamos los dos, contó casos, como los llaman ellos,

⁴⁰ En esa ocasión yo acompañaba a una delegación del CIPTA que hacía un censo indígena y fui parte, como literato, de la redacción de una carta. Esa misiva estaba dirigida a la alcaldía de San Buenaventura y los comuneros solicitaban su incorporación a esa comuna toda vez que parte de la comunidad pensaba trasladarse a La Paz (san Marcos está en el Beni). La razón de dicho traslado era que el lugar donde se encuentra dicho pueblo era inundadizo y en época de lluvias se llegaba en callapos a las casas, eso además acarrearba enfermedades endémicas.

⁴¹ Estaba claro que no me aceptaban al grado de contarme su tradición. Muchas veces había pensado que esos pueblos no tenían tradición, pero ahora estoy seguro de que la tienen y la ocultan (aunque en muchos casos esa tradición responda a procesos de recreación de otros corpus y relatos). El otro punto radicó en la presentación del grupo en la comunidad, me tocó presentarme como el "investigador" y como tal era muy probable que hayan dudado de sus narraciones orales, motivo por el cual muchos hayan decidido no contarlas, la clave sería no arriesgar prefiriendo el silencio. Otra posibilidad de silencio radicaría en que existió un acuerdo entre algunos indígenas de no brindar información a ningún investigador.

mucho más interesantes que los que me había permitido grabar. Así, es posible darse cuenta que no es fácil percatarse sobre cuándo se fue aceptado de verdad y cuándo el narrador se abre con una relación de confianza. Es que no existe una verdad única y uno no es aceptado todo el tiempo y toda la vida. Cada trabajo de campo se construye de acuerdo al momento que uno vive y de acuerdo al contexto social de la comunidad en la que irrumpe (incluso personal, no sólo del narrador, sino de uno mismo). Uno nunca sabe si el momento mágico de la aceptación le llegará (Geertz: 38).

Cómo investigar en una comunidad tacana y no morir en el intento

En muchos casos, como los pueblos son chicos, todos saludan a todos, incluso al intruso, pero esos saludos no van más allá de la cortesía formal. Se puede adivinar una sombra de infinita desconfianza frente al ajeno y de esa desconfianza, la forma en que traten al investigador novel deviene en varias posibilidades: una de ellas es que después de una reunión expulsen al intruso (especialmente si se dan cuenta que ése hace negocios a su nombre), que opten por ignorarlo (solamente), que directamente lo interpielen para saber qué hace en su pueblo (la pregunta que le hacen casi siempre es: ¿cuál es su función aquí?)⁴². Finalmente tratan de hablarle para venderle algo (productos, adornos, pieles o un viaje a un lugar fantástico), por más barreras que uno piense haber pasado -e incluso por más que se encuentre inserto dentro una familia tacana- casi siempre tiene que lidiar con todas estas formas de aproximación. Muchas veces las funciones cambian, se lidia con esas fluctuaciones durante toda la estadía, unas veces, una familia quiere vender algo; otras, otro grupo familiar; en otras ocasiones la familia que acoge al investigador lo interpela para saber cuál es la función que cumple dentro la comunidad, y esa es la cotidianidad en torno a los trabajos de campo. Lo más sorprendente es que el investigador puede estar en ciertas reuniones (puede ser una velada de un santo, un ensayo, una fiesta, etc.) y cuando es instado por algún comunero a explicar su función sale al frente un amigo y cuenta con mucho detalle lo que está haciendo y eventualmente es corregido por otra persona que apenas se conoce. En otras ocasiones el investigador se tiene que batir solito con el

⁴² Obviamente dentro un sistema social cada individuo cumple una función y si uno no está ejerciendo alguna función no corresponde a ese lugar.

comunero, que lo interpeló, e incluso siente la necesidad de convencerlo de que no hace nada malo allá.

En cierta ocasión un amigo que hacía su tesis sobre el cultivo de la Evanta (un árbol del que su corteza se puede usar para curar la leishmaniasis y los tacanas y t'simanes la usaban) decidió que lo mejor sería hacer un vivero en la zona. Alquiló una casa y armó el vivero, tenía un convenio con el CIPTA y el Gran Consejo T'simane, pero cuando le tocó vivir ya por mucho tiempo los comuneros hicieron una reunión en la que decidieron si aceptarlo o no. Este amigo me comentó que estaba a punto de irse indignado, pues la desconfianza que tenían sobre él era mucha (él había ido con amigos franceses "gringos" y españoles de visita por allá). Le costó muy caro tener amigos "gringos" pues esas amistades le dieron el rótulo de gringo (alguna gente le dijo frontalmente: ustedes se llevan los dólares). Sin embargo, después de una reunión muy larga y un convenio adicional se le permitió quedarse. En otra ocasión, cuando se dieron cuenta que Rosa María Ruiz (la administradora de ECO-Bolivia) los había engañado, pues consiguió mucho dinero de financieras externas a nombre de los tacana y esos dineros nunca llegaron a las comunidades, decidieron expulsarla. Una señora me comentó que lo único que querían era que ella rinda cuentas a la población o explique en qué gastó la plata y si no lo hacía y la encontraban la pondrían al cepo⁴³. Actualmente esa señora no tiene pisada a la población de Tumupasa, a pesar de que tiene una casa allá, que poco a poco se va desmantelando; el clima y el poco mantenimiento deterioran las cosas mucho más rápido de lo que uno cree.

Al principio los pobladores ignoraban mi presencia, casi no me hablaban. Eso mismo nos sucedió cuando hicimos el trabajo de campo para UNIR-UMSA y en ese contexto y esas circunstancias era difícil incorporarse a ciertas lógicas. Lo cierto es que eso ocurre a la gente que sólo va temporalmente a la población (estamos hablando de dos semanas a tres como mucho). La persona que va ese lapso de tiempo no se introduce y no

⁴³ Cepo: castigo que se impone a la gente de conducta incorrecta, en la población consiste en dos grandes vigas que tienen tres huecos, normalmente ponen en esos huecos uno de los pies del castigado y lo tiene echado por una noche. Los tacana aseguran que ese castigo les permite la reflexión sobre sus errores, también la apuesta de ese juego es la vergüenza pública. Casi todo el pueblo va a ver al castigado y eso es lo que menos quiere una persona, la censura pública.

es asimilada por el conjunto. A veces, ser asimilado y aceptado cuesta mucho más" tiempo, pues se trata de incrustarse en redes de parentesco, amistad y trabajo. Así, hasta se les hace difícil ser reconocidos por la gente que entrevistó. Sin embargo, esa etapa dura poco y cuando se supera el mes de estadía e incluso menos (todo depende de la actitud y la coyuntura en la que se llegó) ya se puede ser considerado como alguien familiar y mucha gente ya sabe qué hace uno allá. Un dato fundamental sobre el visitante investigador, es un dato fundamental sobre el visitante investigador, es que no tiene chaco, tierra de cultivo. Recuerdo que un ingeniero agrónomo se fue a vivir allá con la esperanza de hacer desarrollar un proyecto para procesar vainilla y cultivarla en gran escala, el hombre puso tal interés y tanto de su vida que todos lo llegaron a conocer como el ingeniero vainilla. Durante el año pasado me encontré con una dirigente y cuando le pregunté sobre el pueblo y la gente que estaba por allá me dijo que el único que seguía por allá era el ingeniero vainilla. Eso no ocurre con muchos investigadores, que normalmente pasan y se van, obviamente nunca llegan a superar la época de indiferencia. Esa etapa, la de ignorar al visitante, la llamé época de "aire" para recuperar un término usado por Geertz.

Cuando alguien está en medio, en la época de aire y en proceso de incorporación, muchas veces suele ser abordado en la plaza o la iglesia o una fiesta por algún vecino que le pregunta a un qué hace allí. Esos momentos suelen ser cruciales, porque ahí se juega el aprecio y desprecio de la gente. Normalmente le preguntan a uno:

¿Cuál es su función acá?

No entiendo.

Qué hace usted acá ¿es ingeniero?

No sólo soy un tesista y

Uno tiene que jugárselas todo lo que tiene que decir para hacer que su trabajo no parezca un negocio, por un lado, y por el otro tiene que hacer comprender que lo que hace puede ser de interés para la población. Cuando logra resultar tal combinación se puede lograr, incluso, que los propios tacanas le hagan contactos con otros narradores y/o con otros amigos. Pero

⁴⁴ Kantuta Lara — en su tesis de Maestría para la Universidad de la Cordillera, todavía inconclusa- indica que para ser aceptado se tiene que tener chaco, cazar, ser hospitalario (invitar chicha: suele ser casi un crimen que exista una mujer que no sepa hacer chicha) básicamente. Aunque esta información está todavía en proceso y parece ser más una conjetura todos los índices fácilmente visibles indican ello.

si eso no resulta uno puede ir despidiéndose de toda una red de familiares y amigos, pues le será muy difícil acceder a ella, sin el respaldo de un miembro del grupo. Lo mejor, aunque no se consigan nuevos contactos, es que se puede ganar un nuevo amigo y eso es muy importante, sobre todo cuando se está sólo. Incluso suelen abordar al investigador a secas en la plaza, cuando está sentado o sólo o en una fiesta, cuando tanto visitante como visitado están borrachos. Allí es muy necesario mantener el control del discurso y no equivocarse (tonos despectivos, falsos orgullos, etc.), de esa manera, si se mantiene un tono respetuoso y cordial (jamás agresivo), se evitarán las metidas de pata y tanto el investigador como su interlocutor quedarán conformes con la charla lograda.

Si bien en la época de "aire" es como si uno no existiera, puede existir siempre en caso que la actividad que uno realiza signifique réditos económicos para los demás. Creo que lo más equivocado es entrar haciendo gala de tener dinero, pues las interpretaciones pueden ir mucho más allá de lo generoso que se es y pensar que se le puede vender todo. Así, aunque uno no haya entrado manteniendo ese registro, muchas veces se encontrará, sobre todo en las farras, con gente que le quiere vender un viaje muy largo. Me ofrecieron llevarme a Sayuba y me dijeron que eso sólo se ofrecía a los turistas (pensaban que yo era un turista). En otra ocasión quisieron venderme un cuero de jaguar a un alto costo, sabía que en el mercado regular eso costaba menos. Lo mejor suele ser moverse con lo indispensable y tener la vida más corriente posible, nosotros, Marcos y yo, cocinábamos nuestra comida y pelábamos nuestro arroz. En muchas ocasiones intercambiábamos productos por huevos o charque para hacernos la comida. Así, nos alejamos de ofertas estrambóticas⁴⁵, me enteré que a una bióloga le querían vender un turi tallado a un costo excesivamente caro. Ignoro si lo compró, pero todos sabían que yo no podría pagar ese precio. En ciertas ocasiones es mejor conseguir algunos productos que en el pueblo son caros o difíciles de conseguir e intercambiarlos por lo que se necesita.

⁴⁵ Suelen ofrecerle viajes, cortinas de semillas, pieles, mascotas (animales salvajes como monos, tatúes, venados, etc.), artesanías y todo a costos elevados (si la persona mantiene el registro de gringo).

⁴⁶ Turi: artesanía, últimamente hecha con el cuerno de una res, que sirve para guardar pití (ceniza de la tola del motacú) que se usa para el bolo (aculli).

Existen muchas otras formas de relacionarse con los tacanas, pero son muchas las formas en que ellos se dirigen a los ajenos y lo más cierto es que el investigador nunca está sólo en una de esas forma de aproximación. Si fuera así, el problema de comunicación se solucionaría con una simple receta. Este parte, aunque se plantea como una receta, lo único que pretende es mostrar con ejemplos lo que aconteció y sucedió en mis trabajos de campo, que necesariamente no se pueden generalizar para todos. Existe una infinidad de formas de relacionarse con los tacanas, como también es infinita la forma en que ellos pueden relacionarse con algunos investigadores. En algunas ocasiones uno vuelve a ser "aire", en otras, casi siempre, se es potencial comprador; en otras, se corre el riesgo de aceptar un viaje fantástico de turismo ecológico⁴⁷. En muchos casos se puede navegar por lo menos en torno a una ilimitada cantidad de formas de relacionarse, que son ocasionadas por ciertas redes en las que los sujetos no tienen pareceres iguales respecto al intruso. Así, un manejo con cuidado y mucho respeto a los sujetos que acompañan al investigador siempre es muy benéfico para ambos. Un tacana, no es sólo un tacana, sino ante todo un sujeto que percibe a los ajenos desde sus propias percepciones y desde su propia forma de entender el mundo. No se los puede subestimar y en realidad ellos son los que subestiman al recién llegado; poniéndolo a prueba, desafiándolo a beber más o invitándolo a cazar. Cuando se dice que no, es cuando se perdió una gran posibilidad de ser aceptado. Lo mismo pasa cuando invitan comida, a veces la cola de un penin o la mano de un mono, rechazar esa pieza le puede significar al visitante el menosprecio, por lo menos de la familia extensa".

De aire a eventualmente aceptado: los avatares de un trabajo de campo

En realidad se podría arriesgar la hipótesis de que una persona atraviesa una serie de momentos para poder ingresar a las comunidades, pero esos trámites nunca son como se los espera. Incluso, se podría intentar la descripción de una tipología, de la que sólo

⁴⁷ Actualmente están seguros que el turismo ecológico es una salida alternativa a su pobreza. También que el conocimiento sobre computadoras que puedan adquirir solucionará sus problemas.

⁴⁸ Penin: un reptil grande.

⁴⁹ La estructura de parentesco de los tacanas funciona alrededor de familias extensas. Esto lo desarrollaremos más adelante, pero valdría la pena indicar que actualmente Kantuta Lara desarrolla su tesis de maestría analizando el parentesco tacana.

conseguiríamos decir que una persona comienza su época de "aire", pasa a una época neutra, de reconocimiento, y luego finalmente suele ser aceptada y asimilada por la comunidad como parte integrante, esa sería su época de comunero. Sin embargo, esto —por lo menos en el caso de nuestro trabajo— nunca pudo funcionar de manera fácil. Fuere por lo grande del pueblo de Tumupasa, por la cantidad de pobladores, por la lógica y distintas familias que existen en el pueblo, por las "rivalidades" internas, lo cierto es que no logramos atravesar esas épocas gradualmente con todos los habitantes del pueblo. Lo que ocurre es que no tratamos con una comunidad, tratamos con sujetos y con cada uno de ellos se tiene que pasar por esos momentos y a veces por muchos otros. Pocas veces, por el sólo hecho de superar esas dificultades con un tacana, el resto de la familia las obvia pero en general, se tiene que construir una relación de aceptación con cada familiar. Las más de las veces el asunto es individual y cada sujeto tiene sus propios momentos para hacerlos superar al desconocido. De ese modo, cuando se está seguro de que ya se fue aceptado, porque una familia lo trató bien o porque se consiguieron muchos amigos, recién se puede identificar que no se conoce a mucha gente y para toda esa otra gente todavía estamos en la época de aire. Suele ser peor cuando se visita a un amigo, con quien se asume que se llegó a la fase final, y lo visitan sus parientes, habitantes del mismo pueblo, a quienes se les tiene que explicar nuevamente qué hace uno en la comunidad y es notorio que con ellos se sigue en una época, incluso, previa a la de aire.

Así que durante el trabajo de campo es muy difícil estar seguro de que la comunidad y sus individuos aceptan o rechazan al investigador, porque las opiniones de cada comunero y cada sujeto varían de acuerdo a sus propios intereses, de acuerdo a sus percepciones y de acuerdo a las subjetividades que estén ocupando en el preciso momento en que algún ajeno los visita. En ese sentido no se puede afirmar, de manera tácita, cómo y cuándo cada uno superó o no superó esas distintas épocas en la comunidad en general. Para este trabajo, pienso que logré superar muchas veces ese umbral con distintas personas, pero no con todos los comuneros. Es necesario reconocer que en muchos casos se puede estar seguro de

⁵⁰ Donde se suele ser comprador, turista, ingeniero. Potencialmente un sujeto al que o se puede conocer o se le puede sacar provecho. Es un sujeto que está en diagnóstico. Incluso en la época de aire se está así, pero la leve diferencia, es que en esta época ya se entró en un proceso de reconocimiento. En la época de aire normalmente lo único que se recibe de los comuneros es un saludo en la calle y como mucho la oferta de algún bien o servicio (pero nunca cosas grandes como un animal).

que esas entradas y salidas sólo responden a mi propia percepción. No se puede demostrar de manera "objetiva" lo que pasó en realidad, sino lo único que se puede hacer es describir, con cierto detalle, lo que mi propia subjetividad pudo percibir y entender como un cruce de fronteras imaginarias. Es en ese contexto y de acuerdo a esa premisa que pasaré a describir la forma que manejé esas relaciones durante el primer trabajo de campo extendido que hice con los tacanas. Esta aproximación está cargada de mi propia subjetividad, pues responde a un contexto y a una particular forma de percibir los hechos, esa es una de las premisas de este trabajo. Esa particular forma de reconocer los hechos también responde a un particular momento de mi propia vida.

Época de "aire": de profesor a la primera entrevista

Durante el trabajo de campo, especialmente al inicio, una persona tiene que vivir una temporada en la que no existe para la comunidad y sus sujetos, pero se pueden buscar salidas a esa inexistencia. En esa temporada, en muchas ocasiones, uno termina siendo, por consenso general, un ilustre desconocido y eso le evita tener con quién charlar, por ejemplo, o tener algo que hacer. Sin embargo, también es en ese periodo que el mismo pueblo, en una especie de acuerdo tácito, pone a prueba al nuevo intruso. Durante ese periodo no se existe y como no se existe no se puede investigar, ni desplazar una investigación -salvo que sean encuestas, aunque incluso para hacer éstas se tiene que tener autorización oficial-. Pero ese periodo, si uno lo supera, termina siendo muy útil por varias razones: el pueblo tantea y asimila al intruso, el intruso asimila al pueblo; el pueblo se entera de las actividades del intruso, el intruso muchas veces no sabe que todos saben lo que hace. Si el intruso sale adecuadamente de esta prueba se dará cuenta que todo ese periodo fue muy útil. Si no sale tiene que cambiar de pueblo, de grupo étnico o de carácter.

Cuando inicié el trabajo de campo y todavía estaba en mi época de "aire"⁵¹, era bastante frustrante saber que no existía y supe ese momento que tenía que hacer algo para revertir el asunto. Como muchos me saludaban en la calle y yo contestaba con mucha placidez esos

⁵¹ Geertz, Clifford: 38.

primeros saludos, pero no pasaban de un "buenas tardes" o "buenas noches". Parecía que me saludaban más por protocolo que por intención de saludar y finalmente, me sentía igualmente marginado. Después de varios días comprendí que así no llegaría a nada y comencé a tomar medidas, como buscar gente que había conocido en el trabajo para UNIR-UMSA o establecer nuevas estrategias de aproximación.

Emprendí las primeras visitas furtivas, pero no funcionaron. Las primeras charlas no resultaron e incluso me di cuenta de que no había logrado otra cosa más que irrumpir en su tranquilidad, logrando que las personas visitadas y yo nos sintiéramos incómodos hasta el ridículo. Seguir en ese trance, en el que se me ignoraba, era ridículo para mí; lo único que quería era trabajar todo el tiempo posible (después me daría cuenta que todo ese periodo también era una forma de trabajo). El periodo "aire" fue muy útil para entender que tampoco era fácil ir a una comunidad y grabar como loco todo lo que se puede grabar. Me permitió saber que la gente no se abre tan rápido y es muy necesario un trabajo de campo extendido. Eso, desde luego, lo saben los antropólogos y los aficionados a la antropología, pero no lo sabe un literato como yo. Así que mi bautizo se vino con todo y acompañado de muchos días de angustia donde me sentía improductivo y bastante mal por no poder escribir ni siquiera logros simples. En ese momento dejé de escribir mi diario por no dejar registrada mi derrota (ese instante consideré que mi trabajo era inútil).

Acto seguido decidí emprender una estrategia de aproximación que además me permitiera interactuar con los más jóvenes del pueblo. Opté por acercarme oficialmente y acudí al CIPTA donde dije a la dirigencia que: considerando que ya estaba a unos pasos, aunque largos, del título profesional podría dar algunas charlas a los alumnos del colegio y así comenzar a hacer interacción. La idea funcionó mejor de lo que esperaba e inmediatamente me agradecieron el interés por sus hijos y me llevaron al colegio. El director don Zenobio Yahuasi se alegró de que alguno de la ciudad esté por allá (él era de origen andino como yo) e inmediatamente nos comentó que el profesor de literatura tenía licencia y que yo podría ocupar sus horarios el tiempo que quisiera. Así, comencé a ir curso por curso, intermedio y medio, hablando de literatura y tradición oral (durante las horas que tenían clase de literatura). Aproveché el contexto para hacer un pequeño diagnóstico del

conocimiento que los alumnos tenían de sus tradiciones (especialmente relatos orales). El resultado fue sorprendente; muchos admitían no conocer los cuentos, pero cuando yo les contaba mal alguno de ellos, era corregido inmediatamente. Pero por otro lado los muchachos, especialmente los adolescentes, dudaban sobre la veracidad de los relatos y muchos no vacilaban en hacerlo saber y hablaban despectivamente de los relatos tradicionales. Muchos, incluso, creían que el Babachibute era falso y respondía a una visión arcaica que ya no funcionaba de acuerdo al progreso. Estaba claro que los más jóvenes, especialmente los muchachos de intermedio, eran los que más fácilmente admitían conocer esos relatos. Estuve en eso una semana y llegó la vacación invernal. Entonces decidí que lo mejor sería dejar como tarea a los estudiantes, conseguir algunos relatos. No alcancé a instruir a todos los alumnos, pero sí a unos cuantos cursos.

Todo ese tiempo en el colegio me permitió conocer a algunos de los estudiantes y caminar con los profesores. En el área rural un profesor es muy respetado y apreciado y ya era parte de ese grupo. Así no fue difícil convencer al director de que me presentara a algún conocido para poder comenzar las entrevistas. La "autoridad" que me daba ser profesores, (ya me sentía incluido en el gremio) me permitió visitar a un narrador. Me acompañó otro profesor, que era amigo mío, se llamaba Ángel y dictaba la materia de agronomía, lo conocí cuando hacía el proyecto de UNIR (él tenía una beca tesis de UNIR-UMSA). Las puertas se abrieron rápidamente, y aunque tenía pensado visitar a esa persona, don Silvestre Chao, me di cuenta que la presentación del director me abrió muchas posibilidades con él. En toda esta fase del trabajo de campo esa era mi primera entrevista formal y yo estaba nervioso y feliz. Don Silvestre contó una serie de cuentos que están en la primera cinta de ese trabajo de campo, relatos que son muy importantes para la tradición tacana. Más adelante ahondaré en las entrevistas que tuve con don Silvestre. Terminé recordándole que yo estaba en el equipo que fue a entrevistarlos dos años antes -yo no lo había entrevistado cuando fuimos con UNIR- y que conocía muchos de los relatos narrados en esa ocasión. Don Silvestre se alegró y le comenté de los libros que había llevado, obviamente él estaba muy interesado en ayudarme -mucho tuvo que ver lo de ser profesor- y nos invitó a que lo visitemos cuando quisiéramos, naturalmente el invitado era yo "como profesor". Con esa primera entrevista formal me sentí más tranquilo, lo raro fue que los dos profesores no quisieron mascar coca

con don Silvestre ni conmigo, quizá era por su prestigio en el pueblo. Así, poco a poco fui llegado a conocer como el nuevo profesor de literatura del pueblo.

De danza impropia a danza incorporada

Ese primero paso —el de buscar a un narrador haciendo la performance de profesor- me sirvió para hacer otras incursiones y filtrarme al último ensayo de un grupo de danzarines de la fiesta del pueblo. Ya en el día previo a la fiesta del pueblo, caminando por la plaza me encontré con don Silvestre y nos quedamos charlando un rato, en eso llegó un muchacho para decirle que el ensayo se adelantaría y que por favor no dejara de asistir. Allí don Silvestre me dijo que él era uno de los músicos de esa danza⁵², pero no sabía si podría ir porque estaba ocupado. Yo le pregunté si era posible ir con él a ese ensayo y me dijo que sí, pero como él no sabía si iría, sugirió que nos veamos allá. Vagamente me indicó por dónde era, me dijo:

- Va a ser clarita la música. Sólo hay que seguirla...
- Sí, ¿pero si me pierdo?

Pregunta, por allá todos conocen la casa de don Jorge.

Entonces nos vemos allá a las ocho.

Si nos vemos allá.

Así y después de comer algo, en una de las pensiones del pueblo⁵³, salí con rumbo al lugar del ensayo. Ya había oscurecido, ya había olvidado el nombre del Capitán Mayor de la danza, y con ello el dato del lugar del ensayo, opté por preguntar:

- ¿Dónde estará don Silvestre que tenía que ensayar?

Todos respondían que siga la música, pero a esa distancia no la sentía y me decían que era más arriba. Caminé en una oscuridad cruel, estaba nublado, y sin saber por dónde iba, sólo sabía que tenía que llegar al lugar de una música que todavía no escuchaba; ya en muchas

⁵² Después me enteraría que él era uno de los músicos más reconocidos del pueblo. Tocaba casi todo (bombillo, bombo, flauta) y era muy apreciado por esa habilidad.

⁵³ El pueblo, comparado con otros pueblos, es grande tiene dos pensiones, tres alojamientos, una cabina de ENTEL, allí está la oficina del Consejo Indígena de Pueblos Tacana (CIPTA) y es una parada obligatoria en el viaje a Ixiamas. En cierto sentido, para los pueblos de alrededor, es un centro donde se puede vender algunos productos o sólo pasear.

ocasiones se me había ocurrido emprender el regreso al alojamiento. Regresar a la seguridad de ese cuarto con cuatro paredes. Sin embargo, pudo más el deseo de ver el ensayo y sobre todo pudo más el saber que ese instante era más difícil regresar que llegar al ensayo, pues ya escuchaba la música. Así que atravesando un montón de arbustos, más tarde supe que había un sendero, llegué a la casa donde era el ensayo. Era una casa tacana normal, lo que la caracterizaba era que su "sala" era amplia y se podía bailar allí. Habían sacado todo lo que había allá, incluso sus camas para ampliar el espacio para los danzarines. Pregunté por don Silvestre, pero él no había llegado y me dijeron que pasara. Inmediatamente me hicieron lugar en una de las bancas y me invitaron chicha⁵⁴ y pude ver que los bailarines estaban descansando. Estábamos alumbrados por un mechero que daba una luz muy tenue. Había niños, mujeres y varones en la sala y todos estaban entusiasmados. Hacían chistes colectivos y reían, en eso se me ocurrió sacar la coca que llevaba. Alguien dijo:

- Qué invite su bolo⁵⁵ -Todos rieron.

Yo seguí, armé mi bolo e invité a los que estaban cerca.

¿Quiere un poco de coca?

Si gracias —y sacó un poco, con mucha delicadez de la bolsa, lo mismo pasó con todos.

En eso vi al que gritó que invitara el bolo, lo llamé y le ofrecí coca. Sacó una buena cantidad, hizo un bolo y llevó algo para sus amigos; era muy joven y era uno de los danzarines. Uno de los músicos me preguntó si vendría don Silvestre, como yo había entrado preguntando por él, y le dije que no estaba seguro de que llegara; pero saqué unos cigarros "Astoria" invité a los que estaban cerca y fume uno. La velada continuó y la danza comenzó, representaban a los Macho-Machos. Los bailarines se pusieron en sus lugares organizando dos filas desordenadas en uno de los rincones y comenzó la música. Al inicio

⁵⁴ Como no sabía qué hacer, si tomar la chicha de un tiro o darle sólo un sorbo pregunté al que me sirvió cual era la tradición (consideré que, como en el altiplano, podrían ofenderse si hacía el ejercicio mal) tranquilamente me respondió que -no hay problema, aquí todos se sirven como quieren, si ud. quiere solamente le da un sorbo y la circula y si no se toma seco- entonces tomé seco y le devolví la pararata (tutuma en el valle).

⁵⁵ Los tacana arman sus bolos mezclando en la boca chamairo (un bejuco amargo que sirve para endulzar el aculli), coca y piti (ceniza de la tola del motacú), algunas veces usan bico (bicarbonato de sodio). Es el equivalente al aculli, Sondra Wentzel dice que se usa el chamairo para optimizar la coca regional, que es mala.

sólo tocaba un flautista y paulatinamente lo siguieron los demás, finalmente se incorporaban los demás músicos (bombo y bombillo).

Cuando comenzó la danza me di cuenta de muchas cosas. La fuerza con que bailaban los danzarines hacía que dejaran sus huellas en la tierra (escriben en la tierra sus ritmos). En esa danza, particularmente, bailaban muchos jóvenes, entre quince y veintiuno años, y eso era muy necesario pues se trataba de una danza que exigía mucho al cuerpo. La danza que representaban iba desde lo festivo, hasta la adoración que es más compleja. Este baile representa a unos viejos que son despertados -desde mi observación- por la danza de dos kusillos y un viejo (mayor) que dieron vueltas alrededor de los otros que se mantenían quietos. Después de un rato todos comenzaron a bailar a un mismo son, los movimientos eran ágiles y fuertes; esgrimían sus bastones, que tenían la forma de serpiente (son ramas dobladas caprichosamente), para marcar los pasos. Durante la danza efectuaron muchos movimientos: bailaban en un mismo sitio; bailaban dando vueltas (cada grupo) alrededor de sus propios ejes; cambiaban de ubicaciones (de manera que los del final de la fila queden adelante), finalmente y de manera pausada retornaban a sus posiciones originales. Posteriormente los danzarines ejecutaron otra parte del baile que consiste en la adoración y comenzaba con una especie de huayño que suele ser bailado en tono festivo y alegre, ahí es vital la participación del kusillo. Ya luego bailaron tres canciones (por la Santísima Trinidad) que las usan para la adoración en el templo, también las suelen ocupar para bailar frente a los altares. Sobre su vestimenta, ésta consta de unos pantalones parecidos a bombachas de colores enteros: azul, rojo, verde, amarillo, etc. Usaban botas, o zapatos negros a los que pusieron forros de tela que terminaron dándoles la apariencia de botas; esas telas llevaban cascabeles cosidos y sirvieron, de paso, para rematar el final del pantalón en lugar de la bota. Llevaban un chaleco, preferentemente, negro; un sombrero negro que fue cubierto por una tela blanca que quedaba colgada. Una especie de chalina blanca y listones colgando del sombrero, que tiene un espejo y una pluma en la parte delantera, completaron la indumentaria. Por lo demás les pidieron a los bailarines que lleven una camisa blanca debajo del chaleco, mucho entusiasmo y coca, pues bailarían todo el día y toda la noche. Los más duchos en el asunto acostumbraban tener un reemplazante, para el momento en que estén cansados. Solían usar máscaras, que normalmente estaban

hechas de madera y representaban a un hombre viejo y barbado. El kusillo, que parece de influencia andina, usaba pantalones de colores y su ropa es lo más colorida que pueda serlo. Tenía que llevar una máscara de dos colores y usa pañuelos de colores para bailar. Su función era ser gracioso y lo lograba hablando a través de un "silbato" con el que sólo se entiende los tonos, dependiendo de la habilidad del muchacho se puede decir y hacer mucho, sólo con las gesticulaciones. Ahora el kusillo llevaba unas bermudas y un buzo deportivo fosforescente con una máscara de pepino a la que agregó algunos hilos de colores que cuelgan de la frente y los lados. Los danzarines llevaban poleras blancas con dibujos de Rocky, Rambo o el Che —es indistinto- la cosa es que algo de blanco tenían; chalecos de aguayo, terno, de traje de mujer, todo sirvió, el asunto era que sea oscuro o colorido. Usaron, la vez que estuve, máscaras de diablos -de esas plásticas que se usan en el carnaval- y hasta de los Power Rangers porque el último mascarero del pueblo se fue a trabajar para los turistas; definitivamente eran las máscaras que sobraron en el carnaval y les costaron más baratas que las de madera tallada. En esta ocasión y a partir de las fotos se puede ver lo qué pasó con la indumentaria de la danza y cómo los organizadores y bailarines se adecuaron al contexto económico y social.



Ilustración 6: Bailarines de la fiesta de Tumupasa

Don Anastasio, otro de los músicos más reconocidos, más tarde me diría que esa danza es de San José y no está reconocida entre las danzas típicas, pues al Capitán Mayor de esa danza se lo nombra internamente y no de manera comunitaria. A pesar de ello, es preciso recordar y reconocer que San José de Uchupiamonas fue una de las comunidades tacanas importantes, aunque ahora tiene predominancia la población quechua que les llegó desde Apolo. También es preciso recordar que la descripción de la danza nos muestra a un viejo

con apariencia española ¿qué códigos guarda la danza?, ¿la misión dejó eso de recuerdo?, ¿por qué la incluyeron en la fiesta?, ¿existe alguna transformación de signos religiosos? Al parecer son reapropiaciones de códigos ajenos.

Esa danza, si bien podría ser que no pertenecía al pueblo al haber sido incorporada y al tener un lugar y tener la aceptación de los comuneros ya es parte de su tradición. No estamos hablando de que la incorporaron de manera reciente, sino de un largo proceso de afiliación, esta danza ya tiene gente que la dejó de bailar por que la fuerza no le permite. Esta danza también se la ejecuta por devoción a la Santísima Trinidad y los danzarines y Capitanes mayores lo saben mejor que nadie. Los bailarines se saben muy bien los pasos porque siempre bailan. Incluso, ahora lo recuerdo, los Macho-Machos fueron (hace dos años atrás, 1998) a San Buenaventura, a bailar en un concurso de bailes típicos representando a Tumupasa. Estoy convencido de que aunque algunos de los viejos dicen que no es una danza propia para mí y mucha gente del pueblo sí pertenece al pueblo. Porque si fuera foránea no iría a tocar para ellos uno de los mejores músicos del pueblo (don Silvestre), no participaría mucha gente del pueblo, no estaría inserta en el programa y no sería reconocida. Esa danza ya está incorporada.

Opté por acompañar a esta danza en su presentación en el pueblo, es decir estar con ellos, no bailar. Cada poblador de Tumupasa, durante la fiesta, puede visitar los conocidos y tomar chicha o puede ir detrás de cada grupo de danzarines, visitando todas las casas, donde bailan y les invitan chicha a todos. Ese momento no sabía que era una danza "ajena", los acompañé porque consideré que, en algún sentido, podría incorporarme a ellos. Después de la misa, donde asisten todas las autoridades, y después de la procesión acompañé al grupo a las vistas a las casas (don Silvestre tocaba para ellos). Quien sea puede incorporarse al grupo en su recorrido por las casas del pueblo. Eso lo dejó claro don Anastasio Chipunabi que saliendo de la misa se paró delante de todos y dio sus recomendaciones en tacana y luego tradujo al castellano para los que no entendíamos tacana. Sus recomendaciones fueron claras: recibir bien a los forasteros, vivir la fiesta con alegría y sin egoísmos, dejando claro que la presencia de forasteros realza la fiesta y por eso era necesario tratarlos bien. Esas recomendaciones me dejaron tranquilo y me permitieron

acompañar a los grupos que se me antojaba, pues me sentía con licencia para hacerlo. En ese momento los forasteros éramos cinco personas a las que pude identificar, claro también había gente de otras comunidades tacanas, pero ellos se confundían con el resto de sus parientes. El recorrido lo comenzamos por la casa del Corregidor donde, como si fuera su casa, los bailarines entraron y todos los que los acompañaban. Hicieron una ronda de danzas e inmediatamente se sirvió abundante chicha a todos. Se continuó la danza y todo estaba muy bien y de nuevo la chicha y la danza, en la última tanda se permitió bailar al público. Luego se salió en busca de otras casas. Recorrimos todo el pueblo y en cada casa nos daban chicha. Recuerdo que ese día mi único alimento fue esa chicha y algo de alcohol. Lo que sí terminó siendo cierto, fue que la danza fue recibida por todas las familias de la comunidad. Eso permite ver que, aún si fuera ajena, la comunidad se la había reapropiado.

En toda esta época seguía siendo un mirón, es decir, no había superado mi época de "aire". Como mucho, y a pesar de que había caminado bastante con la gente de esa danza, sólo unos cuantos iban más allá del saludo.

Época neutra

Ya en el mismo ensayo, la fiesta y desde antes algunas personas comenzaron a conocerme y a examinarme lo que me permitió pasar a lo más difícil, las múltiples pruebas. Muchos comenzaron a preguntarme sobre mi función en el pueblo. Alguno al enterarse que era egresado de Literatura me sugirió quedarme como profesor y me fueron saludando. Alguna gente sabía, a través de sus hijos, que era profesor y eso facilitó el diálogo. Como profesor, para muchos, dejé de ser ajeno y comencé a ser, parcialmente, amigo. Pero con ganarse a alguna gente no se puede ganar a todos y eso fue algo que pasó en este caso.

Inicialmente fui acercándome a la gente que ya conocía. Eso hizo que fuera después de la fiesta del pueblo a la casa de don Silvestre, pues me enteré que sería su cumpleaños. No sabía, pero la costumbre es que los parientes visiten al cumpleañosero y de repente estaba con toda la familia de don Silvestre. Eso me permitió conocer a muchos de sus parientes e

iniciar la investigación con buen pie. Recuerdo todavía que a esa misma reunión fue un español, al que había visto un par de veces por el pueblo. Ese mismo muchacho había sido amigo de don Silvestre. Ese día conocí a Aizar Terrazas y a su esposa Marina, también conocí al español que se llamaba Marcos, de la misma manera conocí a Rubén Terrazas y a mucha otra gente. Todos, menos el español, eran tacanas y pertenecen a una de las grandes familias extensas. Armamos una tremenda farra y hablando con Aizar le conté lo que hacía en la tesis y le pareció genial y dijo que cualquier cosa que quisiera él me ayudaría. Inmediatamente le dije que mi gran problema era el lugar donde quedarme, pues si permanecía en el alojamiento pronto me quedaría sin dinero. Así que me ofreció ir a vivir donde Marcos, el español:

Pero eso es fácil, te vas a vivir con Marcos que vive sólo. ¿o no es así, Marcos?

Si estaba pensando proponerle lo mismo. Mire, la casa donde vivo no tiene ninguna comodidad, pero si lo desea podría estar allá y así ahorra.

- Por supuesto. Me parece genial, pero ¿cuándo podría ir?
- Mañana y si es posible hoy.

¿Cómo hago para llegar?

Fácil, usted tiene que ir por la plaza hacia arriba una cuadra y a la izquierda dos cuadras. Se tiene que ir por la esquina izquierda de la plaza hacia la iglesia.

Marcos inmediatamente aceptó, pero me advirtió que allí no iríamos a tener comodidades. Quedamos en que iría al día siguiente. Efectivamente fui y de verdad no había nada más que un par de colchones de paja, que se los podría poner en el suelo, un lugar donde hacer fuego, una mesita baja, un mostrador que guardaba toda clase de huesos, unas cuantas ollas y nada más. Sin embargo, la casa era hermosa, tenía un porche hacia atrás, el piso era de tierra, tenía un huerto con árboles de toronja y todo su terreno estaba cercado. El techo era de jatata trenzada y las paredes estaban hechas de chonta (era una empalizada sujeta con chumiri) era una típica casa tacana. Era una hermosa casa, y terminó siendo nuestra casa. Cuando llegó el verdadero dueño —Iván Gutiérrez que la había alquilado por dos años y era el tesista de agronomía- nos dijo que le había costado caro y podría alquilárnosla. Inmediatamente aceptamos. El costo era bajísimo sobre todo al ser compartido. Vivimos en

esa casa el resto del tiempo. Los hijos de Aizar no tardaron mucho en adoptarnos y nos llevaban a muchos lugares y a probar todo, lo primero que me hicieron hacer fue pelar arroz en el tacú; de verdad se trata de un trabajo duro y las primeras veces me gané unas ampollas en las manos. Me mostraron el arroyo, donde fuimos a bañarnos todo el tiempo, luego nos hicieron jugar todos los juegos infantiles que conocían. El español dedicado a sus cosas - que era perder el tiempo casi siempre- y yo tras las entrevistas. Poco a poco fuimos caminando juntos en busca de entrevistas y visitando amigos comunes. Tener la casa nos permitió recibir visitas y manejar nuestro propio espacio. Claro que nuestro espacio lo compartimos con la familia de Aizar y ellos compartieron sus espacios con nosotros. Pasábamos mucho tiempo con ellos y compartieron su comida, en algunas ocasiones, con nosotros.

Lo recorrido en la fiesta, lo caminado con los profesores y la memoria de los estudiantes me permitió mantener el registro de profesor. Los hijos de Aizar, los vecinos y mucha gente ya sabían que yo había trabajado en colegio y me saludaban diciéndome: buenos días profesor o buenas tardes profe. Obviamente eso facilitaba las relaciones que se podrían cosechar en el pueblo. La forma en que me saludaban ya era familiar. Por otro lado tener amigos como Aizar, don Lisandro y don Leonardo me permitieron ampliar amistades y eventualmente incrementar la red de posibles informantes. Seguí con el nombre de profe incluso cuando ya iniciaron las clases y no volví a darlas —Marcos me dijo que seguiría siéndolo para siempre, creo que tenía razón.

Bailando de chama o bárbaro

Inmediatamente se vino la fiesta de Corpus Cristi que era una fiesta importante en la población y en esa festividad logré ver cuidadosamente a los bailarines que representaron a los chamas. Los grupos de bailarines se volvieron a reunir y se recorrieron las casas donde se hubieron hecho altares. Yo decidí, en esa ocasión, acompañar al grupo de los Chamas. Una danza que representa a los salvajes, los bárbaros, los paisas —muchos gente asume que se trata de los esse ejja- y haciendo mofa de ellos se hace una representación. Los

danzarines se visten con pieles y con cortezas de árboles charqueados⁵⁶, usan arco y flecha, se ponen plumas en las cabezas, llevan unos garrotes hechos de chonta y se pintan la cara si no están usando máscaras hechas con pieles de algunos animales. La danza normalmente es torpe, pero festiva y un chama (danzarín) tiene licencia de hacer algunos escándalos como ir donde alguna gente y pedirles que colaboren, sin no colaboran por las buenas pueden tomarse unas cuantas gallinas e intercambiarlas por alcohol o cocinarlas. También pueden sujetar a alguna persona hasta hacer que de a algo para los bailarines, antes los chamas, los bailarines, hacían concursos de puntería y cogían cualquier gallina del pueblo y la flechaban delante de todos. Allí los bailarines demostraban su pericia con el arco y la flecha.

Cuando seguí a los chamas en su danza por los altares del pueblo bailé y, en cierto sentido, me sentí incorporado aunque de manera jocosa, pues estaba representando la posición de un extraño "bárbaro". Estando, como siempre, de mirón uno de los guarajes⁵⁷ me preguntó si yo quería bailar. La pregunta la hizo porque me vio con un palo en la mano, yo llevaba el palo porque recientemente fui a vivir al frente de Aizar y los perros todavía me ladraban. Yo pensé que se trataba de que podría bailar con alguna señora mientras se tocaba música y le dije que sí. Inmediatamente hicieron correr la voz de que yo quería bailar y me llevaron al centro. Cuando me di cuenta ya estaba disfrazado de chama y bailando. Hice el recorrido por las cuatro zonas del pueblo y el líder de la danza procuraba enseñarme los pasos. La torpeza mía y una intención de llevar todo al humor permitió que mi participación cause muchas risas. Por otro lado, cuando el líder de la danza me enseñaba a adorar frente a los altares me di cuenta que exageraba en algunos movimientos que me exigía y luego todos los danzarines hacían los mismos movimientos exagerados junto conmigo. Estoy seguro que la pasaron bien, pero me avergonzaba de cada paso mal hecho. Allí y en plena danza me preguntaron sobre qué era yo y al saber, por la respuesta de otros, que era profesor de lenguaje comenzaron a hacer chistes vinculados a ello, pero en tacana. No comprendí mucho de lo que se dijo, sin embargo, se podía entender en un contexto amplio que lo de lenguaje (con lengüita y todo) lo asociaban a algo sexual. Después de recorrer las cuatro

⁵⁶ Esta gente conoce el truco para sacar la corteza de algunos árboles de manera que quede parecida a la tela.

⁵⁷ Policía indígena, al parecer su autoridad es herencia misional.

zonas del pueblo y estando en una casa cercana a donde vivía decidí irme. Me disfrazaron y les dije —a pedido de uno de ellos- que al día siguiente iría a la plaza con una cámara para tomarles algunas fotos. Llegué a la casa con el palo, que había llevado para los perros y ninguno de ellos me ladró. Dormí en el suelo y no quiero recordar si fue una cucaracha o una hormiga grande la que caminó sobre mi cara durante la noche.

Salí al día siguiente rumbo a la fiesta y todo estaba armado, había una misa y luego la procesión alrededor de la plaza junto a los grupos de danzarines. El jefe de los chamas se explayó —pues ellos tienen licencia para todo- y jugó a que golpeaba al cura con su palo.



ilustración 7: Foto del líder de la danza con un palo sobre la cabeza del sacerdote

Luego vinieron las fotos, nuevamente fui el fotógrafo oficial y mucha gente venía a pedirme que le tome fotos bailando, frente a un altar o con su familia. Fue simpático porque en ese contexto tenía autorización para tomar las fotos que quisiera, luego pude intercambiar las mismas por productos o artesanía. En épocas anteriores los chamas solían robar gallinas de la gente que no cooperaba con los bailarines y hacer una suerte de tiro al

blanco con las mismas, obviamente la gallina cazada iba a la olla de los chamas. En ese contexto me tocó vivir una de las más crudas experiencias, pues como yo no había donado nada y no tenía gallinas —ni casa conocida- el jefe me cogió con una cuerda justo cuando estaba tomándole una foto y no me dejó hasta que les diera algo, les di cigarros.

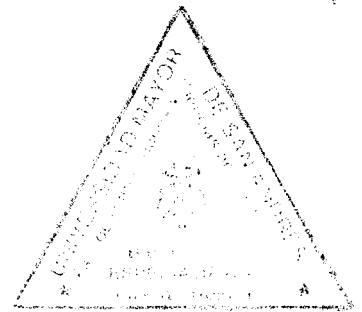


Ilustración 8: El grupo de los chamas con su líder

Yo ese rato no sabía si resistirme a los jalones (el hombre era muy fuerte) o enojarme pues eso ocurrió delante de todos los pobladores, opté por dejarles unos cigarros y lo que me quedaba de coca. Pero él se puso intransigente y quería lucirme como su presa por todo el pueblo, finalmente llegó el guaraje (especie de guardia local) y le habló explicándole que ya había dejado cigarros y coca y pidiéndole que me soltara. Así lo hizo y ese rato quería volver a la casa dejando la fiesta, pero pudieron más mis ganas de ver la acción que allí había que el miedo que sentí. De verdad mis nervios estaban alterados ¿qué tal si no me soltaba?, ¿qué tal si me arrastraba por toda la plaza como presa de caza?

Fui a ver cómo bailaban los zamponeros, los callawayas, los macho-machos y las mujeres en todo lugar me invitaron chicha y alcohol y quedé más borracho que cuerdo. De hecho allí me agarró uno de los pocos profesores tacanas que existen y me pidió que lo que yo haga allá sea para el pueblo; allí se soltó todo un discurso, claro que estaba algo ebrio, en el que me recomendó trabajar por la zona y en pos de su desarrollo y progreso. Me recordó sobre la pobreza de la zona y la mala situación en que se encontraban los pobladores.

De la aceptación: Intruso o profesor

Nunca fui aceptado totalmente, parto de ese principio, pero sí pude desplazarme en el entorno tacana sin ser percibido como totalmente ajeno. No tenía chaco, no sabía cazar y menos tenía una mujer que sepa hacer chicha, todas esas características me hicieron impropio. Estaba en desventaja, sin embargo, existen otras categorías que me permitieron seguir adelante con el trabajo. Era lógico saber que los profesores no cumplían ningún requisito para ser aceptados, mientras que los pobladores cumplían requisitos para ser aceptados por los profesores. Todavía existía ese principio de dominio. Esa era la diferencia. Yo tuve la suerte de estar en el equipo de profesores del colegio e incluso fui a jugar fútbol y a comer junto a ellos. De ese modo, era parte del plantel mientras duró la vacación colegial. Hasta que las clases comenzaron ya había armado una red de conocidos y ya era diferente el trato que me brindaban ellos; ya era difícil cambiar mi posición jerárquica cuando se iniciaron las clases en el colegio. Pues ya no regresé como profesor del colegio y, sin embargo, seguía siendo el profe.

Comencé a articular la red junto a los profesores que me presentaron a alguna gente. Don Silvestre y los alumnos fueron el principal contacto. Todos los estudiantes sabían que yo era profesor (o por lo menos lo sospechaban) y don Silvestre me trató mejor de lo que esperaba. Esa amistad me sirvió de mucho pues a través de él pude acceder a la familia Terrazas (Aizar y su familia) que me guiaron, acompañaron y brindaron su amistad. Luego hice el contacto con los Marupa gracias a unas fotos que llevé, sus hijos me reconocieron por haber sido su profesor. Jugaron un papel muy importante los libros que llevé con los relatos de don Silvestre, don Leonardo, don Donald, don Anastasio, don Eusebio, etc. eso de ser escritor me generó prestigio dentro de las comunidades tacanas. Así, pude moverme por la población sin problemas, siendo en parte aceptado, pero también en parte rechazado. En ciertos contextos era un símbolo de prestigio (eso lo noté) que un forastero esté en la fiesta de alguien. Si bien es cierto que no siempre me invitaron a sus fiestas, sino que yo, al igual que muchos de ellos, iba al lugar donde sonaba la música e inmediatamente asomaba la cabeza era invitado a pasar y sentarme. Prontamente me daban chicha y raudamente estaba con coca, cigarro, chamairo, etc. Allí estaba la hospitalidad. Suele ser una señal de

reserva el no dar chicha, en otros contextos es mala señal. Quiere decir que no se es bienvenido en la casa que se visita.

Ya tenía armada una red, ya era parte del color local, y no era visto como alguien ajeno, pero sí era visto como un no tacana. Era alguien que no tenía chicha (ni mujer que se la haga), no tenía chaco, no tenía carne de caza⁵⁸. Eso me valió una serie de bromas en la que los amigos (todos mayores) me exigían, entre chistes, que me casara con una chica del lugar y así le llevaría la carne que hubiere cazado, como estaba interesado en las narraciones de cacería. Decían que la mujer me vería a los ojos mientras cocinaba la carne y la comía. En otras palabras me pedían que me tacanice, que devenga en mi objeto de estudio. Era probable, ya hubo investigadores que hicieron ello. Pero dónde hacer el chaco, cómo evitar ser tan bulliciosos en el monte, cómo hacer chicha sin chaco, etc. había que nacer para ser tacana⁵⁹. Junto a esas bromas se veía una señal de aceptación y una espera de compromiso, pero hasta dónde iba esa confianza en mi persona. A pesar de esas dudas estoy seguro que en la población de Tumupasa puedo hacer un mapa de los recorridos que solía hacer durante toda mi estadía. Ahora mismo podría trazar un recorrido de visitas por familias, por zonas geográficas o jerarquizando estimas mutuas. Esa población se volvió familiar y la puedo caminar saludando a los conocidos que también me conocen. Como era de sospecharse, también tuve mis enemigos, se trataba de una familia cuyo padre me fastidiaba porque no sabía cazar y junto a esa familia había toda una familia extensa que no me pasaba. Después, el padre de esa familia, borracho, vino a ofrecerme llevarme hasta Sayuba a pie, era tentadora la promesa, pero, ¿qué tal si me hacía lo del cuñado abandonado? Opté por no hacerle caso, pues yo definitivamente no encajaba dentro su familia extensa por ningún lado, ni siquiera inventando compadrazgos ficticios. Como profesor contaba con la gran disculpa, pero esa disculpa se desgastaba con el tiempo y ya era alguien improductivo. Eso me dejaría perder afectos, pues si no doy clases, no cazo, no

⁵⁸ En cierto sentido nunca llegué a acumular una plusvalía de código que me permita ser hombre para ellos. Eso era disculpable en mi caso, como profesor, tenía licencia para no tener nada de eso. Pero eso también detenía e interrumpía todos los códigos masculinos que hubiere podido transmitir. No era hombre pues no tenía ni ratas en la casa y peor carne de cacería (una casa con comida abundante tiene ratas y yo no tenía ni siquiera comida abundante).

⁵⁹ Acá me refiero a que era necesario haber sido criado y educado en esa cultura, no quiero que se entienda que pienso en categorías esencialistas raza, idioma, el momento que señalo eso del nacimiento.

⁶⁰ Quizá confundo las señales, tal vez de trata de que todo eso lo único que buscaba era demostrar que me era imposible ser hombre, que me era imposible ser tacana, por más deseos que tuviese.

cultivo y no hago chicha comenzaría a bajar el código acumulado. Afortunadamente eso no se desgastó en los tres meses que permanecí la primera vez.

En algún rato sí noté que ingresaba en algunos espacios de confrontación. Es decir, que estaba llevándome bien con familias que no se llevan bien del todo con el resto. Al parecer Tumupasa se halla dividida en grandes grupos de que corresponderían a familias extensas y esas familias extensas, en algunos casos, estarían en disputas. De hecho esas relaciones conflictivas explicarían de forma adecuada algunos de los relatos tacanas.

PRIMER PASCANA:

Don Rogelio Chuqui



Algunas aclaraciones, la ocasión en que conseguí entrevistar a don Rogelio Chuqui fue bastante compleja; vivía y sigue viviendo en Maravillas, una comunidad alejada de Tumupasa; fueron varios los medios que usé, sin darme cuenta, para aproximarme a él: me lo presentó uno de sus amigos en la fiesta de su cumpleaños, me llevó a su casa otro amigo suyo y finalmente lo había visto antes (cuando hacía el trabajo de campo para UNIR UMSA). El amigo del cumpleaños tiene una historia de vida fuertemente vinculada a la tradición tacana en varios aspectos (como autoridad, como viejo informante y como ayahuasquero) así que en el preámbulo de la entrevista, con don Rogelio, anoté todo lo aprendido con ese otro amigo; por otro lado el momento del viaje a la entrevista aproveché que otro amigo iba a quemar un chaco en la misma comunidad donde vive don Rogelio. Conseguir esa entrevista tuvo muchos antecedentes. También aprendí algunas cosas en ese periodo que considero eran de preparación, como lo del manejo del chaco, la comida del mono, etc. En ese sentido considero que esta entrevista estuvo rodeada de muchos elementos que hicieron de los relatos narrados un corpus envuelto, rodeado de mucho contexto.

La primera vez que lo vi fue en 1998 cuando hacíamos el trabajo de la Carrera y UNIR UMSA. Él estaba sentado en una esquina del pueblo, sobre la carretera, con un pequeño bulto y esperando poder regresar a su casa. Era profesor de una escuela o algo parecido, jamás nos dejó muy clara su función en la educación de su pueblo; su comunidad

se llamaba Comunidad Indígena Santa Rosa de Maravillas y estaba casi en medio camino entre Tumupasa e Ixiamas. Alguien nos dijo que él sabía muchos relatos y una de mis compañeras de proyecto se le acercó y grabó unos cuantos relatos mientras don Rogelio esperaba que pase algún vehículo que lo lleve a su casa. Llegó un camión y se subió muy rápido y no lo volvimos a ver más durante ese viaje. Casualmente sus relatos fueron muy importantes dentro del corpus que empecé a revisar, pues narraban muchas cosas vinculadas a la cacería. Se llamaba don Rogelio Chuqui y era un viejo vecino de Tahua que luego se fue a vivir y casi fundar Santa Rosa de Maravillas.

Casualmente el 2000, cuando reinicié los trabajos de campo para la tesis, escuché un miércoles que don Leonardo iría a quemar un chaco a Maravillas. Mis viajes a Tumupasa se habían intensificado y esa vez ya era muy cerca de diciembre. Le dije a don Leonardo que me gustaría acompañarlo a quemar el chaco. Así podría aprovechar para hacer alguna grabación, si él conocía a alguien allí. Me dijo que lo podía acompañar, que conocía a don Rogelio Chuqui y estaba seguro que ese señor sabía muchos casos. Fue muy grande mi sorpresa al enterarme de que podría volver a entrevistar a don Rogelio; pensaba que era alguien a quien me sería difícil, y de repente imposible, volver a encontrar. Charlamos, con don Leonardo sobre el viaje, la duración y el trabajo que había que hacer allá. Todo estaba definido, saldríamos el sábado por la mañana rumbo a Maravillas.

Así el jueves de esa semana, por casualidad, fui a visitar a don Lisandro Medina, un amigo muy querido, bastante mayor que se resistió heroicamente a narrarme algo. No obstante él conocía mi proyecto y daba mucha importancia a mi trabajo. Pero esa negativa no impidió que se creara una amistad muy sincera entre nosotros. Yo siempre lo visitaba y él siempre me recibía. Muchas veces mi conversación era la única que podría tener él en todo el día. Eso hizo que aprecie mis visitas y a mi persona. Finalmente hicimos una buena amistad aunque yo no tenía ni un cuento de él. Siempre que llegaba a su casa o hacíamos un bolo, que muchas veces llevaba yo la coca, o comíamos algo y eso me lo daba su familia. Muchas veces fui invitado a almorzar o a cenar algo con ellos.

Don Lisandro

Don Lisandro solía estar sentado en una silla en su patio, escuchando radio en ocasiones o hablando con alguien, aunque no había mucha gente con quien pudiera conversar. Su rostro dibujaba algo de su edad, pero donde más se le notaba era en la mirada que ya la traía cansada, lamentablemente ya no veía nada bien y eso le impedía trabajar. Aunque él siempre afirmaba que cualquier rato saldría a buscar nuevamente un trabajo. Su cabello negro se comenzó a poner blanco algunos años atrás, pero nunca se completó esa señal de vejez. Sin embargo, era poco y se lo peinaba pulcramente hacia atrás. Siempre vestía con pantalón, camisa y un par de abarcas o chinelas. Sus pies se veían duros de tanto trabajo y resistían muchas picaduras de insectos mientras charlábamos. Sabía muchas cosas. Algunos me dijeron que él era un viejo *ayahuasquero* y que había perdido la credibilidad del pueblo hace mucho. A pesar de eso, muchos me lo recomendaron para contar cuentos. Su casa era de tablas y su techo a dos aguas de *jatata*⁶² trenzada. La casa estaba dividida en tres, una parte era su dormitorio y la otra su sala que compartían una sola puerta de ingreso, la otra habitación, que tenía puerta independiente hacia el patio, era el dormitorio del hijo de su esposa que vivía con su mujer y sus tres hijitos: dos mujeres y un varón. Hacia el fondo de su patio tenía una cocina con techo de *jatata* también a dos aguas y, a diferencia de la casa, sus paredes eran una empalizada de *chonta* sujeta con *chumiri* (*pancho*⁶³ muy duro). La cocina era muy chica, daba espacio para tener un solo fuego al centro y en el suelo; los utensilios los guardaban en una mesa y un pequeño estante sobre la misma; la humedad y el tiempo no perdonaron a esos muebles que ya estaban muy viejos y gastados. En otro lado tenía otro estante y guardaban muchas cosas, incluida alguna comida. Hacia

⁶¹ *Ayahuasquero*: hombre que toma la ayahuasca con fines chamánicos y/o rituales.

⁶² *Jatata*: Hoja de una planta, parecida a la palmera, pero chica. Se suele trenzar entre dos cañas varias de estas hojas; el techo que se hace con esos paños de *jatata* trenzada es uno de los mejores de allá. Además de ser caro es muy resistente.

⁶³ *Pancho*: tira de corteza de algunas plantas como la *balsa*, *chumiri*, etc. que se suele usar a manera de cuerda. La corteza de *chumiri* es una de las más duras y se la usa para amarrar los troncos de las casas.

fuera tenía el tacú (especie de mortero que se usa para pelar arroz, moler yuca, etc.) y un par de bancas, muchas veces había un machete sujeto a uno de los palos de la casa. En el patio había un grifo de agua, varios árboles de mango, lima, limón y unas cuantas palmeras. También solían caminar libremente un chancho, gallinas y patos, muchas de sus gallinas dormían en las ramas de un árbol. También tenía un loro que comía los frutos de los árboles, en especial los mangos.



Ilustración 9: Foto de don Lisandro Medina, su esposa, su nieta y Cleverth.

Además, don Lisandro fue Corregidor del pueblo cuando llegaron los esposos alemanes Albert Hans y Karin Hissink para hacer un estudio sobre los tacanas. Esa famosa *Frobenius expedition 1952-1954 nach Ostbolivien* fue guiada y orientada en parte por él; también él estuvo entre los pobladores que enseñaron a los alemanes, a hablar tacana. Acostumbra recordar esos viejos tiempos en algunas charlas. En nuestra primera conversación me dijo que había ayudado en esa investigación que para él era otra tesis. Dice que era muy amigo de ellos. Por otro lado también conoció muy bien a los esposos John e Ida Ottaviano del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) a quienes ayudó en su investigación lingüística. De hecho él fue uno de los que les enseñó a hablar la lengua tacana. Como se podrá ver don Lisandro tiene un amplio recorrido como informante y se

codeó con grandes especialistas. De hecho, cuando conversaba con él, me daba la sensación de estar hablando con un informante profesional. Era tan profesional que nunca me daba un poco de lo que necesitaba, pero sí me daba mucha conversación. Lo interesante es que todo el pueblo termina enviando a los investigadores donde él, aunque todo el pueblo desconfía de su capacidad predictiva.

En la visita que le hice ese jueves le comenté de mi futuro viaje a Maravillas y doña Victoria, su esposa, me invitó inmediatamente a cenar el viernes que era el cumpleaños de don Lisandro. Yo les dije que iría encantado. Fue en ese instante que don Lisandro me dijo que tenía pena que don Rogelio un amigo suyo no pueda estar en Maravillas para que yo me haga contar más cuentos. Mis oídos se pararon inmediatamente y le pregunté si se trataba de don Rogelio Chuqui, me dijo que sí, porque él sabía que don Rogelio estaba en San Buenaventura arreglando algunos asuntos. Pero me dijo que lo más probable era que llegaría a Tumupasa para la celebración del cumpleaños de don Lisandro. Bueno, con ese dato mi viaje a Maravillas no funcionaría del todo bien. Sin embargo, presentía que la amistad de don Lisandro si bien no me iba a dar relatos personalmente, me los iba a dar lateralmente. La amistad de él con don Rogelio se me dibujaba como una de las mejores recomendaciones que yo podría conseguir.

Al día siguiente, inquieto por la noticia recibida la anterior noche fui donde don Leonardo para renegociar el viaje ya programado. Lo encontré sentado en su patio en una banca pegada a la pared de su cocina. Estaba comiendo el majo —fruta silvestre parecida a los dátiles- que trajeron sus hijos del monte uno de esos días en que salieron a pescar y no pescaron nada. Preocupado participé la noticia a don Leonardo quien me dijo que esperemos a ver qué era lo que pasaba. Por suerte ya era viernes en la mañana y había que esperar que don Rogelio llegara para el cumpleaños de don Lisandro. Don Leonardo me aseguró que iría a llegar porque don Rogelio y don Lisandro eran muy buenos amigos.

Con la esperanza de que llegara don Rogelio y saliese bien la fiesta de don Lisandro salí rumbo a su casa, sin contar con que sería una de las mejores fiestas en que he estado. Llegué a la casa de don Lisandro Medina a las siete de la noche. Habían dispuesto una

carpa que iba cinco metros fuera de la casa, también bancas y un par de mesas. Yo era el único que lo estaba visitando ese rato. Doña Victoria nos dio una comida sencilla y se disculpó pues la gran comilona la harían al día siguiente. En eso ya después de la cena empezamos a charlar don Lisandro y yo. No había nadie más. Se le notaba la preocupación y me empezó a hablar de sus sobrinos de San Buenaventura que habían prometido ir a abrazarlo. Para rematar su preocupación se había cortado la electricidad en todo el pueblo y eso los puso tristes, a él y su familia, pues estábamos alumbrados por unos débiles mecheros. En la charla don Lisandro aseguraba que sus sobrinos tocaban muy bien la guitarra; también pensaba que ellos llegarían para darle una serenata, a manera de sorpresa. Yo esperaba la llegada de don Rogelio. Comenzamos a armar nuestros bolos con chamairo y piti. En eso, ya casi a las nueve de la noche llegó don. Rogelio, cosa que nos animó, por lo menos a mí. Trajo consigo una bolsa de coca, unos cigarros y alcohol, que comenzamos a beber inmediatamente. Don Lisandro se deshizo en presentaciones conmigo y le contó lo de mi trabajo y lo importante que le parecía. Don Rogelio, como lo esperaba, no se acordó de mí y eso me servía pues la nueva presentación era mejor. Comenzamos a charlar y a beber. Ambos comenzaron a recordar sus viejos tiempos y comenzaron a hacer bromas. Llegaron a eso de las once los sobrinos, y como don Lisandro lo esperaba entraron cantando con guitarras y acordeón, una serenata. Arrancaron con las mañanitas para después entrar en ritmos más locales, más cambas. Fue algo que alegró el corazón de don Lisandro y de los que lo acompañábamos.

Inmediatamente se armó una gran fiesta, pues los sobrinos trajeron singani, cigarros, alcohol y comida para doña Victoria. Con la música que tocaban seguro que se iba a armar una gran fiesta. La fiesta se articuló y apareció el resto de la familia de don Lisandro. Todos aseguraron que estaban esperando al día del cumpleaños, pero como se adelantó la serenata se fueron a la casa de don Lisandro esa misma noche. No era sólo una excusa pues llegaron con torta, flores y todo lo que pudieron. Vinieron muchos parientes de don Lisandro. En eso comenzó el baile al son de unos taquiraris, bailecitos y carnalitos cambas interpretados por los sobrinos. Todo el mundo se puso a danzar y los músicos a tocar. La fiesta prometía mucho Inmediatamente se sirvió mucha bebida y mientras se instalaba la luz, porque la electricidad ya había sido solucionada, se ensayó la canción del cumpleaños feliz y se puso

las velas en la torta. Don Lisandro sopló sus velas y todos sus parientes le dieron abrazos en fila. Una de sus sobrinas, ya mayor, le hizo un arreglo de flores como regalo. No entiendo, ni entendí de dónde sacaban esas flores tan lindas. Jamás vi esas flores, tenían colores guindos y rojos muy hermosos. En todo el pueblo no vi esas flores y sólo las llegué a ver cortadas y en arreglos que hacían las mujeres. Todos los sobrinos llegaron bien vestidos, quiero decir que su ropa no era de trabajo. Algunos amigos míos habían sido parientes de don Lisandro como: Rubén Terrazas, don Elinger Terrazas, el Zurdo, etc. Me sorprendió no haberme enterado hasta ese momento que todos ellos eran parientes de ese amigo mío. Parece que muchos trataron de olvidar ese parentesco, que además en un pueblo tan chico fue por demás imposible, por cierta pulcritud pues don Lisandro fue un viejo ayahuasquero.

Pero volvamos a la fiesta allá todo estaba bien, don Rogelio me contó que preparaba cura para algunas enfermedades a partir de plantas tradicionales. Conocía muchas plantas, pero entre trago y trago decidimos no hablar de eso. Finalmente bailamos, doña Victoria, su nuera y algunas señoras me sacaron a bailar. Yo también invité a algunas mujeres a bailar y cuando ya me sentí cansado me despedí. Comprometí a don Rogelio para visitarlo en su casa en Maravillas. Me aseguró que saldría rumbo a su casa al día siguiente en la tarde. Me dijo que sería un gusto recibirme y que vaya con toda confianza. Estaba seguro de que mi presencia iba, en cierto sentido, a cambiar su rutina. Especialmente esa vez que ya éramos amigos.

Ayahuasca

Dicen que cuando don Lisandro tomaba ayahuasca había predicho muchas cosas. En una ocasión predijo un diluvio inmenso que iba a desolar todo e hizo que casi toda su familia extensa, entre sobrinos, hermanos y otros parientes, prepararan callapos y vendieran sus cosas. Llovió muchos días, pero no llegó a inundar Tumupasa, que además está muy alta. Las familias que obedecieron la predicción además de quedar perjudicadas fueron objeto de muchas burlas. Fue desde esa época que don Lisandro perdió el respeto de mucha gente, fue desde esa época que muchos parientes no lo quisieron reconocer. Aunque actualmente

parece que eso ya pasó al olvido y la familia íntegra lo perdonó. Sin embargo, así fue vivida esa experiencia. Debido a muchos comentarios, que él me hizo en varias conversaciones, pude percibir que para él es muy importante la ayahuasca. La importancia que le da le permitió conocer cómo curar algunas enfermedades, después de tomar el brebaje preparado con el bejuco. Mucho tiempo después me lo confirmaría don Julián Cartagena, de la comunidad de Miraflores en el departamento de Pando, al asegurarme que tomando eso, ellos sabían con qué plantas podían curar las enfermedades. Don Lisandro me aseguró que él solo se había curado el reumatismo y otra enfermedad que ahora no recuerda qué era. Él asegura que alcanzó la sabiduría y hablaba en otras dimensiones con seres superiores que solían decirle qué era lo que tenía que hacer. Dicen que el bejuco te habla y te dice cosas verdaderamente sabias. Mientras, don Lisandro recuerda su juventud y esa época en la que era Corregidor, Cacique u otra autoridad del pueblo y manejaba muchas cosas y sobre todo era respetado. Don Rogelio es uno de los pocos amigos que le quedan de esa época, no sólo por la edad, sino sobre todo por el problema de la predicción.

Así, amigo Cleverth, con eso yo he alcanzado la sabiduría.

No me diga don Lisandro. ¿Pero cómo?

Eso no le puedo decir.

Esos "*eso no le puedo decir*" en cierto sentido se volvieron una barrera que detenía nuestras conversaciones, yo disimulaba la ofensa causada por la desconfianza y cambiaba el tema. Nuestra conversación cuando quería tocar fondo se iba siempre a ese lado. Creo que en eso tienen la culpa algunos amigos que tuve por allá. Se trataba de un tesista de agronomía, su hermano y un español que lo único que querían era probar la ayahuasca. Ellos andaban detrás de ella por todo el mito de la sabiduría que produce consumir ese bejuco y por toda la carga simbólica que tiene hacer eso en la selva. Don Lisandro cansado de dar información gratuita decidió que si ellos querían el bejuco debían pagar caro y con mucha plata ese deseo.

Ellos quieren que les de el bejuco, pero usted sabe eso cuesta.

¿Ah, sí?

Si ellos quieren el bejuco tiene que venir y decirme: cara.. aquí tiene mil dólares. Ya ahí recién les puedo dar. Lo que quiero es asegurar mi vejez, amigo Cleverth.

Pero nunca les cerró la puerta, porque además no había qué cerrar, y siempre los recibía bien aunque ellos ya consiguieron beber el bejuco por otro lado. Casualmente llegué a ser amigo de ellos y creo que don Lisandro piensa hasta hoy que yo soy otro que quiere el bejuco. Ahora mismo, ni yo sé si lo quiero. Esos amigos finalmente consiguieron beber el preparado con otro ayahuasquero y llevaron al pueblo un poco, me lo ofrecieron a mí y al español. Lo aceptó el español, pero yo ese momento no me encontraba seguro y decidí no beber la ayahuasca. Las experiencias vividas con el bejuco, que contaron esos amigos, eran bastante sugestivas, pues aseguraron que vieron todas sus vidas y luego que una serpiente les rodeaba y terminaba viéndoles frente a frente. Debería aclarar este momento que la ayahuasca la tomaron ellos en condiciones bastante tradicionales: el viejo ayahuasquero les dijo que lleven cigarros (tabaco), vayan en ayunas y temprano, y los llevó a un arroyo; allí les enseñó cómo reconocer el bejuco junto a otro que lo acompañaba en su preparación. Luego les enseñó a prepararlo y les hizo tomar en compañía de su hijo, lo tomaron ellos también. Ellos, los tacana, se encargaron de vigilar el proceso durante la alucinación y mis amigos decían que después de tomarlo y mientras estaban recostados sentían la presencia del viejo. Esa presencia era fuerte, aunque el viejo ya estaba cansado. No desearon que se aleje pues su presencia les daba seguridad, en cierto sentido estaban muy seguros de que podían extraviarse con el bejuco. De hecho fue por no extraviarme que decidí no tomarlo yo. Dicen que Tumupasa era un gran centro ayahuasquero en esa parte de la amazonia, por tener cerca al Caqueahuaca deidad superior de los tacana. En cierto sentido era un lugar de culto. Por otro lado la ayahuasca permitía ver a los viejos yanaconas" cómo se deben curar algunas enfermedades y también les permitía ver el futuro.

El viaje a Maravillas

⁶⁴ Chamán que guiado por la ayahuasca puede curar enfermedades y puede ver el futuro. Tiene además un gran conocimiento de las plantas medicinales de esa parte de la amazonía. Dicen que antes se los educaba para esa función desde muy niños y se los iniciaba en la ayahuasca. Solían tener casas de culto con dos mujeres que se encargaban de cuidar las piedras Edutzi que eran representaciones de las divinidades. La presencia del cristianismo poco a poco fue haciendo más clandestinas estas prácticas hasta que finalmente se fue dejándolas de lado. Dicen que ya murió el último gran yanacona y ahora sólo quedan aprendices. Esos que ya mayores se empiezan a iniciar y no son tan sabios.

Al día siguiente no sé exactamente cómo, pero me levanté temprano. Estaba mal y fui donde don Leonardo para ver lo de nuestro viaje. Me dijo que estaba vigilando y hasta ese momento no pasó ni un vehículo que nos llevara. Decidí ir a recoger una toalla que me había olvidado en casa de unos amigos y al regresar me encontré con la nuera de don Lisandro y otro pariente. Me dijeron que estaban llevando al horno el chanco y todos estaban muy borrachos, muchos ya se habían dormido. Pero que igual la comida se serviría al medio día. Me invitaron para que vaya al almuerzo y les dije que sí iría, sin embargo, yo sabía que cualquier rato saldríamos de viaje; además era bastante conflictivo llegar donde gente que ya está pasada en tragos. Al medio día seguíamos esperando que pasara algún camión, camioneta, flota, cualquier cosa que nos llevara hasta nuestro objetivo. Algún rato amenazó llover y don Leonardo tenía miedo que llueva sobre el pedazo de chaco tumbado. Casi a medio día recién pudimos salir de viaje y nos acompañó Norman, uno de los hijos de don Leonardo, nos subimos a un camión y sobre el camión viajamos. Ese viaje duró casi dos horas y estábamos sobre el camión con el sol del medio día encima y el polvo del camino. Sin embargo, era muy divertido mirar el camino siempre y cuando nos pusiéramos de pie, yo iba en busca de aventura y don Leonardo a trabajar. Esa era la diferencia entre nuestros viajes, pero don Leonardo siempre estaba dispuesto a ayudarme y yo lo ayudé como pude. Creo que llegamos a tener una amistad muy grande. No en vano él fue quien aceptó llevarme al monte y llevarme a su casa. Recién llegados limpiamos la casa que era de su hija, que en esa época vivía en Tumupasa, al mismo tiempo Norman preparó comida, por suerte pudimos comprar charque de anta donde un vecino. Era increíble ver cómo se movía el muchacho un rato estaba buscando agua, otro estaba preguntando el costo del charque y luego estaba saludando a los vecinos y cocinando, cortando leña, etc., yo preferí quedarme barriendo y ordenado algo, su padre se dedicó a buscar leña en el monte. Tomamos chivé e inmediatamente salimos a quemar el chaco, la leña y lo demás estaba guardado para la cena.

Quemando el chaco en Maravillas

El chaco: características generales

Hacer un chaco supone muchas cosas y mucho trabajo. Se comienza por escoger un pedazo de monte apto para el cultivo. Se determina qué área de cultivo quiere tener uno y a partir de ello se sabe cuál será el área a rozar. Luego de eso se empieza con la roza que es el trabajo de tumbar los árboles del pedazo de monte elegido⁶⁵. Esta parte del trabajo es ardua y dura, pues se trata del corte de árboles gruesos, arbustos, arbolitos, bejucos, etc., normalmente se dejan los árboles gruesos. Especialmente si se trata de almendrillos, bibosis, motacú y otros árboles que sean duros o que tengan un hichi .

Así en el chaco de un tacana se puede ver que junto al arroz están unos árboles de papaya, almedrillo, y bibosí. Como es un trabajo muy duro normalmente se llama a otra gente para que ayude en el trabajo, si la familia tiene mucha plata contrata peones, pero como en la mayoría de las veces no se tiene mucha plata se llama a amigos y parientes para hacer ese trabajo. La mujer o la familia en ese día o los días que dure el trabajo se encarga de la comida y se hace chicha que se la reparte al medio día y al final de la jornada. El hombre por su parte se compromete con las otras personas a ayudarles de la misma manera cuando lo requieran. Así se establece y se inicia la producción de la tierra en una comunidad tacana.

Muchos especialistas aseguran que las tierras del bosque húmedo son bajas en nutrientes, su capa de humus es muy pequeña; así un chaco tacana de esa zona como mucho puede rendir a su máxima potencia unos tres años y luego es necesario abandonarlo para que descansa en barbecho entre siete y diez años. Luego de ese descanso se lo vuelve a usar otros tres años. Eso, en cierto sentido, permite que el bosque se vaya cerrando después de su apertura, colabora en eso la diversidad de plantas que se mete en los chacos que bajaron su producción. Cuando la productividad comienza a bajar se ponen otros cultivos como frutas (papaya y plátano), que poco a poco van permitiendo el cierre del monte⁶⁷. La selva, en

⁶⁵ La roza y la tumba se las hace con machete y hacha. En algunos casos si se dispone de plata se prestan o alquilan una motosierra.

⁶⁶ Hichi: espíritu que tienen algunos árboles, eso obliga a los tacanas a pedir permiso para tumbarlos a esos no se los tumba, además muchos de éstos producen frutas o son benéficos para el mismo productor.

⁶⁷ Zulema Lehm A. asegura que a este proceso de recuperación del bosque ayuda el hecho de los tacanas no hacen chacos muy grandes el tamaño promedio es de una hectárea por chaco, una familia puede llegar a

esos años de uso, también ha ido remontándose, el fin último es que la selva se cierre totalmente, abandonando al chaco.

Una vez terminado el proceso duro: la roza; se quema el chaco y lo mejor es que no se consuma todo, es decir que es mejor que muchos troncos grandes se queden tumbados y sin quemar en el suelo. Es algunos casos sirven para caminar sobre ellos con menor peligro de las serpientes; pero las más de las veces sirven para que algunos cultivos bastante débiles como el arroz, que después de un viento fuerte podría tumbarse en el suelo, se sujete en los troncos, los troncos evitan su caída. La cosecha la hace la familia. Los tacanas ahora normalmente siembran arroz y maíz. Por lo general, ese cultivo es para la venta y el consumo familiar. Cuando se trata de producción para la venta el marido y familiares participan de la cosecha bajo los mismo términos de la roza, pero cuando es para cuestiones familiares en escala cotidiana son las mujeres y sus hijos quienes se encargan de la cosecha y el cuidado. También la mujer se encarga de cuidar las plantas de yuca, plátano, maíz y sólo cuando se trata de grandes cantidades los hombres también participan de esos trabajos. A pesar de ello en muchas ocasiones vi, en algunas familias, que el trabajo era compartido y los hombres acompañaban en el aprovisionamiento de comida para la casa. En esas ocasiones todos trabajan y desde los más pequeños regresan del chaco con sus cargas. Casi siempre en Tumupasa, por su posición, los chacos se encuentran a varias horas del pueblo. Don Leonardo tenía su chaco a una hora y media del pueblo, don Lisandro a tres horas del mismo, Aizar Terrazas lo tenía, a cincuenta minutos y dependía de la familia, pero en muchas ocasiones era mucho caminar; los niños de seis y siete años ya habían hecho esos caminos a pie y algunas veces con carga y descalzos.

Últimamente los trabajos son más compartidos cuando los hombres están en casa, pues en muchas ocasiones salen a trabajar fuera del pueblo. Cuando la familia acumula muchas deudas, debido a la escuela, la cuenta de luz, agua, y algunas necesidades, los hombres buscan con mucha preocupación trabajo y eso hace que salgan del circuito familiar y social. De ese cambio en su vida deviene la ausencia de muchos hombres en sus hogares y también

mantener hasta tres chacos (dos de una hectárea y una de media), el tipo de cultivos variará según las características de los suelos; en unos, los tacanas reconocen aptitud para arroz y maíz, en otros yuca y en otros maní.

una ruptura en la forma tradicional de proveerse de alimentos. Eso hace que, también, la caza doméstica baje. Esto tiene consecuencias en la alimentación de los niños pues no aporta muchas proteínas en su dieta. Aunque los hombres, donde sea que trabajasen si pudieran cazar, cazan y mandan la carne a sus hogares. Sin embargo, ya se ha intervenido a su forma tradicional de producción. A pesar de que en muchas ocasiones se podría pensar que el hombre no hace mucho cuando se compara el trabajo del hombre con el de la mujer: la actividad de la roza y cosecha son lo suficientemente duras y compensan el trabajo de la mujer (no obstante existe una división del trabajo más familiar que genérica, como lo anotamos anteriormente hasta los niños más chicos ayudan en el trabajo), también el hombre se encarga de conseguir la carne (caza) y hacer cierto tipo de artesanías y cuando puede ayuda en los abastecimientos de comida grandes de la familia. Las mujeres con los niños se dedican al cuidado de los chacos, cosecha doméstica, colección de leña⁶¹, cocinar, cuidado de los hijos, limpieza de la casa y de la ropa y si sabe, se dedica a tejer e hilar con algodón. Lamentablemente la incursión de ropa barata hizo que se vaya dejando esa práctica para ingresar al mercado.

Cada vez que los tacanas van a sus chacos llevan sus armas y municiones, sólo cuando van las mujeres con sus hijos no se llevan armas. Pero si uno de los hijos ya es grande y ya cazó algún animal puede llevar el arma de su padre, para probar suerte. Casi todas las actividades que se hacen en áreas abiertas tienen como compañía las armas, pues siempre existe la posibilidad de cazar algún bicho que se acerque a los chacos. En una ocasión, fuimos con la familia de don Leonardo Marupa para ayudarlos a hacer miel de caña, el trabajo era en un chaco bastante transitado; sin embargo, llevaron sus armas y el momento de descanso verificaron que por un sector del chaco habían pasado chanchos de tropa. Eso lo vieron en las hojas dobladas y raspadas del camino. Así que durante el descanso un grupo fue e instaló una trampa para cazar a esos animales. Era muy interesante porque la trampa tenía calculada la altura del corazón, era muy sensible y si pasaba el animal seguro que caía abatido. Aprovecharon para hacer gala de su conocimiento de los animales y su conocimiento de las trampas. Decían que en las hojas dobladas y su altura se reconoce el pelaje del animal que las raspó, también, eso me pareció una exageración, dijeron que se

⁶¹ Si se trata de mucha leña es ayudada por el hombre, lo mismo que en la cosecha.

podía saber cuándo pasó el animal por allá. Así que estaban seguros que el animal pasó por allí durante la noche, con rumbo a un frutero que había por allá. De ese modo, decidieron ir por allá al final de la tarde, a instalar la trampa y le pusieron un nombre, era secreto. Decían que tenía que tener el nombre de una mujer que tuvo varios pretendientes, porque ello le daría suerte, pero sólo el dueño de la trampa sabía el nombre. Especulando, identificamos a las chicas del pueblo cuyos nombres debían estar en varias trampas. También nos dijeron que a los perros no había que darles los huesos de los animales cazados con las trampas porque la sombra del animal haría huir a los bichos de la trampa y se inutilizaría; los huesos de esos animales los suelen arrojar al río.

Aunque estábamos en un chaco donde se cultivaba caña de azúcar, arroz, maíz y yuca, cultivos que con la excepción de la yuca son "ajenos" a los tacanas, podemos establecer que actualmente los cultivos tradicionales de los tacanas son: el arroz, el maíz, la caña, la yuca y los plátanos. Es decir, que más de la mitad de los productos tradicionales tacanas en realidad no lo eran hace algunos siglos. Lo mismo que el armar trampas con escopetas, los tacanas habían desarrollado esas reglas para las trampas de palos y jaulas, que de paso eran reciclables. Con las escopetas sólo duraban una noche o un día como mucho, porque los cazadores no pueden dejar sus armas por mucho tiempo.

El chaco de Maravillas y su quema

De todo el circuito del cultivo participé como observador y activamente de muchos momentos, pero en esta ocasión sólo fui observador de la quema. Comimos lo que pudimos (tomamos chivé) y salimos rumbo al chaco para quemarlo. Don Leonardo llevó su escopeta y estuvimos alertados para escuchar animales en el camino. El camino era largo, casi unos veinte minutos caminando, para ellos eso era muy cerca. Porque el chaco de don Leonardo está a una hora del pueblo y esa distancia de veinte minutos para ellos no era nada. Lo diferente era que el camino que va hacia los chacos de Tumupasa estaba hecho de los remanentes del ingreso de camiones madereros, es decir que se habían hecho sendas muy anchas para los mismos. Eso no ocurría con los caminos a los chacos de Maravillas a los cuales, las más de las veces, había que llegar atravesando el monte cerrado. Siempre había

la posibilidad de perderse en esos senderos. Finalmente llegamos al chaco que estaba tumbado, la escena era desoladora, un pedazo de selva estaba en el suelo. Se notaba la fuerza destructora de la mano del hombre en ese lugar.

Un amigo de la familia de don Leonardo había rozado el chaco. Era un profesor y se iba de la población. Este profesor había casi comprado ese pedazo de tierra, pero creo que en realidad se lo había hecho dar como poblador, estaba decidido a venderlo. Le pidió a don Leonardo que se lo quemara para hacer que suba el precio. Ignoro si alguien lo compró, lo que sí supe fue que no quemó bien, porque estaban llegando las lluvias y durante la tarde que lo quemamos llovió.



Ilustración 10: El chaco en la Comunidad Indígena Santa Rosa de Maravillas quemándose

Ya los árboles estaban secos, las ramas secas y siempre había la posibilidad de que una víbora pique a alguien. El chaco ya había sido rozado y la quema era muy sencilla para ellos así que mi papel fue quedarme a cuidar las cosas. Lo que me sorprendió fue que se fueron a quemarlo con sus fósforos en el bolsillo. Les pregunté si no iban a usar combustible, esa vieja imagen influenciada por la televisión en la que responsabilizaban a los agricultores por chaquear con gasolina o kerosene se me vino a la cabeza. Me dijeron que eso nunca lo hacían, que lo único que necesitaban eran sus fósforos. Yo estaba

sorprendido porque con dificultad yo hacía una fogata decente y ellos iban a quemar un chaco sólo con los fósforos de su bolsillo. Mientras tomaba algunas fotos don Leonardo y Norman se distribuyeron el chaco y don Leonardo se fue hacia los costados y su hijo comenzó a saltar por el medio quemando. Vi cómo Norman se puso a saltar por el medio de los troncos y de rato en rato salía rumbo a otro lado. Después de unos instantes donde había estado se veía salir humo y luego se veía el fuego. Aproveché y tomé unas fotos al chaco cuando se inició el fuego y otra con el humo cubriéndolo todo. Era sorprendente la pericia con la que lo hacían porque Norman podía quedar encerrado entre tanto humo y fuego, pero no fue así, ellos ya sabían por dónde debía salir él. Fue, en algún sentido, inquietante, porque una vez que no pude ver nada a consecuencia del humo, estaba solo en un lugar que desconocía. Pensé en las posibilidades que me ofrecía el monte: desde la aparición de un animal hasta el ataque de un desconocido, el extravío de tu guía y la soledad en el monte. Mientras don Leonardo seguía quemando, escuché que gritaba fuerte y delgado. Después de mucho tiempo ya no se veía nada, el humo no dejaba ver y salió Norman. Seguíamos escuchando los gritos, provenían del frente y le pregunté haciéndome al tonto:

- ¿Qué es eso que suena?
- Es mi papá, siempre que quemarnos chaco grita.
¿Por qué grita?
Porque dice que es para espantar a los malignos.

Luego llegó don Leonardo y estuvimos descansando; en realidad ellos descansaban, pues habían corrido por todo el chaco con el fuego en sus manos y el humo en sus caras. Yo sólo los vi. No quisieron que me dedique a jugar con el fuego. Tomamos chivé y me lo dieron con prioridad después del papá. Allí don Leonardo nos habló de la toma de agua de Santa Rosa de Maravillas y nos llevó hasta allá. En Maravillas tenían agua potable y él había trabajado en la construcción de esa toma y los ductos que llevaban el agua. Nos fuimos por allá y vimos cómo la técnica había invadido el monte dejando sus huellas de cemento y hierro, interrumpiendo a la naturaleza y oponiéndose a su desarrollo. Eso facilitaba muchas cosas e incluso garantizaba agua más limpia, pero dejaba de lado una vieja práctica, ir a recoger agua. Sin embargo, todos los comuneros se hallaban contentos de tener agua en sus casas. Los tumupaceños que también tienen agua domiciliaria estaban, de la misma manera,

contentos y orgullosos de tener agua y luz eléctrica en sus casas. Era fascinante darse cuenta que yo era el único nostálgico de una práctica que no la había vivido. También eso me permite recordar que muchos tacanas, al concluir el colegio, sostienen que quieren estudiar computación. Finalmente quemaron el chaco y regresamos a la casa.

Cenamos y fuimos a entrevistamos con la autoridad del pueblo, que era amigo de don Leonardo. Le conté de mi proyecto de tesis y me dijo que podría hacer todo, pero con incentivo (alcohol). Lamentablemente no llevé incentivo, a pesar de ello, comprometimos al Corregidor para que al día siguiente me lleve a ver los canchones que están en los terrenos adyacentes al pueblo. Dicen que esos canchones eran de los inkas. En la noche llovió y al día siguiente, muy temprano, fuimos a ver el canchón con el Corregidor. No se podían ver, estaban muy bajos, y comprobamos que la selva no perdona nada. En algunos lugares donde se advertía que los muros eran gruesos habían crecido árboles extremadamente gruesos. Esos árboles eran testigos del tiempo de abandono que tenían esos muros. Muy al centro, de lo que podría haber sido esa construcción, se hallaban unos inmensos árboles y la humedad por la zona era alta. También había llovido la noche anterior. Tomé unas fotos, pero por la poca luz que ofrece el monte era imposible estar seguro que saldrían bien, sobre todo cuando uno viajó sin flash, las fotos no salieron. La lluvia había evitado la quema total del chaco y don Leonardo se conformó con ello.

Hacia las ocho que fue cuando llegamos de ver los canchones desayunamos y don Leonardo me preguntó si quería ir a cazar con ellos. Le dije que no, que prefería quedarme a cuidar la casa y a revisar los alrededores, pero especialmente a ver si llegaba don Rogelio. Salieron de caza y yo me quedé. Fui al río, di una vuelta por los alrededores y escribí. Cuando llegaron lo hicieron con dos marimonos en los hombros, casi eran las tres. Prepararon inmediatamente dos fuegos grandes y los comenzaron a chamuscar⁶⁹. Ya había participado antes de todo ese trabajo e incluso intenté chamuscar algún mono, no lo hice muy bien que digamos; pero lo que es seguro es que lavé bien los monos después de destripados en un arroyo donde se veía cómo las sardinas (espero que sólo hayan sido

⁶⁹ Chamuscar: es cuando se quema el pelo del mono para después sacárselo con el cuchillo. Una vez que el mono está pelado recién se lo destripa y lava.

sardinias, pues decían que también había pirañas) comían los residuos de los monos lavados. Noté que la cantidad de peces de la zona es inmensamente grande y yo como desconocedor de todo ese universo, sólo podía reconocer a las sardinias, pacuses y algunos otros peces. Después de chamuscar los monos los destriparon, los lavaron con agua traída de la casa de una vecina. A un mono, después de destripado y lavado, se le hace bajar las manos hasta la cadera y un poco más, por otro lado se rompen los ligamentos de los pies, sin separarlos del cuerpo, y se los sube hacia la cabeza. Los antebrazos y muslos son amarrados con bejucos; las canillas y los brazos son amarrados con bejucos en un hueco que se hace en las costillas del mono; finalmente la cola se la hace girar en torno al cuello del mono y ya está. El mono está listo para la chapapa que permite su cocción parcial y que además de evitar que se malogre la carne hace más liviana la carga pues con el fuego la carne se deshidrata. Esa es una forma muy práctica de preparar el mono, eso facilita cargarlo en grandes cantidades. Mientras Wilder lavaba los monos y hacía cocer yuca don Leonardo y yo preparamos la chapapa. Pusimos los monos allí pues tenían que conservarse hasta nuestro regreso a Tumupasa. Ese mismo rato preparamos unos pacumutus con los brazos del mono más chico.

Después junto a la yuca que había hecho cocer Norman comimos el mono. Tomé muchas fotos de este proceso de preparación de la carne de mono menos de la comilona, por razones obvias, yo también estaba comiendo ávidamente ese mono. Por esa fecha, noviembre y diciembre los monos están engordando y se nota la grasa que tienen y permite que su carne cueza mejor. No sólo la carne cuece mejor, sino es más gustosa. Vinieron algunos vecinos, especialmente jóvenes, y don Leonardo les hizo participar de nuestro banquete. Teníamos el brazo atravesado en un palo sobre una servilleta encima de un tronco y nosotros alrededor con un cuchillo y mucha yuca sacando la carne que se podía. Se acabó ese brazo y don Leonardo sacó otro brazo o pierna del mono cocido que teníamos. Por otro lado y en otro pacumutu don Leonardo hizo cocer los hígados de los monos. Nunca supe qué pasó con esos hígados. Por suerte no me los dieron de comida, aunque me invitaron tal diversidad de presas y comidas que es probable que algún rato me hayan dado

⁷⁰ Chapapa: especie de parrilla hecha de ramas largas y verdes. Se pone la carne cazada allí debajo de las brasas para que se cocine ligeramente. Se usa normalmente este tipo de preparación para conservar la carne.

hígado de mono. Por suerte nunca lo noté, pues cuando me daban majados había carne y nervios cuya procedencia siempre ignoré; los comí sin procurar imaginar la parte de la que provenían, era seguro que se trataba de los monos, me ponían a prueba. Creo que les gustó el hecho de que no me hacía líos comiendo lo que ellos, pues al regreso se incrementaron las veces que me invitaron a comer y finalmente comía con ellos todo el tiempo. Su comida terminó gustándome.

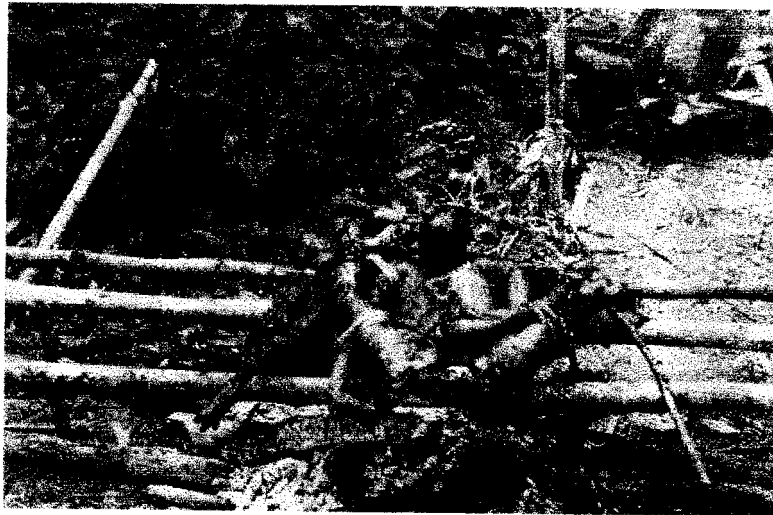


Ilustración 11: monos en la chapapa, Santa Rosa de Maravillas

Ya cayendo la noche vino gente a saludar a don Leonardo y conversaron un momento. En esas visitas nos enteramos que don Rogelio ya había llegado. Así que decidimos ir a verlo. Yo pensé que su casa era en la misma comunidad y que como mucho caminaríamos quince minutos, pero no fue así.

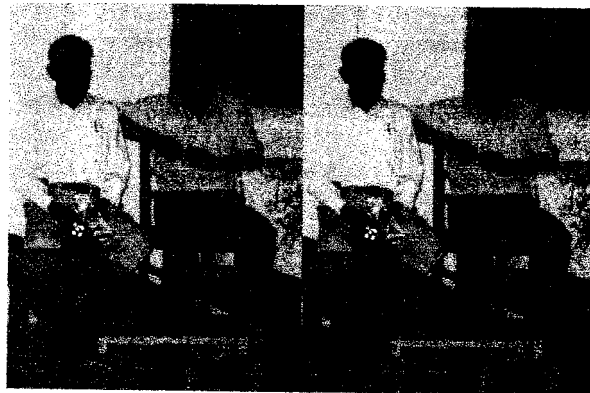


Ilustración 12: Don Rogelio y su amigo en una reunión

Don Rogelio tenía un potrero muy adentro y al frente de la carretera, de hecho él era uno de los pocos comuneros que no tenía agua de cañería en su casa. Su casa estaba casi a media hora del pueblo. Al llegar, ya de noche, pasamos por una tranquera que tienen todas las estancias ganaderas. Esas de troncos que sujetan troncos más delgados y que para pasar lo único que se hace es correr los troncos delgados a un costado, de la misma manera que una puerta corrediza. Pasamos eso y llegamos a un espacio abierto, había un caballo por allí y tres casas de empalizada de chonta y techo de jatata trenzada. Gritamos y nos contestaron, estaban hacia atrás. Fuimos a la casita de atrás y salió don Rogelio, nos dijo que su hija había viajado a Iximamas y estaban solos él y su hijo. Nos hizo pasar a su cocina que era muy grande y organizada, en la mesa seguían sus platos y acababan de cenar. Comenzamos la charla, nos contó que se había dormido en la fiesta y que no sabe cómo se levantó y comió para luego irse el mismo sábado a su casa. Ese rato abundaron los recuerdos de fiestas y extravíos después de las mismas. Nos dijo que una vez en Tumupasa un compadre suyo que tiene una casa cerca de la carretera se fue de la casa de don Lisandro y terminó en el campamento de Caminos que está fuera del pueblo. Al no ubicarse bien regresó a la casa de don Lisandro y les pidió que lo alojen allí. La descripción que hizo abundó en detalles de las calles y senderos que pasó e incluso pormenorizó las veces que se tropezó. Se notaba la imaginación y creatividad de don Rogelio. Siempre se dio mucho tiempo en sus narraciones y esa no era la excepción. De repente decidimos entrar en la narración de los relatos que yo había ido a buscar. Aseguró que la memoria no le daba y que era muy difícil recordar, pero que iba a hacer la prueba. En su casa los mosquitos eran más abundantes que en el pueblo y cada rato uno tenía que estar matando algunos. No obstante no estaban en las grandes cantidades que vi en otros lugares.

- A ver voy a recordar.
- Recuerde pues don Rogelio -le dijo don Leonardo.

Les voy a contar ese del cazador de marimonos, que era un hombre que se ha aviciado de matar monos:

De los **marimomos** (A)

Tahua

Narró: Rogelio Chuqui Crepo (B)

Este era un hombre que se había envidiado de cazar a los monos en la noche(C). Allá es más sencillo para cazar al mono, un marimono.

Un buen día de esos él, muy tarde cazando, no había cazado nada. Sin nada estaba de vuelta. Y ya, al anochecer, cuando ya no se puede cazar, había visto un marimono en un árbol donde estaba chipado de bejucos. Así duermen los monos, donde hay chipazón de bejucos. Ahí se meten ¡Uhuhuhhh!(D) **Vio** el hombre dice, al marimono, porque en la noche cazar afuera es más fácil. Se fue en la noche. Se había llevado un compañero. Subió arriba donde se habían acostado los marimomos. Ahí hartos estaban, grupos amontonados. De noche pue ¿no? Empezó él a matar. Iba tumbando los monos muertos(E). No era la cantidad que él quería, unos tres, cuatro... Era muy ambiciosa esta gente; pero siempre el marimono es buena caza ¿no? Esto se le hizo costumbre ya al hombre. Cada vez ya era esto. Un gran día de esos, ya pue, ya había gozado harto cazar de esa manera. Pero, uno de esos, se fue el hombre nuevamente con su compañero, le dice:

- Bueno, yo subo y vos recoges, como de costumbre ¿no?

Subió el hombre. A poco rato le habla de arriba a su compañero(F). Le dice:

- Ahí va uno(G).

El otro ve, recoge un brazo del hombre.

- ¡Caramba!

Se asusta el compañero y dice:

- ¡¿Qué pasa?!

- Ahí va otro le dice...

El otro brazo, mmmmm

- Ahí va otro -le dice

Una pierna del hombre. Otra vez.

- Ahí va otro -tumba otra pierna.

- ¡Caramba!!!

Ya el compañero no sabía qué hacer.

- ¡¿Cómo me he de ir?! -En la oscurana estaba-. Ahí está el último le dice -¿no?

¡Bumm! ¡la cabeza!!

- ¡Caray! -dice.

- Mmmmm. Me esperas. -Le dice- No me dejes(H).

En eso el compañero de abajo, como ha podido, empezó a correr

(A) En nuestro archivo esta narración cuenta con tres variantes, sin embargo, contamos con una cuarta perteneciente al Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y la retomaremos **para hacer las** comparaciones pertinentes.

(B) Los narradores son, además de Don Rogelio, Crisanto Marupa, Tedy Cartagena y el informante del ILV cuyo nombre no está registrado en la publicación de la que disponemos. Sólo don Rogelio la titula los marimomos, los demás narradores la llaman los maneches, incluida la versión publicada del ILV en la cual se señala que *Los maneches* en tacana se escribe *Do Cocina*.

(C) T. Cartagena el hombre era cazador empedernido y tenía un cuñado agricultor que no cazaba.

(D) ILV: Cuántos monos habrán cazado, cuántos monos habrán exterminado. De aquí en adelante la narración del ILV siempre repite estas frases.

(E) Crisanto Marupa: cómo será de él no se escapaban. Él inicia la narración indicando que el hombre mataba a todos los monos. Sin hacer el preámbulo, ver dónde dormían, ni mala suerte cazando.

(F) C. Marupa indica que los monos lo estaban esperando con su Presidente (suponemos que es su jefe).

(G) ILV: Allí va la vieja... el más viejo... el jefe... este maltoncito... comparando cada pieza del hombre descuartizado con alguna característica de los animales que podrían haber sido matados. Esa narración juega mucho con los símbolos. De la misma manera la narración de Crisanto Marupa, relaciona los miembros del hombre con algunos animales, como una hembra, o el jefe.

(H) Marupa: la cabeza se condenó y **comenzó a hablarle** y perseguirle. Como antes tenían el cabello largo se enredó en las raíces de una pachúa y se quedó

⁷¹

Referencias TAEIB pág. 412-414. Decidimos usar la variante que está en el archivo de la Carrera de Literatura porque, a nuestro entender, es la más completa de las que disponemos; retomamos para la parte comparativa una variante que se encuentra en "Textos Tacanas" del ILV. Del mismo modo, cabría aclarar que oímos varias versiones de esta narración en reuniones, fiestas, etc. y aunque los contextos no nos permitieron grabarlas, consideramos que su vigencia es significativa.

con tanto miedo. Bueno, vio que el compañero se estaba de escape, ya vino un grito tras del compañero, diciéndole que lo espere, que lo espere y que lo espere. Y con más susto el compañero corrió. Decía que lo espere.
¡Espérame! ¡No me dejes!

Bueno, como ha podido llegó a la casa, donde la familia, el hombre, todo manchao por los palos. Bueno, con el susto... plantó una fiebre. No podía, un arrebato. Una fiebre muy fuerte que lo mató. Se murió el hombre. Ocurrió. Ocorre. Ahora mismo hay cazadores que demasiado se acostumbran a cazar en la noche, siempre en la noche, tiene que ocurrir algo.

allá. De esa manera se salvó el holbre de morir comido por su cuñado.

Esta narración, además de transmitir un mensaje que a primera vista parece directo, no cazar monos indiscriminadamente (aunque más adelante veremos que eso no es cierto del todo), encubre otro mensaje a partir del cual se procura regular la caza desmedida de los animales cuyos hábitos de vida⁷² se llegó a conocer bastante bien. Lo dicho anteriormente lo desarrollaremos con amplitud en la tercera pascana, sin embargo y al mismo tiempo la narración encierra un objetivo indirecto: cuestionar, dejar en el entredicho, un espacio de caza, el nocturno. ¿En qué sentido? Sería la pregunta más directa. La respuesta es sencilla cuando uno de los narradores concluye su narración afirmando:

Ocurrió. Ocorre. Ahora mismo hay cazadores que demasiado se acostumbran a cazar en la noche, siempre en la noche tiene que ocurrir algo (Rogelio Chuqui:).

Naturalmente esta percepción se confunde con la vieja costumbre de mechar, que antes era excepcional y actualmente se constituye como una práctica cotidiana tacana; lo mismo que salir a cazar a los cerros o en días de fiesta. Sin embargo, nos preguntamos ¿con qué otros relatos se articularía esta "prohibición"? Las respuestas pueden ser diversas: las narraciones de veda y sacralización de algunos cerros, la presencia de algunos seres malignos en determinados espacios y algunas costumbres de caza, como prohibir la salida del pueblo durante las fiestas.

⁷² Hissink señala que los tacanas tienen mucho éxito en la cacería porque conocen muy bien los hábitos de los mismos, por ejemplo saben que si un Shie canta, se encuentra cerca una anta (tapir). En ese sentido el descubrir las costumbres de los monos, en este caso, le permitía al cazador abusar y matar excesivamente a los mismos.

La prohibición del espacio nocturno para la cacería

Las nuevas narraciones articulan una veda, un nuevo espacio de caza se comenzó a cuestionar, la noche. Pareciera que nuevos intentos de control se están determinando, nuevas reterritorializaciones aparecen en procura de controlar los flujos de cacería; sin embargo, es probable que los propios narradores no se percaten de los mensajes que transmiten sus relatos. En las narraciones tacanas paulatinamente se va incorporando, si no es la prohibición, el miedo a la noche en la selva. Inicialmente pareciera que esto se vincula al pánico por los seres mágicos que cumpliendo un rol de buenos, pasaron a constituirse como malignos; aunque trabajaremos más adelante (en la segunda pascana) el cambio en la percepción del Babachibute, ahora sólo lo querernos dejar sugerido y detenernos más bien en las permanentes amenazas que se materializan durante la cacería de noche.

En primer lugar quisiéramos, nuevamente, poner como ejemplo la conclusión del relato de los monos, en la que don Rogelio deja claro que algo malo tiene que ocurrir de noche. Del mismo modo, en las variantes narradas del mismo relato el cazador que muere lo hace de noche. Aunque eso no quiera decir que la noche se constituya, en sí misma, como peligrosa, pensamos que esos casos son un primer ejemplo de lo que la noche depara. A partir de esa afirmación y los hechos ocurridos se podría decir que la noche se presenta como oscura y misteriosa. Es decir que se comenzaron a usar percepciones occidentales dentro las percepciones tacanas, pensamos que esa es la explicación más lógica.

En segundo lugar se encuentran narraciones que van vinculando al Babachibute (concebido como maligno) con la selva donde se presenta a los cazadores para hacerles algún daño o simplemente asustarlos. En esos contextos tenemos un primer caso, se trata de la aparición del Babachibute que alumbró a un grupo de cazadores mientras pescaban. En esa narración sólo les alumbró y se va sin hacer nada más, pero dejándolos intrigados (L. Marupa: 1513⁷³). De otro modo también se le apareció a otro cazador durante la noche y le tocaba el brazo mientras mecheaba, aunque la narración indica que se trataba de comunicar con él, la

⁷³ De aquí en adelante para citar una narración pondremos el nombre del narrador y en número de narración que corresponde al sistema de numeración usado en el índice de narraciones incluidas en los anexos.

intención era apegársele; es decir hacerse amigo de él para luego tomarlo como su cuidante y alejarlo de su familia (Limpias: 10B).

En tercer lugar se encuentran las narraciones que muestran a este mismo espíritu haciendo males a los cazadores durante la noche. En ese sentido dejan sugerido que salir de caza durante la noche no es lo más adecuado. Por ejemplo, está el caso del cazador de Ixiamas que estando mecheando, cazando de noche, fue atacado por el Babachibute (el maligno diría el narrador) que lo golpeó y lo dejó muy mal (Limpias:6B). Del mismo modo, otro cazador que solía ir a mechar a un deposito de castañas escuchó unos quejidos, el cazador trató de ver de qué se trataban, pero no vio nada; se asustó y regresó rápido a su casa. De regreso, el maligno -como lo llamó él- le silbó y eso le hizo caminar más rápido (Eulogio Beyuma: 16B).

Aunque las referencias principales sobre el Babachibute lo presentan como un espíritu amigo de los cazadores -si éstos cazan adecuadamente- estas versiones delatan que para este ser la caza de noche no es buena y por eso tiene que castigar y/o asustar a los cazadores. Es probable que esto se deba, entre otras cosas, al progresivo abandono de las tradiciones y al poco respeto que los cazadores últimamente tienen al monte; como pedir permiso y cazar sólo lo necesario, también se ve que cazar de noche se comienza a constituir en un peligro. Pero al mismo tiempo a una aproximación a la forma de entender la noche desde una forma de pensamiento occidental.

A partir de todos estos argumentos notamos que la noche se comenzó a constituir en un espacio peligroso y por lo tanto el cazar de noche comenzó a perfilar a la noche como un espacio peligroso. Aunque muchos animales que cazan los tacanas son de hábitos nocturnos, ellos solucionaban su caza con trampas. Sin embargo, no se trata de una peligrosidad institucionalizada, sino de algo sugerido, que a fuerza de repeticiones va calando en algunos cazadores que prefieren evitar salir de noche y solos. Incluso salir acompañado se hace peligroso, como en el caso de los cazadores de monos y los pescadores. En última instancia también parece que se trata de una aproximación a la cultura occidental, pues desde la misma es más fácil asociar lo malo con la noche, lo oscuro

con el peligro; eso se estaría incorporando al nuevo discurso, a la reterritorialización del Babachibute que cambiando su significado se sigue construyendo como una presencia, entendida de diferente forma, pero sigue presente. En la misma dinámica los narradores entienden que esa peligrosidad experimentada en las últimas narraciones hace que los más jóvenes, que en su mayoría son los protagonistas, comiencen a creer en sus costumbres y comiencen a respetarlas para cuidarse de todo lo malo que les pueda ocurrir.

Lo significativo sigue siendo que el mecheo⁷⁴ se convirtió en una suerte de práctica tacana común. Cuando les pregunté por qué antes no cazaban de noche, simplemente respondieron: - Porque antes no teníamos linternas, cuando aparecieron las linternas ahí sí, cazamos todos de noche. Esta afirmación refuerza la articulación de percepciones y prácticas modernas con la visión propia, en este caso la introducción de la tecnología (linterna y escopeta).

Otros espacios prohibidos

Partiendo de ese contexto, el de la supuesta veda de nuevos espacios, quisiéramos llamar la atención sobre un pequeño corpus de narraciones que recuerdan viejos reservorios o más bien viejas vedas. Encontramos sólo las que se refieren al Apachitero o Ayuna o Einidu, un espíritu cuya función era comer a todos los que se acercaran a un cerro sagrado. Entendemos que el universo mítico tacana se fragmentó, a causa de los olvidos y descuidos, y sus nombres se suelen confundir, lo mismo que sus funciones. Este espíritu se perfila como un guardián de espacios que fueron vedados, pero que se comenzaron a abrir debido a la expansión de la frontera agrícola y se comenzó, también a desplazar su significado y su uso en la práctica.

⁷⁴ Mechear: cazar de noche vigilando algún frutero, cuando se escucha a un animal comiendo se lo alumbraba con una linterna y aprovechando que quedó cegado se dispara inmediatamente sobre él.

El Apachitero⁷⁵ (A)

Narró: Leonardo Marupa

Dice pues que había un apachitero ¿no? El Apachitero siempre es el que... tiene diferentes nombres, que es el diablo mismo nomás(B). Él dice que venía, o sea él tenía su lugar así en el cerro, ahí él vivía(C). Entonces por cerca del cerro pasaba un camino donde, por donde se iba de un pueblo a otro pueblo, la gente pasaba. Entonces ahí dice que había un campamento donde ellos llegaban a descansar, la gente que venía de un pueblo a otro ¿no? Era como medio camino, se les hacía la tarde ahí, llegaban a descansar, a veces llegaban al medio día también. Entonces justo al medio día venía el diablo, el Apachitero ¿no?, venía a hacer presas, a cazar a la gente que venía, que pasaba a hacer sus compras al otro pueblo o estaban ya de regreso también y llegaban al campamento y entonces aprovechaba a cazarlos, matarlos. Entonces dice que llegaba ahí la gente, ya él se subía dice a un árbol a cuidarlos, ahí los cuidaba, cuando ellos estaban descansando soplaba como un viento fuerte dice y los agarraba. Entonces los llevaba al .. los llevaba ya a su casa así con viento(D). Tenía su caballo ¡Uhhh! Puramente plata era el ensillado, los estribos entonces venía dice(E). Entonces a la gente que lo agarraba, ya se lo llevaba allá para matarlo. Solamente le cortaba las manos dice, eso era su comida preferida, no comía más otra cosa, solamente era las manos nomás las manos y los pies(F). Y eso tenía ahí sancochado el palo del cuerpo tenía, el otro lado de su casa tenía un depósito. En un tiempo ahí en ese mismo campamento había atrapado a una muchacha ¿no? A su padre lo mató y a la muchacha se lo llevó. Lo llevó, lo tenía ahí encerrada, o sea como dicen era... también era para comérselo que lo tenía así engordando(G). ¡Uhh! El Apachitero tenía ahí dentro de su casa, todo era de lujo, todo era bonito y la mujer no tenía porque ella salir, asear la casa, barrer o cocinar, darle de comer, él todo se hacía solito. Solito, no quería que ella se levante:

- Vos aquí nomás, en el cuarto nomás.

Claro cuando ya el hombre se iba hacer presas así dice que ella salía siempre a mirar. Miraba entonces ya la gente de los dos pueblos empezaba a desaparecer. Menos no llegaba,

(A) Sorprendentemente las variantes encontradas sobre este relato sólo estaban en torno a la familia Marupa. Los narradores son: Don Leonardo Marupa y su hijo Danilo Marupa, él lo llama el Ayuna (9 años). Para compensar esta ausencia contamos con una narración del ILV que fue recopilada por los años setenta. Paralelamente a esta narración circulan unas cuantas que se refieren al Caqueahuaca, que no tiene nada que ver con esta narración, pero que dejan claro que es un cerro sagrado y que no se puede cazar allá.

(B) tiene diferentes nombres. L. Marupa: Apachitero; D. Marupa: Ayuna; ILV: Ibabana.

(C) La narración del ILV refiere que el cenó Caqueahuaca (Kaquiahuaca) tiene guardianes. Los guardianes son: el Ibabana, que come a los que se atreven a subir; los salvajes, que caminan a los pies del cenó, que cuando salen lo hacen acompañados de un viento fuerte; y los niru.niru, que son miles y se comen a la gente que duerme en los caminos cercanos al cerro. Todos ellos se encargan de hacer inaccesible el cerro, que es el cuidador del mundo. El relato indica que según los tacanas es "el centro del mundo".

(D) Al parecer, en las variantes narradas por los Marupa, se desplazaron todos los atributos que correspondían a los diversos guardianes del Kaquiahuaca al Apachitero -cuando salen los salvajes sopla el viento; los niru.niru comen a los viajeros que duermen en el camino y el Ibabana se come a los que se acercan al cerro-.

(E) ILV: hay plata a los pies del cerro Kaquiahuaca.

(F) ILV: sólo mencionan que se comía a la gente que se acercaba al cenó. No especifican esa particular preferencia por las manos y los pies.

(G) En las narraciones tacanas se repiten algunos relatos en los que se cuenta que algunos seres mágicos se llevaron mujeres para comérselas o como esposas. Por ejemplo el oso bandera, el Einidu y este Ayuna o Apachitero. También las narraciones de origen andino

⁷⁵ Apachitero, podría derivar de la palabra de origen quechua Apacheta que significa cerro sagrado. En ese sentido apachitero significaría el guardián o el que vive en el cerro sagrado. Es de notar que los significantes se desplazaron pues según la variante del ILV el que cuida el cerro Kaquiahuaca es el Ibabana.

no llegaba, no llegaba entonces se han dado cuenta.

- Algo está pasando por ahí.
- ¿Por qué la gente no llega?, ¿Qué pasa?

Entonces ya uno se había... dijo(H):

- Yo voy a ir... yo voy a ir. Voy a ir viendo qué pasa de la gente(I).

Ya se sabía el comentario de que había ahí en ese campamento un diablo que venía... venía el Apachitero ahí hacer presas, a matar gente.

- Bueno ahora yo voy a ir.

El hombre se había subido al otro lado, en un árbol, y ahí estaba cuidando, como que dice al rato él escuchó. Como ahícito era su casa, ahicito era el ceno, era el cerro una roca, ahí dice que le hablaba él, le decía.

- ¡Ábrete Sesano!, ¡Ábrete Sesano! —le decía(J).

Le hablaba a la puerta y la puerta se abría:

- ¡Cierrate Sesano!, ¡Cierrate Sesano!

Y otra vez se cerraba la puerta. De ahí dice que salió con su caballo pues él ¡Uhh! Sonaba lindo ¡Shuj!, ¡Shuj! Todo de plata. Bueno, así que lo escuchó el hombrecito que estaba ahí arriba sentado en el palo dice, sentaaado. Llegó dice y ahí se quedó también él, ahí se calló y dice que olía y olía(K):

- Todavía no ha llegado, no hay nadie todavía. Voy a espera, no tarda.

Y nada, ese día no ha llegado nadie, nadie y él nomás ahí ya con el temor de que lo descubra, lo pille ¿no? Lo huelo el diablo(L), que estaba ahí esperando. Pero no lo olió dice. Ya nomás se regresó otra vez, se ha ido. Caramba cuando escucha dice otra vez, hablándole a la puerta.

- ¡Ábrete Sesano!, ¡Ábrete Sesano!

Y la puerta se abría dice. Se entraba con todo su caballo adentro. Otra vez:

- ¡Cierrate Sesano!, ¡Cierrate Sesano!

Se cenaba, la puerta, listo. Iba donde la mujercita, donde la muchacha que tenía él ahí, que estaba haciendo engordar y llegaba:

- ¿Y cómo estás hija? —le decía.

¡Ucha! Palmeaba bien:

- Ya estás gorda, ya estás hermosa. Tan bonita. No tienes necesidad de estar trabajando, de hacer alguna cosa, mira aquí tienes todo lo que necesitas.

Todo dice que le daba, todo le ponía. ¡Puhh! Todo era de lujo. Bueno así que ya dice, ahí seguía el hombre esperando:

- ¿Qué rato va a venir, qué va a pasar?

Él quería ver qué va a pasar ¿no? Bueno ya otro día dice.

mencionan esas prácticas como el Jucumari. En el caso del Ibabana (narración del material del ILV), éste sólo cuida el cerro sagrado.

(H) La variante de Danilo comenzó con la intriga del héroe que quería saber lo que pasaba con los viajeros, sólo él se dio cuenta. Cuando llegó al lugar lo pudo ver esperando a la gente, pero sin ser visto.

(I) La narración del ILV se separa de esta narración cuando se comienza a superar la descripción del Apachitero. En lo del ILV no existe héroe que "lucha" en contra de este espíritu.

(J) Esta fórmula recuerda al relato de "Las mil y una noches" (Alí Baba). Aunque se usa Sésano en vez de Sésamo. En la variante del hijo D. Marupa dice: ¡Ábrase puerta! También se la podría asociar a partir de la existencia de tesoros, aunque en la narración del ILV se menciona que en el Kaquihuaca existe plata. Esta asociación plata-cerro es común con lo andino; del mismo modo apacheta.

(K) Se da atributos animales al Apachitero, como oler. Pero al mismo tiempo se le otorga el tener un caballo.

(L) Se nota cómo se comienza a asociar esta presencia mágica con el diablo.

Otra vez al medio día se abre y de nuevo el diablo, se vino ya. Otra vez vino a esperar, cuando lo escucha:

- ¡Ábrete Sesano!, ¡Ábrete Sesano!

Y se abrió la puerta y salió con su caballo ¡Shuj!, ¡Shuj! Viento más acompañando ¡Uhh! El caballo dice se ha ido dice, al campamento. Llega ahí, mira otra vez. El hombre seguía ahí esperando, qué va hacer. Caramba olía dice, olía y no llegaba nadie.

- No ha llegado nadie. Ya tengo hambre, ya no tengo... viernes es ahora bueno ahora van a llegar, voy a esperar (LL).

Otra vez esperando, también él, y pasó ya el medio día dice y nada y nada. Ya se estaba haciendo la tarde y nada.

- Me voy a ir nomás, no llegó nadie.

Otra vez se ha regresado dice, se ha ido. Bueno llegaba ahí dice, revisaba todo y le decía a la muchacha:

- No vas a venir vos acá, a este cuarto no vas a entrar. No tiene necesidad. Si entrara la hormiga ya yo lo como; si entrara la víbora, lo como; entra algún... lo como; todo lo que entre aquí yo lo como.

Ya dice el hombre se había bajado del árbol también y lo ha seguido y se había escondido en la pared así del cerro se ha escondido. Ahí echado a lado de la puerta, a un costadito, ahí estaba escuchando dice.

Bueno el único que le tengo miedo es al tutututu (M), ese sí le tengo miedo. Ese nomás le tengo miedo porque ese ¡Uhh! Me puede comer. A ese nomás tengo miedo, después otro no tengo miedo, nada.

Bueno otra vez se sale dice. Se salió otra vez a esperar.

- Tiene que venir alguien, tiene que llegar. Voy a ir otra vez.

Otra vez abrió la puerta y dice:

- ¡Ábrete Sesano!, ¡Ábrete Sesano!

Abrió la puerta y se salió:

- ¡Cierrate Sesano!, ¡Cierrate Sesano!

Otra vez se ha ido, montado en su caballo se fue. Otra vez a esperar y mientras el diablo salió a esperar allá a hacer presa, ya el hombre ya entró. Ya se entró, ya le habló ya:

- ¡Ábrete Sesano!, ¡Ábrete Sesano!

Otra vez se abrió la puerta y se entró:

- ¡Cierrate Sesano!, ¡Cierrate Sesano!

Cerró dice. ¡Uhh! Lo primero que va a ver, había una mujer, una muchacha ahí en su cama sentado y le dice:

- Caramba y qué haces vos aquí.

Dice que la muchacha lo abraza al hombre también le dice:

- Caramba hermanito así me ha agarrado este

(LL) Refiere prácticas de intercambio y/o comercio entre poblaciones vecinas, donde los habitantes de ambos o un pueblo transitaban cerca de la serranía para llegar a la otra población.

(M) Tutututu animal que no conocernos, ni podemos identificar. Nos dijeron que es un bichito, que nadie ha visto, y por eso el Apachitero le tenía miedo.

hombre, estoy encerrado no puedo salir. Todos los días me atoca, dice que ya estoy gordita, dice que ya estoy engordando, ya estoy bonita, así me dice. No me deja salir a ninguna parte (N).

Y él dice comenzó a fijarse. Cuando mira ahí una olla dice pues, ahí están las manos de los seres humanos ¿no? Las manos estaban hirviendo, estaba sancochando ahí y eso comía el Apachitero. Bueno lo ha mirado, de ahí se ha ido al otro cuarto dice ¡Mmmm! Un tendal de muertos, de cadáveres ahí deshaciéndose.

- ¡Uhh! Aquí habían estado mis compañeros, pobrecitos.

Se ha regresado:

- Te va a oler, te va a oler —dice que le decía la muchacha- sabe a lo único que tiene miedo es... él dice que si entra la hormiga, la víbora, algún anda, algún animal que lo pueda comer él no tiene miedo, él lo va a matar. El único que tiene miedo es al Tutututu. Volcalo su olla, volcalo su olla.

Se lo ha volcado dice su olla ¡Uhh! Y con la tapa de la olla se tapó, ahí debajo se metió. Ya venía pues el diablo ya:

- ¡Ábrete Sesano!, ¡Ábrete Sesano!

Se abrió, entró con su caballo.

- ¡Cierrate Sesano!, ¡Cierrate Sesano!

Se cerró la puerta. Bueno lo primero que va a ver es la mujer, ahí estaba dice. Lo vio a la mujer y de ahí se regresó se fue a donde estaba su sancochado. ¡Uhh! Lo ve la olla volcado:

- ¿Y quién lo ha levantado, quién ha venido?

Empezó dice a revisar, revisar.

- Pero no hay nada, no hay nada. Si ha entrado la hormiga lo como; entra la víbora lo como; entra algún animal feroz, también lo como; él único que le tengo miedo es al Tutututu(Ñ).

Bueno cuando él dijo así, ya nomás:

- ¡Tutututu!

Y él paró la oreja, calladingo. Otra vez dice:

- ¡Tutututututu!

¡Ucha! ya nomás dice:

- ¡Ábrete Sesano!, ¡Ábrete Sesano!

Agarró su caballo montó su carga. Otra vez:

- ¡Tututututututu! —más fuerte dice.

¡Uhhh! Disparó el diablo ya salió ya de la casa dejando toda la riqueza, tenía oro, plata, de todo el diablo tenía ahí encerrado. Listo, se fue.

- Ahora sí hermanito ya lo hiciste escapar -le dice la mujer- se fue, yo te he dicho, el único que... cada

(N) De la misma forma que el Oso bandera tocaba a sus esposas.

(Ñ) se refiere al héroe que se puso a imitar el sonido del animal que provoca miedo al Apachitero.

vez que viene me dice que... que al tutututu le tiene miedo. ¡Mmmm! Ahí tiene su olla sancochado y no tengo que mirar, no tengo que tocar, no tengo nada, no tengo dónde.. ninguna parte para ir.

Bueno, ya, ahora sí, ahora sí le hemos hecho escapar a este maldito que estaba aquí exterminando a la gente, ¡Uhh! Harta gente falta en tu pueblo(O).

Bueno ahora sí hermanito vámonos a nuestro pueblo otra vez. Ya le hemos hecho escapar, ya se ha ido.

Han esperado unos días nada dice, nada, no ha vuelto ya. Ya también ya llegaban ya los viajeros al campamento, descansaban, ya no los comía, ya no los mataba ya.

Bueno se fueron los dos al pueblo han ido a comentar:

- Ya lo he descubierto, había sido el Apachitero que estaba haciendo daño ahí. Ahí era donde se perdía, los mataba y hay un cuarto, un tendal de muertos. Pero qué manera de tener plata, oro, de todo tiene ahí encerrado.
- Ahora si, vámonos a sacárnoslo eso, esa plata que tiene allá(P).
- Vamos.

¡Mmm! Se vinieron dice, en mulas, caballos, la misma gente empezaron a acarrear, vaciaron todo la plata que había del Apachitero ahí. Se lo llevaron todito, a sus casas, pa' cada uno, pal pueblo se repartieron, ahí han visto los restos deshaciendo ya otros ya no había. Que lo único, su comida, era las manos y los pies, de los seres humanos, ahí termina el cuento.

(O) Se refieren al Apachitero que se escapó. Él dejó de inspirar miedo en la región por su ausencia.

(P) En la primera variante narrada por don L. Marupa indica que se fueron y dieron parte a las autoridades y al pueblo. ¿El saqueo de los tesoros del Apachitero tendrá alguna relación con la caza en los lugares vedados?

Entre Apachetas y Apachiteros: reservas de fauna y su reciente explotación

La primera lectura de esta narración nos obligaría a leerla desde su relación con "Ali Baba y los cuarenta ladrones", con "Hansel y Gretel" o con influencias de origen probablemente misional. Otra lectura posible estaría vinculada a la lucha con los seres malignos a quienes, siguiendo el argumento, se los podría vencer con ardidés simples. Pero a partir de otras narraciones del corpus en el que nos apoyamos y una narración recopilada por los miembros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) pudimos percibir la existencia de otra

entrada analítica, la de los espacios "sagrados". En ese sentido nos proponemos leer la narración a partir de su vinculación con otras narraciones que tienen como tema la existencia de espacios "sagrados" es decir, a la vez vedados a la cacería y guardianes de riquezas desconocidas.

Un primer indicio lo da el nombre del "maligno", que como ya lo apuntamos, sugiere la relación con la tradición andina que habla de Apachetas, es decir de lugares elevados y sagrados. Las apachetas son los lugares donde cambia el sentido del camino, de subida a bajada. En ese orden, no podemos hacer caso omiso a la presencia y permanente negociación que los tacanas sostuvieron con las poblaciones de tierras altas de habla aymara y quechua; pueblos con los que los tacanas mantuvieron, desde el incario y durante toda la colonia, relaciones de intercambio (intercambio/tributo diría Saignes)⁷⁶. También constatamos que durante la permanencia de las misiones franciscanas, una de las más importantes poblaciones tacanas, San José de Uchupiamonas, paulatinamente se fue convirtiendo en quechua-hablante y actualmente esa es la lengua más importante en ese pueblo. Apolo es otro caso de una franja quechua-hablante. Viendo esos punteos podemos decir que la influencia quechua no es sólo una especulación, sino que se constituye en una de las probabilidades más importantes. La narración entonces propondría la consagración de lugares sagrados —debido principalmente a la relación con las Apachetas- en la medida en que son vigilados por un ser considerado maligno, al que se denomina el Apachitero.

Queremos detenemos particularmente en la relación de esta narración con la "consagración" de espacios que, por la construcción de su peligrosidad, se constituyen en lugares donde no se puede cazar, es decir se instauran como los lugares donde existe una veda cultural a la caza. Esos lugares se perfilan como los espacios donde las especies se pueden reproducir sin la intervención ni la peligrosidad que implica la presencia de los cazadores. Son territorializaciones a partir de las cuales la "máquina primitiva" inventó el entorno haciéndolo peligroso para los que se atrevan a invadirlo. Esa prohibición correspondería al control del deseo en bien de la colectividad que necesita esos espacios

⁷⁶ Las relaciones de los tacanas con las poblaciones de tierras altas fueron trabajadas en la primera parte de este trabajo.

para que los animales se reproduzcan y para que se pueda seguir cazando. Es necesario tomar en cuenta que las apachetas y los lugares altos son fuente de agua (nacientes de arroyos, ojos de agua, etc.). De aquí en adelante haremos un recorrido por todas las evidencias que nos permitan aseverar esto.

En la narración del Apachitero vemos que existe un desplazamiento de los significantes donde los espacios peligrosos son los caminos cercanos a las serranías. En esta narración no es muy fácil ver una prohibición del acceso a algunos espacios, sino más bien se pone énfasis en los caminos que, aunque cercanos a la serranía, son peligrosos. La presencia del Apachitero, por otro lado, se perfila como peligrosa porque él vive en la serranía cerca de la elevación en el camino.

Él dice que venía, o sea él tenía su lugar así en el ceno, ahí él vivía. Entonces por cerca del cerro pasaba un camino (...) por donde se iba de un pueblo a otro pueblo, la gente pasaba. Entonces ahí dice que había un campamento donde ellos llegaban a descansar, la gente que venía de un pueblo a otro ¿no? Era como medio camino —*no se refiere a distancia sino al lugar de quiebre en el camino de subida a bajada-*, se les hacía la tarde ahí, llegaban a descansar, a veces llegaban al medio día también. Entonces justo al medio día venía el diablo, el Apachitero ¿no?, venía hacer presas, a cazar a la gente que venía, que pasaba a hacer sus compras al otro pueblo o estaban ya de regreso también y llegaban al campamento y entonces aprovechaba a cazarlo, matarlo.(L.Marupa)

El Apachitero entonces es un maligno que suele salir a cazar a los viajeros que pasaban por los caminos cercanos a la serranía, sin embargo, ya su presencia amenazante obliga a que la gente no se acerque mucho al lugar, después de haber constatado la pérdida de gente que viajaba por esos lugares. Es decir, él atacaba a todos los que transitaban por los caminos que se acercaban a la serranía; según la información que tenemos existe un cerro sagrado, el Caqueahuaca, y si este ser cuidaba la serranía y sus alrededores, podemos pensar que los alrededores se presentan como un área de acolchonamiento —en términos de conservación es el área que rodea un área protegida y su función es amortiguar el impacto de la frontera entre el área protegida y los espacios civiles-. Aunque existen familias que cazan tradicionalmente en los cerros, sabemos que no todos pueden cazar allí, pero sobre todo, que nadie puede cazar en el Caqueahuaca. Al mismo tiempo la gente se comenzó a dar cuenta que este "maligno" era quien se comía a los viajeros, al respecto es bastante claro el siguiente fragmento:

Claro cuando ya el hombre se iba hacer presas así dice que ella --*una mujer que fue secuestrada por el Apachitero*- salía siempre a mirar. Miraba entonces ya la gente de los dos pueblos empezaba a desaparecer. Menos no llegaba, no llegaba, no llegaba entonces se han dado cuenta.

- Algo está pasando por ahí.
- ¿Por qué la gente no llega?, ¿Qué pasa?
Entonces ya uno se había... dijo(H):
- Yo voy a ir... yo voy a ir. Voy a ir viendo qué pasa de la gente(I).
Ya se sabía el comentario de que había ahí en ese campamento un diablo que venía... venía el Apachitero ahí hacer presas, a matar gente. (L. Marupa)

La variante puesta a consideración se detiene en estas afirmaciones, referidas a la peligrosidad del paso por determinados espacios; salvo la constatación de que el lugar donde vive este maligno también sería peligroso, que es el cerro y es lateral, no existen indicios de que se proponga, formalmente, espacios vedados. Sin embargo, resulta sorprendente la similitud de la descripción del Apachitero con los vigilantes del Caqueahuaca.

Las narraciones recientemente obtenidas sobre el Caqueahuaca indican que es percibido como el centro del mundo, pero lo más importante que señalan es que él —el cerro- es el cuidante de los tacanas. Olvidan a seres protectores, sin embargo, se siguen acordando de que es físicamente imposible ascender por el cerro. Don Silvestre Chao en una última entrevista me dijo: cómo no va a ser sagrado, si ese cerro siempre se está derrumbando desde que tengo memoria y hasta hoy no se acaba. Según Silvia Rivera esa es una clara señal de Wak'a, ella explica que por esa misma razón existen varios curanderos en Villa Arminia. Don Silvestre recordó que la primera vez que lo vio fue con su abuelo cuando él todavía era adolescente. Al mismo tiempo, todos señalan que las comunidades importantes tienen sus propios cuidantes, es decir que en su lógica todas tienen áreas sagradas-peligrosas. Algunos jóvenes al ser preguntados por la posibilidad de ir a cazar al Caqueahuaca señalaron: - Cuando alguien se acerca ventea y comienza a llover o nublarse, yo personalmente no he ido. En todo caso, la referencia brindada por ellos muestra que muchos transgreden prohibiciones y se arriesgan (como es el caso de cualquier prohibición). Claro, muchos prefieren contratarse en la venta de madera y estando en el monte de paso cazan eso no se compara con las salidas exclusivas de cacería.

Las narraciones sobre el Caqueahuaca (del ILV) y algunas obtenidas durante el trabajo de campo son muy claras en su función de prohibir el ingreso a ese cerro. Al mismo tiempo, el Caqueahuaca tiene la función de proteger el mundo; de similar manera este cerro tiene sus propios protectores, que evitan el acceso de los cazadores al cenozo, ellos son: el Ibabana —equivalente al Apachitero cuyo nombre se relaciona con el tigre (iba)-, los salvajes, los niruniru y los temporales —a veces representados por vientos o tormentas-. Todos ellos son los que hacen inaccesible ese espacio.

El relato del ILV señala que hay plata a los pies del Caqueahuaca y que el Ibabana⁷⁷ es quien cuida sus pies, él es quien está encargado de cuidar esa plata y los pies del cenozo. Este espíritu, para cumplir su función protectora, se come a todos los que se acercan a los pies del cerro.

1.El cuidador de su pie es el *ibabana*, su conocido. 2. Tiene su cuidador. [...] 29.Por eso está en su pie el *ibabana* que sabe comer gente y los *nirunirus*. 30.si uno trata de ir allí, se puede comer a uno 31. Posiblemente uno no se regresa. (ILV, 1980: 99 —los números corresponden a la transcripción del ILV y son para ver la traducción-)

De modo similar protegen al Caqueahuaca los nirunirus que, según la narración del ILV, son espíritus y se comen a los viajeros que duermen en el camino. Siguiendo a la narración advertimos que cuidan los pies y las proximidades, pues se comen a los viajeros que pasan cerca. Estos seres, que son muchos y no se pueden ver, tienen la función de comer y asustar a los viajeros y a todos los que procuren aproximarse al cenozo. También resguardan la plata que hay a sus pies y, de modo aleatorio, aparecen con el mal tiempo, con el viento —los temporales-.

9.Los *nirunirus* también son cuidadores de su pie. 10. En el Caqueahuaca están los *nirunirus*. 11. Ellos son comedores de gente. 12. Si los *nirunirus* tienen malos pensamientos, entonces pueden comer a uno. 13. Pueden comer gente. 14. De allí salen los *nirunirus*. 15. Hay todos los *nirunirus*. [...] 53. Cuando la gente duermen por el camino, cuando hay mal tiempo los *nirunirus* gritan. [...] 57. Se juntan muchos entre las hojas como ratones para comer a la gente. 60. Hay que escaparse al río.(ILV, 1980: 99)

⁷⁷ Los Ibabana en otra narración son los tigres que vivían como hombres hasta que un Edutzi mató a todos menos al padre de los tigres. En este caso el Ibabana es un ser mágico que cuida al Caqueahuaca.

También los salvajes —quizá los esse eja porque los identifican con los chamas- se encargan de proteger el Caqueahuaca dando vueltas pacíficamente. Su presencia se perfila como intimidatoria que, lo mismo que las otras presencias, evita que la gente, especialmente los cazadores, se acerquen al lugar sagrado-peligroso. Aunque la narración los presenta como pacíficos porque no atacan a la gente, a la que sólo miran, llevan flechas, y salen con el viento, es decir con el mal tiempo. Ese mal tiempo (temporal) es utilizado por los nirunirus que atacan a los viajeros. Muchas otras narraciones refieren que cuando alguien intenta subir al Caqueahuaca llega un viento fuerte que es seguido de tormentas y aunque haya habido un buen día la lluvia y los vientos evitan el asenso.

6. por esta tierra andan porque en aquellos años se los mandó por aquí. 7. Cuando ellos están andando, venta fuertemente. 8. Del Caqueahuaca viene el viento fuerte. [...] 32. Los chamas lo cuidan para que la gente no se ande por aquí. [...] 35. Cuando los chamas están andando, venta fuertemente. 36. Viene otros. 37. Lo ven dentro de viento fuerte. 38. Tienen las cabezas amarradas con pluma de paraba. 39. También tiene flechas. 40. andan con flechas. 41. La gente lo ven. 42. No flechan a la gente. 43. Solamente lo miran. 44. No se puede acercarse al Caqueahuaca (ILV, 1980: 100).

Todas estas presencias hacen que para los tacanas sea imposible el acceso al cerro sagrado, además lo identifican como un cerro que fue puesto por Dios en su lugar para proteger al mundo; también lo comprenden como el centro del mundo, "el ombligo del mundo" (versión del ILV, también en las charlas suelen referirlo muchas veces).

Esa condición de divinidad y a la vez de peligrosidad, atribuida al Caqueahuaca, hacía que a sus pies y en todo su entorno se articule un espacio destinado a la reproducción de la fauna; pues evitando la presencia de la gente se evitaba también la presencia de cazadores y por lo tanto en una reserva potencial que permite la cría y seguridad de los animales. En ese sentido, se constituyó en un área protegida de la caza cotidiana que los tacanas practicaban.

Sin embargo, resulta bastante interesante el desplazamiento que esta narración sufrió, pues se terminó haciendo muchas modificaciones a este relato para terminar en la narración del Apachitero. Veamos algunas de las modificaciones, el Ibabana fue remplazado por el Apachitero (nombre de origen quechua y aymara vinculado al camino cercano al cerro) y este ser terminó teniendo los mismos atributos del Ibabana, los salvajes y los nirunirus:

Entonces dice que llegaba ahí la gente (*Al camino*), ya él se subía dice a un árbol a cuidarlo, ahí los cuidaba, cuando ellos estaban descansando soplaban como un viento fuerte dice y los agarraba. Entonces los llevaba al .. los llevaba ya a su casa así con viento(D). Tenía su caballo⁷⁸ ¡Uhhh! Puramente plata era el ensillado, los estribos entonces venía dice... (L. Marupa).

El Apachitero terminó siendo el que atacaba a los viajeros que pasaban por caminos cercanos a la serranía, lo hacía acompañado de un viento fuerte (atributos de los nirunirus y salvajes) y los comía (Ibabana, nirunirus). También se le atribuye tener objetos de plata (el tesoro a los pies del Caqueahuaca) y un caballo. Todos mezclados y cumpliendo la misma función de los tres guardianes, resguardar; pero en la narración ataca sin una razón clara, sólo sustenta sus ataques su condición de maligno y come gente. En ese sentido asumimos que las funciones de resguardo se desplazaron haciendo que el cuidante huya y así se justifique la liberación de esos espacios. En cierto sentido eso significa que simbólicamente, además de la liberación del peligro que suponía, se liberaron los espacios prohibidos pues el riesgo que él encarnaba -que mezclaba los atributos de los nirunirus, los salvajes y el Ibabana- desapareció junto a su huida. Es decir que ya no es peligroso acercarse a la serranía porque la gran amenaza quedó abolida. En realidad los salvajes se fueron replegando, los nirunirus perdieron su protagonismo en la seranía y la representación del Ibabana (el Apachitero) huyó.

Desde esa perspectiva se podría entender que se produjo una nueva reterritorialización, pues se dio un nuevo significado al espacio prohibido. El Ibabana, junto a los salvajes y los nirunirus se fueron, dejando a las serranías —especialmente al Caqueahuaca- desprotegidos de sus presencias amenazantes. También eso estaría vinculado al desgaste de la fauna, desgaste producido por la expansión de la frontera agrícola, la presencia de madereros y nuevos habitantes (colonos) en toda la región, lo que devino en un incremento de la cacería en toda la región. Todas esas presencias significaron la desaparición de los "bichos" y por lo tanto llegó a ser necesario echar mano de los espacios protegidos pues de otra manera la subsistencia a través de la cacería desaparecería.

⁷⁸ Una referencia a una especie animal ajena a la fauna local, actualmente su uso en lugares bajos es muy difundido desde la época de las misiones.

En ese sentido, nosotros entendemos, que se explican las trasgresiones de los espacios vedados pues no habiendo amenaza simbólica es posible intervenir esas áreas para explotar la fauna que allí estaba resguardada. Eso se puede comprobar fácilmente con la constante recurrencia a la cacería en las serranías, que antes, en cierto sentido, era restringida. Sin embargo, sigue latente una admiración y respeto por el Caqueahuaca, planteamos que el espacio que quedó abierto con la narración en realidad correspondía a la serranía y no al cerro ⁷⁹ propiamente dicho; pues éste como guardían, cuidante, como espacio mágico y totalmente inaccesible sigue perfilándose como una representación espiritual muy fuerte para los tacanas.

* * *

Volvamos a la situación o contexto en el que esta narración se produjo. Mientras don Leonardo se animó a preguntar si tenía chuchuhuasa preparada, don Rogelio nos contestó que sí tenía, pero poco. Se trata de la corteza de un árbol mezclada con otras plantas y macerada en alcohol. Dicen que esa preparación es muy buena para el reumatismo, lo cierto es que a nosotros nos sirvió para extender la charla. Don Rogelio sacó la chuchuhuasa que ya estaba preparada y la comenzamos a beber. Era algo amarga, pero efectiva. Al calor de la preparación continuarnos con las narraciones que se extendieron hasta las cuatro de la mañana cuando don Rogelio aseguró no acordarse como antes.

Como estuvimos en su casa me detuve a ver la casa y ver a don Rogelio con más cuidado. Sus cabellos seguían negros aunque ya eran pocos los que coronaban su cabeza. Su piel morena y escasamente arrugada brillaba a la luz del mechero y la hoguera, que servía para preparar sus alimentos. Apenas se distinguían unas arrugas en la frente y dos líneas expresivas atravesaban las comisuras de su boca. Sus mejillas estaban algo rellenas. Su estatura era mediana, su caminar lento, pero firme. Su mirada se parecía a su caminar firme, serena, mostrando ya mucho camino mirado y pisado. Se vestía con una camisa blanca a

⁷⁹ Hacemos una diferencia entre serranía y cerro en el sentido que el cerro Caqueahuaca es una elevación y la serranía correspondería al conjunto del que es parte el Caqueahuaca.

rayas y un pantalón de corte. Para el entorno estaba bien vestido. Ya no usaba ropa de faena. Cuando llegamos todavía tomaba su café y comía unos pancitos, los sopaba con mucho cuidado en la taza de café (que supongo era traído de Rurrenabaque), lo que me permitió inferir que ya no contaba con toda su dentadura. Esa carencia, no obstante, no impedía que le entre al bolo -aculli- con nosotros. Su trato amable y cordial me hizo conocer que estaba satisfecho con la vida que tuvo. Su narración era suave y lenta, parecía que tenía todo el tiempo del mundo cuando hablaba. Su voz grabada muestra el bolo interfiriendo en su hablar, pero además se siente esa cadencia de los hombres que tienen mucha experiencia narrando y viviendo. Las narraciones están (como casi en todas mis grabaciones) mezcladas con el sonido del ambiente, es decir, con los grillos y otros bichos metiendo bulla por los alrededores de las casas. Su narración se parecía a su mirada y a su caminar. Recuerdo que cuando lo vi por primera vez en ese viaje pensé en la posibilidad de no entrevistarlo. Su ropa y apariencia me produjeron un pequeño prejuicio de que no era un narrador, sin embargo, terminó siendo una de las personas clave para entender el desarrollo de la tradición oral tacana y sus desplazamientos.

SEGUNDA PASCANA: otro viaje al lugar de los hechos



Ilustración 13: Don Silvestre Chao

Esta pascana, lo mismo que la primera, es una metáfora y a la vez una etnografía de uno de mis viajes hacia ese pedazo del piedemonte, conocido como Tumupasa. En la narración de ese viaje, que fue hecho de noviembre a diciembre de 2001, queremos poner el énfasis en algunos acontecimientos que nos permitan entender el contexto del trabajo de campo y la situación que vivía el pueblo de Tumupasa en esa ocasión. A lo largo del texto narraremos lo que pudimos percibir, obviando y dejando de lado esos otros acontecimientos que no advertimos. En resumen se narrarán algunos acontecimientos, los mismos que estarán acompañados de una explicación, más o menos breve, sobre los trasfondos de cada evento.

De ese viaje decidí poner en relieve cuatro acontecimientos, que representan la trayectoria que me llevó, a veces de modo indirecto, hacia el narrador que la protagoniza esos cuatro hechos no fueron los únicos, sino los que más llamaron mi atención. De manera correlativa estos son: la promoción de los alumnos del colegio de Tumupasa, los conflictos por la tierra entre los indígenas tacanas, los vecinos de San Buenaventura y los colonos, las becas indígenas y la última etapa de la quema de los chacos. La relación que esos hechos tienen con mi trabajo, analizar relatos orales de cacería, es a la vez inmediata y lejana. Por un lado la lucha por las tierras indígenas está íntimamente ligada a la caza, como práctica, y tiene que ver con el paulatino abandono de las tradiciones de caza, debido a la reducción de los espacios —por la expansión de la frontera agrícola, la colonización, las concesiones madereras- que generan cambios, no sólo en sus prácticas, sino en su imaginario; por otro lado esa misma expansión va reduciendo constantemente las áreas de reproducción de la fauna silvestre, aspecto del cual deviene una caza más extensiva y no selectiva. De manera similar la promoción del *Colegio Técnico Agropecuario Tumupasa* viene cambiando los panoramas y escenarios de las futuras generaciones tacanas, que incluye, entre otras cosas, el abandono de sus tradiciones y el desprestigio de sus relatos orales. Sin embargo, y a pesar de ese panorama nos encontramos con dos tipos de instancias en las que estas "tradiciones" también se reproducen: por un lado las quemadas de los chacos y por otro, el impulso a las autoidentificaciones mediante las becas conseguidas para indígenas. Pienso que esos cuatro hechos, fueron los más importantes que vivió la comunidad antes y después de ese pequeño tiempo que se prolongó mi estadía en Tumupasa.

Paralelamente pretendo detenerme en la metáfora de la pascana, entendida como lugar de descanso y conversación, en ese sentido las reflexiones sobre todos los acontecimientos se encuentran ligadas a las narraciones orales, las mismas que adelante servirán para incluir más reflexiones. En ese contexto la presencia de don Silvestre Chao nos permitirá aproximarnos a las narraciones sobre el Babachibute (jefe de los animales, su cuidador) y ver la influencia que tiene este ser mágico sobre los cazadores que experimentaron todo el contexto narrado en la primera parte de esta pascana.

Contextos y pretextos

La promoción de Tumupasa

Preámbulo:

Quiero continuar estudiando, no quiero quedarme así. Aunque sea corte y confección, pero quiero estudiar, quiero progresar (Amira Capiona, Bachiller del Col. Técnico Agropecuario Tumupasa: 2 de diciembre de 2000).

Eso fue lo que me dijo Amira, mi ahijada, el día siguiente de su promoción, y su afirmación develaba no sólo su deseo de progreso, sino el anhelo de todos los hijos de tacanas, el deseo de dejar de ser "campesinos", de subir, según ellos, un peldaño más en la escala social. Ese afán de progreso, no sólo delata un "alejamiento" de sus propias tradiciones, sino el hecho de que todos tienen derecho a abrirse camino. Sin embargo, habría que preguntarse ¿qué otras afirmaciones revela esa forma de pensar?, ¿los tacanas estarán deseando dejar de ser tacanas? O más bien, ¿nos encontramos frente a un proceso de apropiaciones y de absorción de elementos culturales para su reelaboración según los propios códigos culturales? Atrás quedaron los deseos de tener un marido cazador y muchos hijos. Al mismo tiempo las mujeres más jóvenes ya no desean quedarse en la casa haciendo chicha y cocinando mientras el marido sale de cacería; tampoco desean alcanzarlo en el monte, con el tapeque recién cocinado, darle la comida y luego ayudarlo a llevar la carne a la casa. Aunque esa práctica todavía se sigue manteniendo en algunos casos, la explicaremos en la siguiente pascana; lo que nos interesa rescatar es que existe el deseo de progreso, que estaría vinculado a dejar de ser tacanas o de construir unos "nuevos" tacanas que a la vez se transforman y continúan siendo ellos mismos. Paralelamente queremos poner énfasis en varias conductas que los tacanas vienen protagonizando, por un lado se manifiestan como ciudadanos bolivianos -llegando incluso a apoyar a la selección de fútbol nacional-, por otro lado se reclaman tumupaceños (en relación a otras secciones de municipios) y al mismo tiempo se reclaman indígenas, cuyas fronteras rebasan las divisiones políticas del país. García Canclini pretendía demostrar que era fácil entrar y salir de la modernidad, pero no se percata de que los trámites para los sectores subalternos no siempre son los más

⁸⁰ Ver Sondra Wentzel Resultados del trabajo de campo realizado en la provincia Iturrealde y su artículo "Indígenas invisibles".

sencillos. Lo mismo ocurre con las territorializaciones y es que cada momento nos invita a territorializar, pero al mismo tiempo a negar lo construido. Por otro lado las fronteras étnicas son cada vez más tenues, los límites no son claros y no están demarcados. Definir lo que somos, como diría Barth, responde a complejos procesos de adscripción y atribución categorial y, como diría Silvia Rivera, en situaciones coloniales esto está marcado también por la autonegación. Por un lado es preciso decir la categoría étnica a la que se adscriben los pueblos indígenas, pero al mismo tiempo importa lo que otros actores les dicen que son.

Quien pretenda encontrar en los indígenas a los guardianes de la tradición y a los guardianes de lo que nosotros mismos no somos capaces de guardar, se equivoca, ellos están insertos en redes de contactos e intercambios bastante fluidos y remotos. Los actuales indígenas son sujetos tan normales y con los mismos deseos de superación y progreso como lo puede ser cualquier habitante de las ciudades. En ese sentido es más posible encontrarse con un joven tacana que prefiera estudiar computación e inglés que encontrar alguno que prefiera ser el mejor cazador del pueblo. Aunque el buen cazador todavía tiene prestigio en la comunidad su importancia ya no es la misma de hace 50 años. Del mismo modo, cada momento la música cumbia va convirtiéndose en el ritmo típico de la región, en reemplazo de la flauta (flauta dulce diría Sondra Wentzel), el bombillo y bombo. Van quedando atrás canciones como amor tacana -que dicho sea de paso fue compuesta por un músico que no era tacana- para dar paso a los nuevos ritmos como la música brasilera y las cambias chichas que llegan desde La Paz o Riberalta (la ciudad amazónica que durante el auge de la goma fue la más grande de las tierras bajas). Estas afirmaciones, aunque parezcan inocentes, dejan entrever los procesos históricos de los pueblos del piedemonte, los permanentes contactos que vivieron a lo largo de su historia. Esos roces les permitieron a estos pueblos, entre ellos a los tacanas, absorber y apropiarse de muchas tradiciones, costumbres y códigos culturales ajenos⁸¹. Actualmente los tacanas, como herencia colonial de las misiones del siglo XVIII, son católicos por excelencia, del mismo modo fueron los que mejor aprovecharon muchos auges, recientes, como el del cuereo y la explotación

⁸¹ Esto obliga a matizar la idea de "máquina primitiva" como autónoma y diferente pues ya se internalizaron, en su sociedad, los códigos de la sociedad dominante y esto no es cualquier "incorporación", sino una impuesta por la dominación colonial (ser civilizado se valora entre ellos desde el siglo XIX).

forestal ; por otro lado, se puede percibir que, su sistema de numeración, entre los que todavía hablan tacana, tiene influencia quechua —herencia de los contactos precolombinos - y las tradiciones orales se cruzan entre todas las poblaciones de la amazonía, además de incluir elementos de la cultura dominante de habla castellana. Tal es el caso de las narraciones sobre los tigre-gentes que se multiplican en varios corpus de tradición oral de los pueblos amazónicos.

En ese sentido la tradición oral tacana fue influenciada a largo plazo por muchos otros corpus que lograron contactarse con ellos, la historia tacana y la presencia del colegio permiten ver que esos procesos, de contactos y redefinición de su identidad se siguen dando.

La promoción del Colegio Técnico Agropecuario Tumupasa

Había llegado nuevamente, y en avión, a Rurrenabaque, la verdad, hacer ese camino por tierra no es recomendable; aunque muchas veces lo recorrí sin percatarme de los peligros que corría, la época en la que viajé era de lluvias y de inestabilidades en el camino. Nuevamente las noticias indicaban que habían muerto 40 personas en el último vuelque de un bus y que unos cuantos camiones se habían volcado dejando muchas pérdidas. Lo evidente era que hacer ese camino por tierra y en esa época era peligroso. Viajé porque tenía una beca que me pagaba el avión⁸⁴ y eso definitivamente me tranquilizaba, por la seguridad y la economía. Cuando llegué sabía que era tarde para salir hacia Tumupasa, sin embargo, al llegar a Rurrenabaque crucé inmediatamente la banda del río Beni y en San Buenaventura, por fortuna, conseguí otra vez (igual que en el viaje anterior) instalarme en

⁸² Aunque fueron explotados, ellos son los que más partido, en comparación con otras etnias, lograron sacar de esos momentos. Por ejemplo, los madereros suelen pagar con alcohol a los Esse ejja para que les muestren los lugares donde hay maderas preciosas, los tacanas logran hacerse contratar con los aserraderos como peones, con sueldos, y como cazadores. En ese sentido, se podría decir que ellos logran más beneficios que muchos de los pueblos indígenas que los rodean, pero eso está vinculado más a su capacidad negociadora.

⁸³ Por ejemplo ver: ARMENTIA, Nicolás. *Tacana: arte, vocabulario, exhortaciones, frases*. Int. Samuel A. Lafone Quevedo. Buenos Aires-Argentina: Museo de La Plata, 1902.

⁸⁴ Durante la primera estadía prolongada, tres meses, llegué a conocer a Zulema Lehm que trabajaba haciendo una consultoría para los tacanas. Fue ella quien me recomendó postularme a una beca tesis de la Wildlife Conservation Society (WCS- Bolivia) y con ese financiamiento culminé la tesis e hice los viajes posteriores, incluido el que narro en esta parte.

un camión que salía ese momento hacia Ixiamas. Estaba sorprendido, pero había sido que la promoción de los alumnos del Colegio de Tumupasa movió a mucha gente de la región y el tráfico, por ese día, fue más fluido que de costumbre. Después de tres horas y media de viaje, desde aquel camión, pude ver nuevamente Tumupasa. La olía, la sentía, la humedad penetró nuevamente en mis pulmones y el humo de los chacos se esparcía en algunos lugares de ese pedazo del piedemonte. Claro, era diciembre. Vi el pueblo igual, lo quise revivir como la primera vez que lo visité, pero ese día era la fiesta de la promoción del *Colegio Técnico Agropecuario Tumupasa* y yo había llegado para presenciar ese acto. Todo estaba bien, pero no dejaba de ser paradójica la presencia de modernidades y ceremonias cívicas, que hacían que todo pareciera distinto.

El motivo de viajar y llegar a Tumupasa en esa fecha era que había sido nombrado padrino de promoción de la esposa de Alejandro, un amigo. Esa época, además de caracterizarse por el egreso de los flamantes bachilleres, que salían de los pocos colegios fiscales de la región, también era la más propicia, por no decir la última, para quemar los chacos antes de que caigan las lluvias. Después de esa última oportunidad ya no era posible inscribirse dentro el proceso agrícola y por lo tanto esa era la época en que se quemaban los chacos más rezagados. Eso explicaba el porqué muchos lugares del piedemonte, el momento que llegué, estaban en llamas. Era fabuloso sentir el viento con ese hálito de calor provocado por las llamas que poco a poco devoraban pedazos de la selva. Actualmente los tacanas no son los únicos responsables de esa deforestación, ellos sólo forman parte de una inmensidad de grupos humanos que cultivan, queman y habitan la provincia Iturralde del departamento de La Paz.

Cuando llegué me fui a la casa de don Leonardo Marupa quien me recibió bastante contento, inmediatamente me invitaron chivé y chicha, me avisaron que Alejandro estaba en Trinidad estudiando en la Normal, porque obtuvo una beca, y que yo podía instalarme en la casa de él, pues su esposa Amira Capiona, mi ahijada, había regresado a vivir con sus padres. Me presentaron a algunos de sus parientes que habían llegado para ese mismo evento, ellos se instalarían en la sala de la casa de Alejandro. A mí me asignaron el dormitorio, donde pude templar mi mosquitero y tener una confortable cama. Ese mismo

instante uno de los hijos de don Leonardo llevó un colchón para los tíos. Me ofrecieron la ducha de su casa, no me sorprendí porque allá todos tienen instalada agua domiciliaria. Así que me fui a la ducha que estaba casi sobre la calle y consistía en una pila donde se recibía agua y con la ayuda de una tutuma uno se tenía que echar el agua encima. Me bañé lo más rápido posible, no había tiempo, nos alistamos y salimos. Don Leonardo, me advirtió:

- Cleverth, no te vas a preocupar, pero también se titula mi ahijada de bautizo y nosotros vamos a estar visitando ambas mesas. Como no está el Alico (Alejandro) y nosotros no nos llevamos muy bien con la familia de su esposa, quizá estemos más tiempo con nuestra ahijada .

¿Bien, don Leonardo, pero dígame, no llegará Alejandro?

- Dijo que llegaría, de verdad, pero no sabemos.
Cómo salgo de aquí —le pregunté.
- Cierras, nomás. Aquí está el candado y la llave. La cierras nomás.

Me fui al acto de la promoción, al que no asistió el esposo de Amira, que se puso interesante porque comenzaron a cruzarse muchos ritmos y las promesas de estudios superiores y los siempre bienvenidos deseos de prosperidad a los flamantes bachilleres. No era raro saber que el mayor número de bachilleres estaba compuesto por mujeres, porque los varones suelen dejar el colegio ni bien pueden trabajar. Así con una promoción con mayor número de mujeres se hizo el acto [eran 4 mujeres y 3 varones]. Se entonó el Himno Nacional, coro general, inmediatamente después habló el Director del Colegio, el Supervisor Regional de Educación y otras personalidades de la provincia. Seguidamente el coro del colegio cantó una cumbia de los Bukis y un airecito nacional de los valles. Las palabras del padrino de la promoción llegaron a nombre de él, porque no pudo o no quiso llegar. Era nada menos que un maderero muy adinerado. Se convocó a todos los padrinos para que hagan entrega de sus presentes a los bachilleres. En esa parte me tocaba intervenir, porque yo era padrino de la esposa de Alejandro Marupa. Entregué el presente, un anillo de promoción, y me fui a sentar como correspondía, en la mesa de la familia de Amira.

⁸⁵ Una tesis que está en elaboración 22/04/03, de Kantuta Lara, revisa las estructuras de parentesco en Tumupasa y al parecer la Familia Marupa pertenece a una familia extensa que es rival con la familia de su esposa. Eso podría explicar los problemas familiares.

⁸⁶ Grupo tejano mexicano, la canción titulaba, "Te vas amor".

Después, cada cual se sentó en la mesa que le tocaba y fue atendido por la familia del o la flamante bachiller que lo invitó. Como yo era padrino los padres de Amira me trajeron cerveza en lata, era algo así como un homenaje, y después fueron llegando las cervezas en botella. Yo había vivido unos tres meses, en constante relación con don Leonardo y su familia, y sabía que beber cerveza era un lujo. En Tumupasa no se suele gastar mucho dinero y la cerveza allá, en las tiendas, cuesta mucho más del doble de lo que cuesta en La Paz, nueve o diez bolivianos, la sede de Gobierno. Al grado que a uno le resulta igual de costoso tomar una cerveza en un pub como el Café en Azul de Sopocachi, en La Paz, que tomarla en una pensión cualquiera de Tumupasa. Una buena farra con los tacanas significa un poco de alcohol, chicha, mucha coca y chamairo. Es decir que el costo de dos cervezas cubre la farra de un grupo, siempre y cuando no sean muchas las personas involucradas. Así que el despliegue de cerveza de esa noche me pareció algo verdaderamente excepcional. Procuré calcular cuánto habría ahorrado toda esa gente para solventar la fiesta de promoción de sus hijos, pero no pude, sólo había cerveza. De verdad el costo era alto, por otro lado me enteré que algunas de las cervezas en lata fueron donadas por el padrino de la promoción.

Cuando nos tocó comer vi que las distintas mesas -se habían dispuesto mesas grandes- correspondían a un bachiller y cada familia puso los bocaditos y la comida que prepararon para la ocasión. Aunque el plato general era lechón, cada familia tuvo la posibilidad de poner otros alimentos en la mesa que le correspondía, como ser algunas carnes de monte, pollos y otras carnes, todas fritas y cortadas en pedazos chicos. Llegó Amira que estaba con un vestido de cocktail, maquillada y con brillitos en el rostro, ella se entusiasmó viendo la carne de pollo^s, sacó un pedazo con su mano y lo comió, inmediatamente se limpió las manos con el mantel. Ese mismo momento me percaté que no había ninguna servilleta en la mesa, ni en ninguna de las otras mesas. Lo normal era hacer eso y al parecer la etiqueta de la ocasión se parecía a la que observé en La Paz en contextos populares. Comí lo que pude y me limpié del mismo modo. Mientras comíamos se comenzó a repartir colitas por todo el salón, a manera de recuerdo y cada una de las colitas correspondía a cada bachiller. Hubiera

⁸⁷ Si una familia no cría sus pollos, comer pollo en Tumupasa resulta caro porque cada pollo llega a costar entre veinte y treinta bolivianos. Como no todas las familias están dispuestas a pagar costos tan altos, casi no se come pollo y los pollos que tienen normalmente los guardan para venderlos.

sido interesante ver cómo repartían esos recuerdos porque en ese momento se hubiesen visto las afinidades entre las distintas familias y se podría haber especulado sobre los lazos de parentesco que estaban en funcionamiento. Pero todo fue tan rápido que apenas tuve tiempo para percatarme que estaba perdiendo una buena ocasión para verificar algunas estructuras de parentesco.

En la fiesta de la promoción se encontraba Zulema Lehm, una de las investigadoras sobre la amazonía más importantes de Bolivia y su presencia tenía que ver con el proceso de titulación de tierras que, hasta hoy, encaran los tacanas. Ella estaba haciendo una consultoría para la titulación de la Tierra Comunitaria de Origen (TCO) tacana de Iturralde y su presencia estaba íntimamente ligada con ese trabajo. Ya nos conocíamos y charlamos un momento sobre todo lo que ocurría, yo estaba recién llegado y no entendía muchas cosas que habían acaecido. Salimos a bailar y entre danza y danza, que era el único momento que podíamos estar tranquilos, de manera elemental me comentó un conflicto bastante fuerte ocurrido entre la alcaldía de San Buenaventura y el Consejo Indígena de Pueblos Tacanas (CIPTA), cuya causa era la titulación de las tierras indígenas. También me comentó sobre el secuestro de vehículos del Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA), INYPSA⁸⁸ y CIPTA de parte de los vecinos de San Buenaventura con la cooperación de los colonizadores y la toma de las instalaciones pertenecientes a los tacanas en el mismo pueblo. De verdad lo que estaba ocurriendo era bastante conflictivo. Le pregunté sobre las becas indígenas y me confesó que no conocía la procedencia del financiamiento para las mismas.

Acá quisiera hacer una digresión, el Colegio Técnico Agropecuario Tumupasa que es susceptible de ser duramente criticado por la forma en que, desde el mismo, se imparte la educación, tiene algunos elementos que permiten matizar este juicio. Nosotros sólo los enumeraremos. Por ejemplo se nota que los profesores no logran entender la situación económica ni cultural de la población, pues siempre andan pidiéndoles que escriban un trabalenguas en cartulina o para la fiesta del colegio o pueblo bailen morenada. En la

⁸⁸ Es un Consorcio Hispano Mexicano que se dedica al saneamiento catastral, su contrato con el INRA fue firmado en noviembre de 1996 y su verdadera sigla es INYPSA-CADIC SA-DICARTU SA- DECV.

materia de agronomía se enseñan métodos de cultivo andinos que no se pueden implementar en un territorio tan pobre en nutrientes como el amazónico. Muchos profesores andan criticando lo incivilizadas que pueden llegar a ser algunas de sus conductas, como el tomar chicha, el acullicar coca, su trabajo poco organizado en los chacos o su natural despreocupación por la acumulación de dinero. Lo que todas estas conductas ponen en evidencia es que el plantel docente no tiene conocimiento de la realidad cultural ni practican la "interculturalidad"⁸⁹; eso evita que los profesores puedan entender que están frente a otras formas de comprensión y uso de la realidad; esa ineficacia, al asir conceptos como la interculturalidad hace que la única reacción posible de los profesores, frente a los tacanas, o cualquier otro pueblo indígena, sea el desprecio. Por lo tanto se nota que en el colegio existe la intención, con mucha buena voluntad, de hacer que los estudiantes entren en los códigos de lo que ellos consideran civilizado y nacional; todo eso lo hacen a riesgo de desconocer las estructuras organizativas de las poblaciones indígenas. En torno a los profesores se articula un getto andino y muy pocos de ellos llegan a compartir y entender los códigos culturales del lugar donde trabajan. Sin embargo, y ese es su punto a favor, de todos los profesores que tiene este país, ellos son los únicos que se "arriesgan" a trabajar allá. No sólo se trata de la distancia, se trata de aguantar los mosquitos, el calor y otras cosas que muy pocos profesores de Bolivia podrían soportar. Pienso que ese ya es un mérito para ellos, pero que no afecta su forma peculiar de entender a los tacanas, a los que miran desde arriba.

Acabó la fiesta; todo se puso normal, pero mi presencia, quiérase o no, les seguía siendo turbadora. Recuerdo que nos tomó mucho tiempo, durante la primera estadía larga hacer que seamos parte del paisaje. Ahora nuevamente era un intruso y eso era particularmente incómodo. Me dejaron ocupar la casa de Alejandro y allí me instalé el resto del tiempo. Los hijos de don Leonardo tendieron un colchón en lo que era la sala, comedor y se iban a acompañarme. Al día siguiente a la promoción fui a bañarme al arroyo y a saludar a mis antiguos vecinos. Los encontré jugando *balley ball* en la casa de un hermano y los niños inmediatamente me vieron corrieron a saludarme gritándome profe, me acompañaron al

⁸⁹ Lo paradójico es que esa palabra es parte del vocabulario de todos los educadores, pero muchos nunca la llegan a aplicar en su conducta y trabajo diario.

arroyo, estaban alegres por mi llegada. Estuvimos mucho tiempo en el arroyo y de subida me mostraron y obsequiaron achachairues. Era su época y se daban por todos lados, me enseñaron a comerlos, nunca antes los había probado. Me llevaron a sus árboles y comenzaron a llenarme el bolso con los frutos. Inmediatamente Dani Daniel me invitó a subir al árbol, donde todos estaban trepados, y entre sacar achachairues y comerlos me contó con detalles el problema de los tacanas y especialmente la detención del abogado de San Buenaventura.

Territorios indígenas y narraciones:

Los tacanas, sus problemas por las tierras y la afirmación de su identidad

-Entonces mi tío Donald le dijo que era un tinterillo.

-¿A quien?

-Al abogado de San Buenaventura, porque él dijo que nosotros no éramos tacanas (*conversación en el árbol de achachairuse con Dani Daniel, diciembre de 2000*).

Estas palabras expresadas por Dani Daniel, un niño de 9 años, hijo de mis vecinos en Tumupasa no sólo muestran su interés por contarme algo, delatan el sentimiento general de una población que se sintió agredida cuando se le cuestionó su derecho a las tierras y su derecho de ser indígena. Parece paradójico, pero no lo es, pues la misma población que en los años setenta casi expulsa a los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV)⁹⁰ porque afirmaron que los tumupaceños eran indígenas, ahora defiende esa denominación de la forma más sorprendente.

Cuando busqué a Don Julián Cartagena, como un potencial narrador, dialogamos:

Buenos días.

Buenos días señor —me contestó en tono burlón y curioso, estaba algo bebido.

Bien, le había buscado ayer, pero no lo encontré. Soy de la universidad y don Daniel me dijo que usted sabía contar casos y cuentos de los de antes.

⁹⁰ Ver: Wentzel, Sondra. Resultados del trabajo de campo en la provincia Iturralde, Norte del Departamento de La Paz, Bolivia, junio julio 1985. Gainesville: Universidad de Florida. 1986.

Sí, yo sé, pero no sé por qué me busca. Dicen que mi nombre está en el CIPTA. Yo no les dije que lo pusieran, yo no trabajo con ellos, yo soy independiente.

- Sí, pero acaso usted no es tacana.
- Sí, soy tacana.
- Entonces el CIPTA que representa a los tacanas, lo representa a usted. —le respondí porque noté que estaba a punto de echarme de su casa. Inmediatamente le aclaré que tenía permiso del CIPTA y le mostré mi autorización.
- Sí, me representa, pero yo trabajo independientemente.
Bueno, mire, a mí me gustaría saber si usted conoce algunos casos y cuentos.
- Sí, conozco. Pero ahora, no le voy a contar -se metió a su casa y me invitó a pasar, nos sentamos y dijo- ¿Qué quiere saber?
- Sobre el cuñado abandonado por ejemplo -arriesgué.
¡Ah!, ese era un hombre que no sabía cazar.

En esta conversación se puede notar que el entrevistado a veces se pone reactivo a narrar los cuentos, que existe un grupo de narradores reconocidos y que afirman con seguridad ser tacanas. En ese sentido se puede percibir que la narración de relatos orales entre otras cosas tenía que ver con el asunto de la definición o autodefinición como indígenas tacanas. Sólo algunos tacanas pueden contar cuentos tacanas, pero no porque existe un tipo de ritual, sino porque esos narradores son los que mejor pueden recordar y tienen mucha gracia y facilidad de palabra. De hecho no es lo mismo pedir que alguien narre cuentos en tacana y en castellano, aunque ahora lo hacen más en castellano —por lo menos eso afirma la pérdida de la lengua, pero no la pérdida de las narraciones, aunque se experimenta un cambio-. Una persona que hablaba castellano y tacana antes, era un potencial mediador entre los tacanas y la sociedad boliviana, pero ahora el hablar castellano dejó de ser requisito, porque se supone que el líder conoce perfectamente el castellano, y más bien el parámetro para elegir representantes es la formación escolar y colegial. De hecho las generaciones jóvenes sólo reconocen que hablan castellano y no el tacana. Por ejemplo, Celín Quenevo, el penúltimo presidente del CIPTA, está orgulloso de saber hablar tacana y mucha gente le reconoce ese conocimiento del idioma como un mérito. Pero, del mismo modo, alguna gente aclara que él conoce el idioma porque se crió con sus abuelos en Napashi y que ellos le enseñaron a

hablar el idioma, que si él se criaba con sus padres en Tumupasa no lo hubiera aprendido; sus padres se habían ido a trabajar con los miembros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) —por los setenta- para ayudarlos a traducir la Biblia al tacana, mientras, ya en ese momento, muchas generaciones se formaban sin conocer la lengua. Ya había una escuela, muchos hombres de su edad sólo conocen unas cuantas palabras del idioma —no está de más recordar la anécdota del maestro que obligaba a los niños a comunicarse sólo en castellano- y tenían claro que hablar tacana era malo porque la sociedad los rechazaría por considerarlos "incivilizados".

En esos contextos de discriminación colonial resulta interesante constatar que el imaginario tacana sufrió un viraje trascendental al percatarse que reconocer su diferencia era positivo y no algo denigrante. La narración de los relatos, en ese contexto, se presenta como una forma de afirmar su identidad aunque fuera en castellano. Los narradores se dan cuenta de que su función tiene que ver, también, con su derecho a ser indígenas y a las tierras. Quisiera traer a colación otro par de anécdotas. Cuando estaba en el trabajo de campo se me acercó un dirigente que me solicitó le grabe algunos cuentos, algo similar se presentó cuando Celín me corrigió la escritura de algunas palabras en la primera reunión que tuvimos respecto a la tesis.

En lo referente a los problemas por las tierras en la provincia Iturrealde del departamento de La Paz, para entenderlos mejor es preciso acudir a tres fuentes las leyes estatales que "benefician" a los indígenas, el establecimiento de otros pobladores en la región y la defensa de su condición indígena.

a) *El viraje de las leyes estatales: "tierras"*

Para que el Estado boliviano pueda generar leyes vinculadas a los territorios indígenas fue preciso que existan virajes fundamentales dentro del concepto de nación que Bolivia tenía, el punto de partida lo marcaron las nuevas coyunturas y situaciones políticas internacionales y nacionales. En efecto, hasta 1994 Bolivia se reconocía, a sí misma, como

un Estado unitario, pero ese Estado no había sido capaz de integrar en su seno a los distintos pueblos que lo conformaban. Lo que permitió al Estado boliviano dar ese giro y reconocer en el artículo primero de la Constitución Política del Estado, que "*Bolivia [es] libre, independiente, soberana multiétnica y pluricultural...*" fueron varios acontecimientos que se venían sucediendo en el contexto internacional y nacional. En Bolivia esto se inició con la revalorización de la identidad aymara, a través del movimiento Katarista de los años setenta y ochenta; coincidía con movimientos paralelos en toda América Latina y estos acontecimientos dieron lugar al Convenio 169. Uno de esos, quizá el más importante, fue el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) que fue emitido en 1989 y ratificado —o adoptado— por Bolivia en 1991. Esta decisión del Gobierno fue impulsada en gran medida gracias a la "*Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad (1990)*" que dio un impulso bastante fuerte a la adopción del convenio y que al mismo tiempo puso en el escenario a nuevos actores sociales, *los indígenas*. Otro acontecimiento de importancia, fue la creación del Instituto Indigenista Interamericano impulsado gracias al convenio de Patzcuaro- México (1940), también el hecho que en 1982 la ONU creó una subcomisión que hasta el momento viene discutiendo la redacción de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas. La presencia de todas estas discusiones en el ámbito internacional y la emergencia de las organizaciones indígenas, en Bolivia y Latinoamérica, permitió, además del reconocimiento de las diferencias en Bolivia, la generación de muchas leyes que otorgan derechos concretos a los indígenas. Las siguientes leyes bolivianas fueron influenciadas por ese contexto: la Ley del Medio Ambiente N° 1333, la Ley de Reforma Educativa N° 1565, la Ley de Participación Popular N° 1551, la Ley Forestal N° 1700 y la Ley INRA N° 1715⁹¹.

Lo bueno y lo malo: Las condiciones de la Ley INRA

La Ley que nos atañe, por la proximidad del tema, es la Ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA), que fue promulgada el 18 de octubre de 1996, y en ella

⁹¹ Para mayor información al respecto ver el primer capítulo de la investigación: Herrera, Enrique; Cárdenas, Cleverth; Terceros Elva

2002

Etnicidad y Derechos Territoriales Indígenas: Tacanas y ayoreos frente a la Ley INRA (1996-2001), investigación presentada a la Segunda Convocatoria Nacional para Investigadores Jóvenes financiada por el PIEB, 2001.

básicamente se reconocen los derechos territoriales indígenas, aunque bajo la forma limitada de "tierras comunarias". Esta Ley reconoce las Tierras Comunarias (TC) y las Tierras Comunarias de Origen (TCO) que pueden ser adjudicadas a favor de las comunidades campesinas, indígenas, originarias, y pueblos indígenas u originarios. Del mismo modo especifica que las TCO pueden titularse en áreas protegidas, porque el uso del bosque que hacen los indígenas se adecua a los criterios de conservación internacionales (arts. 42 y 44 párrafo II, Ley INRA: Citado en Herrera y otros: 2002: 36).

La titulación de una TCO es ventajosa para los indígenas porque les otorga beneficios concretos. Una TCO es colectiva y puede pertenecer a una comunidad o a varias al mismo tiempo, los títulos de las TCO son indisponibles, inalienables e indivisibles —salvo determinaciones del uso interno según el derecho consuetudinario—, son imprescriptibles e inembargables —con la salvedad de la conservación, la protección, la realización de obras de interés público o usos estratégicos de parte del Estado—, están exentos del pago de impuestos y los dueños de la TCO tienen derecho a aprovechar los recursos renovables de manera sostenible (Ley INRA: Art. 3 párrafo II, 41, numeral 5, 59 párrafos I y IV; Ley INRA: Art. 3 párrafo III; citados en: Herrera y otros 2002: 36,37).

El uso de la TCO de parte de los indígenas, sin embargo, les prohíbe la explotación de los recursos no renovables por que esa decisión es atribución del Estado, aunque les da derecho a la consulta. El Código de Minería y la Ley de Hidrocarburos no les favorecen, porque dejan que el Estado se encargue de las concesiones y las regalías. Lo peor es constatar que el Estado tiene la potestad de expropiar tierras a los indígenas, previo pago de indemnización, siempre y cuando se encuentren yacimientos minerales o hidrocarbúricos y haya una empresa que quiera extraerlos y necesite los espacios. Sólo se libran de la expropiación las viviendas y obras públicas permanentes. En el Cap. 1, precisamente en los arts. 53 y 63 de la Ley de Hidrocarburos, se señala que la expropiación no necesita de declaratoria de necesidad porque se trataría de una obra de bien público; sin embargo, no se aplica a las viviendas campesinas e indígenas, los cementerios, las carreteras, vías férreas, aeropuertos y cualquier otra construcción pública o privada que sea estable y permanente. Eso deja de lado todas las conquistas indígenas conseguidas, después de muchas luchas. Al

mismo tiempo quita a los indígenas la libertad de disponer libremente de las áreas que ocupan (Ley de Hidrocarburos, N°1689 Cap. 1 Arts. 53, 63).

Existieron varias demandas territoriales indígenas que fueron presentadas antes de la promulgación de la Ley INRA, éstas fueron parte importante de las reivindicaciones de parte de las organizaciones indígenas, pero las demandas tacanas de Iturrealde fueron presentadas después de la promulgación de la Ley INRA. En efecto, entre marzo y mayo de 1995 se fundó el Consejo Indígena de Pueblos Tacanas (CIPTA) y después de su afiliación a la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB), recién se presentó su demanda en 1997.

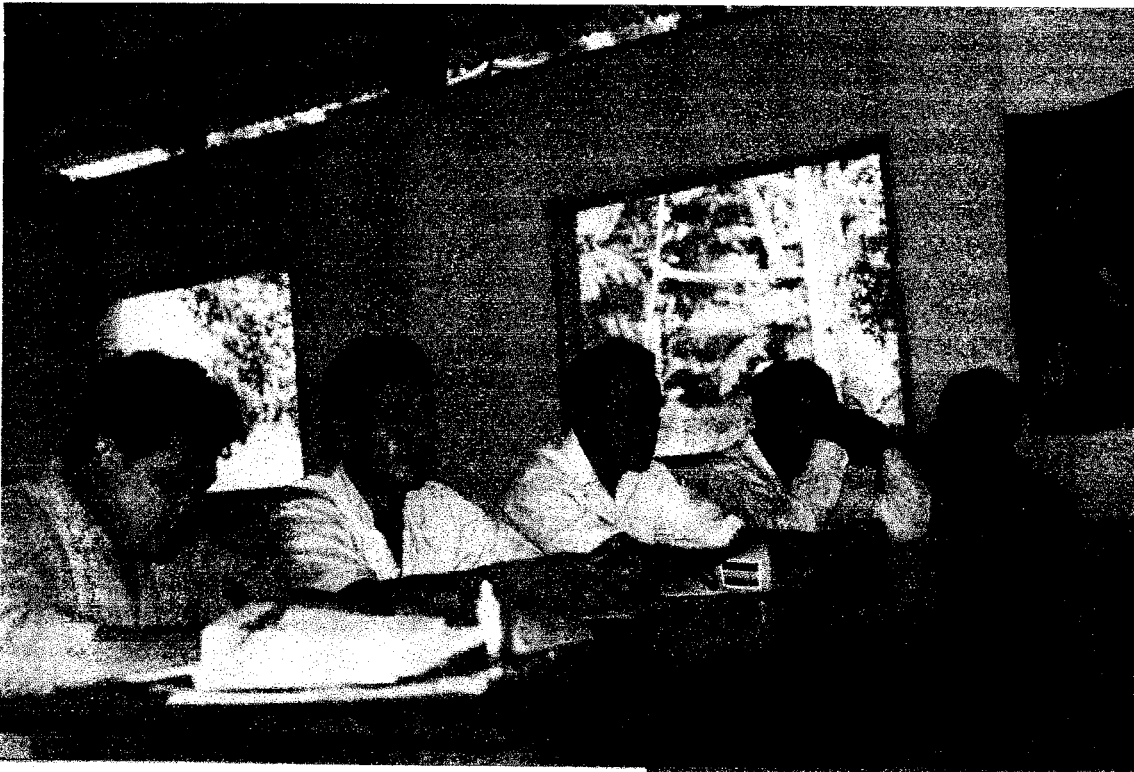


Ilustración 14: Dirigente tacanas durante la fundación de su organización (foto de Ana María Lema)

La demanda territorial tacana de Iturrealde

Desde el año de 1997 los tacanas, mediante su organización indígena, el CIPTA, iniciaron su demanda territorial; solicitaron 769.892,8338 hectáreas en lo que ellos consideraron su

área tradicional de ocupación. La oficina del INRA sólo les aceptó 549.464,8338 hectáreas debido a que existían dos resoluciones de saneamiento en el área. Con sus resoluciones administrativa n°s 0060/99 y 001/99 el INRA amplió el área de saneamiento, que seguiría EL CAT SAN (catastro de Saneamiento), a un área de 958.473 hectáreas. El CIPTA gestionó la conversión a la modalidad de SAN TCO (Saneamiento de TCO) de la superficie originalmente demandada como TCO (769.892,8338 hectáreas) que le fue aceptada (CIPTA; WCS-Bolivia, 2002:3) .

Según la Estrategia de Desarrollo Sostenible de la TCO Tacana durante el proceso preliminar de saneamiento se identificaron 600 propiedades de terceros dentro el área demandada (226.609,8125 hectáreas), además se identificaron 5 concesiones forestales: Mamoré Cabrera, P. Cinco, Madre Selva, Bosques del Norte y Bolital (204.609,8125 hectáreas), paralelamente existen también una concesión petrolera y varias concesiones mineras. Los tacanas iniciaron de ese modo sus demandas y hasta la fecha no logran titular sus áreas que el mismo Estado les reconoce como tradicionales (CIPTA; WCS-Bolivia, 2002:3).

b) La colonización y las modificaciones de las prácticas tradicionales de uso de los RRNN

Lo que hoy es la provincia Iturralde resultó del impulso de una política gubernamental efectivizada desde hace muchos años. Ya desde 1905 se estableció que el Territorio Nacional de Colonias (Pando) y el norte de La Paz (provincias Caupolicán e Iturralde) correspondían a las zonas "A" y "B", las más importantes para su colonización; se las consideraba zonas de Reserva Fiscal colonizable decretadas así el 25 de abril de 1905 (Citado en VVAA, 1991: 311). A partir de ese intento no se logró la colonización de la región, sin embargo se manifestó ese deseo de parte del Estado, que muchos años después se plasmaría con la progresiva inmigración de pobladores del altiplano, a algunas regiones de la provincia Iturralde. Aunque ese primer intento no se concretó, se pudo ver que después de la construcción de la carretera a Caranavi [19761 que se prolongó hacia el Alto

Beni (hasta llegar a Rurrenabaque) se produjo el asentamiento de algunas colonias estructuradas. La inmediata consecuencia fue la colonización de los Yungas que se extendió hacia el norte de La Paz con la construcción de la carretera a Ixiamas. Todo este proceso migratorio estuvo acompañado del plan paceño conocido como la Marcha al Norte y fue un intento infructuoso, de parte de la Prefectura, de crear un polo de desarrollo que compita con Santa Cruz⁹². Entonces la provincia Iturralde se comenzó a llenar de colonos procedentes de otras regiones, en la fiesta de San Buenaventura vimos a un grupo de inmigrantes del norte de Potosí bailando una de sus danzas típicas. Ese flujo poblador, en el norte paceño, dejó asentamientos aymaras, quechuas y campesinos mestizos junto a los mosetenes, tacanas, esse ejjas, tsimanes; todos procedentes de distintos lugares y culturas peleando constantemente por los espacios que irían a ocupar.

Debido, principalmente, a la colonización de la región se puede notar, por lo menos a orillas de la carretera, que muchas áreas están totalmente ocupadas y se procede a los chequeos de manera regular. Ese es el panorama de la región, la cantidad de humo, en otros tiempos inusual, ahora se constituye en parte del color —o debiera decir el olor- local de la región, durante las épocas de chequeo. Lo mismo que la predominancia del español como lengua comercial y el paulatino incremento de comerciantes y transportistas "de origen andino"; los transportistas son los que mejor lucran por prestar sus servicios llevando cargas y gente de un lugar a otro. La parte productiva de la región incrementó, existe una circulación más importante de dinero, pero eso amenaza con el entorno pues junto a esa corriente expansionista se acrecentó el flujo de madereros, por ejemplo. Esa explotación de los espacios de manera más intensa y con el respaldo de la carretera hace que los espacios de caza y/o de reproducción de animales se vayan achicando. Muchos tacanas coinciden en señalar que la bulla producida junto a la caza indiscriminada, de parte de los madereros, hizo que los animales se escapen. Los tacanas dicen que los animales se hicieron hurraños. Del mismo modo, la extensión de las áreas cultivables hizo que se cierren los espacios de

⁹² La idea era hacer de San Buenaventura —durante los años setenta- un polo de desarrollo industrial. Se creó la Corporación de Desarrollo de La Paz (CORDEPAZ) —1971- que inició el proyecto denominado, Complejo Agroindustrial del Norte (CAN) que tenía que instalar un ingenio azucarero, paralelamente se inició la gestión de otros dos proyectos: la central Hidroeléctrica del Bala y las exploraciones petrolíferas. Con estos proyectos se pretendía hacer desarrollar la economía de la región. Los únicos logros fueron la construcción de la carretera San Buenaventura- Ixiamas —que se inició en 1976- y la colonización espontánea y sin control (Salgado, 2002:26).

reproducción de la fauna, lo mismo que su acceso a fuentes de agua y alimento. Paralelamente los colonos también suelen cazar animales para su subsistencia, haciendo que disminuya la cantidad de animales en la región. Todos esos procesos, ligados al desarrollo y a la ocupación física de los espacios hicieron que los animales dejen de estar cerca de los centros habitados y al mismo tiempo hicieron que poco a poco vaya disminuyendo el número de algunas especies.

La colonización y la explotación extensiva de la tierra hicieron que los tacanas se fueran quedando sin los “bichos⁹³”, su principal fuente de proteínas, haciendo que las autorregulaciones se vean inútiles. Como señalamos, la colonización y el incremento de madereros, debido a la construcción de la carretera, hicieron que los espacios útiles de los tacanas se vayan cerrando. Claro que frente a esos movimientos es difícil hacer que las vedas impuestas por los relatos orales y las costumbres generen el equilibrio necesario. La caza indiscriminada, de parte de otros sujetos que no respetaban al Babachibute hizo que poco a poco se vayan dando cuenta que no existen castigos para los ambiciosos y eso impactó de manera fuerte en sus costumbres (Entrevista con Ruth Silva, antropóloga). La presencia de la escuela, con un enfoque racional⁹⁵, también influye en el olvido de las tradiciones. Esos cambios afectan los mecanismos de conservación que los tacanas, junto a los otros pueblos de la amazonía, habían desarrollado de manera solvente a lo largo del desarrollo de su historia.

La defensa de su condición de indígenas

- ¿Sabía que Tumupasa se peleó con San Buenaventura?
- No —le dije, aunque algo me había comentado Zulema.
- Pues nos hemos peleado.

⁹³ Así llaman a los animales de caza los tacanas.

⁹⁴ El dueño del monte, ser mágico que, según los tacanas, se encarga de controlar la caza, cuidar a los animales y dar la carne a los cazadores.

⁹⁵ En el sentido que desde la enseñanza docente se critica, cuestiona y se burla de las tradiciones, especialmente de las creencias en los espíritus.

- Por qué -le pregunté.
- Porque el abogado de San Buenaventura había dicho que aquí no había tacanas y que a nombre de unos cuantos taitetuses estamos consiguiendo tierra. Estaba borracho y yendo a Ixiamas. Entonces la gente de acá se enojó y cuando regresó todos estábamos esperándole, porque eso les había gritado en la pensión de don Mateo. Nosotros le esperamos porque nos había insultado.
- ¡Ah! ¿sí? ¿Y qué hicieron?
- Lo esperamos y detuvimos a las movilidades. Les habían dicho que eso se tiene que arreglar. Así que retrocedieron desde la franca para ir a la Sede. Pero una de las camionetas retrocedió y casi atropellando gente se escapó, violando la franca, la ha roto.
Al abogado le hablaron, pero como no quiso pedir disculpas los pusieron al cepo .
¿Estuvo en es cepo? ¿Cuánto tiempo?
- Una noche. Cuando se lo soltó recién ha pedido disculpas. Pero los de San Buenaventura también han destrozado la Sede que tenemos allá y han secuestrado los autos del CIPTA y de otros. Pero eso lo han hecho antes y este abogado es el que les dijo que hagan eso.
¿Por eso lo detuvieron?
- No, porque cuando pasó por aquí estaba borracho y en la pensión de Don Mateo le gritó a mi tío Donald (Terrazas, el oficial de Registro Civil) que no había tacanas, que se hacían a los salvajes y que no nos dejarían las tierras. (Charla entre Dani y yo en el árbol de achachairuses, diciembre de 2000).

En tono confidencial los niños, de 9 a 12 años, mis vecinos, me contaron esos problemas y noté que tenían un conocimiento bastante extenso de lo que significaba para ellos el que les rechacen su condición indígena. Había resaltado un marcador étnico cuando la dirigencia de San Buenaventura amenazó con invadir Tumupasa y una autoridad tacana dijo que los esperarían con chicotes, para confirmar su intención simbólicamente encargó la confección de los mismos; el dirigente asumió que el uso de chicotes es una actitud tradicional de los

⁹⁶ Madero en el que se fija la pierna de los reos y funciona como prisión. Al parecer heredaron esa costumbre de las misiones franciscanas, castigar a los delincuentes con ese suplicio, y hasta hoy su uso es vigente.

tacanas⁹⁷ y que al hacerlo, simbólicamente estaban poniendo en relieve su autoridad moral y permitiendo la visualización pública de su condición indígena (Poitignat y Streiff-Fenart, 1995). En cierto sentido lo que pretendían con esa acción era hacer sobresalir viejas tradiciones que, aunque ahora son asumidas como tacanas, corresponden a un pasado colonial. Estas señales tienen que ser visibles y fácilmente identificables, pero al mismo tiempo pueden ser fácilmente manipulables para poner en relieve lo indígenas que pueden llegar a ser. En ese contexto el hecho de detener al abogado de San Buenaventura y ponerlo al cepo, cuando no se excusó por acusarlos de "hacerse a los indios", también ponía en relieve su condición indígena y al mismo tiempo castigaba duramente al que se atrevió a decir lo contrario. En ambos casos los argumentos simbólicos usados para demostrar que ellos eran indígenas estaban vinculados a su pasado misional, sin embargo, esos simbolismos los mostraban como indígenas, pero al mismo tiempo podrían haber sido totalmente manipulables. Podrían haber hecho una manifestación o un bloqueo, pero optaron por poner en relieve su condición indígena poniendo al frente conductas que "sólo los tacanas" que habían sido reducidos usaban y conocían.

Esas anécdotas ponen en relieve varios puntos que debieran considerarse el momento que se reflexiona sobre las producciones culturales de los tacanas. Las luchas por demostrar su identidad, el deseo de la tierra y los permanentes ataques, desde afuera, a su derecho a titular sus tierras hicieron que pongan todo de su parte para resaltar o demostrar que eran indígenas. En efecto, al revisar los resultados de los trabajos de campo, fui notando que los mismos fueron influenciados por las presiones sociales del momento. Planteo que los narradores tacanas que entrevisté vieron con buenos ojos asumir su calidad de indígenas, estuvieron orgullosos de hacerlo y al mismo tiempo asumieron su conducta como una forma de resaltar esa condición. Las narraciones orales se presentaron como características exteriores visibles que permitían la visualización pública de una identidad reivindicada, lo mismo que su incondicional creencia en el Babachibute (Poitignat y Streiff-Fenart, 1995). No es lo mismo estudiar las representaciones teatrales callejeras, de Chile por ejemplo, en democracia que en tiempos de dictadura; del mismo modo, no es lo mismo estudiar

⁹⁷ Puede que lo haya sido hace algunos años, pero su origen básicamente está ligado a las misiones que tenían guarajes (policías civiles) que cuidaban el orden, especialmente las fugas, con chicotes (ahora usan bastones simbólicos) (Armentia).

manifestaciones indígenas en plena lucha por reivindicaciones sociales, la tierra por ejemplo, que en tiempos en que no existen luchas sociales. En ese sentido la manifestación de la identidad étnica tacana —a través de sus narraciones- estuvo íntimamente ligada, en ese contexto, con la defensa de las tierras prontas a titularse. Los ataques desde afuera, cuestionando su identidad indígena también estuvieron ligados a cuestionar su derecho a las tierras. Aunque ellos podían haber hecho las solicitudes territoriales como campesinos lo hicieron como pueblo indígena, porque el ser indígena en ese contexto les brindaba algunas ventajas. Al hacerlo como indígenas accedieron a donaciones, apoyos y recursos para las titulaciones y saneamientos de las áreas que ocupaban, mientras que haciéndolo como campesinos ninguno de esos financiamientos les hubieran correspondido.

La lucha por mantener —o demostrar- su identidad pasó inobjetablemente, en el contexto en el que estuve, por mantener su derecho a las tierras y con ello el acceso a los recursos, los medios de sobrevivencia. Claro que acá no estamos jugando con el estereotipo de identidad, nos referimos en plural a las identidades, porque consideramos que los sujetos pueden jugar con varias identidades las cuales son ocupadas de acuerdo a sus propios intereses y estrategias. Lo importante debe ser determinar por qué, para qué y cómo se determinan las identidades en un momento dado (Castells: 29). El cómo es el que ahora nos interesa y ese cómo está ligado a muchas formas de expresión, una de ellas fue la creación del Centro Cultural Tacana, aunque ese centro nació por la iniciativa y el financiamiento de la cooperación alemana; otra forma fue la creación de la organización indígena, la forma más interesante fue seguir manteniendo las fiestas tradicionales y el uso de la tierra con actividades como la caza de subsistencia. En Tumupasa todavía se siguen haciendo las fiestas de antes, es algo que valoran mucho los adultos de los otros pueblos, como los de Maravillas y Buena Vista, una comunidad al borde del río Beni, que cuando pueden van a las fiestas de Tumupasa para reactualizar los viejos tiempos. Otra actividad que es vital es la narración de relatos orales; aunque ésta no está institucionalizada, se puede advertir que algunos pobladores afirman que conocen las narraciones para afirmar su pertenencia a la etnia tacana. En cierto sentido el que en un momento de crisis como el de la lucha por reafirmar su identidad étnica, que estaba ligada a su lucha por la tierra, haya llegado alguien preguntando por sus relatos hizo que muchos narradores no tuvieran miedo de afirmar que

eran tacanas. Al mismo tiempo cuando afirmaban, sin problemas, que eran tacanas me facilitaban el acceso al conocimiento de sus tradiciones y mitos. Todo esto no hubiera ocurrido hace unos diez años, cuando el admitir ser indígena tenía una carga peyorativa, es decir bastante negativa y por lo tanto lo que se hacía era encubrirla asumiendo una condición campesina.

Estaba enterándome de todo eso, por medio de algunos amigos y se me ocurrió visitar a don Silvestre Chao por la tarde. Pero cuando iba caminando por la carretera que cruza al pueblo lo vi, estaba en la calle y sentado.

Don Silvestre Chao

Él estaba sentado en la acera del almacén, esperaba algún vehículo que lo lleve hasta el cruce de Tahua pues se iba a visitar a un compadre. Este era mi segundo viaje prolongado, pero ya lo había llegado a conocer en junio cuando realicé el trabajo de campo más extenso. Don Silvestre, como siempre me sonrió muy amable, me reconoció. Yo estaba muy contento pues no esperaba que me reconociera de inmediato, después de tanto tiempo (volvía después de 4 meses), y lo que planeaba hacer era recordarle que éramos conocidos. Charlamos, mientras él esperaba que pase algún vehículo, me enteré que estaba yendo a visitar a don Leoncio Chuqui y que planeaba quedarse, por lo menos, una semana fuera del pueblo, pero recuerdo que su viaje se prolongó por mucho más tiempo. Yo quedé apenado porque él se iba y no podríamos sostener nuestras prolongadas charlas, pero siempre esperaba que regresara de su viaje. Nos dedicamos a recordar los viejos tiempos, claro que eran unos pocos meses atrás, pero muchas cosas habían cambiado. Alico, el hijo de su vecino, se había ido a Trinidad con una beca para pobladores indígenas. Nuestro mutuo amigo Marcos —el español- también se había ido a Europa y don Silvestre esperaba, lo mismo que muchos, que yo tenga noticias de él, pero no supe y no supimos nada más de ese colega. Algunos vecinos se habían cambiado de casa y su yerno, Aizar Terrazas, se dedicaba a trabajar dirigiendo o supervisando el trabajo maderero de una Agrupación Social del Lugar (ASL), de la que él era parte. Los tacanas se habían organizado para vender

madera y Aizar era el que vigilaba esa administración, claro que momentáneamente no lo hacían como indígenas explotando su TCO, sino como ciudadanos, explotando de manera similar a la que podrían hacerlo los campesinos. Aizar llegaba a pasar cada vez mayores cantidades de tiempo en el monte supervisando la extracción de las troncas y vigilando que los madereros no los engañen. Don Silvestre se había puesto enfermo un par de veces durante los últimos meses y la titulación de la TCO tacana de Iturralde estaba, nuevamente en conflictos. Todo eso me enteré en la breve charla que sostuve con don Silvestre ese momento.

Al final pasó una camioneta, al parecer de una ONG, fue a preguntarles si podrían llevarlo, le dijeron que sí y se fue. La presencia de ONGs se va conformando como parte cotidiana en la vida de los tacanas y ellos aprendieron a convivir y en lo posible a aprovechar esas presencias, como en este caso.

Cuando regresó nos sentamos a charlar, de todo lo que me narró puedo recordar algunos textos y contextos. Claro que es difícil abordar todas las narraciones. Recuerdo que a don Silvestre lo llegué a conocer mejor cuando él estaba de cumpleaños (era en junio, cuando hice el primer trabajo de campo de tres meses). Había pasado la fiesta del pueblo y en esos días lo encontré en la calle, nos quedamos charlando y se nos acercó un vecino que dijo:

Don Chili, mañana es su cumpleaños ¿no?

Sí —le contestó él.

Entonces lo visitaré —le dijo y se fue.

¿Yo también lo puedo visitar? —agregué.

Claro -me dijo.

Quedamos en que lo visitaría por la tarde. Cuando llegué, estaba toda su familia que me fue presentada y nos quedamos charlando toda la tarde. Todos sabían que yo había trabajado como profesor en el colegio, eso ayudó bastante a familiarizar mi presencia. Entre las charlas surgió el hablar de los madereros, porque uno de los visitantes trabajaba en ese rubro y de repente, durante la charla, empezaron a salir narraciones. Estaba claro que no podía grabarlas, por lo tensa que pondría la charla. Así que disfruté escuchándolas, narraron

sus yernos Aizar y Donald; don Silvestre se lució contando muchos cuentos. Lo único que atiné fue a anotar algunos títulos y a esperar que más adelante los pueda recordar. La tarde fue genial, porque pude notar que todos se mantenían comunicados y usaban códigos culturales en los que no podía entrar, pero inmediatamente ellos hacían esfuerzos para explicarme algunas cosas. Recordé lo que decía Geertz (Descripción densa: 26-27) lo más difícil es conversar por la falta de familiaridad con el universo imaginativo del cual los actos (y las palabras) son signos, razón por la cual era bastante normal sentirse incómodo. Sí, estaba incómodo, pero al acordarme de Geertz consideré que ya había dado un paso importante al estar en la charla y no serles del todo indiferente.

A mi regreso a Tumupasa, cuando reencontré a don Silvestre le pedí que me contara los cuentos que narró en esa reunión, no recordó todos y elegí de todos ellos el que me parece más importante para mi trabajo⁹⁸:

⁹⁸ Más importante: no quiero entrar en valoraciones, lo único que quiero hacer, con esta afirmación, es poner en relieve que yo considero que esta narración se relaciona más directamente con mis objetivos que las otras y no que son mejores o más ricas. Considero que todas son exquisitas y tienen sus propios valores.

El Babachibute y el cuñado abandonado⁹⁹(A)

Tumupasa

32

Narró: Sivestre Chao(B)

Una ocasión, dice pue, un hombre había ido a cazar con su cuñado. Este hombre era **incapaz**(C), para la cacería no era bueno. En cambio el cuñado era cazador(D) ¿no? Y lo aborrecía al cuñado porque era así ¿no? Pero lo llevaba siempre a cazar ¿no? Y lo hacía subir a los árboles para pa que baje los monos que quedaban colgados ¿no? y un día, dice(E):

- ¡Carajo! ¡Lo voy a fregar!

Lo ha llevao a cazar. Allá, había quedado, en un almendrillo se había quedado un mono(F).

- Eh -le dice- **cuñado**, subite, andá bajalo.

Y se había subido el cuñado, cuando él más se había subido pa cortarlo el bejuco por donde él había subido(G). Alto le había cortado. Y el hombre, el **cuñado**, arriba. Mientras estaba, quedó arriba. Lo dejó ahí y se vino a su casa. Y llegó el cuñado ese día, llega ande la familia.

- ¿Qué es de tu **cuñado**? -la hermana ¿no? Pregunta sobre su marido.

- ¡Uhh! se ha separao de mí el sonso -le dice(H).
No sé si irá a salir.

- Pero ¿Cómo lo vas a dejar?

- Pero, ¿Qué aprenda pue!

Y no sabían, qué es lo que había hecho.

Y el hombre gritaba, gritaba. ¿Quién le va a ver? Y cuando en uno de esos, dice pue, aparece... era un hombre... era el mismo que estaba ¿No ve?, allá abajo. ¡Estaba sumamente alto! Ni por dónde bajarse y el árbol era un almendrillo. Y cuando ahí estaba, aparece una víbora a querer comerlo(I). Y como la víbora, dice que se iba, él se iba al gajo más delgadito y ya no podía... y por eso no lo comía la víbora.

- Ahora sí que voy a morir -dice- Voy a morir en manos de este animal.

Abría la boca, dice, pa comérselo. Y bregaba y se regresaba, ahí había sido su nido, sus cama de la víbora pue. Así. Bueno, otra vez gritaba y ... ¿Quién lo va a ver? Solamente el **cuñado** sabía dónde estaba ¿no? Nadies más. O sea que buscando, dice, otra gente a buscarlo ¿no? para hallarlo, y nada.

- ¿Qué se habrá hecho?

- Se ha perdido.

- Tal vez el tigre se lo ha comido... (J)

(A)Otros títulos que usan los narradores son: El Javacua — refiriéndose a la víbora lora y su nombre en tacana- (Gabriel Amutari); El Epereji —se refiere al denominativo común de amigo- (Eulogio Beyuma); El Dhejahuahuai (Andrés Medina); Hissink y los miembros del ILV escriben: Deovoavai. Por otro lado Chibute, Babachibute y Dhejahuahuai tiene el mismo valor en las variantes de esta narración.

(E) Esta narración cuenta con once variantes narradas por distintos narradores, entre ellos Gabriel Amutari, Anastasio Chipunabi, Daniel Chita, Eusebio Marupa, Andrés Medina, Eulogio Beyuma, Humberto Beyuma y Abel Marupa.

(C) E. Marupa: no sabía cazar y por eso lo consideraban flojo. A. Chipunabi: tenía mala suerte, pero era trabajador. G. Amutari: Tenía mala suerte. Además lo odiaba a su cuñado porque su mujer le conseguía la carne de los parientes Chipunabi; E. Marupa, le daba rabia que su mujer se lo consiga la comida con los parientes. H. Beyuma, le daba rabia que se alimente con lo que él le daba.

(D)En la narración de Gabriel Amutari son tres cuñados los que lo aborrecen. En ese sentido, en su variante siempre que se mencione al cuñado se referiría a los tres; el resto de las variantes sólo mencionan un cuñado.

(E) En G. Amutari el cuñado fue llevado por los tres a cazar y no consiguió nada. Otro día lo llevaron y por considerarlo inútil decidieron abandonarlo incitados por uno de ellos.

(E) A. Chipunabi y E. Marupa indican que lo mandaron a buscar loritos, pero el cuñado ya había visto que allí era el nido de una víbora; el resto indican que eran monos y algunas aclaran que se trataba de maneches.

(G) A. Chupunabi, D. Chita y G.

⁹⁹ Referencias TAEIB pág. 101.

¹⁰⁰ Se refiere a la flecha que va a quedar plantada en el árbol.

¹⁰¹ Equivale a la acción de flechar.

¹⁰² Los tacanas usan una especie de veneno natural con lo que envenenan el agua y los peces salen a la superficie muertos quizá el relato se refiera metafóricamente a esta práctica.

Bueno, llegó ocho días, ya triste estaba la mujer pue, lo tenía por perdido a su marido; piensa que ya ha pasao algo **malo** Cuando un día bueno llega(K), dice pue el *Chibute*, el jefe de la selva(L):

- ¡¿Y qué te pasa amigo?! -le dice.

En tacana le dicen *epereji*, quiere decir un amigo ¿No?

- ¿Qué haces amigo?

Quiere decir *epereji*. Antes se trataban de *epereji* ¿no? Bueno:

¿Qué haces *epereji*? -Y le dice de arriba.

Este mi cuñado...Yo no sé cazar y por eso me ha veniu a botar aquí(LL). Mire, me ha cortao el bejuco(M). Mire ya no puedo bajar. Ya van a ser ocho días. Y aquí hay una serpiente que quiere comerme(N).

- No hijo -le dice- yo te voy a salvar aurita, ahí nomá estate, aurita te va bajar.

Entonces él empieza, dice a armarse su flecha. Estee, el *Chibute* había templao su arco. Ya nomá, dice:

- No te asustar, pero no es a vos que te voy a flechar, es este , voy a plantar en el gajo, vas a ver aurita -dice.

Jala dice pue su arco. Y había puesto en él, estee el dardo. En la flecha había puesto un trozo, un algo para que no se quede la flecha. Entonces, le ha puesto ¡pahhh!!!¹⁰¹ Parece que lo iba a dar a él y se asustó, dice. Y cayó nomá en el gajo. De ese dardo, de esa flecha nomá colgó un bejuco hasta el suelo(Ñ).

- Ahora si puedes bajarte, no se va a soltar -dice.

- ¿No va a soltar?

- Créeme que no se va a soltar.

Él se animaba:

- Pero, éste cómo va a resistir -dice pue decía él ¿No?

- No hijo, bájate nomá -le dice- bájate y no tengas miedo, bájate(O).

Bueno, ya nomás, dice pue se baja. Se agarra del gajo donde él estaba parao. Se despidió de él:

- Ahora si me voy a morir.

Y nada, se había veniu pue hasta el suelo ¿No ve?

- *Epereji*, te has salvao. Ahora sí, no le vas a contar a tu cuñado que yo te he salvao, no vas a decir nada. Dile que: - Me he inventao cómo bajar. Ahora sí, vas a ser como yo, flecheador, así como has visto. Igualito vas a ser -dice.

Entonces le frota, dice pue, la mano(P).

- Y ahora sí vas a ser como yo, igualito que yo vas a ser, cazador. Y tu cuñado va a venir aquí en este almendrillo.

Esa víbora había aparecido ese rato(Q). Había sido la comida del *Babachibute*, ese...¿eh? Mira. Había tocao los garrones, aparecen dos parabas. Se han hecho parabas las serpientes.

- Ahí está pue esos son los que te querían comer, esos son, aurita los voy a matar.

Flecha su...¡tahjjj!! Lo tumba la paraba, cayó al suelo. El otro también hembra y macho. [¿No eran víboras loras?]

- Ahora sí -le dice- ésta le vas a dar a tu cuñado, éste para su señora y éste para el hombre, pa tu cuñado.

Y dice:

Amutari indican que subió por un gajo (una palmera) y desde abajo fue cortada.

(H) A. Chipunabi lo mandó adelante con un taitetú; D. Chita se quedó en el baño.

(I) La víbora fue descrita con detalles por G. Amurari quien la nombró en tacana como javacua; todos los narradores coinciden en que se trataba de la víbora Lora. Eso explicaría que se la confundía con loros, en el caso de algunas excusas para hacer que el cuñado suba al árbol, y que después se introduzca en la narración parabas.

(J) En muchas variantes el cuñado mismo se encarga de buscarlo. En otras, como en esta salen en su búsqueda o finalmente no se menciona que lo buscaron.

(K)Amutari: después de 3 días; Chipunabi: un mes; Chita: varias semanas; E. Marupa: 8 días.

(L)Chita, E. Marupa, Amutari y Medina: Dhejahuahuai; A. Chipunabi: Babachibute.

(LL) en el caso de Amutari menciona a los tres cuñados.

(M) recordar las variantes que mencionan al gajo o la palmera.

(N) Algunas variantes omiten presentar a la víbora, parece ser que se trata de olvidos involuntarios, el mejor ejemplo, de esos casos, es la segunda variante de Don Silvestre Chao que olvida poner ese dato; aunque todos saben que la víbora es fundamental para el argumento y no está ausente en ninguna de las 11 variantes.

(Ñ) en otras variantes el dueño del monte mata a la víbora primero y luego hace que el gajo crezca de su propia flecha. G. Amutari. Lo que es relevante es que el jefe de la selva caminaba buscando víboras loras en los árboles, porque esa era su comida.

(O)Según A. Chipunabi: El jefe de la selva le recomienda que cierre los ojos y que no vea abajo. Cuando el otro desobedece, mira abajo, cae y el jefe de la selva para revivirlo tiene que saltar tres veces sobre su cuerpo (ese es un secreto tacana para salvar a los heridos).

(P) Amutari, Chipunabi y Chita indican que el jefe de la selva lo

- Yo voy a estar aquí. Y aquí van a venir ellos. Bueno, vamos. Más allá flechean chanco y él se lo asa Entre los dos, después, cazan toda clase de bichos. Le había hecho una canastita, así pequeñito.

- Con mi secreto esto lo vas a cargar.

Había acomodao bien; había ido el *Chibute* ese, a un arroyo. Se había lavao las canillas(R). Cuando miraron estaban muriéndose los pescados .

- Este más, te vas a llevar.

Le había metido en su tacuarita así(S):

- Y éste le vas a dar a tu cuñado.

Dos suches ¿no?

- Uno para tu cuñado y otro para tu cuñada. Los dos no te quieren -dice- ahora ellos van a venir aquí.

Y bueno,

- Hora sí, *epereji*. No sé por dónde voy a ir. N000...

- Yo te voy a dejar en el camino. No tengas pena ya.

Lo hizo cargar a su canastito, lo despachó, lo sacó del camino. No había estao lejos. Ahícito nomá.

- Pero...bueno, ándate. Pero no me vas a decir que fulano me ha hecho esto.

Entonces se fue. La mujer había estao ya enlutada, todo, la familia todo, cuando aparece.

- ¡Ahí está pue el papá!!!

- ¡Pero, papá!... ¿¡y qué te ha pasado!?

- No hijito, éste mi cuñado me ha hecho mal yo pensé que iba a morir, pero me ha salvao.

Y le contó a la mujer, a su mujer:

Así me ha hecho... me ha hecho trepar en un almendrillo pa que yo vaya a bajar un mono, y él también se subió tras de mí; y más allá me cortó el bejuco por donde he subido ¿Cómo me iba a bajar? Pero he hecho todo lo posible de bajarme - dice- y ahora estoy aquí. He traído tantas cositas, vayan a comer hijitos.

Y cuando aparece ese cuñado también:

- ¡Pero, cuñado!!! ¡Cómo has llegao!! -le dice contento- Yo tenía pena de vos, cuñadito -le dice- ¡Qué bien!!

Si pue cuñado -le dice- corno he podido he bajado. ¡Caray!...como he podido he bajao. Pero aquí yo te he traído una cosita pa vos -le dice.

- ¿Qué cosita?

Acostumbramos por aquí asar el bagrecito, suches(T) se los envuelve en hojas y se los sala y se los asa en la hoja ¿no? Entonces:

- Estito te lo he traído. ¿Dónde está mi cuñada?

- Allá está.

- Llámelo, cómanlo(U). He traído para ustedes, especialmente para ustedes -le dice el hombre- y lo vas a traer también a tu mujer pa que lo coma.

Cuando después de un rato, comiendo, corno atorándose con el mismo hueso de pescao, empezaron a gritar corno paraba:

hizo desnudar y le friccionó los brazos y las piernas; con eso terminó extrayéndole caipura o llauca" que es similar a la flema y, según la tradición, eso era lo que le daba mala suerte en la cacería. E. Marupa, omite este detalle.

(Q) E. Marupa y D. Chita suponen que el oyente sabe que la víbora [algunas variantes, como ésta (que confunde el número, en esta parte) refieren que se trataba de dos víboras] fue cazada por el jefe de la selva y no la aclaran o mencionan, sólo cuando es necesario recuerdan que se usó esa carne. O. Amutari señala que la víbora fue cazada antes de ayudar a descender del árbol al hombre. Todas las narraciones indican que el grito de la víbora lora es idéntico al de las parabas. En ese sentido es significativo que S. Chao indique que las víboras se convirtieron en parabas y con esa figura fueron cazadas.

(R) en A. Chipunabi: llama a la víbora barbasco (en tacana: Atr'a Vacua) que remojó la punta de la cola en el arroyo.

(S) Se refiere a la forma de cocinar la serpiente, junto a los pescados, como al vapor, se conoce esa forma de preparación como sudado. En el caso de Chao se prepara la serpiente en una tacuara (planta parecida al bambú). El resto de las narraciones refieren que la preparación se hizo en un dunucuabi. Que es la misma preparación, pero la came está envuelta en hojas de patujú (aunque las hojas pueden ser remplazadas por otras, como las del plátano) y puestas sobre la chapapa en la brasa. En este caso no sólo el pescado es preparado de esta manera sino, principalmente, la carne de la víbora lora.

(T) La carne de la víbora la hizo pasar como pescado. Chita: como si fuera bagre; Amutari, Griso; el resto, sólo pescado.

(U) en esta narración indica que

¡ahj,ahj, ahj, ahj,!! como paraba. Ya nomás alzaron vuelo los dos ¡jajajajajajajaaa!!(V) Y allá estaba él, esperándolos, el *chibute*.
- Muy bien -dice.

Había sido su comida ¿no? Eso come, con eso se mantiene. Bueno, ya empieza, pue dice la mujer, dice, a deshacer el canastito.

¡Pero, qué va alcanzar poh! ¡Tantos hijos que tienes!

No hijita, va a alcanzar. Acordate. No van a poder terminar de comer ni los chicos.

Y empezaron, dice pue, a desbaratar y sacar y sacar y sacar ¡Uh! ¡Montón de carne! Le encargó pue el *chibute* al hombre:

- ¡Cuidado con deshacerlo! porque no lo vas a poder llenar la cantidad que tienes que deshacerlo en tu casa.

Y justamente llega pue a su casa y la mujer empieza a sacar y sacar, y no termina de sacar ¡jajajajajajaja!! Bueno, ahí termina el cuento.

llama a los dos esposos, en otra variante, E. Marupa, sólo al cuñado. En G. Amurari sólo se llama al **cuñado y esposa** responsables del abandono dejando libres a los otros dos cuñados.

(V) A. Chipunabi: dieron tres vueltas a la casa y recién se fueron.

Las posibilidades de lecturas se multiplican, no sólo se puede leer la narración por el lado mítico, sino por el conocimiento y la simbolización del monte que tienen los tacanas. Una entrada muy exquisita podría ser leerla a partir de la relación entre las víboras loras, el Babachibute que se las come, las parabas, el almendrillo y la simbolización del cazador que finalmente fue devorado, en forma de víbora lora, por el Babachibute. Otra entrada podría vincularse con la caracterización del ser mágico del monte. Sin embargo, para este trabajo decidimos leerla desde sus procesos de territorialización entendiendo el castigo y las prácticas de distribución de los tacanas como algo que activa la narración de modo particular. De modo continuo leeremos otras narraciones sobre el Babachibute que lo caracterizan y al mismo tiempo desplazan los significados y significantes que contiene el mismo, teniendo como hilo los castigos y los controles sobre los cazadores. En ese sentido haremos un recorrido que se inicie con la narración de partida, *el cuñado abandonado*, para después referirnos al Babachibute como entidad mágica que vigila y regula la caza, pero al mismo tiempo veremos que su importancia se desplaza para justificar los quiebres a la tradición de caza.

Entendemos que los tacanas suelen cazar solos cuando hacen recorridos cortos, pero cuando se trata de hacer recorridos largos, es decir quedarse en el monte más de tres días

normalmente suelen ir acompañados de parientes. Sin embargo, los tacanas solían cazar en grupo antes, cuando no había armas de fuego, por lo menos eso lo dejan ver muchas narraciones. Del mismo modo es preciso tener claro que los procesos de codificación pasan a los cazadores por la distribución, es decir que cada vez que algún cazador trae presas tiene que procederse a la distribución de la carne entre la familia extensa. De otro modo, los cazadores suelen o solían distribuir el territorio de cacería entre las distintas familias extensas que habitaban en las cercanías, básicamente se trataban de pascanas y rutas familiares. Al parecer, la distribución de carne, como los espacios familiares (montes les llaman ellos), estaban vinculados a su proceso misional. Pues si seguimos las crónicas podemos darnos cuenta que la distribución del territorio estaba más vinculada a las distintas etnias que lo habitaban y ellas eran poseedoras de territorios más o menos definidos. Cuando se dio el proceso misional, no podemos ver en ello una prolongación de esos usos, sino su desplazamiento. Como vimos en la parte dedicada a su historia, en las misiones Franciscanas con habitantes tacanas, las más importantes no sólo redujeron a tacanas, sino también a saparunas, maracanis, pamainos, etc. Muchos grupos correspondían a parcialidades, que es muy probable hayan sido de la misma familia lingüística que el tacana, pero muchos de estos grupos también correspondían a otras etnias. El proceso misional, entonces lo que hizo fue reunirlos y fomentar o permitir la yuxtaposición de los tacanas sobre el resto de los grupos, por ser ellos los más numerosos.

Lo que los habitantes de las misiones tuvieron que hacer, partiendo de esa nueva realidad, fue reconstruir inicialmente sus territorios o áreas. Dividiendo el territorio de acuerdo a las familias, que es muy probable que hayan formado parte de las antiguas parcialidades étnicas. Así se podría entender que no exista un único territorio de caza para la etnia, sino territorios de caza por familias. Esta forma de uso del territorio constantemente se va actualizando, porque todavía está vigente y porque todavía existen mayores que recuerdan haber sido ellos los que abrieron algunas rutas en esas tierras. Estamos, entonces, frente a nuevas y vigentes formas de uso de las áreas de caza que se mantienen bajo la antigua lógica, pero adecuándola. En cierto sentido las áreas de caza familiares correspondían a las parcialidades, pero actualmente corresponden a las familias extensas de los tacanas. En contra de este uso distribuido de la tierra encontramos que actualmente esta forma de uso se

va desplazando, dejando de lado la distribución por parcialidades para abrirla a las familias. Actualmente son pocas las familias que respetan religiosamente los montes familiares de otros, no obstante todavía se constituyen en áreas susceptibles de ser respetadas.

Cuando alguien se casa, sus matrimonios son exogámicos entre familias extensas, le corresponde no sólo parte de la carne de la familia extensa nueva, sino el conocimiento de las áreas de caza de la familia a la que ingresa. Estas premisas hacen que los cazadores generen alianzas entre ellos y las distintas familias extensas. Así la distribución o la enseñanza de lugares privilegiados pasa a reproducir la alianza y con ello a hacer funcionar el socius inscriptor. En el caso de la narración vemos que este hombre se fue a vivir cerca de la familia de la esposa, dejando abierta la posibilidad de que, en realidad, se trate de residencias uxori-locales y la ubicación matrilocal¹⁰³. Del mismo modo, en la narración, se puede ver que él aprovechó todos los recursos de la nueva familia extensa, pues se alimentó de la carne proporcionada por su cuñado y vecinos; el cuñado le fue a mostrar su senda de cacería, es decir el monte familiar y con ello se pretendió reproducir la alianza.

Desde ese punto de vista podemos entender, ya en la narración, que al cuñado que no sabía o no podía cazar, al ser parte nueva de una familia extensa le haya correspondido la carne cazada por los cazadores de su nueva familia. Entonces podemos entender que el odio hacia el nuevo cuñado en realidad estaría vinculado, más que a su propia inhabilidad, al egoísmo de su afín, porque este cazador no estaba de acuerdo que le llegue la distribución al cuñado, al que considera flojo e inútil. Esa inutilidad justificó el odio porque el cazador que no podía cazar no completaba el circuito de reciprocidad, no abastecía de carne a los otros. Pero al mismo tiempo, la narración devela, que el nuevo cuñado no tenía una relación de amistad con la familia; esto se comprueba cuando nos detenemos a reflexionar sobre su desconocimiento del monte de esa familia, pues los tacanas cuando aprenden a cazar no sólo conocen la senda de su familia, sino las sendas de sus amigos y parientes. Como este

¹⁰³ Existe mucha confusión al respecto, porque según Hissink el sistema de parentesco es patrilineal, pero cuando se ve esta narración por ejemplo o se hace trabajo de campo se nota una cierta predominancia de las mujeres. El caso de la narración muestra un problema entre cuñados por parte de la esposa. Así, estamos frente a un momento confuso, puede que esto se deba principalmente a los sistemas de parentesco heredados o influenciados por las misiones y su incorporación al estado boliviano. Actualmente se desarrolla una tesis de maestría que trabaja estos sistemas de parentesco vinculados a la distribución de chicha y carne (Una tesis que está en elaboración 22/04/03, de Kantuta Lara).

cuñado no conocía esa senda queda muy claro que no mantenía una relación de amistad, ni de parentesco con la otra familia. En ese sentido, se puede percibir que existe una suerte de rivalidad entre ambas familias, pues el nuevo cuñado terminó siendo detestado por esa otra razón, el odio por no cazar sólo sería una añadidura. Es decir, su inhabilidad sería algo que matiza la rivalidad y justifica la traición. Gabriel Amutari, en su narración, indica que donde vivían se acabó la carne de la familia y decidieron salir a cazar, pero que este cuñado tenía mala suerte. Anastasio Chipunabi, de otro modo, deja ver que el nuevo cuñado se valía del otro, cuando llama la atención diciendo que todo era su cuñado.

La variante de don Eusebio Marupa es más precisa cuando indica que este cazador odiaba a su cuñado porque su esposa le conseguía la comida.

Para qué le buscas vos la comida a este flojo, que vaya a cazar si quiere comer Ud. Siempre con la costumbre de traer del vecino y siempre le da por qué. Yo – *siendo tú-* lo mando a cazar, que vaya a cazar, flojo. (E. Marupa)

Por añadidura, al tratarse de matrimonios exogámicos existe la posibilidad de que ambos cuñados pertenecían a familias rivales, entonces podría ser que se trate de familias extensas opuestas debido a enemistades o a la pertenencia a parcialidades distintas. Esto se ve en dos variantes que ponen en relieve que toda la familia estaba disgustada con el nuevo cuñado, en un caso el que promueve el abandono fue castigado y en el otro fue toda la familia.

Aburridos dice por lo que no caza nada, ya a los tres cuñados los tiene aburridos ya. Bueno y entonces él dijo... él solito y ya lo han tumbado todo ni por dónde bajarse ya (G. Amutari).

Por otro lado la traición hacia el cuñado no sólo se presenta como una forma de limpiar el honor al deshacerse de un mal cazador, sino fundamentalmente se ve en ello una traición a la organización del socius. En la narración nos enfrentamos a un hombre que no fue capaz de reproducir lo aprendido en la distribución de la carne del monte y a otro que no reprodujo lo aprendido en la alianza a partir de la enseñanza del área de caza. La distribución de la carne de monte y la enseñanza del área de caza corresponden a la forma como se establece alianza entre las distintas familias extensas, al mismo tiempo representan la alianza entre el socius y el entorno, pues de esa distribución deviene la limitación a los cazadores. En ese sentido, la trasgresión a esas alianzas se presenta como una forma de

escapar al estigma del mal cazador, pero fundamentalmente como una forma de egoísmo que no encuentra otra salida que traicionar la codificación de los flujos. Entonces se puede entender que las quejas sobre la flojera o inhabilidad del otro encubren el desprecio a la codificación de los flujos que lo obligaban a llevar al otro a la senda familiar; la razón del desprecio del cazador es lógica, porque el cazador al no mostrar algo a quien no sabrá cazar, indica que sabe que no recibiría nada de él.

Para justificar su engaño y hacerlo funcionar, el cazador decidió hacer uso de las tradiciones de caza, se trataba del uso de un recurso retórico que iría a permitir el funcionamiento de su engaño. Ese recurso estaba vinculado a la descripción de la pérdida o extravío fingido de acuerdo a las prácticas cotidianas de caza.

Cuando el cazador disgustado con el cuñado que no sabía cazar decidió deshacerse de él optó por usar la tradición, la referente a la enseñanza de los montes familiares, como excusa para ir a abandonarlo. Para cumplir su objetivo sólo tuvo que dar cuenta de lo descrito en el preámbulo de esta exposición, la enseñanza de los lugares de caza familiares. En ese orden y siguiendo a la narración podemos percatarnos que el otro era alguien que no conocía el monte familiar, es decir no pertenecía a la familia extensa¹⁰⁴; también se trataba de alguien que recibió carne de la distribución familiar sin aportar, eso justificó el enojo y la rabia contra el desventurado cuñado. Por otro lado, se puede notar que cuando el cazador indicó que iba a mostrarle su picada, es decir la senda familiar, conocía el lugar adecuadamente; también, a partir de ello, se puede inferir que este cazador logró encontrar, antes de la incursión, el árbol donde anidaban javacuas (víboras loras). En ello se percibe el conocimiento del monte de parte del cazador, pero al mismo tiempo se ve que había malas intenciones desde el principio.

104 Al mismo tiempo no tenía amistad con la familia, por eso nos inclinamos a mencionar rivalidad familiar, porque si hubiera sido amigo de algún pariente familiar ya hubiera conocido el monte. Los cazadores en su juventud y mientras aprenden a cazar suelen mostrar sus sendas familiares a sus amigos. Así un cazador va conociendo las sendas de otros, pero siempre teniendo el cuidado de ir a la senda de alguien que lo invitó. Existe mucho respeto por las sendas familiares y se consideraba una traición ir sin el permiso de los dueños.

Y su cuñado se ha aburrido y lo llevó a cazar y había víboras, parabas ¿no? Vivían en los almendrillos y había un bejuco por ahí lo ha hecho subir a su cuñado de ahí le corto el bejuco y el bejuco se ha encogido el bejuco y ahí estaba la víbora del paraba ¿no? (Andrés Medina).

Tenía su arma. Ya estaban lejos del camino, aquí la gente anda sin rumbo, sin senda cuando quieren cazar se dentran nomás, se meten. Cuatro horas sin camino, sin nada orientándose por el sol nada más . Así que se metieron al monte, ya estaban adentro y el hombre, el cuñado, no conocía el monte, no sabía andar así. Comenzaron a matar monos y el mono maldito se había quedado, arriba, en el árbol, muerto.

Cuñado subí.

- No, yo no sé subir —dice.

Ya una vez trepado, el hombre ya arriba, por un bejuco había subido, había subido más arriba y lo cortó. Él en el aire, je, je, je, ya no podía bajar. (S. Chao).

En la narración vimos cómo el cazador llevó a su cuñado, que no podía cazar, para que lo ayude a bajar de los árboles a los monos que se quedaban colgados o lo llevaba para cargar a las presas; asumiendo tal actitud se manifestaba el vilipendio de su parte, pero al mismo tiempo reproducía una práctica cotidiana, los que acompañan a los buenos cazadores terminan ayudándolos para poder acceder a parte de la carne. Desde cierto punto de vista ese trabajo nos es denigrante en su totalidad, pero lo llega a ser cuando la práctica se repite mucho. Aunque en la narración se expresaba desprecio, también se puede ver ayuda, los vínculos afines que le obligaban a llevarlo y como ayudante a darle parte de la carne. El hecho de llevarlo, en ese sentido, no era gratuito y respondía a estructuras de distribución de la carne del monte vinculadas al parentesco. *Por otro lado, el desprecio hacia su cuñado devela otro aspecto fundamental, es posible que hayan pertenecido a familias extensas rivales*¹⁰⁵.

Cuando los cazadores caminan en el monte, el que va de guía siempre va adelante y mucho más rápido y sigiloso. Los cazadores no están charlando o bromeando y eso hace que salir

¹⁰⁵ La forma en que los cazadores Tacanas se orientan por el sol es muy complicada. Ellos ven la dirección del sol y establecen a qué altura cortaron la dirección del sol, al salir de la senda, y ese es su único recurso para volver al camino. Cuando ellos lo están explicando el asunto no parece tan complicado, lo difícil es tratar de aplicarlo. Otro elemento que les favorece es que ellos se orientan con más facilidad porque conocen el lugar, tienen una capacidad de aprehensión mnemotécnica del espacio, el entorno y el monte (en determinadas zonas) muy completas.

En una tesis que está en elaboración 22/04/03, de Kantuta Lara, se ve cómo el parentesco define las redes de distribución de la carne de monte de los tacanas. Al mismo tiempo, ella piensa que los matrimonios todavía se los hace de modo exogámico entre familias extensas de distintas parcialidades. Es muy probable que antes las familias extensas hayan correspondido a las parcialidades étnicas que Hissink refiere en **Los tacanas, datos sobre la historia de su civilización**.

de caza parezca, en realidad, una carrera silenciosa. El momento que el cuñado afirmó que se le separó cuando el otro se "extravió" —sea por llevar adelante un taitetú o ir al baño (ver nota H en el relato) o porque se fue distanciando- fue totalmente verosímil pues los cazadores no se cuidan entre ellos, es natural saber que cada cual se hace cargo y sabe cómo moverse en el monte. Quien sigue a un cazador conocedor de su monte tiene que seguirle el ritmo y no al contrario. En ese sentido el cazador se valió de un argumento irrefutable para justificar la pérdida del otro en el monte.

De otro modo, podemos notar que algunos narradores sostuvieron que sólo el cazador sabía dónde estaba su cuñado y con ello nos remitían directamente al vasto conocimiento del monte familiar que cada cazador tiene. Todos los cazadores tacanas saben cómo llegar a lugares difíciles, que al parecer son iguales para los demás. Su forma de aprehensión del espacio les permite reconocer esos lugares tan bien, que para ellos es lo mismo buscar un árbol cerca de su casa que en el monte. También pudimos verificar, durante el trabajo de campo, que los cazadores fueron sembrando y arrojando semillas en lugares precisos, para su propio abastecimiento y al mismo tiempo para el abastecimiento de algunos animales; el objetivo de sembrar esas plantas es para hacer que los animales tengan donde comer cerca de las sendas de caza y por lo tanto evitar que se alejaran. En otras palabras, se puede afirmar que ellos modificaron el monte, pues el mismo es parte de su vida y conocimiento. Algunos cazadores suelen dejar sus ollas, hachas, machetes en medio del monte y otros pueden indicar a los parientes los lugares donde se hallan algunos fruteros o las pozas donde la pesca es mejor. Entonces, no es de extrañar que la narración sugiera que el cazador ya sabía dónde estaban las víboras loras y el almendrillo; tampoco que ya sabía que una vez cortado el bejuco o la palca, usada para el ascenso, no habría posibilidad de bajar, en eso se remiten a todo lo que está en su práctica cotidiana.

Podemos ver que los argumentos que el cuñado usó como ardides para encubrir su traición son muy veraces; al mismo tiempo podemos notar que la elaboración del plan respondía a

¹⁰⁷ Dejan sus ollas para no tener que cargarlas hasta sus casas, especialmente cuando esos insumos los destinaron a la caza. Cuando fuimos con uno cazadores, don Leonardo nos hizo parar y salió de la senda —habíamos caminado desde las 8 de la mañana y eran como las 4 de la tarde- cuando regresó trajo consigo una olla dos platos, un hacha y unas cucharas. Le preguntamos cómo reconoció el lugar donde estaban: Es fácil —nos dijo- sólo hay que conocer bien la senda y algunos árboles y ya.

su cotidiana práctica como cazador y conocedor del monte familiar. En ese sentido, todo lo planificado y ejecutado se inscribía en las prácticas cotidianas y nadie podría reprocharle por el extravío. Pero este cuñado no contó con la presencia del Babachibute, cuya función, en la narración, fue arreglar la trasgresión y re-establecer la alianza. Hacia adelante veremos cómo se representó al Babachibute y cómo reestableció el orden trasgredido. Sorprendentemente éste asume una función restableciendo el orden humano, se puede ver que él se encarga de regular ambas esferas: los animales (la cacería) y el orden social humano.

El Babachibute se presentó del mismo modo que suele manifestarse en muchas narraciones, llegó tocando garrones —las raíces que sobresalen de los árboles-, buscando comida (víboras loras) o distraídamente se presentó como si estuviera pasando (Narración de don Daniel Chita). El cuñado abandonado lo vio y cumpliendo el primer requisito establecido para entrevistarse con él, sin miedo le habló y le pidió ayuda. Esa representación según la cual el Babachibute llega tocando garrones o metiendo bulla, de manera similar a cualquier cazador, suele ser una forma de culturizar la selva, darle significado; eso es un proceso de territorialización, Philippe Descola en *La Seva Culta* refiere que ocurre lo mismo con los Achuar en la amazonía colombiano-ecuatoriana. En la misma se pueden escuchar muchos ruidos que parecen humanos y las más de las veces se puede estar seguro que no hay nadie caminando por la región, los tacanas atribuyen esos sonidos al Babachibute -Cuando no se está acostumbrado a los ruidos de la selva, se escuchan los pasos de gente, se escucha machetear, se escucha puiquear o gritar. Uno espera que de repente llegue más gente, pero nunca llega nadie. En el pueblo se puede constatar que nadie fue a cazar por ese sector y, por lo tanto, tener la certeza de que se estuvo solo -. Bueno, la cosa es que el Babachibute llegó y entabló amistad con el cuñado abandonado, al que trató de epereji . Los viejos dicen que no hay que tenerle miedo y lo mejor es hablar con él, eso fue lo que hizo el hombre de la narración y, finalmente, fue auxiliado.

¹⁹⁸ Resultó singular que estando en un campamento de caza, donde nos quedamos 4 días, me quedé solo, cuidando la pascana y escuché a un chanco del monte, también escuché machetear y pasos a un lado de la senda por la que no fueron los amigos. Como estaba seguro que podrían llegar algunos de sus amigos a la llegada de mis compañeros les comenté lo escuchado. Me dijeron que no había nadie por allá y que podría haber sido el Chibute y lo mejor que hubiera hecho sería hablarle y se rieron.

¹⁰⁹ Epereji en tacana significa amigo íntimo, este trato ahora parece que sólo es del Chibute.

Cuando el Babachibute se enteró de la traición del cazador se enojó mucho y tornándolo como algo personal se dispuso a ayudar a su cuñado abandonado. El disgusto del Babachibute se expresó del siguiente modo: primero lo curó, haciéndolo mejor cazador que su cuñado y segundo prometiendo que se comería al responsable de la maldad:

¡Haa! Lo ha frotado, salía esa flema dice como lejía dice salía de su cuerpo.
Esto es lo que te... ahora vos vas a salir más mejor que tu cuñado, pero tu cuñado va a venir aquí, él te ha hecho así con maldad, va a venir aquí, aquí en mi barriga va...
Muy bien frotó, frotó muy bien tranquilo (A. Chipunabi)

En otras variantes el Babachibute expresa directamente que él se encargará de castigar al cuñado cazador por malo. Desde esa perspectiva se puede verificar que el objetivo del Babachibute es restituir el orden, compensar la trasgresión; entonces su función no se limita a salvar a alguien en apuros, sino en arreglar el normal funcionamiento del socius, que tenía un cuñado que no sabía cazar y otro cazador que no quería compartir lo cazado, como tampoco sus espacios de cacería.

Yo te salvo, yo te salvo y te voy a llevar a tu casa. Ese tu cuñado por malo te ha hecho así, pero ahora ese tu cuñado va a venir aquí mismo, yoo me lo voy a comer -le dice al hombre-. Bueno, vámonos -dice le ha dado todos sus secretos, toda su fuerza le dio al hombre, de lo que él era- bueno ahora yo te voy a dar toda mi fuerza, toda... de lo que yo sé, te voy a dar a vos (S. Chao).

Ya le contó su historia, qué le habían hecho los cuñados.
Ahora me van a pagar esos tus cuñados —dice (E. Beyuma).

Lo auxilió de manera particular, en algunas variantes primero mató a las víboras, que estaban a punto de comerlo; en otras, salvó al cuñado primero, lo cierto es que lo ayudó a bajar y mató a las víboras y se las comió dejando un poco (de su carne o grasa) para hacer un dunucuabi. Un dunucuabi es carne de pescado que se prepara envuelta en hojas de patujú con algo de sal y se lo pone sobre la chapapa ^{1°}. El pescado termina cocido como si fuera sudado, hervido, y sabe muy bien.

¹¹⁰ Especie de parrilla que se arma con troncos verdes, ver fotos.

Una vez que el Babachibute salvó al cuñado abandonado tuvo la necesidad de solucionar su problema, el de no saber cazar: en algunas variantes el Babachibute decidió frotarle sólo los brazos; pero en otras, le hizo desnudar y le frotó todo el cuerpo (ver nota:F). Cuando le frotó se cuenta que de su brazo salió una especie de llausa (flema) que era lo que le daba un olor que hacía huir a los animales o le daba mala suerte. Lo cierto es que ese acto fue presentado de manera similar a una inscripción sobre el cuerpo, lo marcó y con ello hizo al cazador, se trataba de un rito". Deleuze siguiendo a Michel Cartry decía: *el signo actúa por su inscripción en el cuerpo... las inscripciones de una marca en el cuerpo no sólo tiene aquí valor de mensaje, sino que es un instrumento de acción que actúa sobre el mismo cuerpo... Los signos dominan las cosas que significan y el artesano de los signos, en vez de ser un simple imitador, realiza una obra que recuerda la obra divina* (1974:195). En el rito el cuñado no sólo representó a alguien salvado por el dueño de la selva, sino se constituyó como un aliado. El cuerpo del cuñado en este rito representa el cuerpo tacana y la acción mágica del Babachibute actúa sobre el socius. Se re-establece la alianza entre los cazadores tacanas, por eso en comentarios y otras narraciones refieren que él es quien los protege y les da los bichos. El personaje de la narración es quien estableció alianza y a partir de su alianza se reconstruye la alianza con el socius . Muchos narradores como don Silvestre Chao también refieren que el Babachibute es quien se encarga de darles los animales y no hay que tenerle miedo (Chao:17B). No sólo es el mensaje de la "bendición" es el saber que la divinidad está de acuerdo con el cazador y su necesidad de subsistencia; por eso le quitó el "olor" que ahuyentaba a los animales, le quitó la mala suerte y le autorizó a cazar. El cazador entonces se alinea como otro depredador, como parte del ecosistema.

El cuñado ya libre de su mala suerte se volvió un cazador y estableció su alianza con el Babachibute, quien le dio muchas recomendaciones. Algunas variantes indican que lo llevó a cazar sus animales que estaban mansos (en especies de corrales), otros dicen que le dio carne que fue cazada por él mismo y don Eusebio Marupa indica que él cazaba insectos,

¹¹¹ En la variante de don Daniel Chita se incluye una entrevista con el narrador, en la misma él cuenta cómo el Chibute da la suerte a los cazadores. Es decir, desde la visión de el narrador la acción narrada existe y era en verdad practicada entre el Chibute y los cazadores; Don Leonardo Marupa también refirió tal experiencia cuando contó la historia de un cazador que buscó al Chibute para hacerse hacer lo mismo (Marupa, L. :11).

En el relato 11 refieren que un cazador lo buscó, al dueño de la selva, para hacerse hacer lo mismo y después de ese mismo rito se volvió un buen cazador.

grillos, a los que llamaba monos, sugiriendo que luego ese insecto se convertía en el animal mencionado. El momento de separarse le explicó que tenía que matar a los animales, le estaba prohibido dejarlos heridos; lo mismo, tenía que cazar lo que necesitaba y podría llevar, le dijo que le enfadaría mucho saber que cazó y dejó muertos a los animales. Finalmente selló la alianza indicándole que no podía decir a nadie que había recibido su ayuda y —en el caso de su cuñado- no avisarle a éste que fue él quien lo salvó. Esa fue la alianza del Babachibute con el cuñado abandonado.

Entre toda la carne que le obsequió estaba la carne o la grasa de la víbora lora que lo iba a matar y que fue comida por el Babachibute, le dio ésa preparada en un dunucuabi; señalándole que la misma estaba destinada a su cuñado y que sólo él debía comerla para que pague su crimen.

Cuando cuñado abandonado llegó a su casa se enteró de que toda su familia estaba resignada a su presunta muerte, fue una sorpresa para ellos. No dijo nada, sólo señaló que se quedó cazando para llegar con comida. Dio la carne, que era mucha y fue guardada con magia en una pequeña canasta a su esposa, e invitó el dunucuabi al cuñado, indicándole que era un bagre que había pescado exclusivamente para él. Como la carne y la chicha se distribuyen de acuerdo a normas de parentesco¹³ fue bastante normal que le haya correspondido carne del cuñado; éste comió la carne, que era la grasa de la víbora, rápido y sin darse cuenta del mal que encerraba la misma. Se atoró y empezó a hacer ruidos parecidos a los de las parabas, después de un momento se volvió paraba y salió volando, llegó al mismo árbol donde había abandonado a su cuñado. Allí se transformó en una víbora lora¹⁴ y fue cazado por el Babachibute que se lo comió. Paradójicamente las mismas costumbres que le ayudaron a mentir y justificaron su acceso monopólico a la carne, fueron las que lo llevaron a su muerte. Armentia indicó que en tacana se usa la misma palabra para embrujar y envenenar y en cierto sentido en la narración ocurrieron las dos cosas.

¹³ Ver tesis Lara, Kantuta (2002).

¹⁴ Valdría la pena detenerse en la etnología tacana revisando la relación de la víbora lora y las parabas.

Entendemos el castigo al cazador malo no porque odiaba o abandonó a su cuñado, sino porque no fue capaz de respetar las reglas de alianza. Es decir, no supo respetar al cuñado que procedía de otra familia y que a partir de la alianza (el matrimonio) se volvía su pariente (afín). Deleuze dice que se marca a todos los cuerpos, para que sean capaces de alianza y cuando ella se quebranta es preciso el castigo. Ese castigo no es por el abandono en sí, sino por no ser capaz de respetar la alianza. Esas reglas y esos castigos son los que permiten que el socius se re-construya, se vuelva a inventar nuevamente. Del mismo modo, a partir de narraciones como ésta es que se repiten todas las prácticas del propio socius. La risa de los narradores, no es más que la mirada gozosa del socius que ve con buenos ojos el sufrimiento y las marcas en los que lo traicionaron. *Simplemente, el ojo obtiene del dolor que contempla una plusvalía de código, que compensa la relación rota entre la voz de alianza a la que el criminal ha faltado y la marca que no había penetrado suficientemente en su cuerpo* (Deleuze:198).

Rememorar todos los vínculos con el Babachibute y las tradiciones de caza tacanas corresponde a una mnemotecnia de la crueldad. Esta consistente en guardar en carne viva la memoria biocósmica con la que los tacanas se ven controlados durante la cacería y al mismo tiempo donde los cazadores presentan (o representan) un contrato con un ser sagrado, que desde la selva los mira. En cierto sentido esta presencia sagrada, esta mnemotecnia del espacio, este conocimiento de la selva se presenta como la adaptación del ser humano a la selva, pero al mismo tiempo como la culturización de la selva.

Los dueños de la selva o el Babachibute: crónica de una desterritorialización

El Babachibute representa una construcción social cuya función es la autorregulación de la cacería entre los tacanas. En todo este punto veremos cómo los tacanas imaginan y

construyen a este ser mágico, al mismo tiempo revisaremos el proceso por el cual su función protectora y benefactora va siendo movida de acuerdo a los nuevos contextos.

Por motivos metodológicos no presentaremos todas las narraciones tacanas que nos interesan para el siguiente punto, sería bastante extenso incluir a todas al medio de la tesis; nos referimos a otras narraciones que tienen como punto importante al Babachibute. En ese sentido recordamos que en el anexo 1 está todo el corpus de narraciones en las que nos apoyamos para la siguiente parte. Como recomendación podríamos sugerir leer ese corpus antes de encarar este punto (ver el Anexo 1).

El vínculo de las narraciones orales con los seres mágicos del monte —especialmente el Babachibute- lo entendemos como uno de los puntos importantes, porque se encuentra presente en muchas narraciones del corpus de relatos orales tacanas referidas a la caza. Planteamos que a partir de estas textualidades tacanas es posible reconstruir, de manera básica, la lista de funciones del Babachibute —y sus características- relacionadas con la cacería y a otras prácticas tradicionales de los tacanas. Debido intrínsecamente a nuestro trabajo con la cacería tacana, pondremos todo el énfasis en ello; pero no dejaremos de estar conscientes de que también existen otras esferas de la cultura que podrían vincularse, desde las mismas narraciones, como el cultivo, la construcción de artesanías, la pesca, el conocimiento etnozoológico, etnobotánico, etc.

Las narraciones articulan los vínculos de los cazadores con los seres mágicos de formas diferentes, pero caracterizándolos. En primera instancia se encuentra el Chibute o Babachibute o Dejahuahuai y el Einutudejha o Apachitero¹. Aunque tenemos el conocimiento de que en la cosmovisión tacana existía un grupo grande de espíritus del monte, dedicados ya sea a las plantas, árboles específicos, animales, etc., ahora vimos que

¹ Así fue como nos mencionaron los nombres y así será como los mencionemos, sin embargo, Hissink escribe Chibute o Deovoavai (que son lo mismo) y Einidu. El Chibute es el espíritu de los animales silvestres y el Einidu es de los arbustos (Hissink, 2000: 38).

en la actualidad ellos sólo reconocen a estos dos. Ambos son seres mágicos que se materializan en los relatos de diferentes maneras, y con diferentes atributos.

En este caso exploraremos la forma en que se representa al *Babachibute o Dehahuahuay*, haremos un recuento de las actividades que se le atribuyen -desde las narraciones y que están relacionadas con la cacería-; al mismo tiempo veremos cómo esas actividades tienden a recrear el control social sobre la cacería.

Según las narraciones tacanas recopiladas, el Babachibute es el dueño de los animales y como dueño se encarga de protegerlos, pero también puede disponer de ellos para dárselos a los cazadores "buenos". Como protector de los animales él es quien los cura, los alimenta, los guarda; dependiendo de los contextos puede dárselos a los cazadores tacanas, pero si los cazadores transgreden las reglas, como cazar en exceso por ejemplo, se encarga de castigarlos duramente; aunque los tacanas aprendieron a escapar a los castigos de este ser mágico, esa presencia amenazante continúa controlando sus conductas.

Haciendo un recuento de las narraciones podemos decir que el Babachibute se manifiesta a los cazadores en varios contextos, fundamentalmente cuando los cazadores se muestran ambiciosos, cuando están trigresillando, cuando desobedecían las prohibiciones o bien para ayudarlos. Dependiendo de lo que el cazador hace lo ayuda o lo castiga, no se manifiesta de otra manera. En ese contexto, su presencia apunta a territorializar a los tacanas porque este ser mágico es quien "regula", codifica la caza y su frecuencia; gracias a su presencia en el monte los cazadores terminan autorregulándose, siguiendo las percepciones y reglas propias del socius.

Todo el proceso de simbolización de la autorregulación permite que se perciba al Babachibute como un ser que se manifiesta de diversas maneras a los tacanas. En la siguiente parte se revisará las formas en que se les manifestó y las distintas actividades que se le atribuyen.

A los cazadores ambiciosos se les suele manifestar cuando cazaron varios animales o estaban tigesillando —algunos ya sabían que no podrían cargar todo- y siguieron cazando, entonces este ser les cambió la vista, haciendo que los cazadores se perdieran (Leonardo Marupa 1B; Silvestre Chao:4B). Aunque otras veces los suele retener sólo por jugar, porque se tropezaron con sus plantas —el almendrillo o el mapajo- y el hichi (espíritu que vive en las plantas) de las mismas, que actualmente es comprendido como el mismo espíritu (L. Marupa y S. Chao:12B), les cambia la vista provocando su extravío (Eusebio Marupa: 2B).

Los cazadores aprendieron a darse cuenta de que cuando están perdidos a causa del Babachibute, lo que tienen que hacer es tejer con la hoja de la jatata un tejido que es simbado. El tejido lo hacen partiendo en cuatro y por dentro la hoja, sin romperla; luego se la trenza hacia adentro y por alguno de los huecos se mete una punta y se la saca estirando por el otro lado; el tejido termina de tal manera que es difícil darse cuenta del lugar de inicio del mismo, como también entender cómo desarmarlo sin romperlo. Esta "esterita" se la bota sin ver atrás y -en algunos casos- se desafía al espíritu a desarmarla; como no puede hacerlo, el cazador aprovecha la distracción y escapa al cerco, debido a que la distracción evita que el ser mágico le esté cambiando la vista o le esté siguiendo (Leonardo Marupa 1B; Silvestre Chao:4B; Eusebio Marupa: 2B). Este truco es útil para salvarse, pero no se lo puede usar siempre porque los trasgresores a la norma experimentaron luego castigos mucho más duros, como veremos más adelante.

Estas narraciones, que tienen forma testimonial, muestran que después de que los narradores han vivido los extravíos asumen que éstos fueron a causa del dueño del monte; los llegan a considerar como experiencias extremas y se dan cuenta de que se salvaron de morir, en el monte, y que esa muerte pudo haber sido el castigo por su ambición. Comienzan a reproducir lo aprendido con las narraciones y aprenden a no provocar al dueño desobedeciendo las reglas. Narrando sus experiencias hacen que los demás tacanas, especialmente los más jóvenes, se cuiden de cazar en exceso haciendo peligrar el ecosistema; también les enseñan a escapar, de manera simbólica, de la trampa. Entonces, cuando estas narraciones toman la forma de testimonio, es decir se narra lo que ocurrió en

primera persona más allá de narrar, ellos terminan encarnando la prohibición y el castigo se revive, se activa y se hace nuevamente vigente (Leonardo Marupa:1B; Silvestre Chao:4B; Eusebio Marupa:2B). Sin embargo, don Eusebio Marupa dice que muchos jóvenes ya no saben esos trucos y se pierden sin saber cómo podrían salvarse, pero al mismo tiempo eso significa que ya no hacen un uso sostenible del monte.

El Babachibute también hace que los animales escapen asombrosamente de los cazadores. Como la vez que dos cazadores, don Máximo Dara Iguanera y su sobrino, habían emboscado a los chanchos de tropa, en un río, y cuando se disponían a atacarlos se dieron cuenta que ya no estaban. Sorprendidos buscaron las huellas de los mismos y no encontraron el lugar por el que salieron (M. Dara:5B). De modo similar, cuando don Leonardo estaba cazando vio a una tropa de chanchos y les disparó, ya tenía mucha carne, hirió al más grande, pero éste salió huyendo; lo siguió y nuevamente le disparó volviéndolo a herir, pero de nuevo se escapó el animal; recién don Leonardo se dio cuenta que estaba perdido aunque, según él, sólo se había alejado cincuenta metros de su senda. A don Máximo Dara le pasó algo similar con un chanco al que, después de dispararle toda su munición, tuvo que dejar huir (L. Marupa:1B; M. Dara:21B). En otra ocasión don Leonardo narró que él y su hijo habían correteado a una tropa de marimonos y después de acorralarlos, en un árbol, esperaron que caiga la noche; sabiendo que los marimonos no caminan de noche, decidieron esperar al día siguiente para cazarlos; los vigilaron hasta que oscurezca, esa noche el cielo estaba nublado; de madrugada, a eso de la una de la mañana, escuchó que alguien metía bulla, golpeaba el tronco, gritaba y meneaba los árboles, don Leonardo dijo que el Dejhahuahuai estaba pastoreando a sus animales, se los estaba recogiendo y se quedaron sin monos; de todos modos a las 4 ó 5 de la mañana fueron donde estaba el árbol y, como él lo esperaba, no encontraron nada (Marupa, L.:20B). Finalmente, don Eusebio Marupa refirió que a cierta hora, cuando el Babachibute toca algunos garrones (raíces de los árboles), ya nada se mueve en el monte; don Atilio Fessy, también nos refirió lo mismo. Los tacanas dicen que ese momento el dueño recoge a sus animales, porque no hay nada de bulla; cuando uno está en la selva estas explicaciones parecen ciertas, porque

¹¹⁶ En la noche, cuando dormían, soñaron que un hombre les dijo que si seguían molestando a los chanchos ya no iban a volver a su casa. El sueño lo tuvieron ambos cazadores.

en el monte siempre algo está muriendo y algo está naciendo, los árboles se mueven, los bichos chillan, los animales caminan, todos los sonidos se confunden y se escuchan muchos sonidos , pero mientras cae la noche existe un momento en que toda esa bulla cesa y después de un tiempo, nuevamente se escucha todo tipo de sonidos (Marupa, E.:2B).

Los cazadores reciben ayuda del Babachibute cuando cazan según las reglas y son valientes. Si un cazador es "corajudo" y al mismo tiempo, respetuoso con el monte y los animales, será un cazador exitoso. Para lograr esa notoriedad puede recurrir a la ayuda del Babachibute, quien al darle suerte le proporciona los animales. El ejemplo más importante para sostener esa afirmación es la narración referente al *cuñado abandonado* (esta narración tiene más de doce variantes), pero existen muchas otras narraciones que muestran lo mismo de diferentes maneras. Don Leonardo Marupa contó que un conocido suyo había deseado conocer al Babachibute, porque quería que lo cure, que le dé suerte para cazar. Dicen que después de mucho buscarlo y desear ese encuentro logró entrevistarse con él, se portó corajudo y le habló, solicitándole que le cure su mala suerte en la caza; éste aceptó y le hizo lo mismo que el Babachibute hace en la narración del cuñado abandonado, le hizo desnudar y le fricciónó; con eso le quitó toda su mala suerte y le recomendó cazar lo necesario, no dejar heridos a los animales. También le dijo dónde podría encontrar chanchos y le ordenó cazar sólo tres; del mismo modo que en el caso del cuñado le recomendó no avisar a nadie de su ayuda. El hombre sólo contó el caso cuando estaba viejo y poco a poco iba dejando de necesitar la caza por su mal de la vista (Marupa, L.:11B). De otra manera don Silvestre refiere que estando de caza con su abuelo el Babachibute se les apareció por el frente, lo vieron pasar, y el abuelo le dijo que no tenga miedo, que ese es el que cuida a los animales y que también les cuida a ellos; el Babachibute según el abuelo es quien les daba los animales, algo similar se repite en muchas otras narraciones (Chao: 17B).

Tal como se puede ver, da la sensación que cazar animales, desde el universo mítico tacana, es arriesgado; pero si un tacana respeta las normas la caza es algo muy cotidiano, donde incluso se recibe ayuda. La caza no es una simple actividad de sobrevivencia, al contrario,

¹¹⁷ Ver César Calvo, *Las Tres mitades de Ino Moxo*: en el primer capítulo un brujo explica de manera magistral todos los ruidos de la selva.

al practicarla es necesario cumplir muchas normas y, sobre todo, se tiene que estar seguro de no molestar al Babachibute. En ese sentido las narraciones sobre el Babachibute se perfilan como una parte importante de todo el proceso de territorialización (inscripción) de los cazadores tacanas; quienes obedeciendo todas las restricciones permiten la codificación de sus flujos de deseo, todo esto está desarrollado por el socius para su sobrevivencia. Básicamente las narraciones proporcionan parte de la memoria de la deuda tacana con el monte a través del Babachibute; al parecer, esa memoria es una de las pocas que van quedando fijadas.

Hissink refería que los cazadores antes de salir solían pintarse las caras de acuerdo a los animales que deseaban cazar, usaban sombreros del cuero de pecarí o una gorra cónica de liber de corteza —capa delgada y fibrosa interior de la corteza de los árboles-, también solían hacer las flechas —como el Chibute les enseñó- del tronco de la chima, una palmera, que crece en dirección de la salida del sol (Hissink, 2000:37). Actualmente todas esas costumbres y muchas más no se las practica o sólo se practican algunas —como usar los aromas de algunas hojas-. En ese sentido la pervivencia de las narraciones es significativa porque permite la continuidad del universo mítico tacana. Además, las narraciones hacen que algunas prácticas sigan vigentes. Planteamos que a la máquina de caza tacana, junto a todas sus restricciones, les ayudan la materialización simbólica de la misma a través de las narraciones testimoniales de cacería. Dentro de todo el proceso de territorialización, en la cacería se puede ver que la parte más básica se da en la práctica misma. Sin embargo, los más jóvenes prefieren olvidar esa relación y dedicarse a otras actividades o no hacerles caso.

El Babachibute castiga a los cazadores porque él se encarga de cuidar a los animales; a él le cuesta alimentarlos, curarlos y protegerlos. No es sólo un ser mágico que está ahí para castigar, sino cumple una función en el monte, gracias a él es que hay bichos para comer.

Da de comer a los animales, no metafóricamente sino que muchos narradores afirman que él tumba los frutos de los árboles para que caigan y los animales que viven en el suelo puedan alimentarse. Don Silvestre Chao nos decía *Como hay día de animales, siempre va*

moviendo las frutas pa que coman los animales, como decir: el chanco, y los que caminan por bajo de su tierra ¿no? (VVAA, 2001:117;Cárdenas, 2000:10). Del mismo modo, en todo el corpus encontramos muchas narraciones donde los cazadores afirman testimonialmente, no sólo como repetidores de otros, que se suele escuchar al dueño de la selva tumbando las frutas. Esa acción pueden oírla desde lejos, oírla de cerca, mientras están mecheando (Máximo Dara: 22B).

Curar a los animales es parte de sus funciones en el monte, los protege de distintas maneras. Don Silvestre todavía recuerda que estando cazando con su cuñado encontraron un maneche herido, cuando lo cazaron vieron que en la espalda tenía torundas —suelen ser bolas de algodón- de lana extraída de los árboles; según ellos era imposible que el mono se las haya puesto, pues estaban en su espalda, están seguros que fue el dueño (Chao: 21B). Se encuentran muchas narraciones que cuentan que el dueño los cura, pero muchas sólo lo mencionan, las más importantes refieren que el dueño les consigue cuidantes entre los hombres. Efectivamente, cuando los cazadores quiebran las reglas y cazan o hieren más de lo que deben, pueden ser capturados por el dueño del monte; éste lo que hace es reclamarles por los daños hechos e inmediatamente los pone a su servicio curando y alimentando a los animales, alejándolos definitivamente o por mucho tiempo de sus familias. Otra posibilidad de caer bajo su servicio es cuando él comienza a dar muchos animales a los cazadores, éstos por ambiciosos se hacen buenos amigos de él y finalmente son capturados como cuidantes; cuando alguien caza más de lo corriente, los tacanas dicen que el Babachibute lo debe estar amansando (Santos Amutari:3B; Donald Terrazas:8B; Juan Serrato:9B).

El Babachibute protege de distintas maneras a los animales, no sólo los hace huir, los cura y los alimenta, sino que a veces interviene directamente. Actualmente se pone énfasis en que el Babachibute castiga a los ambiciosos de manera dura. Todas las narraciones que cuentan estos casos son testimonios y se refieren a cazadores que fueron muertos o golpeados por el mismo Babachibute, al que a veces denominan duende o maligno del monte. Doña Agustina Suárez de Barracón (río Madidi) cuenta que a un tío de ella, que cazaba mucho, el dueño del monte lo mató y lo dejó amarrado, como se amarra al chanco de monte, para llevarlo a casa (Suárez: 3B). Sandro Limpías (ex corregidor de Tumupasa) también refirió

que el Babachibute se acercó a un cazador durante la noche, mientras éste estaba mecheando, cuando llegó a su lado la linterna se arruinó y lo golpeó tanto que lo dejó ensangrentado; el cazador trató de defenderse y golpeaba, pero sólo daba al aire, aunque estaba seguro que tenía que haber asentado por lo menos algún golpe; dicen que esto ocurrió en Ixiamas recientemente (Limpias: 6B). Cuando don Santos Amutari narró el caso de un hombre que fue atrapado como cuidante del Babachibute indicó que al regreso del hombre -al pueblo, a su casa- llegó enfermo y un tiempo después se murió (Amutari:3B).

Se puede advertir, siguiendo el universo mítico descrito por los tacanas, que las sanciones a los cazadores dañinos son cada vez más crueles y muchas veces injustificadas, el caso de Ixiamas es claro respecto a eso ; en esas narraciones cuando el Babachibute actúa, para esos narradores, es peligroso. Sin embargo, esa peligrosidad recién se comenzó a manifestar, pues todas las narraciones sobre ese tipo de casos son recientes y van quedando fijas en el imaginario tacana. Pensamos que hubo un cambio en la concepción que tenían los tacanas sobre el Babachibute y mientras las narraciones más antiguas —junto a los hombres más viejos- todavía lo ven como un ser benigno, que cuida a los animales y cazadores, ahora se lo comienza a ver como alguien maligno, que simplemente desea el mal de los cazadores.

El Babachibute recientemente está siendo visto como un ser peligroso y eso demuestra que los flujos de deseo, las simbolizaciones, están corriendo para otros lados. Encontramos narraciones de Monterrey, comunidad sobre el río Beni, que representan a un cazador —testimonios- que estando trabajando o yendo de cacería escucharon a un espíritu en el monte; lo que el narrador hizo —al contrario de la recomendación de los viejos: ser corajudo y hablarle- fue salir rápido o regresar al campamento y ponerse a rezar (Eulogio Beyuma:14B;16B). La narración de Sandro Limpias es muy ilustrativa al respecto, él cuenta que su hermano estuvo cazando mucho y se estaba enviciando con sus salidas al monte, finalmente dice que el Chibute se le acercaba y le golpeaba; el hermano se asustó y contó el caso a la familia, recurrieron a curanderos que hicieron que el Chibute no lo

¹¹⁸ Del mismo modo que el caso de Barracón donde el cazador, sin haber causado una gran trasgresión—sólo estaba cazando como siempre-, terminó muerto y amarrado como un chancho de monte.

persiga más, pero dejó de cazar por un buen tiempo y ahora ya no caza como antes (Limpias: 10B). De otra manera en Buena Vista, comunidad sobre el río Beni, nos narraron que dos cazadores, que estaban tigrisillando en la selva, vieron a un hombre delante de ellos, sobre la misma senda, lo siguieron y cuando se perdió lo huellaron descubriendo una inmensa huella en el barro; ambos hombres se asustaron y estuvieron de acuerdo que la huella no era de gente y que era el hombre del monte. Terminaron huyendo a sus casas, se habían asustado (BuenaVi sta: 13B).

El Chibute paulatinamente se está transformando en un ser maligno, al grado que en San Buenaventura doña Fidencia Crespo indicó que: a ese le dicen Epereji¹¹⁹ y es un maligno. Contó dos narraciones del Epereji en las cuales lo representa como un ser maligno que sedujo a mujeres viudas o solas, las embarazó y cuando les correspondió dar a luz tuvieron en vez de un niño, una víbora o muchos gusanos; el resultado directo fue la muerte de las mujeres que dejaron a sus hijos huérfanos (Crespo:18B;19B). Resulta singular el paralelismo de esta narración con la narración andina sobre la Bernita, aspecto que puede mostrar los despliegues y reelaboraciones culturales.

En la mayoría de los casos la relación que se puede establecer con el Babachibute es una relación con un guardia y, en la medida que se logra una armonía con el entorno, él también se encarga de cuidar a los cazadores; pero también se va dando otro proceso, la relación con este ser mágico paulatinamente se va fragmentando y eso se debe a la irrenunciable modernidad y a los desplazamientos no sólo físicos, sino culturales. Notamos que, del mismo modo en que el Babachibute se inscribe como alguien que ayuda y cuida, existe una relación progresiva de distanciamiento con este ser mágico; eso ocurre básicamente con narraciones que están cada vez más lejos del área "tradicional" tacana. Aunque la distancia física no necesariamente signifique que la desvinculación se deba a ella, creemos que existe una distancia cultural. Es decir, se manifiesta un paulatino proceso de distanciamiento de la cultura que se va produciendo entre todos los tacanas, causado principalmente por la escuela, pero más que nada por la tendencia a incluirse en un contexto racional y moderno; aunque esa distancia cultural se manifiesta de manera más progresiva entre los tacanas que

¹¹⁹ amigo íntimo, como en la narración del cuñado abandonado.

se alejaron de los circuitos culturales tradicionales. Como agentes de esa distancia se fueron constituyendo las escuelas, el servicio militar, las autoridades gubernamentales y por supuesto la búsqueda de trabajo fuera de su área cultural. Para los que se distanciaron, en su mayoría 3ra generación fuera, cualquier actividad mágica entendida como propia de este ser en el monte -ruidos, silbidos, colomeadas (silbar haciendo un hueco con las manos)- son asumidas como actos causados por malignos y lo único que hacen es huir; paralelamente muchos jóvenes, que permanecen dentro de los circuitos tradicionales, asocian esos ruidos con el jefe de la selva, no le tienen miedo y más bien buscan descifrar el mensaje que los mismos procuran darles. Sin embargo, en otros se comienza a dar el proceso desterritorializante, donde es cada vez más difícil la asociación de los seres mágicos del monte como parte de un valor positivo (cuidar animales) y cada vez tienden a emerger narraciones que asocian la bulla del monte con los malignos (que sólo quieren hacer daño a la gente).

Aunque no estamos de acuerdo con la tesis que señala que el alejamiento físico es el detonante de esta separación, asumimos que el alejamiento de la cosmovisión, causado por otras estructuras de pensamiento son los responsables y que esto, finalmente, trae consigo en última instancia a la distancia física.

El Babachibute en ese sentido responde a un proceso de territorialización, donde el socius lo crea, materializándolo extremadamente, para que se autoregule la caza. Paralelamente a su presencia se puede ver que esta forma de control social paulatinamente se ha ido fragmentando porque ya pocos respetan esa simbolización (las restricciones). También se debe a que la presencia de otros cazadores (por ejemplo madereros), que no respetan esas simbolizaciones, no recibe castigo. Entonces el significado del Chibute se va desplazando y aunque lo sienten y se dan cuenta de su presencia terminan entendiéndolo como un ser maligno a veces. En cierto sentido, ese cambio en su simbolización se presenta como una solución simbólica a los procesos de separación y distanciamiento de las tradiciones y se aleja de una práctica de respeto por el equilibrio ambiental.

El Babachibute y la sociedad regional: el desencuentro y el encuentro

Podemos concluir sosteniendo que existen tres elementos visibles funcionando en relación con los relatos del Babachibute. En primer lugar los que representan un orden social homogéneo, los contextos sociales cambiantes y los cambios en la representación. Considerando esos tres aspectos, no descartamos que pueden ponerse a consideración otros detonantes, vinculados a lo que acontece con las narraciones referidas al Babachibute.

En primer lugar verificamos que existe, o existía, un universo mítico completo, donde se codificó todo lo relacionado con la cacería —incluidas las normas sociales- donde se llegó a crear un espíritu mágico que cumple la función de regular la caza y, también, reinstaurar el orden social. En ese sentido, las narraciones sobre el cuñado abandonado representan no sólo a un universo social unívoco, donde la armonía con el dios y el corpus social se complementan, sino se constituyen en los espacios que hacen patente la relación del hombre con sus divinidades y por lo tanto con su pertenencia a un grupo humano. Cuando la narración recreó el quiebre del orden social, la traición del cazador a su cuñado, no puede entenderse sino como una traición y por lo tanto se impuso la reinstauración de ese orden; desde esa perspectiva, en la narración del cuñado abandonado, recién se puede entender la función del Babachibute que no sólo intervino en la regulación de la caza —su especificidad-, sino en la solución a la fragmentación del orden; donde se termina castigando al trasgresor del orden social, del mismo que se castiga al que trasgrede las normas de caza. Desde esa perspectiva es posible darse cuenta que el Babachibute, en el universo mítico tacana, no sólo tiene una función vinculada a la cacería, sino tiene una función reguladora del orden social y cultural.

Por otro lado nos encontramos con la paulatina fragmentación del orden representado en la narración del cuñado abandonado. Esa fragmentación causada por la presencia de la modernidad va influyendo en el cambio de las estructuras de pensamiento locales y por lo tanto va generando cambios sustanciales en sus sistemas de representación y necesidades de represión (la represión ayudaría a establecer reglas para la convivencia social, pero ésta va

siendo transgredida continuamente). En ese sentido, a partir de la narración del contexto del viaje de trabajo de campo, pudimos ser testigos de algunos eventos que actualmente marcan a las nuevas generaciones y van incidiendo, de pequeña o gran manera, en la constitución de los imaginarios locales. Desde esa perspectiva, el que hayamos sido testigos de la promoción del colegio Técnico Agropecuario Tumupasa, de las luchas por la tierra —y su inminente lucha por definirse como indígenas-, de su participación en la distribución de becas destinadas a indígenas y la expansión de la frontera agrícola develan que el universo que fue representado en las narraciones está cambiando. No sólo el ingreso de nuevas formas de pensar, sino fundamentalmente las nuevas formas de ocupar y explotar los recursos naturales fueron las que poco a poco fragmentan el sistema de interpretación de la realidad y su simbolización.

Desde esa perspectiva resulta bastante irónico asumir que todavía existe una máquina social, parecida a la antigua, y que continúa activando las narraciones. Particularmente creemos que estos nuevos panoramas van influenciando en la dinámica cultural y por lo tanto van influenciando en los sistemas de simbolización de su realidad. En ese sentido planteamos que las narraciones tacanas fueron recibiendo y traduciendo las influencias de esos contextos, re-simbolizando sus íconos. De ese modo se podría entender los cambios sustanciales en la significación que se atribuye a la función del Babachibute. Sería fácil asumir que la desobediencia al orden ecológico se tradujo en el miedo al ente regulador, pero también se puede asumir que su función se volvió anacrónica, por lo que también su representación se fue desplazando para expresar esa separación. En ese sentido las narraciones no representan el miedo a las desobediencias, sino son las desobediencias mismas. Están inscritas en el mismo proceso cultural que cambió el significado del espíritu mágico.

Se puede percibir que la máquina social fue fragmentándose y desde ella se fueron cambiando las simbolizaciones, sin embargo, tampoco podemos desdeñar la pervivencia de una identidad tacana que vaya resignificando su propio aparato. Desde esa perspectiva, parece, que los testimonios de cazadores, aunque fragmentarios continúan inventando una máquina social tacana, la siguen reconstruyendo. Dentro de procesos sociales como las

luchas por las tierras, se va articulando una nueva máquina. Separada de su univocidad antigua, una nueva identidad reconstruida desde las otras identidades asumidas (la boliviana, la campesina, la indígena) construyen una nueva identidad, lo que quedaría por ver es saber cómo y para qué se estaría construyendo esta nueva identidad indígena. Se hizo patente un proceso de desterritorialización y reterritorialización el momento en que se construyó con nuevos y antiguos elementos una nueva identidad. Es decir, la identidad tacana de la que somos testigo es una cosa totalmente distinta a la identidad tacana que fue representada en la narración del cuñado abandonado. Lo mismo que el Chibute de antes no es el Chibute que actualmente imaginan los tacanas.

Lo que termina siendo sorprendente es que existen estas narraciones dentro de un contexto tan complejo como el narrado al inicio de esta pascana. La presencia de la escuela, las luchas por la tierra y las presencias de madereros, hacendados y otras poblaciones (migrantes de NorCinti) marcan y desplazan los procesos de simbolización de los tacanas. En la representación del Babachibute tuvo un fuerte impacto la presencia de los madereros quienes cazaban en el monte para alimentar a sus empleados y llegaron a contratar a cazadores tacanas para proveer de carne a sus campamentos (Marupa). Esta presencia agresiva para el monte, junto a la presencia de pobladores de otras culturas que se pusieron a cazar sin respetar las alianzas de los tacanas con la naturaleza, hizo cambiar los sentidos. Los tacanas no olvidaron la presencia de los seres mágicos, pero sus funciones reguladoras paulatinamente están siendo olvidadas.

En ese mismo orden se encuentra la comprensión de parte de los narradores, de los últimos sucesos. Don Silvestre Chao y don Leonardo Marupa explicaron que acontecimientos recientes como: el ataque al cazador de Ixiamas, la parálisis de un muchacho que trabajaba en la madera y el extravío de otros, van reforzando la creencia en el Babachibute. La lectura directa de ellos es: ellos no creían, pero ahora están comenzando a creer. Todos esos hechos se constituyen para los narradores en la mejor prueba de que sus narraciones no son mentirosas, ya que los que no creían comienzan a creer. Desde esa perspectiva las narraciones tacanas van cumpliendo dos roles, primero reflejar el proceso de incredulidad y distancia, pero por otro lado van demostrando que esos límites lo único que pueden hacer es

reforzar una creencia. Como dijo Barth: las fronteras refuerzan las identidades y en cierto sentido al dejar de imaginar y creer en el Babachibute los llevó al límite —la frontera- de su imaginación de donde como único resultado salió la creencia reforzada. El Babachibute no los cuida como antes —muestra un distancia- pero al asustarlos todavía les permite creer en él y vivir su transgresión con miedo.

TERCERA PASCANA

De viajes y sobrevivencias

Esta nueva pascana se presenta como un nuevo recorrido; en las dos primeras abordé de manera sucinta los contextos de búsqueda y sociales. Desde cada uno de ellos se puede leer lo que acontece dentro las comunidades orales tacanas, especialmente Tumupasa. En primer lugar se constata que la oralidad, como categoría pura, desaparece; en segundo lugar que el hecho de narrar —a un investigador- está vinculado, entre otras cosas, a la delimitación de las fronteras étnicas. En esos contextos las narraciones tacanas fueron movidas desde distintos ángulos, el primero amistoso y el segundo social. Lo que pretendo hacer en esta tercera pascana es narrar la obtención de los relatos (si se puede hablar de obtención) dentro de contextos más específicos y claros respecto a lo que pretendía en mi búsqueda. En ese sentido la narración tacana que procuro describir fue narrada dentro de un contexto particular "para mi" y normal, coloquial para los tacanas. Eso es lo mismo que refería Geertz al afirmar que al describir una conducta que pudiera parecer exótica no lo es cuando comprendemos los códigos culturales; al mismo tiempo dentro la lógica cultural está es la conducta que se debiera asumir y por lo tanto su exotismo sólo existe para el observador totalmente ajeno.

El recorrido que pretendo hacer en esta pascana está íntimamente ligado a la convivencia -y porqué no, conocimiento- de la sociedad local tacana y sus relaciones con el entorno, es decir el monte. Desde esa perspectiva asumo que las narraciones establecen ciertas reglas y mecanismos de comprensión y aprensión de lo que es la práctica de la caza. En la primera pascana mostré los mecanismos que hacían de un lugar un espacio sagrado, en ese sentido revisé las funciones de los seres que lo cuidaban y finalmente verifiqué cómo se desplazaron algunos significantes permitiendo la desestructuración de los espacios vedados; en cierto sentido, expliqué cómo se imaginaban esos espacios protegidos y al mismo tiempo cómo se comenzó a imaginar o solucionar su trasgresión, hasta que en las

narraciones se termina explicando una razón para la intervención a esos espacios. En la segunda pascana revisé la presencia del Babachibute y la función que cumple en la regulación de la cacería, pero al mismo tiempo distinguí que el significado de su presencia se va reconstruyendo, desplazando sus funciones de protector a maligno. En esta pascana veré cómo se imagina a los animales cuya función es regular la caza dentro el imaginario de los tacanas. El entorno de la narración que describiré, en este caso, es distinto al de las demás narraciones, en este caso nos encontramos con narraciones que fueron contadas en primera instancia en el mismo monte —durante un viaje de cacería- y a propósito de un hecho ocurrido en la misma pascana. De hecho puedo citar algunas afirmaciones que hacen que el hecho se vuelva en algo contrastante dentro el entorno tacana.

Es posible destacar tres ámbitos susceptibles de ser descritos en la práctica de la cacería: el primero está vinculado al conocimiento y la mnemotecnia del entorno, el segundo al conocimiento histórico del monte y el tercero a los animales que atacan a los ambiciosos y a los que sobrepasan algunas prohibiciones, esto se presenta como regulaciones desde los animales hacia los cazadores ambiciosos.

Narraré cómo fue que logré el viaje acompañando a unos cazadores al monte. Desde allí se narrará cómo se efectuó toda la incursión y el recorrido junto a las observaciones etnográficas más amplias.

La mnemotecnia del entorno: de caza en el monte de los Marupa y Medina

La convivencia en Tumupasa por casi dos meses —esto fue durante el primer trabajo de campo, que duró tres meses, decidí remontarme a este viaje debido a que un viaje de cacería hecho durante el mismo contiene aspectos que me interesa resaltar- había hecho que me convierta casi en un vecino, sin embargo, todavía existía alguna gente que me veía con recelo. En todo caso era el extranjero que estaba viviendo por allá. Eso hacía que pudiera estar con más tranquilidad en muchos acontecimientos y a partir de mi presencia en los mismos podía ser parte de lo que ocurría. Ya muchos me habían hecho bromas, en reuniones y fiestas, otros sólo optaban por ignorarme y no faltó quien dijo que sacaba

provecho de mi estadía. Paralelamente, había mucha gente que apreciaba mi trabajo y mi condición de estudiante universitario, toda esa gente procuraba ayudarme y sin recelos me permitió grabar sus narraciones. Yo continuaba viviendo allá y siempre se acercaba alguien para preguntarme qué era lo que hacía —me decían, ¿Cuál es su función aquí?-. Siempre las mismas respuestas y las explicaciones, ya me había vuelto experto indicando y siendo preciso en lo que debía decir respecto a la tesis y el trabajo que realizaba. Así, y aunque Tumupasa es grande, mucha gente que yo no conocía y que nunca llegué a conocer sabía de mi actividad y de mi presencia.

En una ocasión, cuando charlaba con don Leonardo Marupa, éste me invitó a su chaco para hacer miel de caña y yo acepté. Justo el día que teníamos que coordinar ese trabajo llegó al pueblo la noticia de que venía una comisión del Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios (VAIPO) y la intención era hacer una inspección a los lugares de caza más alejados. De hecho, eso me interesó mucho y pregunté a algunos dirigentes si era posible que acompañe a esa delegación junto a los guías:

- Sí, -me dijeron- pero se tiene que llevar su comida.

Este recorrido no se lo hizo, por lo menos cuando estaba por allá, porque el Viceministerio no tenía presupuesto para esa tarea y sólo se atuvieron a lo que los indígenas diseñaron, junto a las recomendaciones de los Estudios de Identificación de Necesidades Espaciales (EINEs) ejecutados por el VAIPO¹²⁰. Los resultados del VAIPO eran incongruentes, pues la recomendación coincidía exactamente con la cantidad de tierra disponible, sin conflicto, y no contemplaba la demanda de expropiación de las tierras que no cumplían una función social. Los tacanas habían solicitado un territorio exacto para permitir la reproducción de los animales de caza, las expropiaciones que solicitaban eran sólo a las grandes extensiones, sin embargo, el espacio les fue reducido a menos de la mitad. Lo paradójico era que en el documento enviado a los tacanas desde el VAIPO, los EINEs, se destacaba que como etnia cazadora necesitaba un espacio que permita la reproducción de fauna silvestre y al mismo tiempo espacio para cazar, es decir un espacio grande. Sin embargo, la

¹²⁰ Estos EINEs se los suelen hacer con un equipo del VAIPO, en el campo tardan alrededor de 15 días y entre otras cosas sus resultados son estudios: demográficos, culturales, antropológicos, históricos, sociales y se espera hacer planificaciones sobre el futuro de las etnias a partir de los mismos. Irónico pues con 15 días en el campo no podrían reunir la suficiente información para lo que señalan que obtuvieron. Al mismo tiempo no pueden definir cuanto espacio necesita el pueblo que visitaron.

recomendación final, que respondía a una fórmula muy complicada, era menor a la mitad del territorio solicitado y descuidó las sugerencias de impugnación de propiedades privadas; ese descuido en realidad respondía a la intención del VAIPO de no enfrentarse a los grupos de poder regionales que existen en tomo a esas extensiones de tierras.

Como ese viaje finalmente no se realizaría fui, junto a un amigo, a buscar a don Leonardo, primero para postergar lo de la miel y segundo para coordinar lo del recorrido por su senda. No lo encontré, pero llegó su hijo que estaba casado y al cual no conocía. Se llamaba Alejandro Marupa y nunca habíamos hablado personalmente. Me indicó que su padre seguía en el chaco y que llegaría mucho más tarde. Le di las gracias y cuando estaba dispuesto a irme me pidió que nos sentáramos a charlar, él sabía perfectamente los nombres de Marcos y yo, y lo que hacíamos allá. Quería hablarnos, nos invitó miel de caña, algunos plátanos y charlamos mucho. Terminamos haciendo amistad bastante rápido, él era joven. Le preguntamos mucho sobre la cacería y respondía a todo, llegaron sus amigos —de la misma edad, entre 23 y 25 años- yo era mayor (tenía 26 años), pero ellos parecían mayores y desde luego eran mucho más experimentados en el trabajo, conocedores del monte y más fuertes. Hablamos largo y finalmente Alejandro terminó haciéndonos el desafío:

- Es más si quieren yo los llevo a mi pascana —claro, nos sonó a desafío, no le creíamos que cerca de su pascana era fácil cazar. Estábamos seguros de lo agotado que estaba el monte.
- Claro, que nos gustaría ir —fue nuestra respuesta.

No recuerdo exactamente cómo, pero de repente ya teníamos definidos el día y la hora de la salida. Iríamos el viernes a las cinco de la mañana. Llegando a casa me di cuenta que ya estaba todo listo. Que tendría que asumir el reto y comprar municiones para aportar a la empresa. De verdad, hasta ese momento, nunca había pensado en incluirme en el grupo de cazadores. Ese mismo momento se me vino encima toda mi conciencia ecologista y el miedo a ser parte de la destrucción del monte. Pero cuando charlé con los vecinos, todos se pusieron contentos porque podríamos invitarles algo de la carne que obtendríamos. La cacería para ellos era cuestión de sobrevivencia. Me aclararon que si yo y mi amigo llevábamos las municiones, si ayudábamos en la pascana y cargábamos la carne tendríamos derecho a parte de la misma. Eso también ponía en evidencia que al no tener parientes, en el pueblo, los amigos más cercanos pensaban que la distribución de la carne del monte tenía

que pasar por ellos. En cierto sentido, esos consejos y pedidos de carne me hicieron sentir parte de la comunidad, pero al mismo tiempo también se veía el interés, más que por el parentesco simbólico, por el acceso a la carne. Según Silvia Rivera no se pueden separar las dos cosas: el acceso a la carne podría simbolizar mi incorporación al grupo de afinidad (al menos en el plano simbólico). Esto luego se podría volver real si me quedaba y me casaba con una tacana (volviéndome cuñado), siguiendo a Silvia Rivera estas dimensiones simbólicas son la "envoltura" del interés.

Fue un miércoles, el día que decidimos organizar todo, fui a preguntar las cosas que requeriría, pero Alejandro no estaba, había ido a trabajar al aserradero. Hablando con don Leonardo le comenté lo de la cacería e inmediatamente dijo que él también iría. Llegó Alejandro. Charlando nos recomendaron que llevemos un yamachi cada uno, lo mismo que llevar un mosquitero, pero no sabía de dónde conseguirlos prestados. Ahí me percaté de que el clima benigno de ese pueblo no me había obligado, durante todo el tiempo, a requerir de un mosquitero¹²¹. Sin embargo, cuando ya se trataba de ir a la selva su uso era innegociable, sobre todo por las enfermedades que podría adquirir si iba sin esa protección. Decidí que era tiempo de comprar un mosquitero y de repente comprar algunas cosas que requeriría. Organicé una lista de todo: hilo de pescar, tres anzuelos, cartuchos, balas, pilas, focos de linterna, fósforos, coca, lejía, bicarbonato, sal, azúcar, algunos dulces, pan y el mosquitero, más algunas otras cosas. Comprar eso en Tumupasa de verdad salía muy caro, así que decidí aprovechar que yo tenía que ir a San Buenaventura para pasar a Rurrenabaque y allí proveerme de todo. Marcos, el español, se quedó pelando arroz en el tacú de los vecinos. Definitivamente comprar arroz sin pelar y comprar las cosas en Rurrenabaque era la forma más barata de proveerse. Don Leonardo me prestaría un yamachí, que pertenecía a su hijo, pero a mi colega, no. Le recomendaron pedirlo prestado a don Donald Terrazas, estaban seguros que él se lo daría. Así lo hizo y efectivamente se lo prestó. Era genial esa pequeña estructura hecha de un bejuco cortado aguantaba toda la presión que los panchos y cuerdas hacían para que las cosas entren de manera que no ocupen espacio. Las cosas que terminé llevando fueron: una muda de ropa, por si llovía;

¹²¹ Eso permitía entender las razones, de los franciscanos, para trasladar la vieja misión de La Santísima Trinidad de Yariapo, de un lugar bajo al lugar que ocupa actualmente Tumupasa.

toda la lista hecha, linternas, cuchillos, mosquitero, sábanas, un saco de dormir, arroz, jabón, una olla, platos, vasos, a parte llevábamos una grabadora, cámaras fotográficas, Casetes, pilas y repelente. Por si las dudas comencé a tomar mefloquina una semana antes, ahora pienso que fue una buena medida. Pues el mosquitero no sirvió porque no puse las sabanas adecuadamente y los mosquitos, durante la primera noche, penetraron por debajo de las hojas, que me servían de colchón; desperté totalmente picado y con muchos mosquitos, llenos de sangre, dentro el mosquitero.

Don Leonardo me dijo que iríamos por el "Camino del Infierno" que era el nombre de un potrero que se vino a menos hace mucho tiempo, sus palabras fueron:

- ¿Conocen el "Camino del Infierno"?

No --le dijimos.

Ahora lo van a conocer — y se echó a reír.

- ¿Por qué se llama así? — pregunté intrigado, porque su risa sonaba a amenaza.

- Porque los Terrazas tenían allá un potrero, que ya fracasó, que se llamaba el Infierno.

¡Ahh! — dije tranquilizado, pero de todos modos sonó como amenaza.

La asociación entre el potrero y el "camino del Infierno" sugiriendo que nuestro recorrido iba a ser tortuoso, se iría volviendo cada vez más real. En cierto sentido fue algo parecido al infierno debido al recorrido de más de nueve horas caminando, que no era chiste, como no era chiste el calor, la humedad y la siempre reiterada consigna de no meter bulla, pues Alejandro estaba adelante en procura de caza. Caminando vi cómo las cosas se pusieron difíciles y todo se hacía más y más duro. La carga que llevaba, me parecía pesada, pero a comparación de lo que llevaban nuestros anfitriones era muy liviana. Ellos llevaron ollas, comida cocinada, frazadas, arroz, sal, azúcar, chivé y muchas cosas más además de sus armas que eran pesada en sí mismas. Sus bultos eran más grandes, pero notaba que ellos no experimentaban ni un poco de fatiga. Caminaban muy frescos, relajados y rápido.

¹²² Mefloquina medicamento, una prevención contra la malaria, se lo solía preparar de la corteza de quina, la región era proveedora de la materia prima; los indígenas fueron quienes descubrieron a esa corteza para la cura de la enfermedad. Actualmente se produce el compuesto químico sin la participación indígena y menos sin reconocer su participación en el descubrimiento del remedio.

Estábamos preparando los yamachis, pero nosotros lo hacíamos con los insumos que requeriríamos durante el viaje, don Leonardo lo hacía también, pero a la vez acopiaba los conocimientos que serían útiles. Buscó algunos parientes que habían ido a cazar recientemente por la misma senda y recabó información, por ejemplo: los lugares donde había más peces, donde se podía pescar mejor; también le contaron de algunos fruteros que habían visto recientemente y la condición en que encontraríamos las pascanas. Él se proveyó de toda esa información porque nos llegaría a ser útil. Resultaba singular la forma en que le contaban de un frutero indicándole algunos árboles y él se daba cuenta perfectamente del lugar, lo mismo ocurría con las pozas. No puedo decir lo mismo de las pascanas, puesto que las conocía, pero se enteraba si seguían con techos o si había bichos cerca. En ese sentido preparar el yamachi es también una metáfora que sirve para describir el proceso de conseguir esa información. Lo que sí era importante era que los cazadores y conocedores de un monte podían describir la ubicación exacta de lugares porque sus interlocutores sabrían llegar a los lugares. Todavía recuerdo que dimos con cuatro de los fruteros que le fueron indicados y con tres pozas, lo recuerdo porque nos quedamos a pescar allá y algunas noches fuimos a los fruteros señalados. La mnemotecnia del entorno de parte de todos los involucrados era puntual y susceptible de ser narrada a otro similar, porque abundaba en signos identificables para una red extensa de cazadores que comparten el espacio.

Cuando llegó la víspera fuimos a la casa de don Leonardo, pero justo ese día se inició un surazo bastante fuerte y yo tenía la esperanza de postergar el viaje. El frío era penetrante y aunque las cosas estaban listas, yo y mi amigo pensamos que el clima los haría desistir de la incursión. No fue así, directamente nos preguntaron:

- ¿Están listos, porque nosotros lo estarnos?
- Claro que lo estamos —fue nuestra respuesta.

Pues entonces vamos nomás.

Y se cayó el sur —introduje el tema.

Sí, y eso nos fregará, pero se va a pasar o ¿tienen miedo?

No, -aseguramos.

Como nadie dijo abiertamente que sería prudente suspender la cacería, tuvimos que continuar con los planes. Habíamos cocinado el desayuno durante la noche, porque no tendríamos tiempo de prepararlo en la mañana. Acordarnos salir a las cinco de la mañana y nos fuimos. Al día siguiente, a las cinco de la mañana, estábamos muy despiertos, no pudimos dormir por la emoción que significaba ese recorrido. Pero hacía un frío intenso que nos obligó, por flojera y frío, a quedarnos en la cama más tiempo. Finalmente nos levantamos a las seis y media desayunarnos y terminamos de poner lo último en los yamachis. Guardamos todas nuestras cosas y las dejamos donde los vecinos, porque teníamos miedo que alguien se las robe. Cuando llegamos donde don Leonardo él nos dijo:

- Pensaba que ya no iban a venir.
- Cómo va a pensar eso —le dijimos y ese instante se me vino la idea de que todavía podríamos suspender el viaje.

Bueno el Alico ha ido a hacer coser su zapato. Ahora viene.

Le estaban preparando el desayuno, pero más que eso, le estaban preparando la comida que llevaría para el camino. Nosotros sólo llevábamos un poco de chivé, pan, azúcar, sal y arroz crudo. Como nosotros llegamos y aunque presentí que don Leonardo, no quería ir debido a las malas condiciones del tiempo, tuvo que salir pues su honor de cazador estaba en juego. No iba a ser él quien se eche atrás delante de dos neófitos del monte. Así que el grupo estaba formado por cuatro personas que no querían demostrar miedo al clima delante de los otros y por eso ninguno de nosotros se animó a sugerir que desistamos. Yo estaba alegre por el clima porque eso significaba menos calor durante la caminata. Salimos a la cacería a las ocho y media y los yamachis de ambos cazadores eran muy pesados, comparando con los que llevábamos nosotros.

Al inicio del camino don Leonardo dijo que se sentía mal y se fue al baño, eso me tranquilizó porque pensé que con él enfermo me sería más fácil seguirle el ritmo. Pero fue una equivocación, porque hacia la mitad del camino me di cuenta que esa excusa le sirvió para ir atrás cuidándonos. Estaba claro porque yo me perdía a cada momento y siempre aparecía él para indicarme que estaba yendo por un camino equivocado.

Existen al menos cuatro tipos de caminos dentro el monte. Las sendas grandes que parecen brechas; la que recorrimos era lo que quedó de la penetración de un Skider —un camión grande que sirve para transportar troncas-; las sendas propiamente de cacería, que son tramos relativamente anchos, digamos de cincuenta centímetros a un metro; otros tramos que son menores a cincuenta centímetros, que para ellos siguen siendo grandes y para mí eran muy difíciles de diferenciar de una huella y los "tramos invisibles" (Descola) que son los recorridos que los tacanas hacen cuando dejan las sendas, normalmente en procura de algún animal. Estos tramos se forman el momento en que se dan cuenta que se están alejando mucho de la senda, entonces comienzan a doblar ramas y hojas que les permitan desandar el recorrido. Para alguien que nunca estuvo por allá son totalmente invisibles porque cualquier rama doblada sirve para confundirse. Pero ellos se dan cuenta fácilmente, porque tienen otros puntos de referencia para recordar el recorrido, las ramas son sólo guías. En una ocasión, cuando escucharon a unos monos cerca y decidieron ir a verlos, nos dijeron que nos quedemos en la senda esperándolos. Se fueron por lo menos media hora. A Marcos y yo nos dió tiempo de hacer experimentos, comprobamos que el momento que se sale de esas sendas chicas y se las ve desde un costado, un poco lejos, resulta bastante difícil, sino imposible reconocerlas. En ese momento fuimos usados a manera de mojones, para marcar el regreso a la senda. Cuando llegaron contaron que vieron a los monos, pero dijeron que escaparon muy lejos y por más que los corretearon no los alcanzaron.

Habíamos salido a las ocho y media y a eso de las diez nos detuvimos, todavía en el camino dejado por el Skider, a hacer un bolo. Ese camino -que ya no era usado por los madereros, los cuales habían agotado todas las maderas preciosas de la región- se estaba remontando. Hicimos el bolo con coca, chamairo y piti. Don Leonardo contó que en unas clases de alfabetización su tío, don Eusebio Marupa, estaba mascando su coca a ocultas cuando se le cayó el turi —envase hecho de cuerno de res, cola de tatú o cualquier otra cosa chica que sirva para contener la ceniza de motacú- el profesor preguntó: ¿Qué pasa? Y don Eusebio contestó, se me cayó el bolígrafo. Se agachó y lo recogió. Desde ese momento comenzamos a bromear entre nosotros llamando al turi bolígrafo. También constatamos que sin coca es totalmente imposible que un tacana salga de cacería; muchas veces algún vecino nos había comentado que porque se le acabó la coca no pudo quedarse a cazar o porque no la tenía no

salía de caza. De repente Alejandro dijo vamos, todos asentimos, pero continuamos sentados. Alejandro cogió su yamachi, su escopeta y comenzó a caminar. Era claro que para ellos decir vamos, era vamos. No había tiempo que perder, cargamos nuestras cosas rápido y casi corriendo los alcanzamos

En el monte hay que caminar silenciosos, pero como andaban con nosotros, inexpertos en el monte, don Leonardo algunas veces se daba licencia para hablamos y explicamos algunas cosas. Por ejemplo, cuando se puso mal me dijo que no lo había dejado dormir un dolor de muelas que lo estaba enloqueciendo, pretendiendo anunciarme que quizá se iría antes que nosotros por ese su malestar. En un momento dado se acordó de una planta que podría ayudarlo, puso su mirada atenta y me dijo:

- Creo que por aquí debe haber anestesia. ¿Conoces la anestesia Cleverth?

Sí, claro —le dije.

- ¿Peró la del monte.

No, ¿cómo es?

- Ahorita vas a ver, creo que hay por aquí.

Se metió dentro el monte, ya habíamos caminado unas cuatro horas, y salió con una planta muy chiquita mascó la raíz que era blanca y vi cómo su expresión de dolor paulatinamente comenzó a cambiar.

- Quieres probar -me dijo.

- Si respondí.

Me dio la planta, que era chica, digamos quince centímetros de largo, la raíz era delgada y blanca. Masqué un poco de esa raíz y de verdad me adormeció la lengua. Él mascó un pedazo grande y se le pasó el dolor. Llevamos un poco como muestra para Marcos, que ya estaba muy lejos. Alejandro no había detenido la marcha y nos dejaron bastante atrás. Recuerdo que esa era otra condición, no se espera a los que vienen atrás, ellos tienen que saber llevar el ritmo y conocer el recorrido. De todos modos quedé sorprendido por la capacidad de recordar el lugar donde se podrían encontrar esas plantitas y cómo pudo reconocerlas. Existen varias posibilidades para que él haya reconocido el lugar donde crecen, entre ellas podemos mencionar algunas. Al parecer las plantas crecen cerca de otras más grandes y reconociendo a las grandes se puede sospechar que cerca hay alguna de esas

plantas anestésicas. Otra posibilidad era que él conocía el lugar donde había una mancha de la planta, es decir conocía perfectamente el recorrido y las plantas que había cerca, y cuando pasamos cerca debió recordar su dolor y la buscó. La otra posibilidad es que los cazadores suelen ir plantando o dejando semillas cerca las sendas, para usar las plantas mientras las recorren. Esa era una práctica tacana bastante extendida pues ellos tienen chamairo, plátanos y tutumas cerca de sus recorridos, por lo menos en lo que pude observar. En cierto sentido ellos fueron modificando el monte para poder optimizar su uso. Lo que sí es cierto es que los tacanas tienen en torno a sus sendas muchos fruteros que al parecer fueron puestos a propósito.

Cuando ya llevábamos cinco o seis horas caminando, don Leonardo me mostró un árbol grande con mucho orgullo. Me dijo que una vez, allí arriba, él se había quedado a mechar antes de una fiesta; dijo que al frente había un papayal, que estaba fruteando, y en esa ocasión logró cazar el huaso (venado) más grande de toda su vida. Ese lugar, para él, era un lugar importante, por eso le servía como punto de orientación, para conocer un lugar donde había un punto de distribución de fruteros.

El recorrido que hacíamos era uno de los más largos, había ocho pascanas intermedias y en todas, casi todas, se podía cazar. La pascana a la que llegaríamos se llamaba Trinidadcito y la más lejana era la siguiente que se llamaba Penenas el recorrido nos tomó alrededor de nueve horas. De camino tuvimos que pasar por un río que se llamaba Tequeje y era ancho, pero no profundo. Lo hicimos a pie por el río y mientras yo me sacaba las botas, los calcetines y esperaba que mis pies se acostumbren al áspero suelo, ellos lo pasaron sin quitarse las abarcas, o quitándose unos zapatos que como no tenían medias era mucho más fácil quitárselos y ponérselos. Recuerdo todavía lo ridículo que me sentí. Mientras hacía algunos malabares para que no entre tierra, ni piedras en las botas, por lo incómodo que me sería al caminar, ellos se habían sentado a descansar. Ese río lo cruzamos a eso de las tres de la tarde. Mientras yo hacía mis malabares con las botas, decidieron que era hora de comer, habíamos estado aguantando sólo con la coca hasta ese momento.

Comimos, pero como nosotros sólo habíamos llevado pan, terminamos convidados por don Leonardo y Alejandro, que tenían mucho tapeque. Estuvimos sentados como veinte minutos y nuevamente a caminar, el recorrido era largo. La comida nos sirvió para recargar las fuerzas, que ya las traíamos desgastadas. Lo sorprendente fue que tenían charque, papas fritas y arroz, no se trataba de una comida cotidiana para un cazador; sospechamos que la prepararon pensando en nosotros. Nuevamente la caminata. El cielo comenzó a nublarse más de lo debido y cayó una lluvia. Por suerte —quizás mala suerte- había llevado una capa de plástico que evitó que me mojara, pero la humedad y el calor hacían de mi traje algo incómodo. Todos los demás prefirieron mojarse y seguir el camino. De repente se calmó la lluvia y me era muy difícil detenerlos para quitarme esa capa. Así que seguí así, con el calor dentro la capa.

En eso nos detuvieron y dijeron que había algún bicho cerca, Alejandro ya había ido adelante y oímos un disparo. Cazó una pava —ave-. La llevamos y continuamos el recorrido. A eso de las cinco de la tarde nuevamente nos detuvieron, había que descansar mientras don Leonardo iba por unas cosas. Se internó en el monte y le perdimos de vista. Cuando salió llevaba un poco de plátanos, se quejó porque alguien había descubierto sus plátanos y casi se los acabó, también traía una bolsa de plástico con ollas, un hacha sin mango, platos, cucharas y otros utensilios. Los había escondido, en medio del monte, para no tener que cargarlos cada vez que salía de caza por su senda. Nos comentó que tenía ocultas más cosas en otras sendas, que llegó a conocer, gracias a amigos o parientes. Lo que traía era una parte de todas las cosas que tenía desparramadas por la selva. Al mismo tiempo dijo que de mucho tiempo salía por esa senda, casi un ario.

La pascana estaba cerca, pero dimos una vuelta para ver si había animales y se los podía cazar. Don Leonardo se puso a marimonear, hasta hoy me queda la duda si marimonear es cazar marimonos o imitar a esos monos, quizá marimonear es ambas cosas, lo cierto es que los imitó y le respondieron, pero estaban muy lejos. Como pronto iba a anochecer lo mejor era ir a instalar el campamento, procurar abrigo y comida.

Llegamos a eso de las seis y media a Trinidadcito, había que atravesar una poza honda a través de un tronco que era irregular y por lo tanto peligroso e inmediatamente distribuimos tareas. Pero primero tomamos chivé con agua de esa poza, que era agua turbia, pero no podrida. Alejandro se puso a pescar, don Leonardo y yo fuimos por leña, claro que él sabía donde la había y mi única función era ayudar a cargarla; mientras Marcos tumbaba unas cuantas palmeras, con el hacha de don Leonardo, para hacer los "colchones". Todos cumplimos distintas funciones en la pascana, Alejandro llegó con unos cuantos bagres, Marcos tenía las hojas de palmera para el suelo y yo llevaba la leña. Inmediatamente cocinamos una sopa con los pescados y la pava, hicimos arroz y asamos unos cuantos plátanos en las brasas. Resultaba asombrosa la capacidad de Alejandro para hacer fuego con madera relativamente mojada y con sólo un fósforo; hizo un pequeño cúmulo de paja, hojas secas y las astillas de la madera; de repente teníamos un fuego grande y fuerte.

Cocinaron la comida y cuando estaba lista don Leonardo dijo que lo mejor era dar una nueva vuelta, así que dejamos la comida y salimos. La noche llegaba y no pasaba nada, así que regresamos a cenar, con el hambre todo supo delicioso.

Al día siguiente fuimos de caza, caminamos toda la mañana nuevamente y después del medio día descansamos, tornamos chivé y escucharnos marimonos. Los imitaron y fueron respondidos, estaban cerca, los seguimos y cuando los alcanzamos, nuevamente escaparon. Los seguimos, cuando cruzamos una senda nos dijeron que los esperemos allí, volvieron porque los monos habían atravesado el río nuevamente. Nosotros estábamos esperándolos. Oímos los disparos y cuando los alcanzamos, habían cazado tres monos. Marcos les dijo que él cargaría dos, le dieron una faja hecha de algodón y le ayudaron a amarrarlos. Don Leonardo cargó el tercero, pero no tenía faja y dijo que eso se solucionaba fácilmente. Cogió al mono amarró las manos con pancho, le hizo un hueco en el labio, agujereó la punta de la cola, la pasó por el labio y puso una rama en la punta. Con eso tenía una especie de alforja hecha con la cola del animal. Nos fuimos a la pascana. Una de las monas había estado cargando a su cría que sobrevivió. La llevamos con nosotros, aunque ellos estaban dispuestos a abandonarla.

Chapapeando monos.- Chapapear los monos, para los tacanas, es un trabajo bastante sencillo. Como se está en medio del monte resulta difícil, sino imposible, dejar los monos muertos hasta el regreso, especialmente cuando el regreso puede ser en tres días. Así que hay que prepararlos para que aguanten el viaje y nos duren esos días de permanencia. La preparación de los monos pasa por chamuscarlos primero, que consiste en quemarles el pelo, en una gran fogata, y después de que el pelo está quemado raspar con un cuchillo toda la piel, los monos deben quedar totalmente limpios. Una vez pelados se procede a destriparlos, se les abre los vientres y se retiran todas las vísceras, se dejan a un lado los riñones, el hígado, algunas tripas y el corazón. Una vez que todo el tronco está abierto se cortan los ligamentos de las articulaciones mayores: la parte que une a las caderas con las piernas y el ligamento de la rodilla. Una vez rotas, esas partes, se estiran las piernas hasta que toquen la cabeza, muchas veces son más largas. Se practica un agujero entre las costillas y con un bejuco se amarran las piernas, los brazos se los bajan y se amarran a los muslos del mono. Luego se coge la cola y se la envuelve en el cuello. Una vez listo el mono se lo lava. Paralelamente se estiran las brasas que quedaron del fuego usado durante la chamuscada, y se prepara la chapapa sobre las mismas. La chapapa es una especie de parrilla hecha de troncos verdes, se pone la carne de encima con mucha sal. Allí los monos cuecen y se salan. Están cocidos, pero no del todo y aguantan de manera óptima el calor de la región. De paso son mucho más fáciles de manejar, se pueden apilar los monos, se aliviana la carne y se conserva por mucho tiempo. Allí, en la chapapa, se queda toda la carne cubierta con hojas de palmera, hasta que llega el momento de regresar; se supone que la chapapa, las cenizas y brasas evitan que las hormigas y otros bichos se suban a la carne.



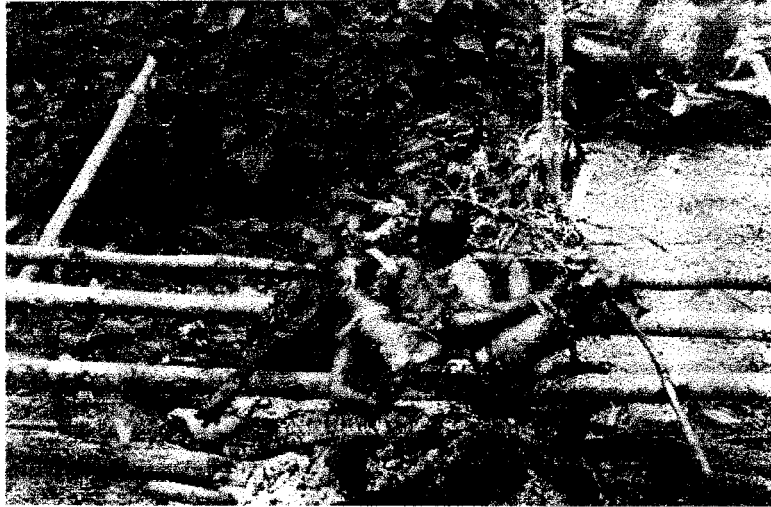


Ilustración 15: Pelando los monos y la chapapa

Una preparación similar sufre cualquier carne que llegue a la pascana, con excepción de los animales a los que se sacan las pieles. Aunque la costumbre de quitar la piel es una práctica reciente, debido al pasado auge del cuereo, actualmente es muy difundida y usada por todos los cazadores (ILV, 1980:). Sólo especies como los monos y otros bichos chicos son cocinados con la piel, a los demás animales se desuellan.

La mimetización sonora en el monte

En "Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la amazonía", César Calvo nos remite a un diálogo entre un chaman y el autor sobre los sonidos que se oyen en la selva. En ese diálogo el chaman le cuenta de manera clara y sistemática todos los sonidos que salen del monte, la enumeración es larga e ilustrativa. No sólo se advierte un número grande de sonidos, sino una sistematización de la procedencia de los mismos. En este punto nosotros no nos detendremos en ello, nuestro objetivo es un poco más sencillo, nos reduciremos a describir los sonidos que un cazador tacana puede hacer mientras caza. Ver cómo los sonidos emitidos por el cazador tienden a confundirse con todos los ruidos señalados en el libro de Calvo será el fin último de este punto.

Camino a la cacería no se puede charlar, tampoco de camino a los chacos, que están lejos, pues siempre existe la posibilidad de encontrar animales y si uno emite sonidos humanos y lo escuchan, se escapan. Existe una especie de acuerdo tácito en ello. Cuando quieren saludar a alguien en el chaco o llamar a alguien en el monte sólo puiquean o gritan ¡Uhh! A partir de esos sonidos saben quién anda por allá y toman las respectivas precauciones. Los sonidos se asemejan a los que podrían provenir de la naturaleza y por lo tanto no asustan a los animales. Son similares a un camuflaje, pues los confunde junto a la naturaleza y los hace parte del entorno; se constituyen en una forma de mimetizarse sonoramente con el monte.

Los sonidos son una forma de intervenir los espacios y los cazadores vigilan celosamente que su intervención en el bosque sea lo menos evidente posible, pues de ello depende el éxito de la cacería. Desde esa perspectiva los tacanas crearon muchos artificios sonoros vinculados a su intrusión acústica, en el monte. Ellos optaron por cuatro recursos: el primero es la intervención para comunicarse en el chaco o el monte —consiste en gritos sencillos y si bien sirven para camuflarse también sólo es una manera de saludo-, la segunda es la comunicación sólo cuando se está cazando -el puiquear o colomear-, la tercera es la "comunicación" con los animales —imitación- y la cuarta es el silencio o la ausencia de intervención sonora en el espacio que generalmente ocurre, usada en el caminar furtivamente. Cuando deciden sacrificar estos recursos es cuando ya han cazado, o bien cuando están muy seguros de que no cazarán nada.

La comunicación en el chaco o el monte normalmente se la efectúa con gritos y/o silbidos y depende de dónde se va. Cuando un tacana llega al chaco de un pariente, vecino o amigo grita ¡uh! Para señalar que está llegando. Muchas veces ese grito se confunde con un saludo y ya no son necesarios los saludos de protocolo. Incluso cuando existe un contacto visual gritan y levantan la mano. Esta práctica se volvió tan natural que incluso cuando llegan a sus casas o pasan cerca de la casa de un pariente en vez de saludar gritan. Eso lo hacen desde los más pequeños hasta los adultos. Cuando se les pregunta porque lo hacen siempre

¹²³ Emitir un sonido usando las manos como silbato.

dicen que es posible que cerca de los chacos, que están a un lado del monte, haya bichos y se los puede asustar.

La comunicación cuando sólo se está cazando la hacen puiqueando o colomeando. También es para no asustar a los bichos, pero en este caso el requisito de confundirse con la naturaleza es indispensable. El puiqueo lo hacen juntando las manos y soplando entre ellas para confundirse con el entorno sonoro del monte. El colomeo es el uso de las vainas del árbol colomero, que arroja una vaina hueca, en el hueco se albergaba su semilla, y soplando en la cavidad se emite un sonido agudo, muy parecido al sonido que se provoca con las manos. Usan estas resonancias, las más de las veces, cuando están rodeando a los animales y/o se tienen que comunicar a grandes distancias, aunque su uso es muy general. Las señales varían y cada familia sabe los códigos para señalar que están cerca, llegando y para indicar que es preciso o se está listo para disparar. A una señal clara los cazadores pueden disparar y con ello toda la mimesis con el entorno sonoro del monte se rompe y a cambio obtienen una presa.

La otra alternativa de emitir sonidos es a través de la imitación de algunos animales. Los cazadores conocen una gran variedad de sonidos emitidos por los animales. Entre los animales que los vi imitar están: los marimonos, los silbadores, los monos nocturnos, los taitetuses y los lagartos¹²⁴. La imitación de los animales es una especie de esfuerzo por devenir animal, en el sentido en que el cazador se confunde con ellos y los animales los confunden. Allí se encuentra implícito el razonamiento en los términos del animal, del cual conocen sus prácticas y sus conductas, además de su voz. Asumir la voz de los animales, para ser contestados y así encontrarlos es algo que facilita la cacería y les evita caminar trechos largos buscándolos.

La ausencia de sonido es otra de sus tácticas porque con ella se hacen inaudibles a los animales. En esa condición se encuentra la prohibición, que nos hicieron de noche, de dejar al cazador sólo a varios metros de distancia. Porque él tenía que caminar más sigiloso que

¹²⁴ Estos apuntes los tomamos durante la cacería, es muy probable que no hayamos sido testigos de todos los ruidos que los tacanas emiten imitando a los animales. También sabemos, por ejemplo, que tienen un aparato que sirve para imitar el sonido de los tigres, el que se fabrica con una calabaza.

nosotros escuchando a los animales e interviniendo mínimamente en el sonido del monte. Su ausencia de intervención estaba vinculada a escuchar mejor, pero al mismo tiempo a no ser escuchado. Volverse inaudible para poder atacar mejor se respaldaba también con el lento movimiento y la poca iluminación.

En realidad todo el manejo de los sonidos, durante la cacería o el trabajo en los chacos, lo hacen para poder controlar su entorno y también desplazarse libremente por el monte. Se desplazan junto a los flujos, detrás de los otros usuarios del monte y siempre los alcanzan. Su conocimiento del monte en ese sentido no sólo pasa por el conocimiento visual del hecho físico del mismo, sino también del sonoro. En las narraciones, especialmente en los testimonios de cazadores, se nombra la emisión de sonidos; al contrario el silencio no es nombrado, pero se constituye en una ausencia significativa, porque se lo supone.

Mi presencia en ese contexto resultaba incómoda, no sólo porque no conocía todos estos códigos, sino porque constantemente iba delatándome y delatándolos al emitir los sonidos prohibidos, sonidos humanos. Como ellos sabían que me llevaban y que no sabía nada de esto lo entendían, pero si yo hubiera intentado ir como otro cazador, inmediatamente me hubiera puesto en evidencia como mal cazador y desconocedor del monte.

La noche

Durante la primera noche decidimos ir a pescar, pues para ellos todo el tiempo del monte es tiempo que se tiene que optimizar. Así que salimos rumbo a las pozas que nos fueron recomendadas por los otros cazadores, y también a probar suerte en la caza.

El recorrido por la noche tiene otras reglas que las aprendí en la marcha misma. Primero, todos teníamos linternas pero nos ordenaron apagarlas, porque mucha luz en el monte asusta a los animales. Era más importante no meter bulla, al mismo tiempo, nosotros teníamos que mantener una distancia relativamente larga con el cazador de adelante. Don Leonardo sólo fue a cuidarnos. Nos dejó en dos ocasiones, para acompañar a su hijo que

quería acorralar a algún animal. Lo malo fue que diversos factores podrían haber hecho que la cacería no sea efectiva, en dos ocasiones tuvieron a la vista un venado y un chanco, pero tanto nuestra presencia —la mía y la de Marcos-, como la noche sin luna y el clima frío y sin viento, hicieron imposible la cacería. El caminar sigiloso de noche es más complicado que durante el día; porque muchas veces la imposibilidad de ver bien nos hacía caer y era mucho más probable pisar ramas y tropezar en los troncos sin darse cuenta. Cuando el cazador de adelante hace una seña, todos tienen que quedarse quietos y silenciosos, mientras él alumbra con cuidado el lugar en que oyó algún ruido. De ese modo, podría ver los ojos del animal, que debido al empleo de la misma estrategia se queda silencioso y quieto. El cazador ve los ojos y a través de su tamaño, color, brillo y la altura a la que se encuentran puede decir si se trata de un venado, chanco, taitetú o el bicho que fuere.

Así que recorrimos buenos trechos durante las noches que permanecimos y siempre era ir a pescar y en el camino espiar a algún animal. Una vez que fuimos de pesca atravesamos varios ríos, a través de troncas que eran inestables e irregulares; nos dijeron que había lagartos y algunos eran grandes. Don Leonardo me señaló, con la luz de su linterna, los ojos rojos de uno de esos bichos en la orilla de un río. Una vez, de regreso, nos tocó volver a pasar una tronca por la que había tenido miedo la primera vez, su distancia del río era alta, y era seguro que debajo había lagartos, además el tronco se estaba pudriendo, porque cuando Alejandro pasó, su zapato quitó un pedazo de la tronca. La tronca era resbalosa porque estaba mojada y embarrada, de verdad tuve miedo y opté por cruzarla montado a horcajadas. Todos se rieron, pero para mí no era hora de hacerme al valiente y arriesgarme. En otra ocasión, cuando fuimos a pescar de noche, don. Leonardo le dijo a Alejandro que vaya por algunos plátanos, fuimos a su chaco de plátanos que estaba escondida cerca de la pascana. Nuevamente se quejaron porque algún otro cazador había cosechado casi todos los plátanos, los más llegaron inmaduros.

Otra noche, después de cenar, escucharon que unos monos nocturnos estaban a nuestro alrededor y Alejandro se dispuso a dispararles, hirió a uno, del cual vimos su sangre, pero el resto huyó. Alejandro se dispuso a ir detrás de ellos, pero no pudo alcanzarlos. Don

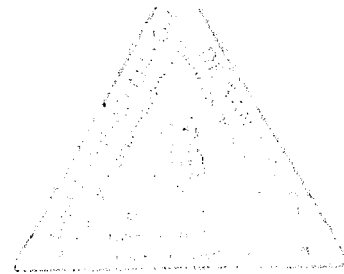
Leonardo ese rato le dijo, que no sirve molestar a los monos nocturnos porque se pueden volver en niru.nirus, todos le preguntamos de qué se trataba eso, incluso Alejandro.

- Los nirunirus son los monos nocturnos que se convierten en eso cuando se enojan —dijo.
- ¿Pero cómo? —le preguntamos.

Les voy a contar: —dijo



Ilustración 16: Don Leonardo Marupa



¹²⁵ Como nos resultaba bastante incómodo sacar la grabadora e intervenir en la narración, sólo nos detuvimos a escucharlas atentamente, sin embargo, don Leonardo contó este caso en otra reunión posterior y presentamos la transcripción de la misma narración, pero hay que tomar en cuenta la variación del contexto.

Niruniru (A)

Narró: Leonardo Marupa reunidos con don Silvestre (B)

Los niruniru del mismo nocturno se convierten ya en pequeños bichitos, así, que quieren atrapar a la gente ¿no?, a las personas(C). Eso, en una ocasión cuando estaba trabajando en la empresa ochenta y cuatro nos pasó por el sector del Tuichi, harto... en una carpa estamos alojados una cosa de unos dieciséis hombres ¿no? Y casi no nos llevábamos bien entre los cambas y los collas, entonces de puramente cambas era una carpa y puro collas era otra carpa. Hay en la tarde estábamos así boleando, en nuestra carpa, estábamos con nuestro sanitario y yo era cazador, tenía una linda escopeta, una dieciséis. Me dieron... me prestan ¿no?, para cazar, para paliar la carne(D). Entonces ya era tarde, así noche oscura, empiezan a gritar estos monitos, los nocturnos ¡Ehhehh!, ¡Ehhehh!, ¡Ehhehh! Hacen ¡Ehhehh!, ¡Ehhehh!, ¡Ehhehh! Ya cuando... dicen que es mal día, así ya hacen pues ¡Niru-niru-niru-niru-niru-niru!(E), hacen. Gritan ya. Grita así un grupito y se contesta al otro lado, se contesta, se contesta así. A veces uno cuando no lo cree dice: ¡Haaa! Qué van a ser esos monitos son nocturnos nomás.

Pero se convierte ese monito. Se transforma en pequeños bichitos y en ... por decir un ratito se multiplica, se hace harto, cuando lo ve usted ya así en la noche bajito salta que uno salta, que el otro salta, pero lo rodea ya a uno, así lo hace el niru-niru. Y cuando ya tiene que atacar a la persona dice que lo atacan y lo comen, porque son bichitos chiquititos, como ratitas se convierten. Hartos, miles de niru-niru ya. Entonces se lo comen, a usted lo pueden comer (F).

- S.C.- Dice que antes por acá hacían daño.

Y esa noche un amigo me dice préstame tu escopeta, yo los voy a matar van a ver esos monos. Qué van hacernos asustar. Y no pues, no ha sido así. ¡Uhhh! Ya nomás. Y también los viejos mismos decían de que cuando lo están atacando no sirve ni jonearlo(G), otros los jonean con fuego, si hay fuego.

- S. C.-Peor.

Peor se enojan. Entonces cuando ya le están atacando así. Hay que silbar como silbador.

- S. C.. - Dice que le tienen miedo.

(A) En nuestro archivo esta narración cuenta con dos variantes, sin embargo, contamos con una tercera perteneciente al Instituto Lingüístico de Verano (ILV). sin embargo, la del ILV se refiere al Caqueahuaca, la retomaremos para hacer las comparaciones pertinentes.

(E) Los narradores son, además de Don Leonardo Marupa, doña Fidencia Crespo y el informante del ILV cuyo nombre no está registrado en la publicación de la que disponemos.

(C) La variante del ILV es la que se refiere al Caqueahuaca y presenta a los niruniru como espíritus que cuidan al cerro. Ellos comen a los viajeros que duermen en los caminos cercanos al Caqueahuaca. Su función es cuidar que nadie se aproxime al mencionado cenó y salen cuando es mal tiempo.

La variante de doña Fidencia Crespo sólo los describe como monos de cuatro ojos, la narradora se pregunta cómo será su carne porque nadie puede cazarlos. Dice que cuando alguien los molesta se juntan muchos y se comen a la gente. Finalmente refiere que a un hombre se lo comieron más de quinientos de estos monos.

Esas son las similitudes diferencias entre los relatos.

(D) Se refiere a que él estaba contratado como cazador para los madereros. Estaba en un campamento con "extranjeros" (collas) y con gente de la región. Los tacanas fueron y son parte de las intervenciones a sus espacios de parte de gente de afuera.

(E) ILV: Cuando hay mal tiempo, cuando ellos tienen malos pensamientos.

(F) ILV: Se comen a los que duermen en los caminos cerca al cerro; F. Crespo: Se comieron a un hombre.

(G) Arrojar cosas.

¹²⁶ Esta narración la hizo don Leonardo mientras estábamos reunidos con don Silvestre Chao. de hecho en algunos casos aparecen aclaraciones y asentimientos de don Silvestre.

Al silbador le tienen.. al mono silbador le tienen miedo. Entonces hay que silbar como silbador, entonces ya ellos se escapan. O en su defecto, si uno tiene una flautita(H), hay que tocar flauta dice también ahí se van. Al mismo momento se desaparecen, pareciera que se fueran, por ahícito se van callando, callando y se pierden. Y esta vez, este amigo vino ¡Puh! Se han venido los monos, los monitos. Ahí como teníamos harta munición, harto cartucho, él le puso, el tiro ¡Than! Nada pues no mataba. ¡Bajito! Ahicito ¡Uta! , ¡Than! Ha hecho como unos seis tiros ha hecho. Pero no ha matado ni uno, qué manera de venirse esos niru-niru, harto ya era don Chili(I). Ese tiempo usted estaba trabajando, usted estaba en brecha, haciendo brecha, nosotros estábamos en taladro(J).

- S. C..- Taladro.

Ahí nos ha hecho, a la orilla de Tuichi.

- S.C..- ¿Del Tuichi?

Sí. Nuestro sanitario era... se llamaba Elias Lurisi, uno de San Marcos(K). Él dice pues: ya no lo molesten ese... esos niru-niru, nos van hacer comer.

Ya pues al ver el otro chango de que no caían, no caían y más se multiplicaban y más se multiplicaban; era bajito ya, por el contorno de la carpa ya.

- S.C..- La bulla ya.

Bulla ya y ya empiezan pues a silbar ¡Mmm! Casi todos ya: Hay que silbar como silbador. Empezaron a silbar pues ya, claro como éramos varias personas le hemos visto(L). Ya hemos empezado y se ha hecho grupo ya la bulla del silbido de los monos, del silbador. Empezaron a silbar y silbar, silbar y se desapareció. Se desapareció, pero nos han rodeado la carpa. Nos han rodeado haaarto, harto en un rato se ha ... en menos de media hora se ha amontonado niru-niru. Ya hemos silbado como silbador y se han desaparecido, se han ido callando, callando. Cuando hemos escuchado por allá: ¡Ehhehh!, ¡Ehhehh!(LL) Lejos ya. Así nos han hecho esa vez.

Con esta narración concluyó la noche, las consecuencias directas fueron:

Que Alejandro ya no salga detrás de cuanto mono nocturno escucháramos, que nosotros andemos con algo de recelo y siempre preguntándonos qué otros secretos depara la cacería

(H) Acá refiere la flauta porque la presencia de don Silvestree se la recordó. Don Silvestre es uno de los mejores flautistas de Tumupasa.

(I) Señala que los niruniru atacan a los que los provocan. ILV: a los que duermen en el camino y cuando hay mal tiempo; F. Crespo: si se los remeda.

(J) Mientras algunos tacanas trabajaban en los caminos, otros se empleaban con los madereros.

(K) De la comunidad donde los pobladores se negaron a relatar las narraciones.

(L) Silbar como mono silbador para ahuyentar a los niruniru. En la pascana nos dijo que tienen miedo al silbador porque los silbadores les quitan a sus hembras.

(LL) Hay una diferencia entre los sonidos de los niruniru y los monos que se convierten en niruniru. En esta variante no queda claro del todo, pero dice que los niruniru son los mismos monos nocturnos, sólo que cuando éstos se enojan recién se convierten en niruniru y se comen a los que los molestan.

y finalmente que Alejandro aprenda , asombrosamente recién ese momento, sobre los monos niruniru.

Estaba muy sorprendido por todo lo que ocurría y eso traía una serie de preguntas a sus hábitos de caza. Por ejemplo cuando regresamos con los monos y los chapapeamos, don Leonardo cogió medio mono, en ese instante, y lo dispuso para la cena, casi lo devoramos. Lo único malo fue que siendo la primera vez que comía mono me pasaron el brazo del mono, eso hizo que estuviera nervioso porque parecía el brazo de un niño; de algún modo esa fue mi peor cena. Al partir habíamos anunciado que llegaríamos después de tres días, pero como el clima no dio buena suerte decidimos quedamos cuatro días. Así que estábamos a punto de colapsar con los víveres y la coca, el último día fue un suplicio, llevábamos desde la anterior noche haciendo secar hojas de bechuina (que significa orejas de mono) que sirven de reemplazo de la coca, como se nos había acabado mascamos esas hojas, eran feas, pero eficientes. Al final cuando se acabó el arroz, el chivé, los plátanos no nos quedó otra que salir rumbo al pueblo. Hubo mala suerte porque el sur no dejó que los bichos aparezcan y sólo regresamos con cuatro marimonos, un martín y algunos pescados. Para ellos la cacería fue un fracaso, la inversión de cuatro días no compensaba un mono y medio para la familia de don Leonardo, un mono y medio para Alejandro y su esposa y un mono para nosotros. Las presas chicas se las distribuyeron ellos, pero eran muy pocas.

Salimos de mañana, a eso de las cinco, y la caminata se prolongó once horas, lo único que comimos fue unos plátanos que dejamos cociendo en las brasas la noche anterior. El regreso fue duro, porque era caminar sin coca y sin comida. En un momento de esos nos pidieron que vayamos de regreso solos, querían probar suerte, y lograron cazar un mono martín. Nosotros regresamos un gran trecho solos. Confiamos en la memoria para no perdemos, particularmente recordamos algunas señales de la senda, pero un rato de esos nos metimos en una senda que estaba cortada. Decidimos regresar a la división de sendas, pero sin darnos cuenta continuamos caminando de regreso a la pascana. Resultó singular ver un tronco pudriéndose y éste tenía particulares características —un matapalos blanco lo

¹²⁷ Es muy probable que Alejandro, como nos tenía cerca, haya fingido no saber sobre el asunto, esto podría haberse causado por un intento de autonegación del propio saber que se impuso por influencia de la escuela.

había rodeado y el tronco se deshacía- por eso nos dimos cuenta que íbamos de vuelta y no avanzábamos. Sin embargo, siempre estaba con la duda ¿será el verdadero camino? Lo hicimos y unas dos horas después fuimos alcanzados por don Leonardo y Alejandro.

De monos y prohibiciones: sobre el conocimiento de conductas

De manera preliminar esta narración fácilmente se podría leer como una prohibición de caza de los monos nocturnos, sin embargo, la narración, junto a otras del corpus, devela la intención de controlar la caza que es resultado de abusar del conocimiento de los hábitos de los animales. Los cazadores tacanas llegaron a optimizar la práctica de la cacería por el conocimiento que tienen de las costumbres de los animales y desde esa perspectiva les fue necesario controlarla porque iría en contra de sus propios recursos (Hissink). Aunque la lectura de la narración del ILV, que nombra a los nirunirus, no los asemeja a monos y no es evidente su función relacionada con la cacería —su relación sería muy lateral porque controlaría el acceso de los cazadores a espacios vedados(ver la 1ª Pascana)- pensamos que desde esa narración hubo otros desplazamientos vinculados a la prohibición.

El nexo entre esta narración y la que aparece en la primera pascana sobre los manches o marimonos es muy fluido, porque existiría una regulación aplicada sobre los cazadores desde los propios animales. Desde esa perspectiva que consiste en regular la caza abusiva de los animales, proponemos leer ambas narraciones en este punto.

Las narraciones de don Leonardo Marupa y de doña Fidencia Crespo son muy explícitas al señalar que los nirunirus son monos nocturnos. En el caso de don L. Marupa vemos que él refiere que son monos nocturnos, pero que cuando se los molesta durante las malas noches, se convierten en nirunirus y atacan a los cazadores; mientras que para doña Fidencia Crespo los nirunirus son siempre monos malignos y nadie puede comer su carne porque nadie los puede cazar. Por otro lado, la narración del ILV señala que son cuidadores de los pies del Caqueahuaca, sin aclarar qué es lo que son, aunque los comparan con ratones.

Entonces ya era tarde, así noche oscura, empiezan a gritar estos monitos, los nocturnos ¡Ehhehh!, ¡Ehhehh!, ¡Ehhehh! Hacen ¡Ehhehh!, Ehhehh !, Ehhehh! Ya cuando... dicen que es mal día, así ya hacen pues ¡Niru-niru-niru-niru-niru-niru!(E), hacen. Gritan ya. Grita así un grupito y se contesta al otro lado, se contesta, se contesta así. (L. Marupa:).

Dice que se juntaron quinientos monitos. Le mordieron a esa persona, todo charqui lo han hecho, lo comieron. (F. Crespo:).

9. Los *nirunirus* también son cuidadores de su pie. 10. En el Caqueahuaca están los *nirunirus*. 11. Ellos son comedores de gente. 12. Si los *nirunirus* tienen malos pensamientos, entonces pueden comer a uno. 13. Pueden comer gente. 14. De allí salen los *nirunirus*. 15. Hay todos los *nirunirus*. [...] 53. Cuando la gente duermen por el camino, cuando hay mal tiempo los *nirunirus* gritan. [...] 57. Se juntan muchos entre las hojas como ratones para comer a la gente. 60. Hay que escaparse al río. (ILV, 1980: 99).

En todo caso vemos que salvo el relato recogido por el ILV, los *nirunirus* son entendidos como monos que se comen a la gente y por lo tanto los tacanas tienen miedo molestarlos. Desde esa perspectiva se llega a establecer, sino una prohibición, un miedo sobre la caza de noche, particularmente de monos.

Aunque en el caso de la narración del ILV no se los nombra como monos y menos en el contexto de la cacería, esa narración deja explícita la peligrosidad de transitar y dormir donde ellos habitan. En ese sentido las narraciones sobre los *nirunirus* ponen en evidencia que no se los puede cazar y que es peligroso molestarlos, dormir donde ellos viven o cazarlos durante la noche (en los casos de las narraciones de don L. Marupa y doña F. Crespo).

Por otro lado tenemos las narraciones de los maneches o marimonos (que están en la 1° pascana), en ellas se representa el castigo que sufrió un cazador ambicioso, que cazaba a los monos cuando éstos dormían. Mientras la narración deja claro que es peligroso cazar de noche —ver 1° pascana- también deja claro que no es bueno abusar de la caza cuando se ha llegado a conocer sus hábitos y sus lugares de descanso.

Y ya, al anoecer, cuando ya no se puede cazar, había visto un *marimono* en un árbol donde estaba chipado de bejucos. Así duermen los monos, donde hay chipazón de bejucos. Ahí se meten ¡Uhuhuhhh! Vio el hombre dice, al *marimono*, porque en la noche cazar afuera es más fácil (1. Marupa:).

Este fragmento deja muy claro que los tacanas conocen la forma cómo duermen los monos diurnos, los lugares que prefieren para dormir y por lo tanto conocen los hábitos de esos animales¹. El conocimiento de sus hábitos —no sólo de los monos, sino de muchas otras especies de animales—, es lo que les facilita la cacería; mientras otro tipo de cazadores caminan por el monte buscando , ellos saben exactamente dónde y cómo se debe acudir a algunos lugares privilegiados por la visita de los animales, para optimizar la cacería . Desde esa perspectiva comprobamos que los tacanas tienen una amplia ventaja respecto a los demás cazadores; y esto puede apreciarse en la primera parte de esta pascana, cuando narramos cómo es que ellos se informan y conocen de los movimientos de los animales en el monte. En síntesis esos conocimientos reflejan mucho tiempo de convivencia con el monte y los animales.

Los tacanas se informan sobre los animales no sólo para optimizar la cacería, sino también para sistematizar ese conocimiento y con ello generar regulaciones y prohibiciones, particularmente activadas por el miedo. Sólo en ese sentido se puede entender el funcionamiento de estas narraciones, que muestran claramente los hábitos nocturnos de los monos, pero al mismo tiempo señalan el peligro que correrían los cazadores que se envían cazándolos conociendo esas costumbres.

Cazar monos de noche es malo porque cualquier cosa puede pasar, ellos saben que es fácil cazar de noche y por eso existen muchos peligros durante la cacería nocturna dentro de todo el corpus. Por ejemplo cuando el Babachibute atacó a los cazadores en las noches —ver segunda pascana-, o estas narraciones de los nirunirus y sobre los manches.

¹²⁸ Esto fue más fácil comprobarlo en el trabajo de campo, viendo cómo cazaban y cómo usaban esos conocimientos: conocimiento de fruteros, modos de escapar, olores, etc.

¹²⁹ Aunque esa es la característica de todas las etnias cazadoras, se puede ver que otro tipo de cazadores no usan esos recursos, porque no conocen el monte o porque son forasteros en el mismo, podemos citar como ejemplo a los colonos o a los candores mestizos de los madereros. Por eso es que los madereros preferían contratar a los indígenas para abastecer de carne a sus campamentos. La narración de don Leonardo es muy clara en ello cuando narra, de paso, que él se topó con los nirunirus cuando cazaba para los madereros.

¹³⁰ Del mismo modo conocen los tipos de rastros que dejan, por ejemplo Nicolás Hanus refiere que los tacanas son, o eran, capaces de reconocer en las hojas de las sendas el animal que pasó, el momento que pasó y la dirección en qué iba eso les evitaba fallar durante la cacería (Hanus, 1968, Cap.9).

Por otro lado, la narración de los manches se perfila como un castigo al que caza monos, de manera ambiciosa, en la noche y mientras duermen, pero más que castigo el relato se perfila como una recomendación, aunque la recomendación termina deviniendo en prohibición. El momento que los monos se dieron cuenta que estaban siendo diezmados se reunieron con su jefe, que puede ser el Baba (jefe) de los monos o el dueño de los monos, y se pusieron de acuerdo para castigar al ambicioso. Aunque el relato sólo es la representación de un ambicioso y su castigo, en la narración al conjunto social es una recomendación. La recomendación gira en torno a no cazar a los animales de noche, pero más que nada se trata de no abusar del conocimiento de los hábitos nocturnos de los monos. Éstos en última instancia representan una sinécdoque de todos los animales que serían representados en la especie más cazada por los tacanas. Sólo en ese sentido la narración cumpliría un rol de recomendación o prohibición, pues si asumimos que su función se ligaría sólo a los monos, caeríamos en un error, pues ellos son la especie más predilecta entre todos los cazadores tacanas.

La ambición del cazador y la narración delatan la preferencia tacana por la carne de monos. Esa predilección hizo, finalmente que el cazador reciba un castigo de parte de los monos, que se vieron diezmados; ese abuso se presenta de manera más explícita en la narración del ILV que repite constantemente ¡cuantos monos mataron! El abuso del conocimiento de los hábitos nocturnos de los monos, la predilección por los mismos y el castigo por abusar de ese saber se plasma en la siguiente cita:

No era la cantidad que él quería, unos tres, cuatro... Era *muy* ambiciosa esta gente; *pero siempre el marimono es buena caza ¿no?* Esto se le hizo costumbre ya al hombre. Cada vez ya era esto. Un gran día de esos, ya pue, ya había gozado harto cazar de esa manera. Pero, uno de esos, se fue el hombre nuevamente con su compañero, le dice:

- Bueno, yo subo y vos recoges, como de costumbre ¿no?

Subió el hombre. A poco rato le habla de arriba a su compañero. Le dice:

- Ahí va uno.

El otro ve, recoge un brazo del hombre.

- ¡Caramba! (R. Chuqui:).

C. Marupa indica que los monos lo estaban esperando con su Presidente (suponemos que es su jefe).

¹³¹ las cursivas son nuestras.

La narración delata la predilección por la carne de mono, pero al mismo tiempo muestra que no se puede abusar de la cacería de esos monos, sobre todo cuando ellos no pueden escapar y menos defenderse. El hecho que los monos se hayan reunido con su jefe y hayan acordado la venganza muestra que el ambicioso transgrede una norma, abusó del conocimiento tacana sobre los animales. Cuando se castigó al transgresor y se convirtió en narración su duro suplicio, no se lo castigó solamente por haber matado a los monos, sino fundamentalmente por no haber respetado esa norma. La norma no caló profundo en el cazador, que abusó del conocimiento brindado por el socius, y se le hizo necesario un castigo ejemplificador. No sólo se trata de un castigo, se trata de evitar que el deseo fluya y absorba todo lo que puede, se trata de retener los flujos de deseo y con ello controlar a los miembros del socius.

De modo similar podemos asumir que funciona la narración de los nirunirus, que representan el castigo a los que procuran cazar monos nocturnos. Entendiendo que ellos son los más fáciles de cazar, porque se acercan a los campamentos por las noches y pueden ser fácilmente detectados por los cazadores, esta narración expresa una regulación abierta pues aclara que esos ataques sólo ocurren en las malas noches, es decir cuando hay mala suerte. Dejando abierta la posibilidad de cazar a esos monos, pero no todo el tiempo.

En ese sentido ambas narraciones muestran que desde el socius se imagina que los mismos animales pueden ser quienes se encargan de cuidarse a sí mismos y regular la caza en exceso y con demasida ventaja. Eso logra que se desplacen, simbólicamente las represiones a las representaciones mágicas que los tacanas organizaron sobre el monte, con el cual guardan una estrecha relación de respeto y al mismo tiempo de uso.

Finalmente podemos especular que la narración de origen trataba de ranas¹³² y monos maneches, sin embargo, la adaptación o el desplazamiento hacia los marimonos parece una respuesta a la caza extensiva sobre esta especie. Aunque durante todo el trabajo de campo pudimos constatar que la carne preferida es la de marimonos, pensamos que su

¹³² Existe una versión en las narraciones recopiladas por el ILV que se refiere a un cazador que sólo cazaba ranas durante las noches. Las ranas se enojaron y después de organizarse adaptaron forma humana, cuando el cazador fue a cazarlas, éstas lo desollaron.

representación se vincula a dos aspectos centrales: primero los monos son respetados por su semejanza con los humanos y segundo los monos representan a todos los animales de caza (debido a la frecuencia de su caza). Siempre el marimono es buena caza ¿no? —dijo don Rogelio. Los tacanas, de igual forma que los t'simanes tienen como carne preferida a la de marimono, no sólo porque es fácil de cazar, sino porque les gusta. Actualmente se inició una campaña para proteger a estos animales pues al parecer se están extinguiendo, pero los tacanas, del mismo modo que los t'simanes, los siguen cazando. Es probable que el desplazamiento de animales, cambiar marimono por maneches esté respondiendo o a una confusión del narrador o a la intención de hacer eco a esta campaña de protección. Lo que sí está claro es que esta narración está ahí para evitar la caza excesiva de los animales abusando del conocimiento de sus hábitos, y que en esta instancia, son los propios animales los que asumen la tarea de castigar al transgresor, adoptando la forma mágica de nirunirus o de hombre.

EPÍLOGO O EL REGRESO A LA ACADEMIA

Reterritorialización, identidades y cuidado de los animales: las narraciones orales tacanas sobre cacería

Sostener que la tradición oral de un pueblo de cazadores es móvil, que encierra pautas sobre el manejo de la fauna -es decir, mantiene estructuras conservacionistas- y que es una importante característica de los pueblos indígenas suena a verdad de perogrullo. Sin embargo, estas pautas de manejo de la fauna y las estructuras conservacionistas están íntimamente ligadas a la construcción de la territorialidad y a su movimiento, pues vigilan y regulan los flujos de caza (el deseo). Cuando se sugiere algo similar todo el mundo acepta sin discutir tal afirmación porque resulta demasiado obvio relacionar a los indígenas con un manejo de fauna y bosque sostenibles. Pero lamentablemente, esto no pasa de ser un discurso, sin que se tenga precisión sobre cómo ocurre, qué desplazamientos históricos se dan, etc. Al mismo tiempo, sustentar que la tradición oral es móvil sólo porque existen muchos narradores es demasiado sencillo, pero en esa movilidad se encuentra un problema fundamental para estas tres aseveraciones. En este punto ejemplificaremos todas las afirmaciones con el caso concreto de las narraciones analizadas en este trabajo que son referentes a los cazadores tacanas. Veremos cómo a partir de la oralidad, y basándonos en los capítulos anteriores, se puede construir y reconstruir una territorialidad cazadora (reterritorializar) y al mismo tiempo una particular identidad, todo ello se lo hará con relación a las pautas de manejo de fauna.

La movilidad de las narraciones: su reterritorialización

Afirmar que la tradición oral es móvil se ha vuelto un lugar común entre los académicos que reflexionan sobre la materia. Para estudiar mejor a las tradiciones orales se llegaron a plantear conceptos como el etnotexto¹³³, la etnoficción¹³⁴, la oralitura¹³⁵ y la tradición oral

¹³³ Niño, Hugo (1989).

propriadamente dichas. Todos estos conceptos básicamente reflexionan sobre la diferencia entre estas textualidades y los textos escritos; poniendo énfasis en la característica primera, lo oral, en segundo lugar dando importancia a la movilidad de lo oral, sin descuidar la condición étnica y subalterna de esta forma de producción cultural. Después de una lectura sistemática de estos materiales se podría asumir que la oralidad es una forma de producción cultural no escritural, pero con una grafía independiente de la voz. Deleuze explica que las culturas orales no carecen de escritura, sino que su forma de escritura no está relacionada al sonido, una danza, un dibujo son escrituras en sí (Deleuze y Guattari, 1974:195). Nosotros optamos por usar el concepto tradición oral o narración oral por considerar que ambas terminologías son muy amplias y no contradicen los planteamientos de las reflexiones sobre la materia. Asumimos que el mismo concepto de oral muestra ya movimiento. Recordemos la concepción de los patrimonios orales e intangibles de la humanidad. Sin embargo, sigue resultando difícil asir de forma adecuada lo oral. En un trabajo que Denisse Arnold recientemente presentó, en las Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana Estudiantil, reflexionó de manera bastante extensa sobre la forma adecuada de registrar un relato oral en el que no sólo se tiene el problema del cambio de registro, sino la entonación, los contextos físicos y todo lo que tiene el contexto, brinda la solución para lograr la adquisición de los otros contextos.

Por otro lado muchos investigadores que trabajan con narraciones orales las asumen como relatos acabados¹, como si después de su registro, no fueran a seguir moviéndose. En ese sentido, cuando las analizan, relacionan a las narraciones con los contenidos culturales

¹³⁴ Lienhard, Martín (1992)

¹³⁵ Nina Frieddemann, según Yoro Fall (1992).

¹³⁶ "La tradición oral: ¿monólogo o diálogo?", ponencia presentada a la JALLA-E, 18 de septiembre de 2002, Paraninfo Universitario.

¹³⁷ Por ejemplo, el libro de Wondra; Antonio Tovar con su libro: *Relatos y diálogos de los matacos*; Wálter Hermosa Virreira, con su libro: *Guarayos*. Estos autores muestran o ubican a las narraciones orales en la esfera de las creencias y mitos y por lo tanto los incluyen en sus estudios como complemento que no se puede obviar, pero como algo fijado desde el pasado. Sin detenerse en sus desplazamientos, aunque esa no era la intención de sus investigaciones, asumimos que descuidaron esa parte de sus trabajos; aunque, según Silvia Rivera, esto no es un vulgar descuido, sino responde a toda una concepción de la "tradición" como lo que se repite a sí mismo desde tiempos inmemoriales y el origen de esta concepción es Levi-Strauss.

¹³⁸ En cierto sentido el estudio de los mitos se presenta como una introducción a varios trabajos y los mismos sólo sirven para mostrar el orden religioso del pasado obviando su funcionamiento en el presente. Esos trabajos son importantes porque articular y explicar esos mundos es urgente, sin embargo, creemos que también podrían detenerse en el funcionamiento actual de las narraciones.

que develan, obviando los contextos que las rodean; los cuales son muy importantes para comprender los desplazamientos de las narraciones orales. El máximo representante de esta tendencia es Levi-Strauss (quien busca invariantes universales en los mitos). En ese sentido hemos optado por no tratar de demostrar que las narraciones —o los mitos- muestran un orden inmutable del universo mítico, sino mostrar cómo las concepciones que éstos develan se fueron moviendo hasta llegar a las que actualmente circulan entre los pueblos indígenas . Nuestra opción metodológica incluyó también en la de situar las narraciones en su propio contexto (dialógico, entre tacanas y no-tacana o fuereño), y sobre todo, restituir a los sujetos de las mismas su condición de tales.

Reterritorializaciones y movimientos de la oralidad

El gran cazador nómada sigue los flujos, los agota al momento y se desplaza con ellos. Reproduce de forma acelerada toda su filiación, la contra en un punto que lo mantiene en una relación directa con el antepasado o con el dios (Deleuze y Guattari, 1974:154). Pero no existen los nómadas puros, siempre hay un campamento, un lugar donde se puede reproducir, inscribir, casarse y alimentarse. Según Deleuze es necesario que los flujos sean capaces de ser extraídos (aunque mínimamente) y que la cadena significativa sea separada (para permitir las mediaciones). Cuando se efectúan separaciones de cadenas y extracciones de flujo se codifican los flujos, eso significa que el socius se vuelca, extrae y separa (Deleuze y Guattari, 1974:155). Aunque ahora es muy complicado pensar que los cazadores tacanas son nómadas, lo llegarían a ser en los espacios de cacería, cuando salen a caminar por varios días con el sólo objetivo de cazar. Entonces se desplazan con los animales, devienen animales imitándolos, persiguiéndolos sigilosamente sin emitir sonidos humanos. Cuando regresan a sus comunidades el socius entero se vuelca sobre ellos, extrae sus presas, los separa de acuerdo a sus normas y ellos tienen que distribuir la carne, materializando la extracción y los cortes.

¹³⁹ Todavía recuerdo una charla sostenida con un pupilo de Mario Califano, un antropólogo argentino muy famoso por sus estudios sobre los ayoreos, en la que me dijo que los mitos ayoreos ya están todos escritos y citó el libro de un colega de Califano. Procurando descartar la posibilidad de trabajar con las narraciones orales ayoreas nuevamente.

En el capítulo sobre la teoría vimos cómo las máquinas sociales construyen su entorno para explicarlo y al mismo tiempo para establecer alianza, que es lo que les permite reproducirse y distribuir. Desde esa perspectiva, asumimos que los relatos orales o las tradiciones orales son parte, entre muchos elementos culturales, de esa construcción. En el caso específico de este trabajo pretendimos ver cómo las narraciones orales crean una territorialidad vinculada a la conservación de la fauna de un entorno en particular. Sin embargo, cuando nos enfrentamos a fenómenos de cambio en los hábitos, costumbres y formas de uso y conservación del entorno no nos queda otra cosa que preguntarnos: ¿esos cambios se reflejarán en las narraciones? O ¿cómo los cambios de uso del entorno se manifiestan en las narraciones? Responder a estas interrogantes será lo que procuraremos desarrollar en este punto. Por otro lado, es preciso dejar claro que ya explicamos independientemente esos cambios en las tres pascanas, lo que pretendemos hacer acá es sistematizar y unir todas esas reflexiones.

Para desarrollar adecuadamente y de acuerdo al planteamiento inicial del trabajo pensamos que es pertinente explicar cómo funciona una reterritorialización porque, en cierto sentido, ésta sería la que mejor nos ayudaría a desarrollar la idea de movimiento. En ese sentido puntaremos algunas ideas de la territorialización vinculándolas a las narraciones, para luego explicar cómo se activarían las reterritorializaciones. Convengamos lo siguiente, de todas las "máquinas" de la sociedad tacana referiremos específicamente el funcionamiento de la "máquina de caza" tacana, porque ésta es la que más certeramente los distingue (por su modo de funcionar) de la sociedad no-tacana. Aunque sabemos que lo "tacana" se construye a partir de muchas máquinas que articulan a esta etnia.

Las narraciones ayudarían a territorializar en el sentido que siempre existe, desde la territorialidad, represión social, pero el aparato que la efectúa varía. Siguiendo a Deleuze, no existe ninguna razón para imaginar la universalidad de un aparato de represión socio-cultural (Deleuze y Guattari, 1974:190). Entre todos los aparatos que los tacanas usan para reprimir a la máquina de caza se encuentran las narraciones orales, éstas actúan junto a otros elementos como las creencias, la religión, las costumbres y los hábitos de caza. De esta manera se podría entender que las narraciones logran crear o representar la fundación

de una territorialidad cazadora. A veces articulan las máquinas, a veces las dejan solas, lo que si está claro es que las hacen funcionar para permitir la codificación.

Los relatos orales en el sentido que se los entiende como memoria, son parte de la máquina social que los crea; ella, la máquina social, crea la memoria, para establecer una "sinergia entre el hombre y sus máquinas". Esta memoria, parafraseando a Deleuze y Guattari, no puede reproducirse sola y funciona junto a las máquinas sociales, pero éstas la condicionan, organizan, también limitan su acción y desarrollo. Sólo funciona gracias a su engranaje en la máquina social y de acuerdo a sus requerimientos (Deleuze y Guattari, 1974:147). Así, las narraciones orales al crear los espacios donde no se puede ingresar a cazar, inhiben, reprimen, cortan los flujos de los cazadores. Más adelante veremos cómo la máquina social puede desplazar esa represión.

Las narraciones orales sobre cacería tacana son una parte de todas las máquinas que articulan la máquina territorial tacana y éstas se encargan de crear una máquina territorial cazadora activando la memoria . Las narraciones orales, entonces ponen a marchar la memoria, crean o recrean una alianza y su función retórica es hacer que esa alianza encarne en la memoria de los cazadores y los futuros cazadores. Los relatos orales en ese sentido imponen la memoria de las palabras basándose en la vieja memoria bio-cósmica y generando desde ella una represión. Así, la ficcionalización de una deuda con el Babachibute en realidad es consecuencia de la inscripción primitiva y no es una forma indirecta de representar el intercambio universal: es el intercambio. La representación de la deuda con el Babachibute se presenta como una forma de condicionar el hecho de cazar, pues la caza desde esa perspectiva no es gratuita y los cazadores tienen que responder y retribuir a quien les permite cazar, que en última instancia es el socius.

La alianza-deuda responde a lo que Nietzsche describía como el trabajo prehistórico de la humanidad: servirse de la mnemotecnia más cruel en plena carne, para imponer una memoria de las palabras sobre la base de la represión

¹⁴⁰ Se encargan de crear la máquina de caza, pero también pueden crear la máquina de conducta en la selva, la máquina religiosa, etc. Se puede ver, en las narraciones, su relación con todas las prácticas tacanas, para este trabajo decidimos sólo enfocarnos en la máquina de caza.

¹⁴¹ Deleuze y Guattari la llaman primitiva en contraposición a lo que ellos llaman "máquina capitalista", la palabra no pretende cargarse de un "sentido" peyorativo.

de la vieja memoria bio-cósmica. He ahí por qué es tan importante ver en la deuda una consecuencia directa de la inscripción primitiva, en lugar de convertirla (y convertir a las inscripciones mismas) en un medio indirecto del intercambio universal (Deleuze y Guattari, 1974:191).

De otro modo las narraciones orales establecen una deuda con el Babachibute, que les da los animales o con el Caqueahuaca, que los cuida. Según Deleuze y Guattari, mediante la deuda se realiza una memoria de las palabras, se establece una alianza. Las narraciones son parte de esa memoria y por lo tanto somos testigos de la alianza entre los hombres y el entorno, del que son parte los mismos hombres, el socius. Desde ese punto de vista las restricciones postuladas por las narraciones, no cazar lo que no se va a poder comer por ejemplo, apuntan a respetar la alianza y por ello mismo a proteger al socius, que no correrá el riesgo de agotar la fauna del entorno (Deleuze y Guattari, 1974:191).

Para crear la territorialidad el socius marca a todos, no porque sospecha que serán trasgresores, sino para hacerlos capaces de alianza. El mal deudor es entendido como el que no fue bien marcado, como si hubiese sido desmarcado y por lo tanto es necesario castigarlo. Eso fue lo que vimos cuando en una narración se castigó al cazador que abandonó a su cuñado, porque no fue capaz de respetar la alianza —acá es muy evidente que ese cazador no estaba de acuerdo en distribuirle la carne que él cazaba, no estaba de acuerdo en que se codifique su logro, se lo corte, se lo reparta, pero al mismo tiempo no estaba de acuerdo con respetar la alianza entre ambas familias-. Mediante el castigo a los trasgresores, sólo se ve que el ojo gozoso del socius restituye simbólicamente la transgresión, *"Simplemente el ojo obtiene del dolor que contempla una plusvalía de código, que compensa la relación rota entre la voz de alianza a la que el criminal ha faltado y la marca que no habría penetrado suficientemente en su cuerpo. En crimen, ruptura de conexión fono-gráfica, restablecido por el espectáculo del castigo: justicia primitiva, la representación territorial lo ha previsto todo"* (Deleuze y Guattari, 1974: 198).

Sin embargo, es probable que todo este sistema cruel, en el momento que más control ejerce, guarde más afinidad con las máquinas deseantes que la máquina capitalista, que libera flujos descodificados. Porque todo el control, las marcas en los cuerpos, los cortes y

las represiones actúan directamente sobre el socius y al hacerlo beneficia a todos. Mientras que la máquina capitalista permite el flujo, pero éste no beneficia a todos y nunca se saben sus significados pues los tiene descodificados, es decir, la separación de cadenas y la extracción de flujos no se ejercita, en otras palabras, no se distribuye.

No podemos dejar de pensar, sin embargo, en la máquina social tacana que no está aislada, sino que interactúa con la máquina capitalista y todas las otras máquinas sociales. Los tacanas no están en una isla, e incluso los pobladores de islas lograron establecer contactos e intercambios. Sin embargo, esta interacción es colonial, la sociedad dominante es occidental y considera "salvajes" a los tacanas.

Cuando Deleuze y Guattari sostienen que pensar a la territorialidad como una forma de distribución de la tierra, una repartición geográfica deja en evidencia que la máquina social primitiva no es territorial. Ellos piensan que allá donde el parentesco tiene prelación sobre la tierra, donde la máquina subdivide al pueblo sobre una tierra indivisible desde la que se inscriben las relaciones conectivas, disyuntivas y conjuntivas esa es una territorialidad. Mientras que el momento que la división llega a la tierra, desde un principio residencial administrativo se puede ver el primer gran movimiento de desterritorialización de la máquina social sobre las sociedades no occidentales.

En nuestra revisión histórica podemos ver que ese concepto de desterritorialización se dio entre los tacanas cuando se inauguraron las misiones franciscanas (el siglo XVIII). Ya desde esa época los tacanas fueron experimentando divisiones de su entorno; cuando paulatinamente ellos se incorporaron a la sociedad nacional esta división se hizo más evidente. Entonces, es probable que las áreas de caza familiares respondan a una división administrativa del territorio. Sin embargo, aunque los códigos hayan hecho fluctuar este movimiento, lo que hizo fue adecuar un código ajeno a las propias necesidades del socius. Un movimiento de reterritorialización, que consiste en la recreación del territorio, no su rearticulación, la invención de una nueva forma de apropiación siguiendo, en este caso, una división única de influjos externos y condiciones internas.

Cuando los tacanas llegaron a hacer uso del dinero, sus códigos vacilaron, el dinero entró como un valor de prestigio, pero también sirvió para apropiarse de los valores de consumo que eran definidos desde la distribución, es decir de parte de las mujeres, como de la carne de monte . Entonces los que tenían posibilidades de comprar, carne por ejemplo, no necesitaron de los circuitos de distribución y provocaron un cambio trascendental de los códigos porque no se podía proceder a la separación de cadenas y extracción de flujos, se limitó la codificación de los mismos.

La reterritorialización se presenta como la forma en que los tacanas, en contra de esas intervenciones a su estructura organizativa, pudieron construir una nueva territorialidad, tornando cosas del pasado, mezclándolas con las nuevas prácticas y articulando un nuevo espacio, dividido, segmentado, pero un espacio tacana.

Sólo de esa manera se podrían entender los desplazamientos de las narraciones tacanas que representan los espacios vedados por ejemplo y los abren para que se pueda cazar y el socius pueda seguir reproduciéndose. Es que las nuevas intervenciones a su entorno, (madereros, ganaderos, colonos y ellos mismo contratados como cazadores), les obligaron a reconstruir sus narraciones para justificar su ingreso a las áreas antiguamente vedadas. Reterritorializaron la narración cambiándole el nombre (el Apachitero), la función (restringir un área) y el significado (la victoria frente a un maligno). Esa reinención de la ocupación del territorio, que tenía un demonio que fue engañado, justifica la cacería en los territorios sagrados o los territorios inaccesibles.

Del mismo modo el cambio en la significación que paulatinamente va experimentando el Babachibute, está enlazado a los cambios del uso de la selva y los usos de la fauna silvestre. Porque después de la intervención de los cazadores que trabajaban para los madereros (en su mayoría tacanas contratados) la fauna se agotó y el respeto a la misma tuvo que experimentar un viraje inusual, porque ese respeto significaría dejar de proveer proteínas animales a su propia alimentación. Entonces las nuevas reinenciones del Babachibute,

¹⁴² En su tesis de maestría Kantuta Lara indica que la carne de monte y la chicha son distribuidas por las mujeres a los parientes de la familia extensa.

como maligno, lo presentan como un ente contra el que hay que luchar y no como el ser mágico que los protege y al que se respeta.

Por otro lado, el creciente desgaste de algunas especies, debido a la caza intensiva y selectiva (particularmente los marimónos) generó el desplazamiento de los actores de una narración que fueron remplazados por marimónos. Pretendiendo, como un intento, resguardar a estos animales que de paso, para ellos, son fáciles de cazar.

Podemos entender que los tacanas fueron desplazando los significantes y significados de sus narraciones en busca de explicar las razones de algunas de sus trasgresiones a los antiguos códigos. Claro que esas trasgresiones estuvieron vinculadas a los nuevos eventos y a los nuevos panoramas de ocupación territorial, laboral y, fundamentalmente, a las concepciones modernas de comprender el desarrollo y la comunidad, por parte de una sociedad y un Estado que ve al monte como un "vacío", lleno de objetos para ser extraídos, conforme a una visión colonial.

Como vimos en todas las pascanas existe un contexto bastante amplio que rodea a las narraciones, no sólo se trata de que éstas recrean el universo mítico, sino lo adecuan al contexto en que viven. Muchas veces pierden esa relación mítica, pero al mismo tiempo la recrean desde otras perspectivas y en función a los procesos que acontecen en su entorno.

Si asumimos que la función de la máquina territorial es inscribir a los sujetos que la conforman, que ello se logra desde la representación (la deuda, la alianza) y que todo este proceso es móvil; si al mismo tiempo admitimos que las narraciones orales al ser consideradas por un determinado socius, como verdaderos, reterritorializan (recrean) las alianzas con ese socius, podemos fácilmente admitir que la narración oral no sólo representa esa alianza, sino todo el proceso; en otras palabras, es la representación de la máquina funcionando. Es decir que en la perspectiva de la narración oral no existen

verdades finales, sino la narración se mueve junto a la máquina territorial, junto a sus desterritorializaciones y reterritorializaciones (Deleuze y Guattari, 1974:191).

En síntesis, la reterritorialización en los relatos de cacería tacanas, en el sentido de movilidad, se dio creando nuevas prohibiciones, venciendo a los guardianes de las áreas protegidas, reasignando un nuevo significado al Babachibute y estableciendo recomendaciones sobre el abuso del conocimiento de los hábitos de los animales.

Las pautas sobre el cuidado de los animales en las narraciones

Las narraciones orales y el cuidado de los animales se encuentran ligadas porque las narraciones inscriben pautas de aprensión y control sobre los cazadores. Los mecanismos son diversos y variados: la presencia de seres mágicos, la advertencia de castigos, los ejemplos, los territorios sagrados —que son consagrados a través de las narraciones-, la evidencia de animales que castigan a los ambiciosos, en suma, todo lo que reprime a los sujetos. Pero el aspecto que está más vinculado a la territorialización es la creación de una alianza con los seres mágicos, la vinculación filial (o de afinidad) de animales y cazadores con un espíritu. En ese sentido la relación que los tacanas piensan que se debe establecer con el Babachibute, por ejemplo, apunta a establecer una alianza con el propio monte; de esa alianza deviene el cuidado del mismo y efectivamente la conservación. El socius inscribe a partir de la filiación con la selva y con ello la deuda a la propia naturaleza. Entonces se explica por qué se castiga a los cazadores ambiciosos, porque no fueron capaces de esa alianza, no respetaron sus códigos.

En la medida que las narraciones orales reproducen un contexto cultural también develan pautas y costumbres y educan. En esa medida, la tradición oral es un agente de territorialización. Es un momento fundacional el hacer que toda la práctica sea naturalizada a partir de las narraciones, pero al mismo tiempo las narraciones encubren los desplazamientos y las nuevas trasgresiones que los cazadores se ven obligados a hacer. Durante el primer trabajo de campo, resultó ejemplificador el momento que Alejandro

Marupa llevó a dos fuereños a cazar al monte (mi amigo y yo), Alejandro se asumió como tacana y se enteró de los nirunirus. Aunque haya sido probable que él haya fingido el desconocimiento de la narración, en ese momento decidió dar mayor énfasis a la función didáctica de las narraciones.

La tradición oral —la mitología- es una parte importante, pero no la única, para construir esa imagen de la tierra porque desde ella se difunden e inventan mecanismos de control, primero y se interpreta a ese todo que es la tierra, segundo. Así siguiendo a Deleuze y Guattari:

Las mitologías cantan los órganos-objetos parciales y su relación con un cuerpo *-la tierra-* que los rechaza o los atrae (Deleuze y Guattari, 1974: 148)¹⁴³.

En todo caso desde ellas se percibe que se hace patente, manifiesta, la vinculación de cuerpos independientes con un todo que es la tierra. Pero en este caso el monte deviene en la representación del socius, ese todo que atrae y rechaza es el mismo socius que retiene a los propios sujetos que lo conforman.

Nos interesa indagar, de manera particular, esa apreciación en los relatos de caza tacanas porque consideramos que su función inscriptora es importante, aunque no la única, en el imaginario de los cazadores tacanas. Desde ese punto de vista consideramos que las narraciones orales, gracias a su posibilidad de circulación fluida, cumplen funciones renovadoras que, sin embargo, son al mismo tiempo inscriptoras dentro la tradición tacana.

A lo largo de esta tesis hemos prestado atención a tres formas de restringir la cacería que están en procura de establecer un equilibrio con las especies del monte, ellas son:

- ‡ La creación de áreas "sagradas" donde se restringe la cacería
 - La presencia de seres mágicos que vigilan o reprimen la caza excesiva
 - El control efectuado por los propios animales

La creación de áreas "sagradas" donde se restringe la cacería

¹⁴³ Las cursivas son nuestras.

En ese sentido pudimos ver cómo a partir de las narraciones orales se pretendió crear áreas protegidas y vedas de caza, pero al mismo tiempo vimos cómo el significado de esas restricciones se desplazó con el tiempo. En la primera pascana establecimos que éstas se plantean de dos formas, por lo menos desde el material con el que contamos. La primera fue a partir de la restricción de la caza nocturna y la segunda a partir de la narración sobre un ser mágico que evita el paso hacia las serranías, que en cierto sentido se llegaron a convertir en reservorios y áreas de cría.

En el caso de las narraciones sobre los marimonos o los maneches se ve efectivamente que se pretende crear una restricción a la cacería nocturna. Esa restricción se debía a que los animales durante la noche son más vulnerables, especialmente esas especies de monos, y por lo tanto la caza abusiva de los mismos —cuando suelen estar más desprotegidos— hacía peligrar a los animales durante la noche. En ese sentido, el hacer que los animales adopten conductas humanas, se reúnan entre ellos, acordando la venganza, durante la noche, contra el cazador ambicioso se plantea como una restricción más amplia, pues un narrador acabó preguntándose, *por qué será que las malas cosas ocurren siempre de noche* (primera pascana). La narración, entre otras cosas, pone el énfasis en la caza nocturna; lo mismo que otras narraciones referentes al Babachibute, cuando éste atacó o asustó a los cazadores durante la noche (Segunda Pascana). La noche entonces se perfila desde las narraciones como un espacio/tiempo peligroso para la cacería.

Al parecer estas narraciones, específicamente las del Babachibute (por ser las más recientes), están íntimamente ligadas a la costumbre de mehear (que parece relativamente nueva), que los tacanas no practicaron sino hasta la época en que se difundieron las escopetas y los rifles, a decir durante el auge del cuereo (1965-1971). En esa época llegaron las linternas y se extendió la práctica de la cacería durante la noche. En ese mismo sentido, narraciones como éstas procuran limitar la cacería en contextos técnicamente ventajosos. Sin embargo, los tacanas saben que habiéndose agotado los espacios de caza, expandido la frontera agrícola, y favorecido la tala de maderas preciosas, sus áreas de caza se redujeron y por lo tanto el mecheo se justifica si quieren seguir aportando proteínas en su dieta. Un aspecto residual del sistema regulatorio es la presencia de narraciones sobre el Babachibute

que lo demonizan, insinuando su peligrosidad intrínseca y el intento de buscar una estrategia para que sea vencido. Las narraciones de los marimonos o maneches en ese sentido, debido a su "antigüedad" más bien se presentan como una restricción a la explotación del conocimiento que se tiene sobre las costumbres de los animales, pero al mismo tiempo incluyen la noche como espacio peligroso; en ese sentido, se presentan como un antecedente de la restricción a la cacería durante la noche. Existe la creación de la peligrosidad de la cacería nocturna, pero lo será hasta que algún relato muestre la forma en que los hombres venzan al Babachibute.

Por otro lado están presentes los relatos referentes a áreas geográficas vedadas. En la narración que tenemos se habla del Apachitero, al mismo lo caracterizan como un ser mágico que se come a los que pasan cerca de una serranía. La intención, en este caso, es clara, se trata de limitar la proximidad de cazadores a áreas de reserva. Otras narraciones que no tiene nada que ver, a simple vista, con la cacería ayudan a soportar este argumento, como la del Caqueahuaca. En esas narraciones se explica que es un cerro que ha sido puesto en ese lugar por Dios¹⁴⁴ para protegerlos. El cerro, según las narraciones, es protegido porque, explican los narradores, cuando algún cazador trató de probar suerte por allá, siempre que comenzaba a acercarse se encontraba con un viento muy fuerte, seguido de truenos que le impedían continuar su expedición. En una variante grabada en los años setenta por miembros del ILV, se narra que ese cerro era protegido por tres fuerzas, el *Ibabana*, que tiene casi las mismas características que el Apachitero de nuestra narración, los *nirunirus*, seres mágicos que son miles y se comen a los viajeros que pernoctaban cerca de la serranía y los *bárbaros* que salían junto al viento y asustaban a los que se acercaban.

Desde esa perspectiva pensamos que esas narraciones se crearon como expresión de una red simbólica, que limitaba el paso hacia el cerro constituyéndolo como un reservorio de fauna y un espacio protegido por el mito¹⁴⁵. Sin embargo, actualmente la narración del

¹⁴⁴ El Dios cristiano, recordemos que los tacanas ahora son muy católicos. Sin embargo, es seguro que en un tiempo pasado, o clandestinamente, se refieran a un espíritu Edutzi de su mitología. En este sentido, siguiendo a Lehm, la memoria de la fase misional se interpone y eclipsa a memorias más antiguas.

¹⁴⁵ Una entrevista a Don Anastasio Chipunabi dejó clara la función de reservorio del Caqueahuaca. Cuando el narrador dijo que allí hay muchos animales y nadie puede ir allá, para él todavía nadie puede ir porque es intransitable.

Apachitero muestra que un héroe llega al cerro y logra que este ser mágico huya, permitiendo, en ese sentido, que el área quede libre y transitable, lo que equivale a disolver la restricción de caza. En el trabajo de campo pudimos constatar que muchos cazadores, viendo que sus pascanas tradicionales ya no pueden proveerles de carne, prueban ir hacia los cerros donde todavía consiguen presas. Lo interesante es que la narración queda abierta, el Apachitero huye, pero no muere, dejando abierta la posibilidad de su regreso y abierta la probabilidad de establecer, en el futuro, nuevamente la restricción.

Las narraciones muestran áreas protegidas, pero al mismo tiempo, de modo simbólico, las dejan abiertas porque otras áreas de cacería se redujeron. Asumimos que los cazadores tacanas las abrieron para facilitar la subsistencia del conjunto, respondiendo entonces a factores que están, en cierto sentido, fuera de su alcance y adaptando sus creencias a las nuevas realidades.

La presencia de seres mágicos que vigilan o reprimen la caza excesiva

Durante el desarrollo de este trabajo fuimos testigos de la forma cómo la presencia del Babachibute en el monte hace que los cazadores sean parcios en la caza. Desde las narraciones y las creencias de los tacanas, se atestigua que los relatos se constituyen en espacios donde se legitima la existencia de este ser mágico. Recordemos que muchas de estas narraciones se presentan como testimonios y hechos vividos por los propios narradores o parientes de los mismos. Ese mecanismo carga de veracidad a las narraciones pues las inscribe en el plano de lo real.

El Babachibute puede entonces "vigilar y castigar" a todos los cazadores que se exceden en la cacería, pero también se permite ayudar a los buenos cazadores. Los ejemplos que utilizamos son muy claros, este ser mágico puede hacer que se extravíen, que los animales huyan misteriosamente, capturar a los cazadores para que cuiden a los

animales, simplemente golpearlos y hasta matarlos. Pero por otro lado, a los buenos¹ cazadores los ayuda, les muestra a los animales e incluso les enseña los secretos de la cacería. También cuida a los animales como un pastor, les da comida y les ayuda a huir. En ese sentido la presencia de este ser mágico hace que los cazadores se restrinjan en la caza y por lo tanto que no agoten a la fauna.

Sin embargo, nuevamente, la actual realidad de la ocupación del entorno hizo que se disminuya ese equilibrio pues las áreas invadidas y el cierre de los espacios hace que este ser mágico atravesase cambios en su significación para los cazadores. Estos cambios se ven cuando éste pasó de ser un ser benigno para los cazadores, cuyos castigos eran casi simbólicos -extravíos, animales huyendo- a ser un ser maligno cuyo accionar es a veces incomprensible, que llegó a atacar a un cazador durante la noche golpeándolo, se dedicó a amansar a un cazador novato o mató a un cazador ambicioso amarrándolo como una presa.

Podemos concluir este punto indicando que sí existe, en las narraciones y en el imaginario tacana, un ser mágico que cuida el monte y la armonía de los tacanas con el entorno. Pero el cierre de sus espacios, la presencia de cazadores y madereros de otras culturas les mostraron que no existen castigos duros a los trasgresores y eso hizo que se vaya dejando de creer en él, pensamos que un primer paso está vinculado a su satanización. Es decir, la ruptura de la alianza con el Babachibute, que en las nuevas narraciones se volvió maligno, apunta al quiebre de la armonía con el entorno y por ende a la paulatina desestructuración de esta forma de pensar. Estas ideas modernas se vinculan claramente a la idea de progreso y a la paulatina degradación de las creencias que son tratadas como supersticiones. A todo este proceso de desarticulación se unen las escuelas, los municipios, la excesiva información moderna que no les da nada, pero si arremete a sus formas de pensar y articular sus conocimientos y tradiciones que quedan relegados y cuestionados. Desde esa perspectiva los relatos se mezclan con los cambios de pensamiento y recrean al Babachibute apuntando a su muerte. Sin embargo, resulta interesante ver cómo las narraciones se ven imposibilitados de matarlo de golpe o simplemente olvidarlo y más bien

¹⁴⁶ La expresión "buenos cazadores" está más ligada a los cazadores que respetan las normas. Porque el Babachibute también ayudó al cuñado abandonado, un mal cazador (que no cazaba bien), en ese caso parece cuidar las relaciones de pacto de afinidad entre familias y los flujos de distribución de carne.

se dedican a crear el efecto de satanización. También es necesario considerar que durante el proceso misional, vivido por los tacanas, se hizo lo mismo, el privilegiar uno u otro aspecto del Babachibute estaría vinculado a una idea fundamental, satanizarlo (el flujo y reflujo de la identidad tacana, que desarrollé en la segunda pascana, se vincula también a este proceso de negación y aceptación de su condición indígena). Es que una presencia tan fuerte no puede ser borrada fácilmente y lo que la cultura se ve obligada a hacer es a reterritorializarlo, de modo distinto, quizás malo, pero lo recrean y su presencia hasta hoy es importante en el universo tradicional tacana. La sobrevivencia del Babachibute sólo la podrán definir los tacanas desde sus prácticas, sus creencias y sus narraciones. Lo que sí está claro es que este ser mágico todavía crea, y los narradores tacanas lo recrean a él para establecer una armonía entre los cazadores y la selva, en algunos casos mediado por la solución de conflictos entre afines (cuñados), o sea a nivel de la sociedad.

El control efectuado por los propios animales

De otro modo, en las narraciones tacanas también se ve que algunos animales hacen que los cazadores limiten la cacería, haciendo que no abusen de la caza selectiva. Aunque las narraciones, de las que disponemos, sólo se refieren a los monos nirunirus, maneches y marimonos, pensamos que todavía podrían existir muchas narraciones vinculadas a otros animales. Sin embargo, la limitación de la caza de estos animales, por lo menos en las noches y de forma abusiva, obliga a los tacanas a no hacer una caza selectiva. En cierto sentido, esa también es una forma de protección, pues se apuntaría a evitar el agotamiento de algunas especies. Sería muy interesante ver qué es lo que ocurre con narraciones similares de pueblos vecinos y otros pueblos de la amazonía.

En ese sentido, las narraciones de cacería crearían un entorno adecuado, donde los cazadores conviven con los animales quienes también pueden defenderse. Se trataría, en última instancia, de proporcionar atributos humanos a los monos, que se reúnen y conjuran contra los cazadores ambiciosos.

En el caso de los *nirunirus* el asunto es más sencillo, se trataría de evitar que los cazadores aprovechen la desventaja de los monos nocturnos que por curiosidad acuden a los campamentos. Vimos que muchos cazadores olvidan o ignoran esas narraciones y las recuerdan o aprenden cuando salen de cacería con cazadores mayores, en nuestro caso *Arcejancho* y su padre, quien aprovechando el contexto y la presencia de monos nocturnos en la pascana, narró su experiencia con esos monos. Al hacerlo provocó en su hijo el miedo a esa práctica abusiva y el contexto de narración nocturna a usar ese miedo hace, en cierto modo, que nuevamente se limiten los deseos de los cazadores que lo único que quieren es cazar.

Resumiendo lo Qesarroilauo en los tres puntos expuestos podemos concluir indicando que las narraciones tacanas crean y recrean la armonía de los cazadores con el monte, pero de una manera fluida y móvil. Esa armonía no sólo se ve en las narraciones, sino en la práctica donde se efectúan algunos ritos; ofrendar a la Pachamama,¹⁴⁷ pedir al Babachibute y respetar las normas, son formas de reestablecer la armonía con el monte y los dueños del mismo. En ese sentido, las narraciones orales se perfilan como una construcción cultural del entorno, porque desde ellas se pueden declinar alianzas, inscribir a los sujetos y hacerlos capaces de alianza, no solo con el *socius*, sino con el monte que para ellos es parte del mismo,

esa a su vez a través de los mitos vimos cómo los narradores fueron readecuando las narraciones para explicarse a sí mismos algunas trasgresiones, que debido respondieron a los cambios de uso del territorio que les llegaron desde afuera, a los que no pueden hacer caso omiso. En ese sentido, los cambios en las narraciones llegaron a responder a reconstrucciones, reterritorializaciones, de las tradiciones. Es decir se presentan como cambios del territorio, pero también nuevamente, haciéndolo hablar de

¹⁴⁷ Resulta necesario recordar que los tacanas al ser un pueblo bisagra entre los andes y la amazonía adoptaron muchas prácticas de los pueblos de tierras altas, entre ellas el uso de la coca y la veneración de la Pachamama corito protectora de la tierra.

otro modo. Lo que sí es perceptible es que las narraciones muestran o intentan mostrar que todavía se lucha, desde el imaginario tacana, por respetar al entorno, aunque muchas veces eso no sólo depende de ellos, sino de todos los grupos humanos que interactúan en su ecosistema.

Etnicidad y narraciones

¿Por qué narrar tradiciones orales tiene que ser una característica de los pueblos indígenas? La respuesta es compleja, las narraciones orales encierran mitos, que normalmente son asumidos como indígenas, sin embargo, también existen narraciones en otros espacios que no son propiamente indígenas. Los pueblos campesinos, las ciudades y las propias historias de las naciones se construyeron narrándolos; siguiendo a Benedict Anderson podemos decir que muchas de las naciones modernas nacieron olvidando y permitiendo, en contextos históricos exactos, la aparición de narrativas que explican el origen de esas naciones (1993: 283). Que esas narraciones se las haya escrito y oficializado responde a la imaginación de la nación y desde esa perspectiva nuestra propia historia nacional, por lo menos en su origen, fue narrada, para permitir que la población que la habite se imagine a sí misma de cierta manera. El concepto de nación de Anderson cierra esa discusión cuando afirma que una nación es: una comunidad *política imaginada como inherentemente limitada y soberana* (1993: 23).

Las narraciones crearon a las naciones o por lo menos las imaginaron y desde ellas se construyó la historia de las naciones, sin embargo, también existen narraciones en otros espacios, como las historias de los pueblos indígenas, por ejemplo, los mitos. Pero en esos casos se podría argumentar que las narraciones como tales no existen; la pregunta vuelve a calar, ¿por qué se identifican a las narraciones como

1. También cita mucho el autor inglés llamado Hami... libro Nation... podemos hacer es... mencionarlo para demostrar IHP trabajos que van en esta línea existen pero que no pudimos revisar

indígena¹⁴⁹? Silvia Rivera señala que no necesariamente se identifica a cualquier narración con los indígenas, sino sólo a las que caben bajo el rubro de "mitos y leyendas". Cuando pregunte a los tacanas sobre mitos y leyendas la traducción que inmediatamente hicieron las vinculaban a casos, es decir que para ellos las narraciones orales son cosas que ocurrieron.

El uso consuetudinario de esa afirmación podría ser una respuesta, pero también el uso constante de las sociedades indígenas de ese mecanismo de reproducción cultural. Una tercera respuesta que pretendemos desarrollar en este punto, es el uso de la tradición oral como marcador étnico.

Como vimos, en el punto referente a las identidades étnicas para Poutignat y Streiff-Fenart son cuatro los puntos de referencia para estudiar la construcción de las identidades étnicas: La atribución categorial, las fronteras del grupo, la fijación de símbolos que crean el origen común, la "saillancia" que pone en relieve algunas características durante la interacción social (Poutignat y Streiff-Fenart). En este caso trabajaremos con las dos últimas, la fijación de símbolos que crean el origen común y la saillancia.

De acuerdo al contexto social narrado en las tres pascanas y en el capítulo de historia sabemos que los tacanas enfrentaron cambios profundos en su forma de ver y entender al entorno. Desde la presencia de los incas, los expedicionarios españoles, los misioneros, la nación boliviana, la expansión de la frontera agrícola, la presencia de colonos, madereros y ganaderos cambiaron la forma de entender a su medio ambiente. Asimismo experimentaron cuando se los contrató para trabajar en la recolección de la quina, la goma, la castaña, el cuereo y la madera. donde aprendieron a explotar su entorno de modo extensivo y selectivo, dañando al ecosistema. Todos estos procesos paulatinamente tuvieron la tendencia a hacer desaparecer su identidad étnica y trasplantarles la de campesino; recordemos que en la escuela los castigaban por hablar tacana, cuando los contrataban los madereros lo hacían como campesinos, lo mismo que para reclamar, por primera vez su

¹⁴⁹ Walter Ong (1987, fecha de la publicación de la que disponemos) también puso en la discusión el uso constante de la oralidad en nuestro tiempo, indicando que estaba cambiando con los medios masivos de comunicación —radio y televisor— otro tipo de oralidad

derecho a tierras, después de 1952 lo tuvieron que hacer sólo como campesinos, pues el Estado no negociaba con indígenas, los cuales debían tener tutores. Sin embargo, después de los cambios sobre el derecho a las tierras (1996) en la concepción del Gobierno, descritos en la segunda pasana, los indígenas obtuvieron derechos como tales. Optaron por ese camino y se pusieron a reclamar las tierras como indígenas.

Cuando los tacanas comenzaron la lucha por sus tierras la primera intención era hacer que se establezcan sus áreas familiares, luego comunales y finalmente lucharon por áreas territoriales. A lo largo de todo el proceso llegaron a impugnar grandes concesiones de tierras ganaderos que no las habían pero las tenían adjudicadas. Eso les valió el ataque de todos los sectores de poder de la región que los llegaron a acusar de ser sólo mestizos que se estaban aprovechando del giro en las leyes. De esas acusaciones devinieron ataques ida y vuelta, defendiendo esa condición en unos casos o cuestionándola en otros.

La *de símbolos que crean el origen común* la establecieron desde que procuraron fijar atributos comunes, como la lengua y el uso del territorio, haciéndolos percibir como características culturales inmutables y esenciales. También comenzaron a realizar artesanías, paralelamente procuraban rescatar los tejidos que ya habían sido olvidados; para mostrar que existía una cultura indígena arraigada los tacanas consiguieron financiamiento alemán y construyeron un centro cultural en San Buenaventura, donde actualmente venden sus artesanías con el apoyo de los voluntarios alemanes.

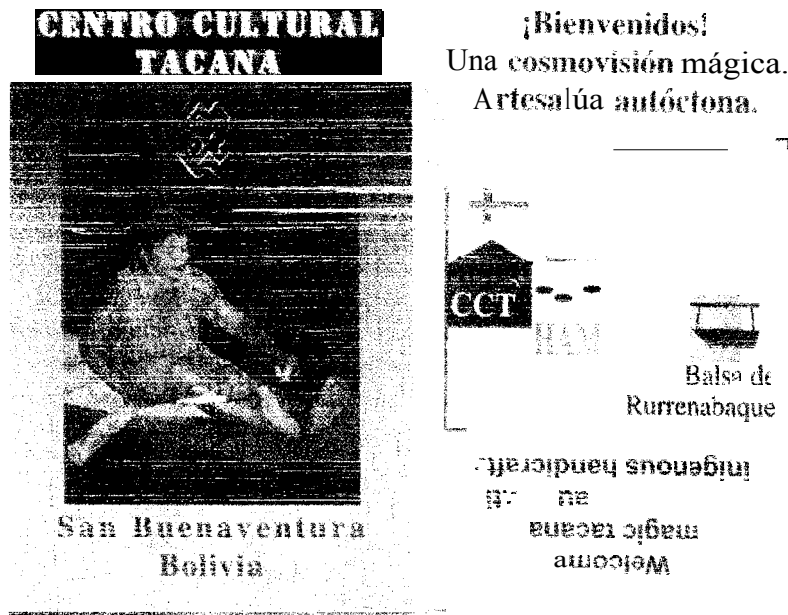


Ilustración 17: Propagandas de la casa cultural de los tacanas en San Buenaventura

Entre todos los atributos que fijaron, y como principal argumento de su demanda, siempre estuvo su tradición cazadora, su uso del territorio, que lo concebían como marcador de pertenencia. También recurrieron a la lengua como otro marcador étnico y al predominio de las autoridades indígenas sobre las municipales y dirigenciales (un último incidente desligó de responsabilidad a la **Presidencia del CIPTA** y se la dejó temporalmente al cacique de Tumupasa, en otra ocasión se trasladó toda la documentación del CIPTA a la casa de cacique pues se corría el peligro de secuestro de los documentos de la titulación, de parte de la gente de San Buenaventura). Como algo contingente también se presentaron las narraciones orales que apoyaban a la fijación de pertenencia, pues los narradores muchas veces habían sido personas públicas de la población.

Narrar los relatos se presentaba como una fútila de marcar la pertenencia al grupo, recordemos lo narrado en la segunda pascana, cuando un poblador se negó a narrar y finalmente tuvo que hacerlo porque asumió su condición indígena. Cuando hice el trabajo de campo era un momento de mucha euforia, porque los trámites de titulación estaban muy adelantados y las luchas estaban en auge. Naturalmente eso no podía detenerse y se expresó en un momento excesivo de orgullo tacana; todavía recuerdo la fiesta de Tumupasa donde

se invitó a autoridades regionales, se llevó a la banda del ejército, se hizo mucha chicha y en todo lado se podía beber chicha, guarapo y alcohol con todos los pobladores. Los grupos de danzarines se articularon mejor que nunca y los ensayos estaban en todos lados, acompañados de chicha, coca y las trasnochadas. Se sentía un profundo orgullo de ser tacana y se lo demostraba en todo momento, cazando, bailando y adorando a la Santísima Trinidad de Yariapo. Eso lo comprobé de mejor manera cuando iba a visitar a los narradores más reconocidos y sin dudarlo comenzaban a narrar y se sentían orgullosos de compartir coca y chamairo con el entrevistador, algunas veces invitaban chicha y otras no.

Aunque el establecimiento de los símbolos que fundan la creencia del origen común es un recurso simbólico elegido en un contexto determinado y adquiere importancia sólo cuando estos símbolos son usados, pensamos que las narraciones orales, en diversos contextos, juegan a demostrar y ficcionalizar la pertenencia étnica. Es decir que siempre están construyendo, reterritorializando, reconstruyendo los símbolos de pertenencia y por lo tanto siempre son susceptibles de ser usadas como algunos *símbolos que crean el origen común* aunque se las pueda usar sólo de modo aleatorio.

la “saillancia” (resaltancia o relieve) que consiste en poner en relieve algunas características durante la interacción social también se puso a la vista cuando los cazadores y narradores durante las conversaciones más triviales incluían anécdotas de cacería. Obviamente esa actitud estaba siendo usada para poner en evidencia que ellos eran tacanas, en el contexto de mi presencia, es decir, de la visita de un extraño. Lo mismo que estar orgullosos de haber tenido a muchos, tesisistas que los investigaron, porque esas presencias legitimaban su condición indígena.

La primera vez que los visitamos llegamos con una autorización del municipio de San Buenaventura y el Presidente del OPTA nos dijo enfáticamente que esa autoridad la superaba él, porque siendo representante de todos los tacanas su autoridad rebasaba los límites municipales. En cierto sentido era cierto, pero también dependía de cada una de las comunidades y de cada uno de los narradores. Lo único que el Presidente nos podría dar era un visto bueno y finalmente cada comunidad decidía lo que haría con el investigador o cada

narrador tenía la potestad de decidir si narrar o no narrar. Eso pasó en Napashi cuando todos los comuneros se habían puesto de acuerdo en no dar información fácilmente.

Las características más visibles que ellos usaron, en el contexto de nuestra visita fueron la lengua —aunque muchos ya no la hablan-, la casa de la cultura —aunque ésta es muy moderna y urbana-, sus danzas, su fiesta y debido a nuestra presencia, sus narraciones.

Durante la fiesta de San Buenaventura (1998) se realizó un concurso de danzas típicas y los tacanas participaron con la danza de los Macho-machos, que fue descrita en el capítulo denominado el Yamachi. Esa danza obtuvo el segundo lugar de la fiesta, mientras que los comerciantes de San Buenaventura, collas en su mayoría, bailaron fuera de concurso morenada. Allí se vieron de forma clara las fronteras étnicas por todos lados, por un lado los pobladores había dado la victoria a los estudiantes de la universidad (un prueba piloto de la UMSA, usada para demostrar presencia en la región) que bailaron nada menos que Tobas -una danza donde se parodia a los "salvajes" de la amazonía- y dieron el segundo lugar a los tacanas; mientras que a los comerciantes andinos, que sabían que no serían incluidos, los marginaron y ellos mismo se marginaron haciendo su entrada y fiesta aparte.

El hecho de narrar relatos orales y las narraciones mismas, sí pueden ser consideradas como una característica específica indígena, en la medida que los propios actores las consideren como parte importante de su propia identidad étnica. Sólo en ese sentido se las podría considerar como atributos que logran que se diferencie a los tacanas de otros pueblos o estados identitarios. Recordemos que las identidades étnicas no son estáticas y sus atributos y características se van redefiniendo de acuerdo a los contextos, siendo posible que esos atributos cambien, muten o sean remplazados.

Las narraciones orales, en nuestra experiencia, se plantearon como un instrumento que ayuda a crear la ficción del origen común. Pero al mismo tiempo como el insumo que permite hacer visible la etnicidad que se pretende mostrar. Esa función la cumplieron junto

a otros elementos con los que interactuaron, por ejemplo las danzas, la elaboración de artesanías, las fiestas y su uso del territorio como cazadores. El hecho de acceder a las narraciones para nosotros no sólo se debió a la acción inocente de permitir grabar relatos, sino a la posibilidad de develar marcadores de pertenencia en un momento histórico de intensificación de la organización y luchas étnicas, que resultó apropiado para tal fin. Aunque los narradores no establecen voluntariamente esa estrategia, ésta surge de acuerdo a la coyuntura y de acuerdo al momento donde fue preciso narrar y también de acuerdo al interlocutor. En esta tesis he querido resaltar aquellos aspectos coyunturales y contingentes de la memoria oral tacana, así como las permanencias y desplazamientos de su tradición oral, para romper la visión dominante que hace de los relatos objetos culturales rígidos y arcaicos.

BIBLIOGRAFÍA:

ANDERSON, Benedict

1983 ■ **Comunidades imaginadas, reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo.** Fondo de Cultura económica-México, 1993.

ARANA, Pedro de

1906 ■ "Información de servicios". En: Maúrtua, Víctor M. **Juicio de límites entre el Perú y Bolivia.** Prueba peruana, VIII: 41-52. Barcelona.

ARHEM, Kaj

2000 ■ "*La cadena alimentaria cósmica: relacionamiento humanidad-naturaleza en la amazonía nor-occidental*" en: DESCOLA, Philippe y PALSSON, Gílsi (Compiladores). **Nature and Society. Anthropological Perspectives.** Trad. Silvia Rivera: serie ecología y sociedad N°2, La Paz.

ARMENTIA, Nicolás

1883 ■ **Diario de sus viajes a las tribus comprendidas entre el Beni y Madre de Dios y en el arroyo de Ivon en los años 1881 y 1882.** Nueva edición: La Paz: Instituto Boliviano de Cultura, 1976.

1890 ■ **Diario del viage al Madre de Dios, hecho por el P. Fray Nicolás Armentia, en al año de mil ochocientos y cinco: en calidad de comisionado, para explorar el Madre de Dios, y su distancia al Río Acre y para fundar algunas misiones entre las tribus araanas.** La Paz.

1902 ■ "Tacana: arte, vocabulario, exhortaciones, frases". Int. Samuel A. Lafone Quevedo. Buenos Aires-Argentina: Museo de La Plata, 1902.

1903 ■ **Relación histórica de las misiones franciscanas de Apolobamba por otro nombre Frontera de Caupolicán.** La Paz: Imp. Artística.

1905 ■ **Descripción del territorio de las misiones franciscanas de Apolobamba por otro nombre Frontera de Caupolicán.** La Paz: Imp. Artística.

ARNOLD, Denisse

2002 ■ "*La tradición oral: ¿monólogo o diálogo?*", ponencia presentada a JALLA-E, 18 de septiembre de 2002, Paraninfo Universitario.

BARTH, Fredrick

1976 ■ **Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales.** Fondo de Cultura Económica. México.

BAUND, Michel; KOONINGS, Kees; OOSTINDIE, Gert; OUWENEEL, Arij; SILVA, Patricio

1996 **Etnicidad como estrategia en America Latina y el Caribe.** Abya Yala. Quito.

BOLIVAR, Gregorio de

1906 **"Relación de la entrada del Padre Fray Gregorio de Bolívar en compañía de Diego Ramírez de Carlos, a las provincias de indios Chunchos, en 1621".** En Maúrtua, Víctor M.. **Juicio de Límites entre Perú y Bolivia.** Prueba peruana, VIII: 205-237. Barcelona.

CABELLO DE BALBOA, Miguel

1965(A) **"Carta a un amigo".** En: Jiménez de la Espada. **Relaciones Geográficas de Indias.-Perú, II:109-111.** Madrid: Atlas.

1965(B) **"Carta al Padre Miguel de Urea, 23 de febrero de 1595", Relaciones Geográficas de Indias.** Madrid: Atlas.

1965(C) **"Orden y traza para descubrir y poblar la tierra de los chunchos y otras provincias", Relaciones Geográficas de Indias.** Madrid: Atlas.

CALVO, César

1981 **Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la amazonía.** Proceso Editores. Iquitos, Perú.

CARDENAS PLAZA, Cleverth C.

2001 **Cazadores Tatanas.** Publicación piloto para su difusión en comunidades tacanas.

CARDENAS PLAZA, Cleverth C.

2001 **"Apuntes históricos de Apolobamba, Caupolican o la Provincia Iturrealde".** En **Voces de la Provincia Iturrealde.** UNIR-UMSA/Facultad de Humanidades UMSA. La Paz-Bolivia.

CARDU S, José

1986 **Las misiones Franciscanas entre los infieles de Bolivia: Descripción del estado de ellos en 1883 y 1884 con una noticia sobre los caminos y tribus salvajes.** Barcelona: Librería de la Inmaculada Concepción.

CASTELLS, Manuel

1998 **La era de la información: economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad vol.II.** Madrid. Alianza.

CIPTA Y WCS-BOLIVIA

2003 **Estrategia de desarrollo sostenible de la TCO – Tacana con base en el manejo de los recursos naturales.** CIPTA y WCS-Bolivia. La Paz.

COLOMBO, Eduardo

- 1993 **El imaginario social.** Montevideo Uruguay. Ed. Altamira.
- CORDOBA SALINAS, Diego de
1957 **Crónica Franciscana de las provincias del Perú.** Washington: Academy of American Franciscan History.
- CHÁVEZ SUÁREZ, José
1986 **Historia de Moxos.** La Paz: Editorial Don Bosco.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix
1974 **El Antiedipo: Capitalismo y esquizofrenia.** Bs.As. Ed. Corregidor.
- 1997 **Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia.** España. Pretextos.
- DESCOLA, Philippe
2000 La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar. Trad. Juan Carrera Colin y Xavier Catta Quelen. ABYA-YALA e Instituto Frances de Estudios Andinos, Quito, Ecuador, 2000.
- DESCOLA, Philippe
2000 "*Construyendo naturalezas: Ecología simbólica y práctica social*" en: DESCOLA, Philippe y PALSSON, Gílsi (Compiladores). **Nature and Society. Anthropological Perspectives.** Trad. Silvia Rivera: serie ecología y sociedad N°1, La Paz.
- FOUCAULT, Michel
1989 **Microfísica del poder.** Barcelona. Ed. Planeta.
- GARCIA CANCLINI, Néstor
1989 **Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad.** Grijalbo. México.
- GARCÍA JORDÁN, Pilar
2001 **Cruz y Arado, fusiles y discursos: la construcción de los orientes en Perú y Bolivia 1820-1940.** IFEA/IEP. Lima- Perú.
- GEERTZ, C.; CLIFFORD, J. y otros
1996 **El surgimiento de la antropología postmoderna.** Gedisa. España.
- GILI, Antonio
1858 **Breve resumen de doctrina cristiana traducido del castellano al idioma Tacana, por Fray Antonio Gili, Misionero Apostólico y cura conversor de Tumupasa.** La Paz.
- GUATTARI, Felix
S^lf **Cartografías del deseo.** Ed. Lord Cochrane. Chile.

- HERMOSA, Walter
1986 **Tribus selvícolas y misiones jesuíticas y franciscanos en Bolivia.** La Paz, Cochabamba-Bolivia: Los Amigos del Libro.
- HERRERA, Enrique
1998 *"Los indígenas de los últimos días: la irrupción de la identidad indígena tacana en la amazonía norte de Bolivia en un contexto de implementación de reformas estatales étnicas"*. En: Anales de la XII Reunión Anual de Etnología. MUSEF. La Paz.
- HERRERA, Enrique; CARDENAS, Cleverth; TERCEROS, Elva
2002 **Etnicidad y derechos territoriales indígenas: tacanas y ayoreos frente a la Ley INRA (1996-2001).** Investigación financiada por el PIEB, Segunda Convocatoria Nacional para Investigadores Jóvenes.
- HISSINK, Karin
1954 **Frobenius-Expedition 1952-1954 nach Bolivien [expedición Frobenius 1952-1954 a Bolivia].** Zeitschrift für Ethnologie . 1954.
- HISSINK, K; HANS, A
1961 **Die Tacana:** Vol. 1. Ersahlungsgut. Stuttgart.
1984 **Die Tacana:** Vol. 2. Deten zur Kultur geschichte. Stuttgart.
- JEMÍO, Lucy; CARDENAS, Cleverth; ALFAR(), Arturo; LIMA, Sandra; MAYTA, Roxana
2001 **Voces de la Provincia Iturrealde.** UNIR-UMSA/Facultad de Humanidades UMSA. La Paz-Bolivia.
- LIENHARD, Martín (compilador)
1992 **Testimonios, cartas y manifiestos indígenas (desde la conquista hasta comienzos del siglo XX).** Biblioteca Ayacucho. Caracas-Venezuela.
- MAURTUA, Víctor
1906 **Juicio de límites entre el Perú y Bolivia.** Prueba Peruana. Barcelona.
- ONG, Walter
1987 **Oralidad y escritura.** México. Ed. Fondo de Cultura Económica.
- ORBIGNY, Alcides de
1845 **Descripción geográfica, histórica y estadística de Bolivia.** París: Librería de los Señores Gide y Compañía.
1959 **El hombre americano considerado en sus aspectos fisiológicos y morales.** Buenos Aires: Editorial Futuro.
- OTTAVIANO, Ida de

- 1974 **Métodos del tejido Tacana.** Instituto Lingüístico de Verano. Ministerio de Educación y Cultura. Riberalta Bolivia, 1974.
- 1979 **Cognición de colores de los Tacana.** Riberalta: Instituto Lingüístico de Verano.
- OTTAVIANO, John; OTTAVIANO, Ida
1980 **Notas sobre la cultura Tacana.** Riberalta: Instituto Lingüístico de Verano.
- 1980 **Textos Tacanas.** Riberalta: Instituto Lingüístico de Verano.
- POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne
1995 **Teorías de la etnicidad,** PUF, Paris. Francia. Fichas traducidas por Zeline La Combes 2002.
- PRADA ALCOREZA, Raúl
1996 **Territorialidad.** La Paz Bolivia. Ed. Mythos.
- PRADA, Ana Rebeca
Notas sobre el viaje cultural y nomadismo en Estudios Bolivianos
- RAMÍREZ, Diego
1906 *"Expediente promovido por Diego Ramírez de Carlos para entrar con misioneros en tierras de los indios Chunchos".* En Maúrtua, Víctor M.. **Juicio de Límites entre Perú y Bolivia.** Prueba peruana, VIII:171-197. Barcelona.
- RIVERA, Silvia
1993 *"Mestizaje colonial andino: una hipótesis de trabajo",* en Silvia Rivera y Raúl Barrios, **Violencias encubiertas en Bolivia,** Vol.1, Cultura y política. CIPCA y Aruwiyiri. La Paz-Bolivia.
- 1996 *"En defensa de mi hipótesis sobre el mestizaje colonial andino",* en: **Memorias del Seminario : Mestizaje: ilusiones y realidades.** MUSEF. La Paz- Bolivia.
- "El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia",* en Revista de Cs. Sociales HIPÓTESIS.
- ROSALDO, Renato
Cultura y verdad: nueva propuesta de análisis social. España. Grijalbo.
- SAAVEDRA, Bautista
1906 **Defensa de los derechos de Bolivia ante el gobierno argentino en el litigio de fronteras con la república del Perú.** Tomos 1 y 2. Buenos Aires: Talleres de la Casa de Jacobo Peuser.

- SAIGNES, Thierry
 1985 **Los Andes orientales: Historia de un olvido.** Cochabamba: IFEA y CERES.
- SCHWARZSTEIN, Dora (Compiladora)
 1991 **La historia oral.** Bs.As. Argentina. Ed. Centro editor de América Latina.
- TOWNSEND, Wendy; WALLACE, Robert
 2000 *"Nombres de algunos mamíferos del Oriente Boliviano"*, en: **Memorias del primer encuentro de manejo de fauna en Territorios Indígenas de Bolivia.** CENDIC-CIDOB. Santa Cruz-Bolivia.
- URREA, Miguel de
 1965 "Carta. 7de noviembre de 1595", **Relaciones Geográficas de Indias.** Madrid: Atlas.
- V. V. V.A.A.
 1992 **Apolobamba, Caupolicán Franz Tamayo: Historia de una región Paceña.** La Paz: Prefectura de La Paz- UMSA.
- WENTZEL, Sondra
 1986 Resultados del trabajo de campo en la Provincia Iturrealde, Norte del Departamento de La Paz, Bolivia, junio-julio 1985. Gainesville: Universidad de Florida.
 1987 *"Los tacanas de hoy, nativos invisibles"*. En: **Anales de la Reunión Anual de Etnología, La Paz 25-27 de agosto 1987.** pp. 463-468. La Paz-Bolivia, MUSEF.

Anexos

Anexo 1: corpus de narraciones orales tacanas

Anexo 2: Cronología de los contactos con el alto Beni

- 1538: P. de Candia (EM) Madre de Dios superior (Cieza, 1553).
1538-39: Pedro Anzures (EM) Carabaya, Ayaviri-Zama y Apolo, hasta Beni (Cieza, 1553 y probanzas).
1550: P. de Arana (dos misioneros) S. Juan de Oro-Araona-Carabaya (probanza 1551, Mautúa, VIII: 49-52).
1554: A de Mendoza (corregidor de La Paz) Yungas de Zongo-minas de Tipuani; expulsión por los indios (relación anon., s.l.n.d., Maurtúa, VIII: 62).
1561-63: J. Nieto (EM) Carabaya- Apolo (donde funda un puesto)- regresó a Carabaya por orden del virrey (probanzas, 1563-1578; Maurtúa, VIII: 120-139).
1567-68: J. Álvarez Maldonado (EM) Cuzco-Opatari-Madre de Dios-Chuncho; G. de Tordoya reivindica los derechos sobre esta conquista, varios enfrentamientos fue muerto por los indios.
1568-69: J. Álvarez M., vuelto donde los chunchos, es expulsado por aquellos; regreso por Carabaya (Lima, 1570; Maurtúa, VI: 17-68)
1575: Visita de jefes chuncho al virrey Toledo en La Paz (AGI, Contad.1785).
1588-? J. Álvarez M., corregidor de Larecaja, funda un puesto en Apolo (Maurtúa, VI: 189-190).
1594-95: M. Cabello Balboa (GM) Camata- Apolo- Chuncho(Maurtúa, VIII:140-146).
1595-96: M. Urrea, S.J. (GM) Camata- Aguachile donde es muerto (M.P. 6).
1603: Incurciones "chuncho" entre los yungas de Coroico y de Suri (ANB C 855).
1609: incursiones "chuncho" en el valle de Larecaja (ANB C 855).
1613: Proyecto de alianza chuncho-pacasa contra La Paz (AGI, Charcas 19).
1615: P. de Leagui (EM) Camata- Apolo, fundación que fracasó (1623; AGI, Lima 159).
1616: P. de Leagui (EM) Pelechuco- fundac. S.J. de Sahún de Mojos (id).
1618: Visita de jefes aguachile al corregidor de Larecaja (AGI, Lima 152).
1620: Recio de León (EM) Apolo-Beni, exploraciones (AGI, Lima 159).
1620-21: Gregorio de Bolívar, OFM (GM) Zongo- Alto Beni (1628; Maurtúa, VIII: 170-246).
1620: Misioneros agustinos(GM)entre los Chuncho (Torres, 1657; 1974: 371-380).
1622: Misioneros franciscanos (GM) Camata-Leko (Mendoza, 1665; 1976: 93-99).
1624: Misioneros franciscanos (GM) Pacificación sublevación de los Yunga de Zongo (y proyecto de alianza con los chunchos y los grupos del Collao contra La Paz) (Mendoza, 1665; 1976:99-109).
1629: Misioneros agustinos (GM) entre los chunchos, asesinados (Torres, 1657; 1974: 419-429).
1635: Misioneros agustinos(GM)entre los aguachile (Torres, 1657; 1974: 419-429).

Corpus de las narraciones orales de la tesis: *Territorialización y etnicidad: narraciones orales sobre el cuidado de los animales entre los cazadores tacanas*

Este corpus corresponde al cuerpo mayor de la tesis de licenciatura en Literatura titulada: *Territorialización y etnicidad: narraciones orales sobre el cuidado de los animales entre los cazadores tacanas* del tesista Cleverth Carlos Cárdenas Plaza. De manera previa a la presentación de las narraciones queremos poner en evidencia que se trata de un material rico en contenidos y simbolismos que usan los tacanas y que gracias a su generosidad fueron plasmadas en este documento preliminar

Por otro lado, queremos dejar claro que esta presentación y la entrega de este material corresponde a una forma de agradecer a los narradores tacanas que colaboraron en este conjunto de relatos, al mismo tiempo queremos agradecer al CIPTA por habernos permitido hacer el trabajo de campo en las comunidades donde obtuvimos el material.

Estas narraciones están organizadas según el orden de aparición y/o cita de las mismas. De otro modo, debemos advertir que ésta es una versión preliminar, los títulos de muchas narraciones cambiarán en las conversaciones que se sostengan con los propios narradores. Eso garantizará algo más de fidelidad con lo que ellos pretendían decir. Del mismo modo, cabe advertir que algunas expresiones y fragmentos en idioma tacana serán traducidos y transcritos en compañía de los propios narradores para hacer que la versión salga mucho más limpia, guardando siempre la conformidad de los narradores.

Cleverth Carlos Cárdenas Plaza

INDICE

Corpus de las narraciones orales de la tesis: Territorialización y **etnicidad**: narraciones orales sobre el cuidado de los animales entre los cazadores tacanas 1

PRIMERA PASCANA: LOS ESPACIOS PROTEGIDOS 4

Del Apachitero y el Caqueahuaca 4

El Apachitero	5
El Ayuna	9
El Ayuna	11
Ayuna	12
Sobre el Caqueahuaca	13
Sobre el Caqueahuaca	14

SEGUNDA PASCANA: EL BABACHIBUTE 16

EL BABACHIBUTE Y EL CUÑADO ABANDONADO: Variantes de distintos narradores 16

Silvestre Chao	17
Gabriel Amutari Marupa: El Javacua	20
Anastasio Chipunabi	28
Daniel Chita	35
Eusebio Marupa	40
Silvestre Chao	43
Andrés Medina	46
Eulogio Beyuma Amutari	48
Humberto Beyuma	50

BABACHIBUTE 52

1B: El Dejahuahuai se enoja con los cazadores ambiciosos	53
2B: Del hichi	55
3B: Duende o dueño del monte	56
4B: El espíritu del monte retiene a los cazadores	57
5B: El dueño de los animales habla en sueños	59
6B: El Chibute lo golpeó	61
7B: El dueño de los animales castiga la ambición	62
8B: El Chibute	63
9B: El espíritu del monte se apodera de las personas	64
10B: El Chibute se le había estado apegando	66
11B: El Epereji o Dejahuahuai da suerte a los cazadores	67
12B: El Chibuteo el Dejahuahuai prueban a los cazadores	70
13B: Sobre el hombre del monte	71
14B: Castañeando escuchó al dueño del monte	72

15B: Un espíritu maligno les alumbró	73
16B: Escuchar al dueño del monte mientras se mechea	74
17B: El Babachibute	75
18B: Epereji	76
19B: El Epereji es el diablo	77
20B: El dueño de los animales, los cuida	78
21B: El dueño de los animales (los cura)	81
22B: Dueño de los animales cuida a sus animales: los alimenta y protege de los cazadores	82
23B: Del dueño de los animales "Baba chama" "Baba Chaba"	83
24B: Al Dejahuahuai lo vi una vez	84

**TERCERA PASCANA: CUANDO LOS ANIMALES SE
DEFIENDEN DE LOS CAZADORES** 85

El mono de cuatro ojos	86
Niru-niru	87
De los maneches	89
De los marimonos	90
De los maneches y la chima	92

PRIMERA PASCANA: LOS ESPACIOS PROTEGIDOS

Del Apachitero y el Caqueahuaca

El Apachitero

Narró: Leonardo Marupa

Dice pues que había un apachitero ¿no? El Apachitero siempre es el que... tiene diferentes nombres que es el diablo mismo nomás. Él dice que venía, o sea él tenía su lugar así en el ceno, ahí él vivía. Entonces por cerca del cerro pasaba un camino donde, por donde se iba de un pueblo a otro pueblo, la gente pasaba. Entonces ahí dice que había un campamento donde ellos llegaban a descansar, la gente que venía de un pueblo a otro ¿no? Era como medio camino, se les hacía la tarde ahí, llegaban a descansar, a veces llegaban al medio día también. Entonces justo al medio día venía el diablo, el Apachitero ¿no? Venía a hacer presas, a cazar a la gente que venía, que pasaba a hacer sus compras al otro pueblo o estaban ya de regreso también y llegaban al campamento y entonces aprovechaba a cazarlo, matarlo. Entonces dice que llegaban ahí la gente, ya él se subía dice a un árbol a cuidarlo, ahí los cuidaba, cuando ellos estaban descansando soplaba como un viento fuerte dice y los agarraba. Entonces los llevaba al .. los llevaba ya a su casa así con viento. Tenía su caballo ¡Uhhh! Puramente plata era el ensillado, los estribos entonces venía dice. Entonces a la gente que lo agarraba, ya se lo llevaba allá para matarlo. Solamente les cortaba las manos dice, eso era su comida preferida, no comía más otra cosa, solamente era las manos nomás las manos y los pies. Y eso tenía ahí sancochado, el palo del cuerpo tenía al otro lado de su casa, tenía un depósito. En un tiempo ahí en ese mismo campamento había atrapado a una muchacha ¿no? A su padre lo mató y a la muchacha se la llevó. La llevó, la tenía ahí encerrada, o sea como dicen era... también era para comérselo que la tenía así engordando. ¡Uhh! El Apachitero tenía ahí dentro de su casa, todo era de lujo, todo era bonito y la mujer no tenía porque ella salir, asear la casa, barrer o cocinar, darle de comer, él todo se hacía solito. Solito, no quería que ella se levante:

- Vos aquí nomás, en el cuarto nomás.

Claro cuando ya el hombre se iba hacer presas así dice que ella salía siempre a mirar. Miraba entonces ya la gente de los dos pueblos empezaba a desaparecer. Menos no llegaba, no llegaba, no llegaba entonces se han dado cuenta.

- Algo está pasando por ahí.

- ¿Por qué la gente no llega?, ¿Qué pasa?

Entonces ya uno se había... dijo:

- Yo voy a ir... yo voy a ir. Voy a ir viendo qué pasa de la gente.

Ya se sabía el comentario de que había ahí en ese campamento un diablo que venía... venía el Apachitero ahí hacer presas, a matar gente.

- Bueno ahora yo voy a ir.

El hombre se había subido al otro lado, en un árbol, y ahí estaba cuidando, como que dice al rato él escuchó. Como ahicito era su casa, ahicito era el cerro, era el cerro una roca, ahí dice que le hablaba él, le decía.

- ¡Ábrete Sesano!, ¡Ábrete Sesano! —le decía.

Le hablaba a la puerta y la puerta se abría:

- ¡Cierrate Sesano!, ¡Cierrate Sesano!

Y otra vez se cenaba la puerta. De ahí dice que salió con su caballo pues él ¡Uhh! Sonaba lindo ¡Shuj!, ¡Shuj! Todo de plata. Bueno, así que lo escuchó el hombrecito que estaba ahí arriba sentado en el palo dice, sentaaado. Llegó dice y ahí se quedó también él, ahí se calló y dice que olía y olía:

- Todavía no ha llegado, no hay nadie todavía. Voy a espera, no tarda.

Y nada, ese día no ha llegado nadie, nadie y él nomás ahí ya con el temor de que lo descubra, lo pille ¿no? Lo huele el diablo, que estaba ahí esperando. Pero no lo olió dice. Ya nomás se regresó otra vez, se ha ido. Caramba cuando escucha dice otra vez, hablándole a la puerta.

- ¡Ábrete Sesano!, ¡Ábrete Sesano!

Y la puerta se abría dice. Se entraba con todo su caballo adentro. Otra vez:

- ¡Cierrate Sesano!, ¡Cierrate Sesano!

Se cerraba, la puerta, listo. Iba donde la mujercita, donde la muchacha que tenía él ahí, que estaba haciendo engordar y llegaba:

- ¿Y cómo estás hija? —le decía.

¡Ucha! Palmeaba bien:

- Ya estás gorda, ya estás hermosa. Tan bonita. No tienes necesidad de estar trabajando, de hacer alguna cosa, mira aquí tienes todo lo que necesitas.

Todo dice que le daba, todo le ponía. ¡Puhh! Todo era de lujo. Bueno así que ya dice, ahí seguía el hombre esperando:

- ¿Qué rato va a venir, qué va a pasar?

Él quería ver qué va a pasar ¿no? Bueno ya otro día dice. Otra vez al medio día se abre y de nuevo el diablo, se vino ya. Otra vez vino a esperar, cuando lo escucha:

- ¡Ábrete Sesano!, ¡Ábrete Sesano!

Y se abrió la puerta y salió con su caballo ¡Shuj!, ¡Shuj! Viento más acompañando ¡Uhh! El caballo dice se ha ido dice, al campamento. Llega ahí, mira otra vez. El hombre seguía ahí esperando, qué va hacer. Caramba olía dice, olía y no llegaba nadie.

- No ha llegado nadie. Ya tengo hambre, ya no tengo... viernes es ahora bueno ahora van a llegar, voy a espera.

Otra vez esperando, también él, y pasó ya el medio día dice y nada y nada. Ya se estaba haciendo la tarde y nada.

- Me voy a ir nomás, no llegó nadie.

Otra vez se ha regresado dice, se ha ido. Bueno llegaba ahí dice, revisaba todo y le decía a la muchacha:

- No vas a venir vos acá, a este cuarto no vas a entrar. No tiene necesidad. Si entrara la hormiga ya yo lo como; si entrara la víbora, lo como; entra algún... lo como; todo lo que entre aquí yo lo como.

Ya dice el hombre se había bajado del árbol también y lo ha seguido y se había escondido en la pared así del cerro se ha escondido. Ahí echado a lado de la puerta, a un cortadito, ahí estaba escuchando dice.

- Bueno el único que le tengo miedo es al Tututu, ese sí le tengo miedo. Ese nomás le tengo miedo porque ese ¡Uhh! Me puede comer. A ese nomás tengo miedo, después otro no tengo miedo, nada.

Bueno otra vez se sale dice. Se salió otra vez a esperar.

- Tiene que venir alguien, tiene que llegar. Voy a ir otra vez.

Otra vez abrió la puerta y dice:

- ¡Ábrete Sesano!, ¡Ábrete Sesano!

Abrió la puerta y se salió:

- ¡Cierrate Sesano!, ¡Cierrate Sesano!

Otra vez se ha ido, montado en su caballo se fue. Otra vez a esperar y mientras el diablo salió a esperar allá a hacer presa, ya el hombre ya entró. Ya se entró, ya le habló ya:

- ¡Ábrete Sesano!, ¡Ábrete Sesano!

Otra vez se abrió la puerta y se entró:

- ¡Cierrate Sesano!, ¡Cierrate Sesano!

Cerró dice. ¡Uhh! Lo primero que va a ver, había una mujer, una muchacha ahí en su cama sentado y le dice:

- Caramba y qué haces vos aquí.

Dice que la muchacha lo abraza al hombre también le dice:

- Caramba hermanito así me ha agarrado este hombre, estoy encerrado no puedo salir. Todos los días me atoca, dice que ya estoy gordita, dice que ya estoy engordando, ya estoy bonita, así me dice. No me deja salir a ninguna parte.

Y él dice comenzó a fijarse. Cuando mira ahí una olla dice pues, ahí están las manos de los seres humanos ¿no? Las manos estaban hirviendo, estaba sancochando ahí y eso comía el Apachitero. Bueno lo ha mirado, de ahí se ha ido al otro cuarto dice ¡Mmmm!

Un tendal de muertos, de cadáveres ahí deshaciéndose

- ¡Uhh! Aquí habían estado mis compañeros, pobrecitos.

Se ha regresado:

- Te va a oler, te va a oler —dice que le decía la muchacha- sabe a lo único que tiene miedo es... él dice que si entra la hormiga, la víbora, algún anda, algún animal que lo pueda comer él no tiene miedo, él lo va a matar. El único que tiene miedo es al Tututu. Volcalo su olla, volcalo su olla.

Se lo ha volcado dice su olla ¡Uhh! Y con la tapa de la olla se tapó, ahí debajo se metió.

Ya venía pues el diablo ya:

- ¡Ábrete Sesano!, ¡Ábrete Sesano!

Se abrió, entró con su caballo.

- ¡Cierrate Sesano!, ¡Cierrate Sesano!

Se cerró la puerta. Bueno lo primero que va a ver es la mujer, ahí estaba dice. Lo vio a la mujer y de ahí se regresó se fue a donde estaba su sancochado. ¡Uhh! Lo ve la olla volcado:

- Y quién lo ha levantado, quién ha venido?

Empezó dice a revisar, revisar.

- Pero no hay nada, no hay nada. Si ha entrado la hormiga lo como; entra la víbora lo como; entra algún animal feroz, también lo como; él único que le tengo miedo es al Tututu.

Bueno cuando él dijo así, ya nomás:

- Tututututu!

Y él paró la oreja, calladingo. Otra vez dice:

- ¡Tutututututu!

¡Ucha! ya nomás dice:

- ¡Ábrete Sesano!, ¡Ábrete Sesano!

Agarró su caballo montó su carga. Otra vez:

- ¡Tututututututu!—más fuerte dice.

¡Uhhh! Disparó el diablo ya salió ya de la casa dejando toda la riqueza, tenía oro, plata, de todo el diablo tenía ahí encerrado. Listo, se fue.

- Ahora sí hermanito ya lo hiciste escapar -le dice la mujer- se fue, yo te he dicho, el único que... cada vez que viene me dice que... que al tututu le tiene miedo. ¡Mmmm! Ahí tiene su olla sancochado y no tengo que mirar, no tengo que tocar, no tengo nada, no tengo dónde.. ninguna parte ir.

- Bueno, ya, ahora sí, ahora sí le hemos hecho escapar a este maldito que estaba aquí exterminando a la gente, ¡Uhh! Harta gente falta en tu pueblo.

Bueno ahora si hermanito vámonos a nuestro pueblo otra vez. Ya le hemos hecho escapar, ya se ha ido.

Han esperado unos días nada dice, nada, no ha vuelto ya. Ya también ya llegaban ya los viajeros al campamento, descansaban, ya no los comía, ya no los mataba ya.

Bueno se fueron los dos al pueblo han ido a comentar:

Ya lo he descubierto, había sido el Apachitero que estaba haciendo daño ahí.

Ahí era donde se perdía, los mataba y hay un cuarto, un tendal de muertos.

Pero qué manera de tener plata, oro, de todo tiene ahí encerrado.

Ahora si, vámonos a sacarnoslo eso, esa plata que tiene allá.

- Vamos.

¡Mmm! Se vinieron dice, en mulas, caballos, la misma gente empezaron a acarrear, vaciaron todo la plata que había del Apachitero ahí. Se lo llevaron todito, a sus casas, pa' cada uno, pal pueblo se repartieron, ahí han visto los restos deshaciendo ya otros ya no había. Que lo único, su comida, era las manos y los pies, de los seres humanos, ahí termina el cuento.

El Ayuna

Narró: Danilo Marupa **Beyuma**

Había el Ayuna, dice que siempre iba ahí a una casa de los diablos a matar gente. Mataba, no se lo comía dice así sus pies y sus dos manos dice, se lo llevaba a su casa para cocinar. Un día de esos ha robado a una mujer, se lo ha llevado, y pa' ella no traía esas manos, pies, pura carne de anta, hochi dice le traía y de ahí. Para él esas manos nomás. De ahí dice:

- Tanto se desaparece la gente —ha dicho un hombre.

Y como siempre iba y mataba, era rico tenía hartos animales. Y esa mujer tiempo que estaba encerrada ya tenía su hijito pa' ese hombre. De ahí se estaban yendo, siempre iba a cazar:

Mami vámonos, mi papá no traer nada, nada va a llegar y nos va a comer —dice le ha dicho- vámonos, nos escapemos.

Qué vas a poder alzar vos esa puerta hijito pa' que salgamos —le ha dicho.

- Yo puedo —dice.

Entonces vamos a llevar jabón, aguja, hilo, tijeras, clavo —dice.

Ya nomás dice empezaron:

- Vamos a salir. ¡Abraza puerta! ¡Abraza puerta!

Se han salido dice y de ahí se estaban yendo; empezaron con el hilo dice, por cada palo lo chipaban, se iba haciendo en bejuco; se acabó el hilo el jabón dice se ha hecho barro, lago; se acabó el jabón, las agujas dice empezaron a derramarlas, se han vuelto en espinas; el clavo, igual en espinas; las tijera como cruz se iban haciendo. De ahí dice:

- Ahora vámonos.

Se estaban yendo había un ceno, bien así se topaba. Por ahí era el camino dice. Por ahí estaban cruzando. Por allá lo veían a su papá dice que en caballo:

- Váyase yendo mama por aquicito, por aquí yo lo voy a matar a mi papá. De ahí nos vamos ir —dice le ha dicho.

De ahí se ha ido ya. Elay pero dice con piedra lo ha matado a su caballo de su papá, a él; ¡Uhhh! El caballo dice se ha ido a este lado de ese cerro, se ha caído y su papá también al otro lado dice. ¡Uhhh! Les ha joneado con piedras y ahí lo ha matado y seguía yendo, lo ha alcanzado a su mamá y cuando llegó dice en una taperita, vieeejo dice. Al día siguiente se ha ido para la plaza y ahí estaban los soldados formados dice, de ahí dice ya le dice a su rey dice:

- Señor Rey allá en la plaza hay un hombre que está buscando trabajo, dice que se lo puede coger su arrozal —dice.

Su arrozal era grande dice, como de aquí a **Rurre** (Rurrenabaque distante a 3 horas en camioneta de Tumupasa), grande siempre. ¡Mmmm! De ahí dice:

- A ver vayan a traerlo.

Lo han ido a traer:

- ¿Verdad, usted ha dicho que me lo puede coger mi arroz en un día?
- Sí. No, no he dicho nada.
- Usted ha dicho así y ahora tienes que ir, aquí están los soldados, sino me lo cogen.

Ya se ha ido de **mañananga** ha ido. Haaartos hormigas, sepes ayudándolo a coger. Como que bien hasta las tres ha acabado de coger.

- ¿Y ya está ya?

¹ Danilo Marupa es hijo de don Leonardo Marupa y el momento de la narración contaba con nueve arios.

- Si ya está ya.

Y con... a los soldados:

- A ver ustedes vayan a verlo —dice.

Se van ¡Mmmm! Por ese camino se van y llegan a ese arrozal y van hasta la orilla dice.

- Ya está señor Rey —dicen.

Ya, ¿Ahora cuánto quieres?

- Ahora yo quiero su casa —dice.

Ya él dice le ha dejado su casa dice, lo ha ido a traer a su mamá y ahí han vivido dice y después ya. Ha ido a otro pueblo donde que no había agua dice que les ha dicho también y estaba por la plaza también.

- Señor Rey allá hay un hombre que está buscando trabajo y dice que también aquí puede, en este pueblo puede hacer aparecer agua —dice.

¡Mmmm! Se van dice ahí, van a traerlo los (soldados)

- Con tres tiros dice puede hacer aparecer agua de esa piedra grande.

Le pregunta:

- Usted dice que de esa piedra grande puede hacer aparecer agua con tres tiros.

- No señor Rey yo no he dicho nada.

- Usted ha dicho así y ahora tiene que ir. Denle fusil.

Tres le han dado y ha ido dice.

- Ustedes cuidándolo, si no hace salir lo van a matar —le dice.

¡Uhhh! Ya nomás empezó a darle, le ha dado dice el primero y ya se estaba partiendo dice, al segundo más y al tercero dice ya ¡Juhhh! Lo empezó a bajar el agua ya. ¡Uhhh! Por todas partes dice.

- Ya señor Rey ya he hecho aparecer agua.

- Y ahora qué quiere. Cuántos millones —dice.

¡Ummm! Una bolsada de plata dice, todo eso se lo llevó donde su mamá. ¡Mmmm! Con eso se estaban haciendo casas dice, y ahí viven bien dice ya. Ahí acaba el cuento.

El Ayuna

Danilo Marupa Beyuma²

No hacía nada de bulla, ni huella ni nada siempre hasta que un día ya ese habían:

- ¿Por qué se pierde la gente? Qué tanto puede ser que se pierda —había dicho.

Se ha ido por ahí mismo; ahí se había quedado ha visto que se ha subido y lo ha mirado nomás. Y el Ayuna no lo miraba dice. Y de ahí el Ayuna, no había gente dice ese día, se ha ido nomás; atrás de él se ha ido o sea para ver cómo le hablaba a la puerta, para ver cómo le hacía que se abra. Llegó ahí y le dice:

- Ábrase puerta —dice.

Y él atrás de esa piedra, dice que decía:

- ¡Ábrase puerta! —dice la puerta se abría.

Su casa era en ese cerro así en medio dice se abría el cerro y ahí se entraba dice. Después él se ha ido y él ha entrado, ha entrado ahí y ahí estaba esa señora dice.

¿De cómo ha llegado hermanito? Este Ayuna es un hombre malo te va a comer. No sirve entrar a esta casa, él a mí me ha robado, por eso yo estoy aquí encerrada —dice- ¡Ah! Ya sé ya, para que le hagas miedo solamente al Tutututu; escondete tras de la puerta, cuando él le abra la puerta, se va abrir y te va a tapar -dice.

Escondido y ahí le ha volcado su ollita dice, donde tenía manos, pies dice. Se lo ha volcado ya nomás ha llegado, ha llegado ahí a su casa dice.

Quién ha volcado mi ollita, quién ha sido. Vos nomás, ¿Quién puede ser? Entra pajarito yo lo como, entra víbora yo lo como, entra jabusi yo lo como. Solamente al Tutututu lo tengo miedo -dice.

No sé, vos me has encerrado a mí aquí y yo no estoy viendo eso de que vos me has encerrado, yo qué voy a salir —dice le ha dicho.

¡Mmmm! Y de ahí dice ya él, ese hombre que se ha escondido ahí atrás ya ha empezado:

- Tutututu-tu.

- ¡Ejjj!

Dice se asustaba ya ese hombre, el Ayuna. Más.

- Tututu-tu

- ¡Ejjj!

Se iba asustando ya ha salido dice. Se ha montado en su caballo y se escapó dice. Dónde se habrá ido y de tiempo dice ha volvido ya a esa casa donde esa mujer. Esa mujer seguía encerrada. De ahí ese hombre se ha ido y le ha avisado a la gente que ese hombre era así y le ha dicho que robaba a la gente y que siempre da miedo y por eso, por ahí... y por eso se desaparece la gente dice, ya les ha dicho. Nunca más hay que ir por ese camino, dice les ha dicho. Por eso ya no van, dice por ese camino. Ya no hay... se ha remontado y desde esa vez, porque él ha ido y ya no venía la gente, ya él quería cazar y no iba la gente dice. No cazaba nada por eso a esa mujer nomás se lo quería comer. Hasta ahí nomás lo sé.

² Danilo Marupa es hijo de don Leonardo Marupa y el momento de la narración contaba con nueve arios.

Ayuna

Narró: Abel Marupa³

Un hombre que vivía en el monte, lejos de un pueblo y también robaba, iba sus chozas de los chacos y hasta que una vez ha encontrado una mujer y se lo ha robado, lo ha llevado a su casa, estaban hartos tiempo y ya tenían su hijito. Su hijito ya era grande y el hombre iba a cazar para que la mujer coma, para que su hijito coma. Para ellos era carne buena y para el hombre eran otras carnes, de gente nomás. Traía carne de gente para él y carne de bichos del monte traía para que coma la mujer con su hijito. Y hasta de tanto ir a cazar ya no había bichos por el monte, ya lo había acabado todo. Le decía a su mujer:

- Ya estás gorda, ya estás gorda -le decía.

Ya nomás se ha ido a cazar ¡Mmmm! Ha ido andando lejos y su hijito le ha dicho a su mamá.

- Mami mi papá si no caza nada va a volver y nos va a comer. Es mejor que nos escapemos —le ha dicho.

Y han empezado a escapar dice. ¡Uhhh! Iban más adelante, volvían adelante, retrocedían atrás para que el hombre no se de cuenta para donde se han ido. Haciendo todo, como sea se fueron y así iban avanzando, iban yendo más lejos, más lejos ya estaban cansados ya, la mujer con su hijito. Y ha llegado ya el hombre y ya no había ya, ya no había la mujer ni el chiquito. Él los ha perseguido, los ha perseguido andando, andando, iba siguiendo su huella y más allá la mujer con su hijito ya no podía caminar, pero seguían yendo, despacio, despacio. El hombre iba rápido, hasta alcanzarlos dice. Ya la mujer, ya no podía dice. Se han subido, se han subido a un palo alto, tenía una paica y en esa paica tenía un hueco y en ese hueco se han metido. No era tan hondo el hueco, se han metido, la mujer con su hijito, y el hombre venía gritando.

- Haiewane dónde te has metido wuane —gritaba el hombre.

Y la mujer con su hijito calladita estaba para que no se lo coma. El hombre seguía gritando, seguía gritando. Él también estaba cansado de tanto caminar y bien juntito a ese palo que se han subido, la mujer con su hijito, ahí también se ha parado a descansar el hombre y se ha sacado...

Otro Cassette

Hermanos Marupa II

Cerca de ese palo, que la mujer se ha subido con su hijito se ha parado el hombre a descansar y se ha sacado la tola del assaí y se ha puesto en su nariz, para que sea su (cómo se llama? Su corneta) corneta y a la atrás se ha sacado hojas de assaí, las hojas, y se ha puesto ... se ha amarrado para que sea su cola. Iba tocando la corneta iba bailando:

- Haiwane, haiwane.

Iba cantando y la mujer con su hijito lo han mirado y se han bajado iban atrás de él caminando ya han llegado dice al otro mundo y ahí donde nadie muere, ahí se ha quedado el hombre y ahí también lo han alcanzado la mujer con su hijito. Ahí han vivido y ahí acaba el cuento.

³ Abel Marupa es hijo de don Leonardo Marupa y el momento de la narración contaba con once años.

Sobre el Caqueahuaca

Narró: Anastasio Chipunabi

Le dicen el asiento de Dios. Alrededor es insecto, al lado de este lado está derrumbado, colorado se lo ve. Se llega, pero yendo por acá. Pero no se sube yendo por dóndeeee.... por el Enadere? Grande, su falda, así va bajando, después otro cerro pasa. Los que conocen de ese lado llegan, dice, pero no llegan hasta la cumbre, hasta el mismo, hasta cierta parte nomás. Lleno de animales. Cuando uno va de este lado le remeda así, marimono ¡Uhhh! Contestan. Ahí se puede cazar, pero ni por dónde. Antes dice cuando iban a ese lado a cazar pegaban un tiro así como para matar marimono y empezaba a nublarse, dice, ya llovía habían matado un, dos, tres buen esperaban dice, rayo....

- *¿Está prohibido cazar?*

Si bien prohibido. No llegan ahí no deja cazar. Como digo, cazan del otro lado nomás y empieza a tronar, se despeña (por el rayo). Dios sabe ya porque como jefe lo ha puesto

Representa para nosotros como cuidante de nosotros

Buanabi también... esos son los que nos cuidan, por eso los curanderos piden coca para que no pase casi nada aquí. Para pagarle que nos... de todo. Coca, .. preparan ... lo arman ... cigarrillos lo dan...

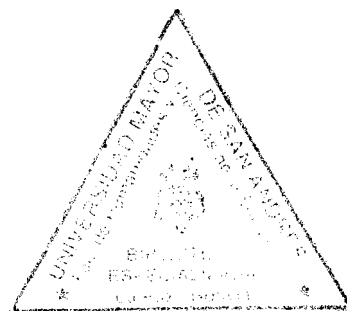
- *¿Cada qué tiempo se da?*

Cada año.

- *¿En qué fecha?*

En enero los que son guarajes ellos son los que trabajan. Los curanderos, para pagar pachamama.

Los guarajes también se los elige para año nuevo. Igualito, corregidor.. ahora es un joven, antes eran viejos...ahora como son bachiller ya pues saben. Antes no venían tantos problemas de San Buenaventura de otros lados, sino venían casi. No era muy problemático aquí, pero ahora ¡Uhf! Todo son problemas así que tienen que tener capacitado personas para poder hacer agarrar cargo para que defiendan. Defienda de palabra. Porque los que vienen ¡Uhhhh! Son. Nuestras autoridades.



Sobre el Caqueahuaca

Narró: Silvestre Chao

Nadie he llegado hasta ahí, nadie conoce, es difícil llegar: por el monte, por el arroyo, por donde quiera es difícil llegar. El Caqueahuaca tiene historias. He visto dos casos: había unos italianos cuando en Ixiamas querían hacer una colonia de Italia de allá vinieron a ver cómo se forma el Caqueahuaca; no han podido, ni por el arroyo, ni por el monte, ni por ningún lado. Lo que ellos han llegado... lo que se puede llegar es a la orillera porque así está fondo y allá en el fondo se forma el cerro, uno sólo. O sea que no pueden llegar ni dándose vuelta por los costados. Así que lo único que ellos han hecho es llevarse una sogá y de allá, de donde se cuelga, han largado una sogá, pero no han podido llegar a la base del Caqueahuaca.

¿Al Caqueahuaca por lo que no se puede entrar no se puede cazar tampoco?

Si, mucho llueve, hace llover, viento. Cuando uno quiere entrar. Y ese es el problema que nadie llega. lo único que los italianos ha hecho es llevarse una sogá. De donde ellos han podido ha medido ¿cuánto? Cuatrocientos... más o menos. Cómo será desde allá mismo, desde la cima, de la cumbre; debe ser alto, porque desde allí nomás han medido cuatrocientos.

Incluir versión del ILV

SEGUNDA PASCANA: EL BABACHIBUTE

EL BABACHIBUTE Y EL CUÑADO ABANDONADO: Variantes de distintos narradores

Tumupasa

Silvestre Chao

El *Babachibute* y el cuñado abandonado⁴

Una ocasión, dice pue, un hombre había ido a cazar con su cuñado. Este hombre era incapaz, para la cacería no era bueno. En cambio el cuñado era cazador ¿no? Y lo aborrecía al cuñado porque era así ¿no? Pero lo llevaba siempre a cazar ¿no? Y lo hacía subir a los árboles para ... pa que baje los monos que quedaban colgados ¿no? y un día, dice:

- ¡Carajo! ¡Lo voy a fregar!

Lo ha llevao a cazar. Allá, había quedado, en un almendrillo se había quedado **un** mono.

- Eh -le dice- cuñado, subite, andá bajalo.

Y se había subido el cuñado, cuando él más se había subido pa cortarlo el bejuco por donde él había subido. Alto le había cortado. Y el hombre, el cuñado, arriba. Mientras estaba, quedó arriba. Lo dejó ahí y se vino a su casa. Y llegó el cuñado ese día, llega ande la familia.

- ¿Qué es de tu cuñado? -la hermana ¿no? Pregunta a su marido.

- ¡Uhh! se ha separao de mí el sonso -le dice.

- No sé si irá a salir.

- Pero ¿Cómo lo vas a dejar?

- Pero, ¡Qué aprenda pue!

Y no sabían, qué es lo que había hecho.

Y el hombre gritaba, gritaba. ¿Quién le van a ver? Y cuando en uno de esos, dice pue, aparece... era un hombre... era el mismo que estaba ¿No ve?, allá abajo. ¡Estaba sumamente alto! Ni por dónde bajarse y el árbol **era** un almendrillo. Y cuando ahí estaba, aparece una víbora a querer comerlo. Y como la víbora, dice que se iba, él se iba al gajo más delgadito y ya no podía...y por eso no lo comía la víbora.

- Ahora sí que voy a morir -dice- Voy a morir en manos de este animal.

Abría la boca, dice, pa comérselo. Y bregaba y se regresaba, ahí había sido su nido, sus cama de la víbora pue. Así. Bueno, otra vez gritaba y ... ¿Quién lo va a ver? Solamente el cuñado sabía dónde estaba ¿no? Nadies más. O sea que buscando, dice, otra gente a buscarlo ¿no? para hallarlo, y nada.

- ¿Qué se habrá hecho?

- Se ha perdido.

- Tal vez el tigre se lo ha comido...

Bueno, llegó ocho días, ya triste estaba la mujer pue, lo tenía por perdido a su marido; piensa que ya ha pasao algo **malo**. Cuando un día bueno llega, dice pue el *Chibute*, el jefe de la selva:

- ¡¿Y qué te pasa amigo?! -le dice.

En Tacana le dicen *epereje*, quiere decir un amigo ¿No?

- ¿Qué haces amigo?

Quiere decir *epereje*. Antes se trataban de *epereje* ¿no? Bueno:

¿Qué haces *epereje*? -Y le dice de arriba.

- Este mi cuñado... Yo no sé cazar y por eso me ha veniu a botar aquí. Mire, me ha cortao el bejuco. Mire ya no puedo bajar. Ya van a ser ocho días. Y aquí hay una serpiente que quiere comerme.

No hijo -le dice- yo te voy a salvar aurita, ahí nomá estate, aurita te va bajar.

⁴ Referencias TAEIB pág. 101.

Entonces él empieza, dice a armarse su flecha. Esteee, el *Chibute* había templao su arco.

Ya nomá, dice:

- No te vah a asustar, pero no es a vos que te voy a **flechar**, es este ⁵, voy a plantar en el gajo, vas a ver aurita -dice.

Jala dice pue su arco. Y había puesto en él, esteee el dardo. En la flecha había puesto un trozo, un algo para que no se quede la flecha. entonces, le ha puesto ¡pahhh!!!⁶ Parece que lo iba a dar a él y se asustó, dice. Y cayó nomá en el gajo. De ese dardo, de esa flecha nomá colgó un bejuco hasta el suelo.

- Ahora si puedes bajarte, no se va a soltar -dice.

- ¿No va a soltar?

- Créeme que no se va a soltar.

Él se animaba:

- Pero, éste cómo va a resistir -dice pue decía él ¿No?

- No hijo, bájate nomá -le dice- bájate y no tengas miedo, bájate.

Bueno, ya nomás, dice pue se baja. Se agarra del gajo donde él estaba parao. Se despidió de él:

- Ahora si me voy a morir.

Y nada, se había veniu pue hasta el suelo ¿No ve?

Epereje, te has **salvao**. Ahora sí, no le vas a contar a tu **cuñao** que yo te he salvao, no vas a decir nada. Dile que: - Me he **inventao** cómo bajar. Ahora sí, vas a ser como yo, flecheador, así como has visto. Igualito vas a ser -dice.

Entonces le frota, dice pue, la mano.

- Y ahora sí vas a ser como yo, igualito que yo vas a ser, cazador. Y tu **cuñao** va a venir aquí en este almendrillo.

Esa víbora había aparecido ese rato. Había sido la comida del *Baba Chibute*, ese...¿eh? Mira. Había tocao los garrones, aparecen dos parabas. Se han hecho parabas las serpientes.

- Ahí está pue esos son los que te querían comer, esos son, **aurita** los voy a matar.

Flecha su...¡tahjj!! Lo tumba la parabá, cayó al suelo. El otro también hembra y macho. [¿No eran víboras loras?

- Ahora sí -le dice- ésta le vas a dar a tu **cuñao**, éste para su señora y éste para el hombre, pa tu **cuñao**.

Y dice:

- Yo voy a estar aquí. Y aquí van a venir ellos. Bueno, vamos.

Más allá flechean chanco y él se lo asa. Entre los dos, después, cazan toda clase de bichos. Le había hecho una canastita, así pequeñito.

- Con mi secreto esto lo vas a cargar.

Había acomodao bien; había ido el *Chibute* ese, a un arroyo. Se había lavao las canillas. Cuando miraron estaban muriéndose los pescados'.

- Este más, te vas a llevar.

Le había metido en su tacuarita así:

- Y éste le vas a dar a tu **cuñao**.

Dos suches ¿no?

- Uno para tu **cuñao** y otro para tu **cuñada**. Los dos no te quieren -dice- ahora ellos van a venir aquí.

Y bueno,

⁵ Se refiere a la flecha que va a quedar plantada en el árbol.

⁶ Equivale a la acción de flechar.

⁷ Los Tacanas usan una especie de veneno natural con lo que envenenan el agua y los peces salen a la superficie muertos quizá el relato se refiera metafóricamente a esta práctica.

- Hora sí, *epereje*. No sé por dónde voy a ir. N000...
 - Yo te voy a dejar en el camino. No tengas pena ya.
- Lo hizo cargar a su canastito, lo despachó, lo sacó del camino. No había estao lejos. Ahí cito nomá.
- Pero...bueno, ándate. Pero no me vas a decir que fulano me ha hecho esto.
- Entonces se fue. La mujer había estao ya enlutada, todo, la familia todo, cuando aparece.
- ¡Ahí está pue el papá!!!
 - ¡Pero, papá!... ¿y qué te ha pasado!?
 - No hijito, éste mi *cuñao* me ha hecho mal yo pensé que iba a morir, pero me ha salvao.
- Y le contó a la mujer, a su mujer:
- Así me ha hecho... me ha hecho trepar en un **almendrillo** pa que yo vaya a bajar un mono, y él también se subió tras de mí; y más allá me cortó el bejuco por donde he subido ¿Cómo me iba a bajar? Pero he hecho todo lo posible de bajarme -dice- y ahora estoy aquí. He traído tantas cositas, vayan a comer hijitos.
- Y cuando aparece ese *cuñao* también:
- ¡Pero, *cuñao*!!! ¡Cómo has llegao!! -le dice contento- Yo tenía pena de vos, *cuñadito* -le dice- ¡Qué bien!!
 - Si pue *cuñao* -le dice- como he podido he bajado. ¡Caray!...como he podido he bajao. Pero aquí yo te he traído una cosita pa vos -le dice.
 - ¿Qué cosita?
- Acostumbramos por aquí asar el bagrecito, suches se los envuelve en hojas y se los sala y se los asa en la hoja ¿no? Entonces:
- Estito te lo he traído. ¿Dónde está mi *cuñada*?
 - Allá está.
 - Llámelo, cómanlo He traído para ustedes, especialmente para ustedes -le dice el hombre- y lo vas a traer también a tu mujer pa que lo coma.
- Cuando después de un rato, comiendo, como atorándose con el mismo hueso de pescao, empezaron a **gritar** como paraba: ¡*ahj,ahj*, ahj, ahj,!! como paraba. Ya nomás alzaron vuelo los dos ¡jajajajajajajaaa!! Y allá estaba él, esperándolos, el... *chibute*.
- Muy bien -dice.
- Había sido su comida ¿no? Eso come, con eso se mantiene. Bueno, ya empieza, pue dice la mujer, dice, a deshacer el canastito.
- ¡Pero, qué va alcanzar poh! ¡Tantos hijos que tienes!
 - No hijita, va a alcanzar. Acordate. No van a poder terminar de comer ni los chicos.
- Y empezaron, dice pue, a desbaratar y sacar y sacar y sacar ¡Uh! ¡Montón de carne! Le encargó **pue** el *chibute* al hombre:
- ¡Cuidado con deshacerlo! porque no lo vas a poder llenar la cantidad que tienes que deshacerlo en tu casa.
- Y justamente llega pue a su casa y la mujer empieza a sacar y sacar, y 110 termina de sacar ¡jajajajajajaja!! Bueno, ahí termina el cuento.

Tumupasa

Gabriel Amutari Marupa: El Javacua

Porque los hermanos tenían su hermana, tenían una hermana y entonces esa una hermana se ha juntado, se ha juntado y entonces ésa... el cuñado es eso. Le dicen, habían, este... no había nada para comer, no había nada para comer ya.

- Ahora vamos a cazar cuñado.

- Ya pues cuñado vamos, yo no me corro cuñado, yo no me corro, vamos.

Y entonces entre cuñados ya se habían explicado, que entre ellos dice, que su cuñado era bien mala suerte de cacería. Mala suerte de la cacería y entonces... claro él va con su arma, pero la cosa que es, él personalmente no le encuentra animal, no le encuentra.

Entonces dice:

- Bueno por acá hay otra senda y entonces yo voy por acá. Cuál de nosotros va a encontrar los animales —le decían los cuñados ahí- entonces vos andá por acá y yo voy a ir por acá.

Se iban los tres cuñados ya y después ese... un cuñado ya que lo, que se ha juntado con su hermana, ya lo despacharon ya. Aparte otra senda aparte.

- Si caza algo aquí va a poner señal, nosotros vamos a ir por acá y los otros pa' este lado. Si usted caza algo, llega primerito y llega a la senda nos deja señal; ahora si nosotros algo llegamos y usted se atrasa entonces ya nosotros salimos primero y en los otros cambios ponemos señal. (digamos que una hojita lo quiebra y tapa camino ya)

Y entonces en ese caso nada y nada, así nomás nada y ya son las cinco, las seis llegó ya el otro, a pesar de que no ha cazado, pero ya al ver que es tarde ya, se regresó ya, sin nada ni un bocado, ni un perdiz, ni una pava. Entonces los cuñados, dice, ya les encontró con maneche, otro dice con pava, cazaron ya.

- ¿Y cuñado? —dicen.

Pucha yo nada, no he encontrado nada —dice.

- ¿Por qué pues usted cuñado no lo encuentra? Como nosotros hemos visto ... hemos visto tantos animales hemos encontrado y así mismo pues ese... también cómo no va a ver nada —dice.

Bueno entonces —le decían los cuñados ya- en otro vamos a ir juntos ya, vamos a ir juntos ¿ya?, A ver si con nosotros puede... o será usted no puede, no puede cazar o no puede matar.

- No, es que no los veo pues, por eso no estoy cazando. De cazar yo lo puedo cazar, sino que yo no lo veo ninguna clase de animal. —Les decía a los cuñados.

Entonces los cuñados le decían:

- Bueno, entonces un día sábado o sino un día de domingo nos iremos conmigo. Nos juntamos los tres cuñados y vamos.

Bueno los cuñados le decían. Él pues solito nomás y los cuñados son tres y él solito. Entonces lo llevaron dice pues, otra vez un día de cacería. Otra vez lo llevaron, otra vez y eso dice que verdad juntos ya:

- A ver vamos juntos conmigo. Donde lo ve cualquier animal sea marimono, sea maneche le plantas nomás, la cuestión es que sea para comer.

Entonces dice ya ha ido junto con los cuñados y encontró los maneches ya. Los maneches dice han encontrado, hartos:

- Ahí está pues cuñado, apuntale cuñado.

Y él dice ha cazado dos y parte de cuñado lo había baleado y se ha quedado ya. Había una planta de almendrillo grandote el almendrillo y ahí precisamente había ese... lo que le gusta a ese, un hombre que viven el monte, que le dicen Chibute, ese dice ya. Bueno había un palo precisamente como para trepar. Alto hasta que llega a gajo de gajería, gajo del almendrillo le topa donde llega palqueado, ahí llega.

- Me lo vas bajar cuñado, si lo bajas eso nos vamos juntos. —y le dice.

- Ya pues cuñado —y el cuñado cumplido dice- yo de trepar voy a trepar, no es por qué no sepa trepar. Voy a trepar se lo voy a bajar.

Y entonces el cuñado ya, los tres cuñados abajo quedaron, ya un cuñado con... se ha juntado con su hermana se a juntado:

- Bueno que vaya, que vaya a bajar maneche.

Se fue. Tenía pues, en el mariquito tenía una hachita ya, especialmente hachita mediana y el otro manejaba su mango [...] ya cuando ya está llegando allá a la gajería ya a lo que lo iba a tumbar este.... maneche ya los tres cuñado ya se han explicado.

- Lo tumbemos, nomás, el palito por dónde ha trepado. Lo tumbemos, que lo coma esa víbora de almendrillo.

Dice Jabacua ya, asísote esa víbora color de paraba. Ése de pecho colorado, ese color dice, en la espalda celeste. En la espalda celeste y en el pecho colorado, como miramos ese paraba, lo mismo ese víbora también. Así un ladito nomás tenía un gajo grande, ahí un hueco, ahí está víbora ya. Y así a un ladito está el hombre sentado ya, pero ya lo han tumbado su palo ya y no halla por dónde bajarse ya. Así ya:

- Ahí que se pierda.

Aburridos dice por lo que no caza nada, ya a los tres cuñados los tiene aburridos ya. Bueno y entonces él dijo... él solito y ya lo han tumbado todo ni por dónde bajarse ya. Había puesto a pensar ya, no halla por dónde bajarse. Donde que ha trepado, ya lo han tumbado ya. Ya él está en gajo de almendrillo sentado en un palquedo gajo, ahí está sentado y a su ladito hay hueco de víbora. Todo un día o dos días ya, dos días y dos noches ya y entonces dice ya:

- Un milagro, alguna...

Toda la noche, toda la santa noche dice, él se está persignando.

- Ojalá que aparezca algún hermano, un pariente por aquí mismo puede llegar un hermano sino pariente o primo pueden llegar y me pueden hacer bajar.

Y entonces a lo que él está pensando en eso y cuando... como mandado de Dios ya. Bien por ahí lo han despachado ese ya, un hombre del monte, un hombre del monte ya. Le escuchó ¡Tuk! Como escuchar tocar batán dice, estaba escuchando tocar batán, pero no era batán sino que es garrón de almendrillo. Garrón de almendrillo viene tocando. Ése está viniendo... vienen buscando su comida, víbora, vienen buscando víbora tocando garrón. Porque cuando toca garrón allá arriba sale pues. Allá arriba sale ya, ese tiene pues especialmente flecha para cazar ese víbora. Bien a amanecido dice y un día lunes dice ya apareció una luna ya.

- Ahora sí, ahora aparece algún pariente o algún primo llega. Me pueden bajar o alguna cosa me lo pueden colocar para que yo me baje.

Él está mime rezando y rezando y así mismo ya, ha tenido suerte ya y como qué dice ya ha llegado ése ya. Tocando como batán ¡Tok!, ¡Tok!

- ¿Hay ese amigo o será mi hermano, cuál de ellos será? Vienen tocando garrones.

Y él decía:

- ¡Ah! Ojalá que llegue por acá, pa' que me haga favor de bajarme —dice- que me haga favor de bajarme.

Cuando él está diciendo, al poco rato, media hora ya, más cerquita ya otro garrón.

- ¡Ah! Seguro ya viene por acá, viene por acá —dice- o será voy a —solito dice- o será voy a gritar, cómo será.

Entonces pensaba eso.

- No de repente va a llegar.

Y ese al poco rato dice más cerca dice tocando, tocando. Tres cuatro veces toca y de ahí va pasando, claro él está buscando su comida, esas víboras. Y entonces él está nuevamente en sus oraciones y tenía sueño y más hambre; claro estando arriba qué cosa va a comer pues, pobre. No hay nada, está sufriendo, tres días y tres noches está sufriendo y entonces cuando le miró dice pues, un hombre ya, de sombrero grandote ya. De arriba él está mirando ya. Lo miró y:

- Ahí está pues ¿será mi primo, o será mi hermano? Está llegando. ¡Ay! Ojalá que mire pa' arriba, pa' que me mire a mí también —dice.

Y cabalito dice que miró para arriba y se entrevistó con ese hombre ya, que está sentado. Se entrevistó con ese hombre:

- Hola amigo ¿qué haces ahí?

- Ay, epereji aquí estoy sufriendo yo.

Y lo contestó de abajo:

- ¿Y por qué está ahí?

- Elay pues amigo epereji, discúlpeme, yo quisiera que me hagan bajar por favorcito, estoy sufriendo de sueño y de hambre, deben ser tres días y tres noches estoy sufriendo.

Entonces el Dejahuahuai le contestó ya:

- ¡Ay! Epereji no tenga pena, yo sé con qué te voy a bajar. Yo tengo una cuaja^s especialmente, por ahí va a bajar. Primero lo que está en tu ladito le voy a bajarlo y enseguida usted te voy a baj... te voy a mandar una, especialmente mi cuaja le voy a despachar, con mi flecha le voy a... pero no va a decir que te voy a plantar, sino que en gajo se va a plantar, se va a envolver duro y por ahí te vas a bajar.

Ojalá pues Epereji —le decía- ojalá pues Epereji me vas hacer un favor.

Entonces ya:

- Bueno no va a tener miedo. Primero le voy a bajar esa víbora que está en tu ladito. Porque si te voy a bajar usted primero a lo que está haciendo bulla ella va... la víbora va a salir primerito y te va a coger. Entonces primerito ése le voy a matar, después más tranquilito usted va a bajar.

Entonces ya empezó a tocar garrón dice ¡Tok!, ¡Tok!, ¡Tok! Otra vez lo miraba para arriba y otros tres más y ya empezó a gritar ya, a su ladito el víbora ya. ¡Ghraaaa!, ¡Ghraaaa!, ¡Ghraaaa! Y él le miraba y se agachaba ya y decía:

- De repente a mí me va a picar.

Y él, el Dejahuahuai se está dando cuenta, se está adivinando y dice:

- No, no tenga miedo, no te va hacer nada. Yo de aquí voy a mandar secreto que no te haga nada —dice- de aquí voy a mandar secreto y no te va hacer nada.

Otra vez a tocado su, tiene pues una espada grandote, con eso dice está tocando garrón ¡Tok!, ¡Tok!, ¡Tok! Y salió pues ¡Ghraaaa!, ¡Ghraaaa!, ¡Ghraaaa! Igualito gritó de paraba ya ¡Ghraaaa!, ¡Ghraaaa!, ¡Ghraaaa! Y lo esperó que salga más larguito y ahí lo ha flechado aquí ya. Bueno ha tirado su flecha muy aquí⁹ enteringo salió ya, víbora grandote laargo. Allá se fue:

- Listo Epereji, ahora sí, no tenga miedo Epereji, le voy a bajar. Yo sé de qué te han dejado, yo sé, aún cuando nadie me avise yo ya sé. Serían tu familia o tus

Armentia anota que esto significa: Qué, por qué. Aunque, según el contexto, se refiere a un objeto.

⁹ Señala su cuello.

cuñados de aburrido te han dejado, de aburrido te han dejado. Bueno ahora usted lo que voy a bajar este víbora, ese lo va hacer un atado de un patujú lo va hacer como un griso lo va asar. A cuál de ellos será te han venido a dejar, a ese mismo le vas a dar para que venga aquí mismo. Aquí mismo va a venir, a cuál de ellos será te ha así ese enemigo, esa maldad. Pero comiendo este va a venir, aquí mismo, en mi barriga, va a llegar. Entonces Epereji auringa le voy a mandar mis flechitas. Bueno, no tenga miedo Epereji —le dice- no tenga miedo Epereji auringa le voy a largar mi flechita a tu ladito, donde hay gajo grande, ahí le voy a plantar, ahí te vas agarrar y después por ahí vas a estar bajando ya.

Como que lo ha templado ya ¡ Fsrinmm!, ¡Tok! Apareció dice pues una cuaja anchote, nuevingo ya. A su ladito un cuaja ya:

- Listo Epereji bajate, bajate. Usted dice que va a soltar, ¡no! No va a soltar, no va a soltar. Si es que se suelta yo tengo brazos, aquí te voy a recibir, no te voy a lastimar nada. No va a pasar nada, aquí te voy a recibir con mis brazos, si se suelta aquí te voy a recibir. Bajate nomás sin miedo, bajate nomás.

Ya nomás dice medio arrastrando, arrastrando ya topado ése baja y listo ya.

- A ver date la vuelta, date la vuelta.

De abajo le está explicando ya.

- Date la vuelta. No va a soltar, no va a soltar. Venga con maña, con despacio, no te vas a largar de largo nomás, sino te va a marear. Te vienes de largo ya.

Como qué dice, se ha agarrado en un gajito menudencia, ahí se ha dado la vuelta y listo ahí venía bajando y más, venía descansando, descansando ya. Miraba dice, para abajo, ya estaba medio cerca ya, al piso ya.

Y Epereji ya está, ya te vas a salvar ya. No tengas miedo. Seguí bajando, seguí bajando yo te voy a salvar. Yo sé que los cuñados te han dejado aquí porque usted no cazaba nada. Yo sé que por eso te han dejado, de aburrido. Pero usted no va a pasar nada. Él que te han dejado aquí mismo va a venir, aquí mismo va a venir ellos y entonces...

Ya más cerca ya.

- Epereji ya estás cerca.
- Si Epereji, ya está cerca.
- Siga nomás bajando, siga bajando.

Otra vez ¡Jhhhs!, ¡Jhhhs! Va bajando, va bajando. Topó piso, la tierra y listo ya. Se ha prendido al ese.. hombre, Dejahuahuai ya.

- Ya Eperejicito por usted he llegado. Por usted...

- Bueno, ahora qué cosa tiene en tu cuerpo, por eso que no tienes suerte. A ver empelotate.

Le había hecho empelotar se ha sacado su camisa, se ha sacado su pantalón.

Vamos a exprimir tus brazos, vamos a exprimir tus canillas qué es lo que va a... Usted va a ser más... más que tu cuñado, va a volver, más cazador va a volver. Ya después tus cuñados, ellos van a ser ya lejos ya de usted ya. Pero si usted Epereji no tiene que avisarlo como te estoy haciendo.

Ya Epereji, gracias, gracias Epereji.

Y entonces ese que lo han bajado, víbora.

Bueno éste lo vas a asar en humo, en un patujú lo vas a asar como un griso picajeado, lo vas a asar bien, a él solito le vas a dar, no a otro. A él solito, cuál de ellos será te habrá hecho así, a él le vas a dar. Entonces él comiendo eso va a empezar a gritar y va a gritar, se va a cambiar en víbora y aquí mismo, en este gajo va a llegar y yo le voy a recibir.

Listo así mismo ha cumplido ese su Epereji, a cumplido ya.

Bueno gracias ya que me está explicando eso, así mismo le voy a dar, como a mí me ha hecho sufrir, aquí mismo va a venir. Listo.

Entonces hay otro animalcito, de repente quiere llevarse ¡Uhhh! De mi hay harto aquí en corral... encorralado hay harto, hay harto. Aquí hay un ternero, hay harto.

Cual es que es cual es más grande es huaso pues, **ternerito**.

- Ahora si no quiere un **ternerito** aquí, tengo en otro corral, tengo una capona grandote.

Ese era anta, anta.

Tengo bastantes capones. Cuál quieres cazar... listo aquí hay — y entonces.

Bueno como soy solito no voy a poder cargar, porque ese es grande, harto carne tiene, mejor es **ternerito**, ese nomás solito voy a cargar.

Ya pues, entonces cuál de esos quieres y te lo voy amarrar y te lo vas a cazar ya.

Listo se ve que ya lo ha amarrado. Se ha hecho manso se quedó, cazó eso y después ya.

- Bueno hacete un yamachi, chiquitito nomás, hacete un yamachi chiquitito o sino una canastita chiquitito vas a ver que ahí va a entrar todo la carne, va entrar todito y entonces con esa carne vas a llegar ande tu familia.

Tenía dice pues tres varones y dos chicas, así chiquititas dice. Ellos dice que ya estaban pensando por su padre ya dice tres días, estaba extrañando de su padre y su mamá igualmente ya estaba:

- ¿Dónde estará su padre? Qué será lo han hecho sus tíos, qué será. De aburridos por ahí lo han matado. Si fuera vivo ya haiga llegado ya. ¿Qué será lo han hecho? Ni ellos mismos no me avisan qué lo han hecho. Pero ellos dicen —lo hemos dejado por ahí, va a llegar nomás, tal vez se ha extraviado, qué será- así nomás dicen ellos, pero yo creo que si fuera extraviado ya haiga salido, ya haiga... porque él conoce camino puede salir en camino y una senda llega nomás, pero este... ya son tres días que no llega. ¿Qué será lo han hecho tus cuñados.. tus tíos?

Bueno pensativo ya. Cuando llegó ya son cuatro días dice ya. Bueno llegó dice cumpliendo ya cuatro día que va ser cuando ha aparecido a las nuev... las diez ya. Cuando miró pues dice ya. Yamachi ya cargado, como así son los huahuas mirando papá.

- Ahí está pues mamita, papá está llegando.

- Papá está llegando.

- Qué va a llegar tu papá, papá qué será lo han hecho tus tíos, dónde será lo han matado, qué será le han hecho.

- ¡No! Mamita ahí está papá. Yo conozco mi papá. Ahí esta llegando, ahí está cargado.

Y estaba costurando dice su vestidito de las niñas y de los varones su camisa estaba arreglando. Cuando sale:

- A ver vamos a mirar si es verdad que tu papá ha llegado.

Levanta ella y lo mira. Ahí está ya, cargado ya, recién ya. Llegó dice, ha saludado su señora.

Buenas tardes.

Buenas tardes hija —le dice.

- Buenas tardes papito ¿Qué te han hecho pues? —dice ya.

- Te estamos extrañando ¿Qué te han hecho?

Nada, mirá hijito discúlpenme, yo sé que aurita... Tengo hambre hijita, andá a cocina ya, esto he traído aquí hay pescado, aquí hay carne de huaso, cuatro marimonos he traído hay que cocinar, ahora si tengo carne.

Bueno entonces se puso a cocinar su mujer ya. En lo que está cocinando todo elay vinieron ya. Ya cómo serán han llegado a saber ya:

Ha llegado dice cuñado.

Ha llegado dice cuñado ya.

Pero cómo ha llegado.

Quién lo ha hecho bajar pues.

No sé quién será pues, por dónde ha bajado.

- No tenía ni por dónde bajar. Le hemos tumbado su palo. Elay cómo ha llegado.- decían.

Vinieron los tres cuñados, como no le encontraron con... ni mala cara, nada, siempre él contestó con mucho gusto el saludo, ya él sabía cómo ha explicado ya aurita, ya como va a ir, solamente en su corazón nomás él sabe ya. En su corazón él sabe:

- ¡Ay! Cuñadito, cómo ha llegado.

Lo miraba dice su carne.

- ¡Ay! Cuñado, pero usted ya tiene carne. Quién te lo ha cazado.

- Elay pues ya yo sé que cómo es ya. Más bien yo ya estoy aladito de mi familia ya. Delante de mi señora ya no está resentido mi señora. Ahora vamos a comer conmigo ya. Ahora mi parte, mi cariño vas a comer cuñado —a los tres cuñados- mi cariño vas a comer ya porque nunca, lo que nunca le he hecho mi cariño ni lo que no he hecho comer a ustedes. Ustedes nomás me hacían comer todos los animales que cazan ustedes, ustedes me han hecho comer, ahora a mí me toca de darles de comer a ustedes los tres cuñados.

Hay cuñadito, así me gusta, así quiero verte —dice los tres cuñados ya- quiero verte.

- Bueno mirá cuñado aquí he traído un griso lindo, como pa' usted especialmente. A pues cuñado, traiga. Aquí está, éste es pa' usted nomás, nadie te va ayudar; lindo griso es pa' usted, después aquí hay otro ya ese es pa' mi Juanina, pa mi mujer ya.
- Ahora cuál es ese griso lindo.
- Aquí éste, éste es, lo apartó.
- Muy bien, ahora si que está bien mi cuñado, bien.

Se vinieron dice sus cuñados, hermanas, después vino su suegro, su suegra.

- ¡Ay! Mis hijitos, qué te ha pasado pues hijito.

Su yema ya llegó.

- ¡Ay! Aquí estamos nosotros extrañados de usted hijito, qué te ha pasado hijo, aquí te estamos esperando. ¿De algún árbol te has caído, víbora te ha picado, dónde te has quedado?

- **No.**

Y ese rato dice no ha podido contarle nada, ya cuando ya se han ido los tres cuñados recién ya a un suegro, y a una suegra y a la mujer:

- Mirá papí me han hecho, un maneche lo habían baleado y así en gajo se ha muerto. Me han hecho trepar, pa'que se baje ese maneche, me han hecho trepar y cuando ya yo estoy en gajo de almendrillo, cuando ya yo estoy agarrando almendrillo gajo, por sentar en el gajo me lo han tumbado el palo y de eso yo me he quedado.

¡Ajá!

- A ha venido ése se ha ido por una senda y nosotros nos hemos ido por otra senda. Le hemos dicho nosotros que cuando caza algo va a salir, va a trazar

camino y nosotros le hemos despachado por acá, no te vas a perder, así le hemos dicho, pero pal caso que él pobre lo había tumbado palo y se ha quedado. Nos quieren decir los tres cuñados, no querían decir a su papá, ni a su mamá en qué forma se ha quedado, ellos no querían decir. Pero en cambio lo que ha llegado último ya lo ha contado todo:

Por esto, por esto, por esto motivo, por lo que yo tengo cacería mala suerte, no cambia nada de eso se han enojado los tres cuñados, me han hecho trepar donde un maneche y ahí me lo han tumbado el palo y yo me he quedado en gajo de almendrillo. Ahí me he quedado tres noches y tres días, ahí ...

¿Y de cómo ha llegado?

Así nomás ya, buscando otro palo, gateando otro palo, buscando otro palo, por ahí yo me he bajado.

Y él tampoco podía decir que:

- Fulano me ha bajado.

No quería decir nada. Entonces ya le hizo.

Aquí tiene cuñado, aquí hay un griso -lindo griso- pa' usted es especialmente, usted va a comer, pero si a nadie le va a dar. Usted solito tiene que comer este griso. Lindo griso, está con sal rico nomás.

Ya cuñado, entonces eso voy a comer ya.

Ya nomás está comiendo, comiendo. [...] alzó su pedazo de griso y comió, a lo que está comiendo tres pedacitos de griso, listo. Ya nomás dice, empezó ya mover sus brazos, ya aquí están reunidos sus suegro, su suegra, sus cuñados y los hermanos están reunidos ya. Ya delante de ellos ya se empezó ya ¡Ghraaaa!, ¡Ghraaaa!, ¡Ghraaaa! Y los otros ya, a lo que están comiendo quedó pasmado.

- Pero ¿Qué pasa?, ¿por qué? ¿por qué pues?

Y a lo que están mirando ya se verdeó dice pues ya está creciendo al color de éste ya. Éste ya, está creciendo ya, de éste igualingo ya. Ambos lados ya. Algo dice pues, empezó otra vez ¡Ghraaaa!, ¡Ghraaaa!, ¡Ghraaaa! Cuando levantó dice ya... a la espalda ya, creció alas listo ya ¡Poh! , ¡Poh! Listo, nadie volvió a comer, pasmados todingos boca abierta por dónde está de ida. De ahí dijeron ya los otros ya:

¡Ah! Se está desquitando creo que usted, de repente era... había un víbora donde te han dejado, alguno será te han dado pensar que es pescado bueno te han dado, pero te lo trajo y los has hecho comer.

Usted creo que de repente lo ha explicado él y por eso no ha querido que lo ayude otro pa' que se vaya así solito, él mismo.

Ya está pues hecho ya, está hecho ya ¡Mmmm! Se fue y ha vuelto a ¡Ghraaaa!, ¡Ghraaaa!, ¡Ghraaaa! , ¡Pujh!, ¡Pujh! Se levantó, idéntico por donde lo a traído ése, por ahí mismo arriba se ha ido volando, volando perdió el monte, se calló, listo. Y los demás quedaron boca abierto, no volvieron, los demás ya, a comer. Qué será pensaban. Los dos nomás dice se ha quedado ya él tres ya se ha ido. Se fue ya.

El narrador aclara las explicaciones que hizo a la familia el cazador:

De mentira nomás era ha dicho que es griso bueno, ha dicho que... pal caso que víbora lo ha hecho comer. Por eso ya por algo, comiendo eso ya se ha cambiado de color, se ha levantado, creció alas y se fue ya. Él en cambió no quería decir nada, pues tan sumamente él está contando:

No era víbora, era un pescado bueno. En un arroyo... en un pozo grande había un griso pintado si yo mismo esa tarde cuando yo lo he asado he comido pedazos. Cómo yo no he ido pues, si ese mismo es, mismo pescado, mismo griso.

- Cómo vas a... --decían.

Él no quería decir pues que es otro. Él no quería decir pues nada. De tal manera él está desquitando ya, pero ése se fue para siempre, pa' nunca volver ya. Se fue y se fue ya. Después dice ya. Los viejos ya, a más tarde volvieron ya:
¿Cómo es?

Griso, es un pescado de colores, como la paraba igual que la víbora lora.

Víbora del almendrillo es jabacua.

Caipura es que no caza nada, mala suerte. Es la llausa que le sacó el Chibute.

Tumupasa

Anastasio Chipunabi

El cuñado abandonado

Voy a contar el caso de aquella vez cuando antiguamente, cuando todavía las casitas estaba y del diluvio nada, dice. Luego no hubo gente ¿no? Había un hombre con su cuñado y familia que era muy incapaz, todo era su cuñado. Entonces el cuñado era, su hermana del cuñado cazador se ha casado con el hombre que no podía cazar, como el papá. Decía:

- Vamos a cazar cuñado.

Al ver que no ha cazado nada, no hacía nada:

- Vamos a cazar cuñado, vamos a ...

Iban dice, cazaban, traían, dice. El otro, el que cazaba lo hacía cargar, venían y trabajaban, claro el trabajo lo hacía, pero la cacería no. Trabajo lo hacía dice poquito, pero incapaz para la cacería. Y ahí ya le dio rabia para el cuñado tanto llevarlo a cazar y no podía y no quería que le deje, siempre atrás de él nomás quería caminar, así ya seguramente ya lo aburrió y un día de esos se ha ido a cazar solo, adentro, y ahí ha encontrado víbora paraba, en un almedrillo.

- Aquí lo voy a venir a dejar.

Lo ubicó bien, por dónde se podía subir y cómo lo podía hacer. Vino.

- Bueno, cuñado —dice- allá ahí paraba huahuita, cría, podernos ir a sacar un día de esos.

- Ya pues cuñado —le dice- se puede sacarlo —dice que le dice.

- Ahí están arriba.

- Podemos sacarlo.

Y el pobre cuñado creído. Ya llegó los dos, tres días dice:

- Bueno vamos a sacarlo, antes de que se emplume más. Vamos a sacarlo.

- Ya cuñado.

Fueron dice a alistarse. Fueron ande y ande, ande y ande, ande y ande, ande y ande...

Entró por aquí y es por aquí. Hasta que llegó, dice donde estaba la paraba.

- Aquí es la paraba, aquí en este gajo. Subite usted cuñado —le dice.

- Ya cuñado -le dice el otro obedecido.

¡Hee! Sacó su faja, su manto tejido, ahí tenía su faja que maneja y sacó eso y se amarró ahí como para el tamaño del palo. Se ha subido.

- Subite por ahí arriba

- **Sí.**

Le ha ido ordenando:

- De ahí subite, de ahí cruzate de ahí llega al gajo y del gajo ya te bajas, ya lo sacas.

Ha subido ahí, lo indicó.

- Por ahí subite-le dice. Yo voy a estar cerquita, yo voy a recibir.

Ya se subió con su machete. Machete grande se ha ido atrás sobre un gajo se fue. Llega a un gajo y sobre el otro también.

- Por aquí subite.

Le hizo llegar a un gajo y bueno ahora sí.

- Llega, descansa un rato, le dice.

Ya nomás empezó a machetear ese gajo donde llegaba el gajo grueso del almendrillo hasta que lo tumbó —dice.

- Ahora por qué pues está asíendo así pues cuñado —dice que le dice.

- Quédese ahí por incapaz, ahora te vas a quedar ahí.

- Pero cuñado que te he hecho —le dice.

Se bajó dice, alzó su arma y se fue por otro lado a cazar y cazó, pero un bicho, dice. El otro se quedó allá, triste ya. Triste el pobre.

- Cómo me bajo. Para bajar por la planta es solamente la... llevo muerto allá.

Se quedó ahí, el cuñado llegó de tarde a su casa. Llega dice solo y el no sabía llegar solo. Llega solo dice.

- Y qué me lo ha hecho usted a su cuñado le dice su hermana.

- Yo lo he mandado primero, he matado taitetú, con eso lo he mandado adelante, yo pensé que ya ha llegado. Yo después de mandarlo he seguido andando allí. Creí que ya estaba aquí, si no ha llegado... cómo no va a llegar. Seguro se ha quedado extraviado, algo puede pasar.

De ahí nada y nada y nada hasta que llega la noche y:

- ¿Qué me lo has hecho a tu cuñado?

- Pero si lo he mandado adelante.

Ya la señora, su hermana, su esposa del... se ha ido a buscarle con lamparina, con mecha, grita y grita y nada. Volvió. Al día siguiente nada, no sabía por dónde han ido, no podía ir. Lo esperó todo el día, nada. El otro día, nada, nada y nada y le preguntaba.

- A ver voy a buscarlo —dice. Por ahí

Se chipó el cuñado con su arma y se ha ido dice, feliz. Nada, cazaba así un bichito, volvía dice:

- ¿Y? —dice.

- No y yo pensé que ya había regresado ya, yo le he gritado por dónde he ido nada, nada.

No ni lo buscaba dice, se ha ido nomás a otro lado. Andando así, volvía de tarde con.. con noticia nomás.

- Pa' dónde puede ir.

Y así iba dos veces dice, pero no iba a buscar, hecho al buscar nomás iba dice. Otro día, otro día, otro día, ya a los ochos días dice pues nada:

Ya algo ha pasado, algo... víbora seguramente le ha picado o algo, el tigre ¿no? Lo ha despachado nomás, puede ser eso —dice que iba diciendo- por qué no... ya fuera mucho que no ha llegado, podía salir hay otros caminos, sendas, cómo no va a llegar, porque yo he ido y no hay nada. A dónde puede ir.

Pero el pobre ya, al ver que no llegaba, no llegaba se prepararon para sus ocho días. En nombre de su marido ha hecho su velorio, ya estaba con luto.

De ahí a un mes dice pues:

- Ya pero cómo también yo que no [...] que no.

Dice de un mes ya lo escuchó ya hacia abajo ya, despacito, apenas lo ha escuchado ya ¡Tuk!, ¡Tuk!, ¡Tuk!

- ¡Ah! Ahí estará mi familia me están buscando, es... ellos.

Dice que decía el que estaba arriba allá el... el que lo ha dejado arriba.

- Ese será vienen, ojalá que sean ellos.

¡Uta! Flaco dice, a la media hora otra vez, más acá otra vez ¡Tuk!, ¡Tuk!, ¡Tuk!

- Oj ala que sean ellos, se vinieran recto —dice- ellos será me están buscando.

Más, otro más fuertecito ¡Tuk!, ¡Tuk! Ya a él le aliviaba su...

- Si es cerca lo voy a...

Otra vez, más.. ¡Tuk!, ¡Tuk!, ¡Tuk! Así iba asomando, asomando, asomando, más cerca, ya último ¡Tuk!, ¡Tuk! Fuerte dice. Ahí dice ya le gritó él:

- ¡Uhh!, ¡Uhh!

Le contestó dice:

¡Uh!, ¡Uh!

Y se ha venido, ¡Tah! Dice lo mira un.. un.. un hombre así petiso, sombrero:

- ¿Qué haces ahí epereji?

El epereji que le iba a decir ya y ¡Tah! Mira para arriba:

- Hola epereji, ¿Qué haces vos ahí? Epereji vamos a ser no tenga miedo. Yo te voy a salvar epereji. Véngase epereji no tenga miedo yo te voy a salvar. ¿Qué te ha pasado? —dice.

- Esto me ha pasado, mi cuñado me ha venido a .. me ha hecho subir aquí y me ha dejado.

- Ya está bien, muy bien epereji, no tenga pena yo te voy a bajar. Ahí nomás esté.

Ya nomás se ha ido más allá de árbol dice:

- Bien no te vas asustar, esto va a caer cerquita de tu pie, por ahí te vas a bajar, no te va asustar.

Ya su flechita así, dardito. Ya lo puso ¡Taj! Bien aladito de su pie, ¡Tan! En el gajo del almendrillo dice. ¡Zas! Se estiró flecha, se ha prendido y se estiró, hasta el suelo.

- Ahora si epereji, por ahí te vas a bajar.

Ya con miedo dice, era delgadito, el gajo, del dedo nomás.

- No, no tenga pena, yo sé que tiene miedo pero no, no se va a soltar, bájese nomás, pero no va a mirar ¡Si! Epereji, cierre su ojo y vas a pasar —dice- no vas ha mirar, eso sí te digo.

Ya con miedo, con miedo, abrazando, abrazando el palo con miedo ya por fin se ha agarrado de un bejuco ¡Tah! Con ya débil de su cuerpo llegó ya a un bejuco y yaaa le dice:

- Cierre su ojo, cierre su ojo, no mire epereji, no te va a pasar nada.

¡Ehh! Se ha bajado, se ha bajado, se ha bajado, cómo era alto. Y él dice con... quería mirar poquito, seguía dice como veinte metros faltaba, como quince metros más o menos. ¡Tah! ¡Ran! Miró.

- ¿Por qué rato voy a topar el suelo? —dice.

Cuando ¡Ran! Miró y ¡Tah! Se soltó el bejuco ¡Pok!

- No te he dicho que no mires epereji —dice.

Y se ha ido, ya por encima dice lo saltó ¡Tah! Otra vez ¡Tah! Otra vez ¡Tah! Lo ha movido dice su cuerpo y ya recuperó dice.

- Yo te he dicho que no mires epereji, ¿ya ves? Vos nomás tienes la culpa; ahora muy bien epereji, muy bien epereji ahora si y ...

Su mujercita dice pues, una petisa así, cargada de su canastita dice la otra ¿no? Lo llamó dice.

- Venga U.]

Bien se ha venido dice con su canastita, ahí estaba el cantarito.

- A ver hija servile chicha al epereji.

Sacó su tutumita asicito chiquitito ahí lo ha llenado y en lo que él tomaba la otra ¡Razz! Lo rascaba su cantarito.

- ¿Otra?

- Más —dijo.

- Dele más.

¹⁰ Según la tradición cuando una persona cae de un árbol alguien tiene que saltar sobre ella tres veces para que sobreviva a la caída; eso es lo que hace el Babachibute con el personaje de esta narración.

¡Zas! Otra vez lo rascaba mientras estaba tomando. Tres veces a tomado, no ha tomado mucho.

- Muy bien epereji.

- A ver epereji te voy a friccionar —dice.

Se ha parado dice y lo hizo desvestir dice todo ¡Pahj! Lo empezó ya ¡haaa! Salía dice como flema de ... llausa flema siempre.

- Éste es lo que te tiene así, éste.

- ¿Le ha frotado el cuerpo?

¡Haa! Lo ha frotado, salía esa flema dice como lejía dice salía de su cuerpo.

- Esto es lo que te... ahora vos vas a salir más mejor que tu cuñado, pero tu cuñado va a venir aquí, él te ha hecho así con maldad, va a venir aquí, aquí en mi barriga va...

Muy bien frotó, frotó muy bien tranquilo.

- Salga éste que está allá aurita lo voy a tumbar.

Ya nomás cargó su flecha dice y se fue al garrón y ¡Phan! Fuera garrón dice ¡Phan!, ¡Phan! Y ya nomás y ¡Agrrr!, ¡Agrrr!, ¡Agrrr!, salió la víbora, los dos ¡Agrrr!, ¡Agur!

- ¡Ajá! Está bajando.

Y ahí dice lo puso su flecha y ¡Phaa!; ¡Shuuu! Se ha ido estirando ¡Uhholoj! El otro también ¡Phaa! Listo los dos al suelo.

- Muy bien.

Ese dice que lo a pelado, lo ah pedaceado bien, lo ha metido a su canastita.

- Bien ahora epereji vamos a la casa. Ahícito es mi casa, no está lejos, debe estar de hambre.

Solamente dice él nomás comía esa víbora, su mujer no, comía carne. Ha ido dice, como que no era lejos, claro lo ha hecho cambiar la vista, qué sería, pero la cuestión es que lo ha hecho llegar a su casa. Podía ser en su vista ¿no? Claro lo ha ...

- Ahí descanse epereji; a ver elay hágaselo su alimento —dice.

Se fue la otra, ya nomás hizo su fuego dice.

- ¿Cómo quiere carne, carne buena de mono...?

- Deme aquí ésta, ésta deme.

Pero a su canastita lo había metido las dos víboras, las dos víboras, para él era. De ahí se alimentó, desató y le dio chicha otra vez ya.

- Ahora si epereji vamos, ¿qué cosa quieres llevarte? Carne, pescado...

Sí.

- Muy bien allá hay un laguito, ahí vamos a ... vamos a ir a dejarlo epereji.

Y ahí se han venido ¡Traa! Ya pasaron por donde el arroyo más allá y laguito dice. Ya a su secreto lo llamó la víbora... la víbora barbasco que le dicen en tacana Atr'a Vacua hermosa la víbora, ¡Ahh! Se vino hasta el arroyo se dio la vuelta solamente la mitad de la cola, lo ha llevado, la ha remojado así la cola hizo a todo lado esos pescados han blanqueado dice; ya se puso a recoger el epereji el hombrecito:

- Ya atice su fuego.

Ya juntó leña y ha atizado dice bien la chapapa ya, chapapa.

- ¡Uhh! ¿Qué ... quieres carne?

- Ya yo voy a ir.

Se ha ido el otro ha chapapeado, no tardó mucho el otro está con sus monos y un venado:

- Esto más te vas a llevar.

Lo ha mirado dice ¡Harto!

- Esto no es nada, te falta carga.

Ya lo quemó, lo ha chamuscado él mismo ya el hombre ese lo chapapa, todo bien amarado, lo ha chapapeado ya en la tarde le dice:

- Muy bien, te voy a dejar hasta el camino; no está lejos tu casa, no está lejos de aquí te vas, llegas a la senda y de ahí caminas; pero te voy a dejar por ahí —le decía.

Bueno se lo bajó todo, lo hizo enfriar, lo hizo su canasta él mismo dice, su canastita así chiquitito.

- Bien aquí te lo voy a meter todo. Esto vas a llevar, cuidado sí epereji no me va a sacar más allá, por que ahí no vas a poder. Cuidado eso sí te recomiendo epereji.

El otro dice ha puesto todo ¡Thha! ¡Tahh! Como fuera un canastón lo hizo bieeen metiendo, metiendo, metiendo todito entró el pescado después carne de mono y listo un [...] nomás:

- Bueno, esto vas a llevar. Vamos epereji te voy a llevar.

Lo ha llevado y la mujer también ya salieron a la senda.

- Ya aquí está tu camino, de aquí no está lejos tu casa; usted llega no lo va a decir - Éste me.. así me ha bajado- no, no cuidado con avisar, eso sí le recomiendo, no vas avisar; usted llegué te pregunten —Cómo es- tu cuñado te pregunte —bueno me he perdido cuñado, no he podido, recién he salido- delante de su mujer nada más, pero no me va a bajar la cara.

Ya se ha despedido:

- Bueno hasta aquí epereji te he salvado.

- Gracias epereji.

Se ha ido ande, ande y más allá:

- Pero cómo este mi epereji lo ha metido todo -dice.

Lo bajó su canastita y lo empezó a desatar, lo ha empezado a sacaaar. Ahora pa' meter era la cosa, ya no pudo:

- ¿Cómo lo ha hecho? [...] cómo, me ha recomendado, pero pa' ver lo he desatado.

Y el epereji sabía ya.

- Qué cara .. —le dio lástima al epereji- ¡Carajo! Le he dicho que no sacara.

Y ahí dice a poco ratito.

- ¿Y qué ha pasado epereji?

- ¡Mmmm! epereji.

- Yo te he dicho que no sacaras nada. A ver qué te pasa ahora, pero última te voy hacer el favor.

Ya se ha ido dice, él mismo lo ha acomodado, bieeen dice que ha ido dentrando, dentrando, dentrando todito lo ha acomodado así:

- Bien ahora tienes que ir, vas a llegar como te he dicho no vas avisar a nadie —así me ha hecho mi cuñado, así...- nada, ni su mujer, ni tu mujer; después se lo puede avisar, pero al llegar, no.

Así que llegó ya más tarde. El chico dice, corno son así dice los chicos.

- Mi papí.. mi papí.

Ya de duelo su mujer ya, su hermana del hombre, del otro.

- ¡Mami! Allá está llegando papí.

- Qué papí vas a mirar vos ya será se está muerto, ¿Qué será de tu padre, cómo estará?

- ¡No! Mamita ahí está, ahí está de verdad mi papí —dice.

Ya los otro salieron dice.

- Verdad mami

¡Mmm! Se han venido los chiquitos. Él también ya ha desaparecido, venía por el camino.

- ¿Qué te ha pasado hombre?

- Me he perdido hija por fin, pero he cazado algo, he cazado.

Se sacó y dijo.

- A ver hija, aticen fuego hija.

Ahí llega.. se viene su cuñado dice.

- ¿Y qué ha pasado cuñadito? Dónde te has... yo te he mandado adelante.
- Ay cuñado me he venido.. me he perdido, por otro lado nomás he entrado.
- He corrido, cuando salí en la senda me he puesto a correr siquiera con eso, pero he salido y no te he visto caramba, con pena. Algo habrá pasado a mi cuñado he dicho.

Mentiroso.

- Pero ya he salido cuñado.

Ahí a la mujer lo ha hecho apurar como también él ya estaba de hambre, el pobre marido. Ya atizó fuego sancocho maduro, plátano, yuca.

- Muy bien vamos a comer dunucuabi, pescado vamos a comer primero —dice que le dice- tiendan.

Y como aquella vez era la estera de chuchiu y ahí dice ya lo puso.

- A ver venga cuñadito, vamos a comer pescado.

A su cuñado le dice ven... vamos a comer.

- **A ver cuñadito** este dunucuabi [...] te he hecho para vos y pa' mi cuñada otro, éste es para usted y éste es para usted.

Lo que le indicó dice le ha.. el epereji le sacó la gordura de ese víbora y él mismo lo ha liado y —Este le vas a dar a tu cuñado y a su mujer, tu cuñada, comiendo esto va a venir aquí. Eso le vas a dar cuidado que coma su familia o tu familia, solamente cada uno que coma solito- y así.

- A ver cuñado esto coma usted.

Ya los otros, los chicos dice aparte ya les dieron pescado y ellos también. Métale dice, lindo dice la gordura de pescado, como pescado víbora lo.. paraba en dunu. Comiendo dice cuando de repente ¡Tshu!, ¡Tshu! Empezó ya y otra vez ¡Tshu! Y la mujer ya ¡Tshu!, ¡Tshu!

- Te estás atorando será cuñado.
- Esto tiene espinas, qué será me escuece mi garganta. ¡Tshu!

Y la mujer ya ¡Tshu!

- Y cómo estos no pasa nada, los chicos. Cada uno están comiendo su dunu.

- ¡Tshu! — ya nomás- ¡Graaag! —dice- ¡Graaag!, ¡Graaag!

La mujer ya ¡Graaag!

- Cuñado qué te pasa.

Más dice y más dice ¡Graaag!, ¡Graaag! Y como hacía la víbora, así igualito ya ¡Graaag! Ahí nomás dice le iba pareciendo plumas.

- ¿Pero qué cosa pues le has dado a tu cuñado? —dice que le dice su mujer- ¿Qué cosa nomás pues a los dos, a la cuñada también le has dado? Por qué está haciendo así, mirá está emplumando.

Muy bien ya nomás dice se fue, ya en forma de paraba ya. Se fue nomás ya afuera dice, ya habló:

- Bueno cuñadito yo tengo la culpa cuñado para hacerte así, ahora me voy a ir ahí mismo. Les dejo queridos hijos, familia todos ellos.

- ¡Qué nomás le has hecho vos!

Ya dio la vuelta la casa tres vueltas.

- Dijo así nomás

Dieron las tres vueltas y ahí dice la mujer:

- Qué nomás le has hecho a mi hermano, que cómo, por qué se ha...
- Así él me ha ido a dejar donde el... con mentira me ha llevado a sacar cría de parabas, pero no era me ha dejado era la víbora nomás me ha dejado; él me ha dejado arriba he subido y atrás ha subido, lo ha cortado por dónde he cruzado al palo grueso me dejó plantado; y ahí está de ida él me salvó, el epereji nomás, por él me

he bajado, él ahí está de ida dónde yo estaba, dónde estaba esa víbora, ahí están de ida -dice que le dice- así me ha hecho mal él eso fue su delito de él —dice.

Y como que dice se fue él directo donde estaba él las dos parabas. Como que a la semana dice vino ya directo al otro ya. El otro ya miró, lo ha tocado el garrón salió dice: ¡Graaag!, ¡Graaag!

- ¡Ajá! Así vos lo has hecho a tu cuñado, ahora estás en mis manos. Nunca hay que salir mal con la familia.

Ahí le tiró dice su flechita y ¡Phom! ¡Gjjrom! Esa víbora, al otro también al suelo dice, ahí lo ha cortajeado, lo metió en su canasta, los dos estaban y se han ido. Ya el cuñado, ya desde esa vez ya era valiente cazador, desde esa vez. El cuñado se fue y ése de verdad se fue y se quedó y no volvió más. El cuñado se quedó ya él, los chicos nomás quedó en su poder de la mujer del.. que era incapaz ya lo mantenían y en eso fue. Hasta ahí nomás.

Los maneches no se mueven mucho hay que subir con las armas a espantarlos. Desde arriba se mata dos o tres.

Tumupasa

Daniel Chita

Del cuñado abandonado

El cuñado era cazador y cada vez lo llevaba a cazar, así. Para aprender a cazar, pero no podía cazar él, así que eso ya. Tenía rabia, claro tenía sus hijos:

- Hasta cuando no va a saber cazar.

Dice que le tenía rabia.

- Algún día te voy a dejar en el monte, que sufras, que te mueras.

Le llevaba, ya un día de esos ya había cazado dice maneche, ahí se ha quedado, ahí en mahui, el martín, había un bejuco, por ahí le ha hecho subir:

- Vaya a bajar al maneche.

Cuando le ha tumbado, ya ese gajo... de gusto dice, lo ha soltado, ya no tenía por dónde bajar, ahí nomás quedó. Ya su cuñado se ha venido, lo ha dejado. Ahí quedó, ahí está, noche y día y todo gritaaba a su mujer, de repente viene. Mientras tanto gritaba ya no tenía voz y su cuñado llega ya, ya a su casa:

- ¿Y dónde está tu cuñado?

- Ahí se quedó a ensuciar, a un lado de la senda. ¿Cómo se va a perder?

Nada, nada... al otro día nada.

- Lo has dejado por ahí, seguro lo ha matado algún bicho.

- Para qué le voy a hacer eso, en la senda le he dejado, ahí se ha entrado a hacer sus necesidades.

Nada y así semanas y semanas. Ya la mujer se ha puesto luto y así, bueno. Ya de ahí había gritado, quería gritar y ya no pod... no tenía voz. Apenas entonces viene ya el Chibute. De ahí, bueno, venía tocando su garrón", ¡Toc! Como ese venía buscando su víbora lora ahí donde que ha subido ahí había un palo, ahí había esa víbora lora. Salía ese y él tenía miedo y no tenía cómo bajar, ni por dónde. Bueno llegó el Chibute ya:

- [Habla en Tacana].

- [Habla en Tacana].

- ¿Qué signca eso? [intervención nuestra]

No me va a decir hermano, dice en su Tacana, no me va a decir hermano, dígame epereji; epereji quiere decir pariente. Así que ya.

- [Habla en Tacana].

- [Habla en Tacana]

Ese garrón había tocado con su espada¹¹, dice ¡bujh, bujh!

- ¡Argh, argh!

Víbora lora era como pucarara tenía sus alitas. Ese es su cuñado dice Dhejahuahui¹⁴.

¹¹ Los Tacanas llaman garrón a las raíces de los árboles, normalmente cuando se refieren a un garrón están hablando de raíces que sobresalen de la tierra. En algunos casos un árbol **garronado** llega a servir de protección a ciertos cazadores que pueden y suelen esconderse o protegerse, de algunas fieras, rodeados de esa raíz.

¹² Los antiguos Tacanas manejaban unos palos largos aprox. de 1,5 metros y los usaban a manera de espada, de hecho las versiones de esos palos que hemos visto tienen filo y punta, pero al parecer se los usaba sólo para dar golpes y no para cortar. Los golpes que daban estos palos, aunque no cortaban, tranquilamente podían matar porque la madera que se usaba, y se usa, para su elaboración es muy dura y pesada.

³ Onomatopeya de la víbora lora.

- Haber.... *[Habla en Tacana]*.

Ya con su flecha, dice ¡Ticki! Bien donde que está ahí, en ese palo, ahí se planta, se había plantado dice hasta el suelo.

- Haber epereji *[Habla en Tacana]*. Le pide que baje por ese bejuco.

Ya con miedo bajaba por ahí. Ya hasta el suelo ha bajado, dice. Apenas... de hambre y todo.

- *[Habla en Tacana]*.

[Habla en Mama] .

Tinajita ya.... *[Habla en Tacana]*. Ha tomado *[Habla en Tacana]*. Así que ya salió a la senda, dice. *[Habla en Tacana]* . *El Chibute hablando con el hombre decide ayudarlo y lo primero que hace es prepararle comida.*

Lo ha cocinado ahí, ya ha comido ha estado un día.

Haber *[Habla en Tacana]*. *Según lo que se entiende después de hacerlo descansar, el Chibute, lleva al hombre a pescar. En esta parte es donde el Chibute se lava los pies en un río y los peces caen envenenados (Barbasquea). El narrador simula lavarse las canillas para hacer comprender qué es lo que hace el Chibute.*

Está lavando y dice que espumeaba su canilla, ¡uhhh! Pescados brincoteando, muriendo ya. *El otro recoge los pescados y el Chibute le dice:*

- Haarto tienes *[Habla en Tacana]*. *Le dice que tienen que hacer dunucuabi con el pescado y chapapear¹⁶ la carne cazada. Es en ese instante que el Chibute le ayuda a hacer un dunucuabi que parecía de bagre¹⁷ y que en realidad era de víbora lora, este dunucuabi estaba destinado al cuñado que abandonó al hombre. Toda la carga era muy abundante y pesado, así que el Chibute le dice que el va a armar la carga para que entre todo. Naturalmente mientras cazan el Chibute le enseña el arte de la caza y por analogía le autoriza a cazar. Cuando el hombre se va no cree que en su yamachi¹⁸ haya entrado todo así que decide revisar y se encuentra con que es mucha carne y no la puede meter nuevamente.*

Lo voy a deshacer otra vez, lo voy a meter.

¡Huu! No lo pudo meter todo y sobraba, y sobraba. Ahí estaba bregando cuando él viene otra vez.

- *[Habla en Tacana]*. *Se supone que pregunta qué es lo que pasó.*

- *[Habla en Tacana]*. *El otro contesta.*

Otra vez lo ha metido. *Finalmente le ayuda a armar la carga nuevamente y lo despacha por el camino.*

Llegó ya. Cuando lo ve, ya llegando a su marido, como estaban sus hijos correteando:

- Ahí viene papá.

- Mamita ahí viene papá.

- Qué papá va a venir hijito; dónde estará, se ha muerto.

¹⁴ Espíritu protector del monte, según la tradición enseñó la cacería y el tejido a los Tacanas, actualmente, al parecer, se usa este nombre como equivalente de Babachibute o Chibute (dueño o jefe de los animales o el monte).

¹⁵ Un dunucuabi es una forma de preparar el pescado en la que se envuelve el pescado en hojas de patujú dejándolo sobre las brazas, el pescado termina cocido de manera parecida al vapor.

¹⁶ Chapapear: práctica de la cacería donde la carne limpiada es puesta en una especie de parrilla, hecha con palcas y palos del lugar, manteniendo debajo muchas brasas que hacen cocer la carne. Así un cazador puede conservar la carne mientras está de cacería por varios días, esta práctica también ayuda a aligerar el peso de la carne.

¹⁷ Pez de río.

¹⁸ Especie de mochila que se teje con **miti** (bejuco duro que se usa para tejer canastas, y otros utensilios) y que se usa para cargar todo lo que tenga que ver con la caza incluso la carne cazada. En este caso es la carne lo único que se está llevando. Este utensilio tiene una versatilidad tal que es posible cargar 5 o más monos.

- No ahí viene, cargao viene.

Ahí venía cargao, *lo ve el cuñado*:

- ¡Hay! Pobre mi **cuñado**, recién se ha salido de la senda.

Está viniendo, llegó dice ya:

- Hay cuñado dónde te has perdido si en la senda te he dejado yo.

- Me he quedado a barbasquear para llegar con algo. Sancochen plátano, vamos a comer.

Estera han tendido dice, cortó hojas de japaina ha tendido.

- Haber vamos a comer -dice-. Este dunucuabi es pa' usted cuñado, pa' vos solito; este otro dunucuabi pa' tu mujer, esto pa' tus hijos, cada uno... nadie lo va ayudar a comer.

Cada uno a toditos lo ha dado, estaban comiendo cuando ese rato ¡*Ghra!* [*Habla en Tacana*]. ¡*Ghraaaa!* Comiendo esa grasa de víbora lora ya. Empezó a aletear [*Habla en Tacana*]. ¡*ghraaaa!*, ¡*ghraaaa!*, ¡*ghraaaa!* Empezó a volar ¡*jha*, *jha*, *jha!* Se ha levantado, dice, se ha ido, ahí donde que estaba sufriendo ahí, en ese hueco ve que ha matado víbora lora. Ahí se ha entrado, ya. *Dhejahuahuai*, el Babachibute, ese ya, ahí lo ha esperado. Tocó el garrón y ahí salió y ahí lo ha matado.

El lo decía:

No vas a avisar que yo te he salvado, no va avisar. Va a decir: - Me he quedado a cazar, a barbasquear para llegar con algo.- no lo va a decir que así, así... ya después de que ya se va a venir ya aquí ya ahí ya recién puede contar, pero no va a contar de que yo te he salvado de que yo te he dicho así: - Así yo he sufrido, así mismo tiene que sufrir así, así me ha dejado, como pueda me he bajado, no tenía valor ya para llegar he barbasqueado.

De esa forma ya su cuñado ya está ahí ya para quedar ahí donde está esa víbora lora. Ya el Chibute lo ha... lo ha matado ya, se lo ha comido ya.

EINITU DHEJA: Explicación adicional, a propósito de lo narrado

A la pregunta ¿por qué el Chibute ayudó al cuñado flojo? La respuesta fue:

- *Porque no era flojo, sino tenía mala suerte entonces el Chibute friccionó al cuñado para que salga la mala suerte*.*

- Con eso le saca todo la mala suerte, lo limpia todo ya,;

- Ahora vas a ser cazador, pero no te vas a sobrepasar, como para comer nomás hay que cazar dos, tres, no te vas a aviciar por demás también. Sino los animales te van a comer.

Ya lo ha limpiado ya, ya cazador también.

- *¿Entonces el cuñado que no sabía cazar era por mala suerte?**

- Hum, por mala suerte, iba y no cazaba, Chibute ya lo ha hecho cazador, ya lo limpió, lo ha sacado su lejía, todo la mala suerte. [...] Tocar garrón, es pues, ése va topando los garrones para ver si hay víbora lora ahí sale, así nomás anda él.

- *¿Los garrones son palos? **

Claro palos raíz, garrones.

- *Ahh él toca las raíces, las golpea, con su palo **.

- Como hacheando, sale y ahí con su flecha nomás, en su canastita ya lo trosajea víbora ya. Ahí pone.

- Es **sombbrero**, quinachi todavía (se refiere al Babachibute)

¹⁹ Espíritu protector del monte, según la tradición enseñó la cacería y el tejido a los Tacanas, actualmente, al parecer, se usa este nombre como equivalente de Babachibute o Chibute (dueño o jefe de los animales o el monte).

- Hombre chiquito, negro con su cabello quinachi ¿qué significa quinachi (**chiri**)?
- Si como ondulado [...]
- ¿Cuando mata a los pescados en el río, podría ser ese bejuco...?
- Hay pues ese bejuco **at`ra pasha** hay otro **etara**²¹, hay otro **edata**²² y hay raíz de una yerba ahí sembrado, yo también tengo semillas de eso, dónde será me lo han botado, allá tenía montón.
- A esos son venenos.
- Veneno para hacer, en un ratito nomás pues; se machuca con piedra así, ese **at`ra pasha**, el bejuco ese también, rápido nomás, con solimán mezclado. Se sangría solimán, así desmenuzando de la tierra, ahí chorrea hay que hacer barro, en tola hay que traer, cada que vamos golpeando el bejuco hay que lavarlo, remojarlo.
- El solimán mata todo ¿no?
- Mata, pero es... como fuego es... quema su casa de los pescados.
- **At`ra parru** es un barbasco blanco?
- Si un barbasco blanco.
- Y eso mata rápido?
- Ese rápido como **edata** ¿no?
- Ahh con su canilla nomás mata el Chibute?
- Si entra las dos patas uhh mueren. Hay veces silba y puiquea también. Como así ¡**Huaaa**, **huaaaa!**, ¡**haaj!**, ¡**haaj!**²³, como silbador también silba. Pero él nos está mirando, nosotros no lo estamos mirando, cuando ya es para mirar es cuando nos quiere robar, nos quiere cambiar de vista, ya. Él nos hace cambiar de vista es cuando lo entrevistamos. Como hermano ya... Sus taitetú, sus chanchos esos son sus animales.
- ¿Si uno lo mira se vuelve amigo?
- Se vuelve amigo ya, no lo larga. **Einitudheja** también hay otro, también el mismo estilo. Si uno está cazando por ahí y hay un... su hojita hay; si uno lo topa, uno lo hace extraviar ahí nomás está, ni conoce que está cerquita de la senda uno lo hace extraviar. Uno da la vuelta por ahí y por ahí mismo sale, uno va por otra parte, lo hace dar la vuelta y por ahí mismo sale. Hasta mientras ya uno se extravía, pierde ya porque él está tras de nosotros. Hay que conocerlo: - ¡Carajo, este carajo me está siguiendo! - andando nomás hay que asustarlo. Hoja de jatata así o más anchito hay que coger con eso hay que partirlo en cuatro y eso hay que doblar las puntas y estirarlo... no se puede desatar, difícil para desatar. Hay que volcarlo al otro lado, sale como... como tejido ya sale. Todo trenzado, todo así volcado... en cuatro partes hay se lo mete una punta sale. Eso ya andando se lo bota pa' atrás, eso llega él ya: - ¡Carajo! Yo también quisiera aprender esto ¿cómo será?- está bregando a desatar, hasta mientras otro se hace, cuando eso desata ya nos alcanza. De otra forma se hace otro, con eso ya está bregando, hasta mientras ya un sale ya rápido. Él se queda

At`ra es un nombre Tacana que designa a todos los bejucos que sirven para pescar. Los Tacana reconocen cuatro especies de **aíra** diferentes: **at`ra pashane**, **at`radhere** y **aíra dheve** que se diferencian por el color de su corteza y la forma de su tallo, más un **af`ra** que crece en la pampa y que tiene un tubérculo. Fuente: V. V. A.A.; **Tacana: conozcan nuestros árboles, nuestras hierbas**; editores UMSA, CIPTA, IRD, FONAMA-EIA; 1999.

²¹ No está registrado este nombre en el libro de plantas Tacanas. Sin embargo, el universo de plantas Tacanas es tan grande que podría estar con otro nombre o finalmente, y a pesar del arduo trabajo que significó coleccionar e investigar, esta planta haya escapado a su inclusión en la lista de plantas.

²² No está registrado este nombre en el libro de plantas Tacanas. Sin embargo, el universo de plantas Tacanas es tan grande que podría estar con otro nombre o finalmente, y a pesar del arduo trabajo que significó coleccionar e investigar, esta planta haya escapado a su inclusión en la lista de plantas.

²³ Sonidos difíciles de escribir.

- bregando a desatar, pero no puede hacer: - Cómo lo hago- por *fiin* lo desata y dice:
- Lo voy a volverlo- y no puede ya: - Cómo, cómo lo hace pues- anda, anda y dice: -
Mira, mira cara...- otra vez se encuentra, otra vez ahí, hasta noche ya no sale pues.
¿Qué se llama ese?
- Einitu Dheja.
Einitu Dheja.
Einitu Dheja.
Einitu Dheja.
 - Sí.
 - Ahh ese es otro, es una plantita.
 - Eso es como un... changuito así sombreroado que anda con el viento nomás. Eso vive en un patiecito feo así ahí vive, pero no se lo mira, ese anda tras de un para hacerlo perder así, extraviar, topas su hoja y ya. Te extravía en este pedazo, aunque uno lo sepa conocer, pero igual.
¿Cómo entonces, cuando uno lo conoce al Einitu Dheja, él lo cura también?
Cura pues, sabe no ve que son de esos brujos. Pero... de gusto para hacer conocer a los bichos lo hace picar, después con su misma saliva lo frota y no le duele nada, así.
 - *A quienes hace eso?*
Él hace, Einitu Dheja.
 - *Él a quién hace picar?*
 - A uno pues lo hace picar, cuando uno está acompañando y quiere que vivamos con él: - Yo voy a ser tu Epereji. No vaya a cazar lejos; por aquisito nomás anda mi animal, te voy a dar. Pero bien lo vas a asegurar- está tranquilo, parado, como amarrado - Ese es... malo no cría a sus crías, lo mata, ese matalo, ese es malo **criandero**. Ese otro también, ese macho, en ese otro no me lo mates, es un buen criandero. Como de nosotros chanco, hay algunos chanchos que pare y se come a su cría hay otra machorra que no sabe tener crías ese lo venden para que cocinemos, así es. [...]
- ¿Mentiroso es? (Sobre el Einitu Dheja...)*
Así: - Mirá aquí tu mujer estaba echado con su macho, con su gallo, aquí lo ha dejado su anillo- Él nomás estaba echado, pero así es, a veces llega uno ya con rabia y sin motivo lo hace... lo huasquea a la mujer. Así es eso, mentiroso. Así a uno lo tiene, pero nos da la suerte. Hay cuando uno caza ya uno va al servicio y ya con eso encuentra. Pero no, no se hace ver con nadie. Cuando uno va solito le sigue. Para que no nos siga ese hay picantillo²⁴, por eso cigarro también hay que manejar para fumar, con picantillo hay que frotarse, le tiene asco. Lo deja hay. No le persigue más.
- *¿El picantillo qué es?*
Shaute uja es picante como ají; aquí tengo unos cuantitos ahí, picante. (Jengibre)
 - *¿Y con eso ya no lo sigue a uno?*
 - Ese es para reumatismo, para... con eso se fricciona así es.
- ¿El Einitu Dheja es el jefe de los vientos?

²⁴ Jengibre.

Tumupasa

Eusebio Marupa

Del Dejahuahuai (epereji)

Dice que lo aborrecía a su pobre cuñado porque no sabía cazar bichos y la mujer iba y conseguía una cosita donde el vecino le traía y comía de eso dice que su cuñado lo aborrecía.

para qué le buscas vos la comida a este flojo, que vaya a cazar si quiere comer Ud. Siempre con la costumbre de traer del vecino y siempre le da por que. Yo lo mando a cazar que vaya a cazar, flojo.

El cuñado dice que era flojo y por eso lo aborrecía su cuñado un día dice:

ven cuñado, vamos a ir a cazar, después a barbasquear (vaquear) y traer pescado y todo.

Y como vamos a buscar

Como no vas a conocer ven, pero ahora vas a venir conmigo tras de mi vas a ir vas a ir conmigo

Lo ha llevado al pobre cuñado flojo lo ha llevado dice *ya era tarde ya*. Bueno aquí vamos a dormir, vamos a pestañear aquí vamos a cazar han pasado y esta es mi senda aquí la pascana²⁶ compadre.

Una chocita se hace en un arroyito para campamento bueno de ahí habían cazado un pavito.

Cocina cuñado al medio día recién vamos a cazar.

Al medio día:

- Bueno ahora vamos a ir por este lado cuñado, vamos pal monte por ahí esta mi senda vos ya puedes venir solito a cazar hay harto bicho como has visto.

Dice que le decía a su cuñado

- Lleva -Le había dicho.

Todo encontraban tortugas lo hacía cargar dice encontraban monos, ... llegaban al río sacaban pescado hacía cargar cargado ya el para manejar armas inútil el pobre por eso más lo aborrecía. Un día vamos pues es tarde llegaban dice a la pascana y

- Bueno eso que hemos cazado vas a asar hay que asarlo me vas ayudar.

Mentira su último día quería correrlo a él y para irlo ha dejar ya lo lleva y más adelante gritan ya esos loritos grag, grag..

cuñado, caramba esos loritos pa nuestra **criyita** porque no subes por aquí por este bejuco anda te sacas esos loritos

lo había hecho subir pa dejarlo ahí. ya arriba.

cómo voy a sacar. Pregunto.

Adentro espera, éstrate nomás aurita yo también me voy a subir.

Y había sido para cortar el bejuco para que se quede el cuñado hay arriba después entró el cuñado para sacar quiso gritar y ya él tenía una voz de lorito dice. Grag, grag, grag...

hay te tienes que quedar hasta que yo vuelva te vas a bajar.

Y el pobre dice que bajaba hasta el bejuco y dice que lo había trozado dice el maldito lo había cortado. Hasta ahí bajo y no podía bajar y otra vez tenía que subir

hay cuñado has venido a dejarme aquí, aquí voy a terminar porque no hay por dónde bajar.

²⁵ Referencias TAEIB , pag: 120.

²⁶ Pascana: cocinilla lugar donde se acampa cuando se va de cacería

Ya dice que hace ocho días esta por ahí sin comer nada y como loro nomás esta gritando y viene el Dejahuahuai dice. Un bicho que maneja a los animales del monte. toc, toc toc, gra, gra, gra, ... se abre dice la tierra sale epereji grita ayudame, (epereji quiere decir amigo.)

dígame epereji, por donde te has subido epereji

Hay epereji mi cuñado me ha hecho subir aquí y tras detrás de mi ha subido y me ha cortado el bejuco yo no tengo por donde bajar epereji.

A ya, ya epereji ahora sos mi epereji; haber apartate voy a tirar mi flecha ahí donde estás ahí va ir mi flecha mi por ahí te vas a bajar epereji.

Al hauahuay le encantan las flechas dice y taac en el gajo donde estaba él cuando el desprende.... había crecido un bejuco que había sido raíz de mata palo, de mata palo que mata los palos ese raja hasta el suelo.

Ya epereji por ahí bajate,

Dice que le dijo al pobre que lo ha abandonado su cuñado por ahí baja

- Hay epereji se va a soltar creo.

- No, no va a soltar.

Deja nomás que brote es que le dicen el matapalo unos dos o tres ya lo lo domina al palo y él queda el matapalo ese dice que bota el Dejahuahuai sus flechas dice que hacen el bejuco duro por ahí dice que se ha bajado.

- Porque te ha venido a dejar pues epereji tu cuñado.

- Me aborrecía porque ...no se cazar me trataba de flojo, flojo me decía por eso me ha traído hasta acá, me a traído vamos a cazar me ha dicho y me ha venido a dejar.

- A ya conmigo te vas a ir, pero primero vamos a cazar lleva mi flecha.

Su flecha le había *dado con eso*

- Epereji aquí voy a matar un mono

flechaba dice esos grillos que se lo ven grande con sus hoyitos eso dice mono el Dejahuahuai.

- Aquí esta epereji.

- Gracias

- Ahorita voy hacer un canastito hay lo metes todo lo que estoy cazando hay lo va a meter epereji se lo pone en su, ... más adelante dice otro. El epereji *...desde aquí se escucha apenas)*

mantuvieron el ritmo hasta llegar a una casa ahí descansaron, pero al salir ya no se veía la casa más. Después el Dejahuahuai le dijo ahora vas a cazar más que tu cuñado. ahora te va querer tu mujer porque serás capazo todo s te van a querer.

.....

epereji mañana te voy a ir a dejar donde tu señora epereji, voy a dejarte ahisito de la casa

habían andado todo el día y la noche. Habían llegado ahisito de la casa

te lo voy acomodar todo lo que he cazado epereji para que comas este que he cazado. El loro que estaba en el palo. La comida que he cazado esto le vas a dar a tu cuñado para que él pueda comer no le vas avisar

este pescado servite con tu hermana

- Donde has cazado

Ahí nomás donde me has dejado

Por donde has bajado.

Agarrándome por otro ladito así he bajado. En la pascana me he ido a dormir y ahí he cazado estos bichos yo he pescado y estos pescados he traído para ustedes

a su mujer le había dicho:

- No le vas ayudar a comer a tu hermano es para él nomás no vas a comer usted

le había dicho a su mujer:

- Esto es para tu hermano no le vas ayudar que coma porque me ha dejado ahí arriba, para que vaya el también a estar ahí a ver si le va a gustar.

.... cuando estaban comiendo y riendo

pobre cuñado ja, ja, te has quedado no me has mirado por donde me he ido. yo

esperandote cuñado ja, ja, ja, cualquier rato

cuando ya nomás como loro grag, grag salieron sus alas dice y se había ido el hombre

se fue perdido al árbol donde lo ha dejado a su cuñado ahí se había ido. Para su comidad del Dejahuahuai se había quedado.

Epereji: es como un amigo íntimo.

Piti: se lo saca el tronco se lo quema.

El hichi sale del almendrillo había sido como su puerta se abren y es para ya seguir en la noche. En la noche hacen perder a la gente. Se tiene que engañar con la hoja de esos tronquitos Jatata hay que tejer y eso se hace cruzar ser mete el dedo. Se le arroja al hichi para que se distraiga. Hasta mientras uno se va se sale. Si no se hace eso hace dar la vuelta dos, tres veces o se queda ahí nomás. Siyaya y jatata se trenzan se sacan cuatro hojitas para tejer (indica como se hace) y como se confunde el hichi.

Tumupasa

Silvestre Chao

Del cuñado abandonado

Antiguamente había un cuñado, por la... por su hermana y el hombre, era flojo. El cuñado era cazador valiente, aborrecía a su cuñado porque no lo quería a su cuñado. La mujer, su hermana, sabía que no lo quería a su cuñado. Un rareza que le decía que:

- Vayamos a cazar.

- ¡Qué me vas a llevar bieeen!

Porque sabía que no lo quería, de repente lo iba a dejar por ahí. Como él no conocía el monte de repente lo dejaba y se quedaba, tenía miedo para acompañarlo. Sabía que no lo quería no, sabía. Bueno.

- Cuñado -dice- vamos ir.

Llegó el cuñado.

- Vamos -dice.

- Vamos.

Tenía su arma. Ya estaban lejos del camino, aquí la gente anda sin rumbo, sin senda cuando quieren cazar se dentran nomás, se meten. Cuatro horas sin camino, sin nada orientándose por el sol nada más²⁷. Así que se metieron al monte, ya estaban adentro y el hombre, el cuñado, no conocía el monte, no sabía andar así. Comenzaron a matar monos y el mono maldito se había quedado, arriba, en el árbol, muerto.

- Cuñado subí.

- No, yo no sé subir —dice.

Ya una vez trepado, el hombre ya arriba, por un bejuco había subido, había subido más arriba y lo cortó. Él en el aire, je, je, je, ya no podía bajar. Se quedó ahí el hombre, sin poder bajar, no había por dónde, lejos los palos. Unos gajos muy gruesos para poder agarrarse de ahí; se quedó al aire el hombre. Ahí en un almendrillo dice que era ¿No? Era un, árbol grueeeso. Había puiqueado²⁸, nadie le contestaba; durmió el hombre arriba. Se había amarrado, porque de repente dormido se podía caer. Se amarró contra el árbol. Llegó el hombre a la casa, le dice:

- ¡Ah! Mi cuñado se ha perdido, no lo he podido hallar, se ha apartado de mí y se fue y no me alcanzó más.

Mintiendo el hombre, ¿no? Y todos los días se iba a buscarlo; se hacía que iba a buscarlo, él sabía dónde estaba. Mentira llegaba con el cuento de que no lo había encontrado. Un día seguía el hombre, flaco ya, porque no comía, no tomaba agua, no tenía voz ni para gritar. Cuando una de esas, se le aparece dice pues una víbora.

- Me comerá esta víbora.

Se venía y se regresaba la víbora no se animaba a cazarle. ¡Cuando en una de esas! mira abajo un hombre parado ahí abajo. (Epereji quiere decir amigo)

²⁷ La forma en que los cazadores Tacanas se orientan por el sol es muy complicada. Ellos ven la dirección del sol y establecen a qué altura cortaron la dirección del sol, al salir de la senda, y ese es su único recurso para volver al camino. Cuando ellos lo están explicando el asunto no parece tan complicado, lo difícil es tratar de aplicarlo. Otro elemento que les favorece es que ellos se orientan con más facilidad porque conocen el lugar, tienen una capacidad de aprehensión mnemotécnica del espacio, el entorno y el monte (en determinadas zonas) muy completas.

²⁸ Puiqueado: puiquear: especie de silbido que se ejecuta en un hueco hecho en las manos. Los cazadores Tacanas, y esto se debe generalizar a los cazadores de toda la amazonía, normalmente se comunican con gritos, colomeando y puiqueando pues en el monte, la selva, no se pueden emitir ruidos humanos porque los animales se escapan.

- Qué pasa epereji -le dice-.
- Aquí, figúrese amigo que mi cuñado me ha hecho subir para que baje un mono y de malo ha venido y me ha cortado el bejuco por donde iba a bajar, ahora no puedo bajar.
- Había sido pues el jefe de la selva. Que nosotros llamamos el Chibute ¿no?
- ¡No! -dice- yo te voy a salvar amigo -dice-. Ahí nomás estate, yo te voy a salvar. Quédate parado.
- ¿Ay, pero no me vas a lograr a mí?
- ¡No! No te voy a lograr a vos.
- Tenía miedo de que le haiga dado a él.
- No, no, no tengas miedo, vas a ver aurita.
- Y donde estaba parado bien ahí en el gajo le ha dado, ¡Tac! se plantó. Ahí nomás apareció un bejuco, hasta el suelo.
- ¡Ahí! le dice amigo, por ahí te vas a bajar, ahora sí, bájate.
- No se animaba el hombre porque de repente se soltaba ¿no?
- ¡No! Epereji cómo voy a bajar.
- No, no tienes que bajarte, ese no se va a soltar. Ese ya se ha quedado para siempre, ahí.
- Llamamos nosotros el matapalos aquí. Como eso, hasta el suelo, y no se animaba el hombre a bajar porque sabía que él nomás lo ha puesto y de repente se soltaba, desconfiaba ¿no?
- No hijo, bájate, yo te voy a cuidar. Bájate.
- Ya, bueno y si me caigo usted me llevará a mi casa le dice el hombre ¿no? Ya al largarse, ya del palo.
- ¡No! No tengas pena -dice- vas a bajar bien.
- Y conforme él iba abrazándose en el bejuco se iba engrosando el bejuco, se hizo grueso ya.
- ¡Ahora sí! Confío ya en usted -le dice- se había ido hasta abajo. (ay señor le dice) Ay amigo epereji, le dice, me has salvado. Ahí me iba a morir y esa víbora me iba a comer, seguro, seguro.
- Yo te salvo, yo te salvo y te voy a llevar a tu casa. Ese tu cuñado por malo te ha hecho así, pero ahora ese tu cuñado va a venir aquí mismo, yoo me lo voy a comer -le dice al hombre-. Bueno, vámonos -dice le ha dado todos sus secretos, toda su fuerza le dio al hombre, de lo que él era- bueno ahora yo te voy a dar toda mi fuerza, toda... de lo que yo sé, te voy a dar a vos.
- Así es que bajó el hombre.
- Ahora sí, vos vas a ser más que tu cuñado todavía, como yo vas a ser, por eso te estoy dando todo mi... todo lo que yo sé, todo lo que yo soy vas a ser vos también - Se lo llevó-. Bueno vamos a ir a tu casa, ya tu mujer ya esta connn duelo ya. Se ha puesto ya ropa de duelo -le dice-está enlutada tu mujer, tus hijos están llorando. - bueno se lo llevó, (el hombre de la selva) se iba matando animales para que se lleve- te voy a dar todo pa' que te lleves, cualquier cantidad de carne te vas a llevar.
- Se lo ha hecho un canastito pero aquí no va a alcanzar para mi familia Llegaron a un arroyo:
- Aquí vamos a matar pescado.
- Bueno.
- Dice que el hombre de la selva baja al arroyo se lava las canillas. Se lavó las canillas - Andá a recogé los pescado- le dice. Y como qué... los pescados.

Vas a sacar esos bagres, vas a cocinarlos, vas a asarlos para que coma tu cuñado, pero no le vas a dar a tu familia, solamente para tu cuñado. En dunu²⁹, (No, no lo conocen ¿no? El pescado se asa, así crudito envuelto en hoja, se lo asa en brasa y cuece como, como, como pescado sudado, así igualito) así lo había hecho. Vamos amigo, aquí es el camino y aquí es tu casa.

Al momento habían llegado, al camino

Bueno amigo, vas a hacer como yo te he indicado, este pescado le vas a dar a tu cuñado. Él va a venir aurita, te va a ver y se va alegrar, te va abrazar, te va a besar. - Como has hecho para bajar- esas cosas te va hacer, te va hacer preguntas y no le vas a decir como has bajado y no le vas a contar todo lo que yo te estoy haciendo. Sólo vos tienes que saber. Llegó a su casa huuu los hijos, la mujer, que ya estaba enlutada, botó sus cosas. Lo abrazó a sus dos hijos.

- Bueno hijita aquí he traído carne para que coman.

Lo había bajado el canastito ¡hummm! empezaron a sacar y que no podían terminar de sacar, montón de carne, pescado...:

- Y ¿Qué has hecho hijo?

Le dice la mujer al ver tanta carne ahí y que seguía saliendo y que seguía saliendo.

- No, yo he sacado nomás.

Porque le recomendó que no contara a nadie.

- No así nomás he sacado. No pregunten nada, coman nomás. La cuestión es que estoy con vida. Alégrese, ya estoy salvo. Sabes -le dice- mi cuñado es malo...

Y le había contado a la mujer:

- Qué así me ha hecho, pero gracias a Dios me salvé.

Pero no le contó como había bajado ni quién le ha salvado. Eso le contó a su mujer, justo a los ocho.. nueve días había llegado. Y se viene el cuñado, el que lo había ido a dejar:

- Hola hermanito

Cómo lo había ido a abrazar:

¿Cómo has hecho para salir? ¿qué has hecho?

No así nomás

Y de ¿cómo has salido?, avisame tu secreto -le dice-. ¿Qué has hecho?

- No más bien esto te he traído, comé.

Se lo había dado los dos bagres asados, se puso a comer dice, cuando de repente nomás ya se fue creciendo las alas dice en los brazos emplumándose estaban ya. Y conforme iba comiendo, como la paraba comenzaba ahogando, es decir cuando se le tranca ¿no? Con el pescado, con el huesito ya nomás se fue criando las alas bueno ya nomás alzó vuelo se salió. Y admirado de que el hombre se volvió una paraba. Así tenía que ser. Voló allá directo donde él estaba

Cuando dice que llegó allá, se quedó volando ahí; ahí nomás con su flecha, se lo comió ahí. Terminó el caso je, je, je...

²⁹ Diminutivo de dunucuabi. Un dunucuabi es una forma de preparar el pescado en la que se envuelve el pescado en hojas de patujú dejándolo sobre las brazas, el pescado termina cocido de manera parecida al vapor.

Tumupasa

Andrés Medina

Leyenda del Dejahuahuai

Dice que eran amigos con la gente no. Una vez un hombre lo ha llevado a cazar su cuñado el otro era inútil para, cacería no. Y su cuñado se ha aburrido y lo llevo a cazar y había víboras, parabas ¿no? Vivían en los almendrillos y había un bejuco por ahí lo ha hecho subir a su cuñado de ahí le corto el bejuco y el bejuco se ha encogido el bejuco y ahí estaba la víbora del paraba ¿no? Que comía gente y el hombre se cuidaba y se iba a otro gajo se iba ocultando de la víbora que salía y quería cogérselo de comida. Así se cuidaba hasta un mes y su cuñado se ha ido hay lo ha dejado, preguntaba su mujer ya va llegar y nada dice. El otro estaba hay arriba del almendrillo y ahí ya un día el Dejahuahuai el hichi del palo ha venido tocando raíces buscando las víboras que se comían a eso ha venido tocando.. una ronda entonces el hombre grito. Entonces llego hay donde el almendrillo. Lo miró que haces ahí amigo, epereji le dijo.

Nada dice:

mi cuñado me ha venido a botar aquí para que me coma este bicho.

A no, no te preocupes yo te voy a bajar.

Tenía su flechita de Dejahuahuai no

bueno no tengas miedo voy a tirar mi flechazo y de eso se va a plantar un gajo y de eso va a bajar corno un bejuco como aquel

y tiro su flechazo, taji.. prendió se planto el flechazo y del gajo donde estaba.

ahora bájate por ahí

por hay se bajo. Cuando el hombre ya estaba abajo la víbora salió hagg, hagg colgó su cabeza ahí.... bajó la víbora bueno se lo ha carneado el Dejahuahuai. Lo friccionó con la grasa y se ha vuelto más Capo que su cuñado, más cazador eso nomás vámonos por acá y se lo ha llevado, cazando ya cazó solo, pescado víbora le han sacado la grasa y lo han mezclado con el pescado. Ya esto para tu cuñado esto para tu flia. Nada más mezclado con grasa de víbora. El Dejahuahuai le dijo. una canastilla necesitas.. (incomprensible)³² no se cuantos chanchos han cazado y tejió

una canastilla y atestado la carne y pescado más allá curioso el hombre no a ver que cantidad de carne va entrar en su canastilla se ha ido más allá en medio camino se puso a hurgar y saco un montón. Ya otra vez ha querido acomodar ya no entro todo en dos ... se lleno la canasta estaba bregando otra vez llego el Dejahuahuai allá y que hace Ud. Epereji que ha hecho.

Otra vez lo ha acomodado todo. Por eso llego ya a su casa con su mujer su flia. Todo llegó donde su flia. Con carne, pescado abra cuñado cada uno con su.... de pescado su flia. le dio parte lo que no estaba mezclado con grasa de víbora . solamente para su cuñado nomás era lo que estaba mezclado con grasa de víbora.

³¹ Referencias TAEIB, pag. 117

³¹ Suponemos que eso pasa la grabación no es muy clara en esa parte.

³² Desde esta parte se opto por completar algunas de las cosa que faltan ya sea por su incomprensión o por su incoherencia.

Y el cuñado comiendo el pescado mezclado con grasa de víbora de paraba dice hablaba dice y khaa, kaa hablaba dice y kaaa convirtiéndose dice en paraba y le han ido creciendo sus alas y de ahí nomás alzó el vuelo y se fue nomás donde estaba el amigo en el hueco hasta allá se ha ido. ... el hichi de los palos siempre hay hichi en los palos. En paraba se ha convertido... víbora paraba .no los palos es una casa para ellos mapajo, almendrillos.

y los animales también tendrán hichi

mm claro tienen, tiene también

y para cazar hay que pedirles permiso

Sí. De vez en cuando hay que challar darles coquita cigarro. As los mismos palos también.

Monterrey

Eulogio Beyuma Amutari

El Epereji

Dice ¿no? Que pasó ¿no? Aquel tiempo ¿no? Había un joven que se ilusiona de una muchacha. Bueno él solicitó, se casó con la muchacha, pero este joven, como siempre nuestros abuelos, tatarabuelos, siempre querían un joven que sepa cazar, sepa trabajar y todo. Bueno este joven era medio flojo, no sabía cazar, no sabía trabajar. Ya con el tiempo la suegra y el suegro ya llegaron a aborrecerlo, lo aborrecían los cuñados, no lo querían por que era incapaz. Bueno hasta que un día dice lo llevaron a cazar ¿no? Los cuñados, los cuñados eran cazadores. Cazaban toda clase de bicho y lo hacían cargar al pobre cuñado ¿no? Tapado de los bichos, cada vez lo hacían eso. Hasta que un día dice ya los cuñados se enseñaron, el suegro, la suegra se enseñaron:

- Por qué no lo dejan, lo botan a este incapaz al monte, lo dejan al medio del monte.

Él no sabía andar en el monte, no sabía orientarse. Hicieron eso y lo llevaron leeeejos, medio monte, le dicen, los cuñados:

- Aquí nomás estate vos, quedate un rato, nosotros vamos a dar una vuelteita por allá aquí nos vas a esperar.

Y el joven hizo caso, se quedó ahí. Espere y espere y nada. No volvieron más, es decir ellos se fueron a su casa y lo dejaron ahí botado, bueno como él no sabía andar en el monte, no era montaraz, se quedó nomás ahí. Ya durmió ahí y al otro día, dice, empezó a andar por el monte. Ahí adentro, perdido y de día andaba así, andaba y andaba por andar nomás. Hasta que un día de esos le parece el Babachibute, Epereji le dicen en lengua nativa, ¿no?

A no. Miento. Dice que los cuñados hicieron eso y de ahí volvieron otra vez, lo buscaron y lo llevan otra vez. Le llevaron su comidita, comía, le llevaron otra vez. Hasta que llegó en una parte había un árbol, dice que había una víbora que se llama, víbora paraba, una víbora bravísima. Lo hicieron subir al tronco:

- Allá hay un loro, andá y sacalo allá.

Le hicieron subir un bejuco subió eso el pobre, lo hicieron subir a la fuerza, una vez estuvo arriba ¡Pah! Subieron y lo cortaron allá arriba, el bejuco y ya no pudo el tipo por dónde bajarse y de ahí se lo hocharon el palo lo golpearon para que salga la víbora. Que se lo coma al hombre allá arriba. Bueno dice que lo golpearon el palo y salió la víbora paraba ¿no? Se ve que su ángel de la guarda lo protegía y no se lo comía. Bueno lo dejaron, lo dejaron ahí, los cuñados lo dejaron ahí arriba para que se lo coma la víbora. Bueno ahí estaba días cuando aparece el Epereji ¡no! El Babachibute, chiraposo, con sombrero y con su... de chicha, su chuspa y mira arriba y grita:

- ¡Epereji!, ¿qué hace ahí? (epereji quiere decir amigo).

Ya le contó su historia, qué le habían hecho los cuñados.

- Ahora me van a pagar esos tus cuñados —dice.

Entonces el Epereji dice tenía su flechita ¿no? y ya nomás ¡Pah! Donde estaba él sentado ¡Pah! Tiró su flechazo el Epereji y eso se convirtió en bejuco, dice.

- Ahora Epereji se va a bajar por aquí.

Tenía miedo que si sólo vio una flecha y se convertía en bejuco entonces:

- Esto se va a soltar y me caigo —dice- me mato de una vez.

- No Epereji, bájese, yo le garantizo que no se va a cortar y no va a morir usted.

Le hizo caso y se largó y bajó. Una vez estuvo abajo, el tipo, el Epereji.

- Ahora me la paga esta víbora —dice.

¡Tah!, ¡Tah! Lo golpea el garrón y sale ¡Hagr!, ¡Hagr! Y sale una víbora paraba ¡Pah! Flechea sus cosas y a la víbora, viborón grande. Listo, eran dos las víboras. Salió la otra y ¡Pah! Otro flecheo y también lo tumbó ya.

- Ahora vamos a barbasquear —le dice.

Barbasquear le dicen a una fosa que le echan veneno, de frutos o solimán, la resina los mata a los pescaditos ¿no? Entonces:

- Esto vamos a hacer.

Como que hicieron pescaditos envueltos en hojas ¿no?

- Bueno este lo vas a... —ya el joven tenía familia, tenía dos, tres hijos ya- entonces este pescadito bueno lo vas a dar a tu familia, pero a tu suegro, a toda la familia de tu mujer le vas a dar éste, envuelto en hojas, la víbora. La víbora cocida les das, eso les vas hacer comer a tus cuñados a tu suegro, tu suegra, se van a convertir en víbora paraba y van a venir aquí mismo y yo me los voy a comer a toditos.

Así que eso hizo, bueno dizque.

- Ahora vamos conmigo. Yo tengo mis animales para escoger.

Lo llevó a su corral ahí tenía venado, todo ahí, de toda clase de animales.

- A ver escoja. Mate unos cuatro, los que va a poder cargar.

Así que escogió y mató, ¡Uhh! Un montón de carne. Lo asó, pero que va a poder cazar esta cantidad de carne. El Epereji, como es medio diabólico, como es un tipo misterioso también tenía su canastita especial, en eso lo metió toda la carne.

- Bueno, cárguese, lo voy a ir a dejar a su casa —le dice.

Cargó dice y se fue, y cerca ya, cerca de llegar a su casa:

- Bueno de aquí ya podés irte. Ya podés salir a tu casa.

El tipo desconfía ya:

- Pero si era ¡Harta carne! Y resulta que a esta canastita, canastilla ha entrado tanta carne. No puede ser me la ha jugado este Epereji.

Y bien se puso a sacar la carne a vaciar todito un montón de carne. Quiso meterlo otra vez y ya no pudo y el Epereji estaba contemplándolo.

- Aurita le doy alcance.

Otra vez.

- ¿Y qué hiciste epereji? Desobedeciste lo que te dije, no tenías que... no desconfies de mi, no crees.

Así que, otra vez, se lo acomodó la carne y ya siguió su camino otra vez y ya salió a su casa. Cuando lo ve, dice, el suegro y los cuñados y:

- Caramba cuñado.... pa nada, pasá.

Recién se alegraron:

- Pero qué hizo este, quién le hizo ese favor y le dio tanta carne.

Llegó y ya nomás él, con qué ánimo ahí:

- Bueno ahora vamos a comer. Les traje un especial envuelto de pescado pa' que coman

La grasa de la víbora, dice, y pa' su familia era pescado bueno, pa' su familia y él dice le dio ¿no? La víbora envuelto ¿no? Rico, dice también, lo comieron con qué gusto ¿no? el cuñado, el suegro, la suegra. En lo que se animaban a comer ya empezaban ¡Hagr!, ¡Hagr!, ¡Hagr!, ¡Hagr! Como paraba también ya se emplumaban ya criaron alas. Alzaron vuelo y se fueron toditos, la familia, quedó él solito con su familia y allá se los comió el Epereji ya. Eso fue todo el cuento.

Tumupasa

Humberto Beyuma

Del hombre y su cuñado

Dice que el cuñado era cazador y el otro cuñado era flojo. Y lo que traía el cuñado solamente comía. Y tenía su familia el otro, el cuñado flojo. Y con lo que le traía el otro nomá mantenía a su mujer y a su familia. Ese era su rabia del cuñado del otro que es cazador. Entonces lo había invitado: -A ver, cuñado. Vamo a cazar- dice le dijo. -Ahh, ¿sí? Era flojo, dice, para andar. Su mujer le dice: -Anda pueh, andá. Por lo menos, vaya traer algo. Vaya a cazar algo... -Qué va a cazar!, dice. Más antes se lo sancochaba nomáh dice las uñas, cuando pedía qué comer su marido, la mujer del flojo, porque no iba a cazar. Se lo sacaba las uñas y esa comida nomá les daba. -¿Por qué me das esto? dice. -Pero porque vos no traes nada. Eso nomá cómalo- le dice. Y ni así podía ir al monte. pero, un día de esos su cuñado lo llevó. -Y llévese tapeque- le dice. entonces tapeque y otras cosas má...ehhh, maíz tostado. Entonces llevó buena cantidad de maíz tostado. Y se fue...pero el gato le dice, un gato le dice: -Te va a ir a dejar- le dice,-te va a ir a dejar tu cuñado-, le había dicho. Entonces...-Vas a ir tumbando este tostao, de rato en rato vas a ir tumbando, vas a ir tumbando, este tostao. De rato en rato vas a ir tumbando. Y eso va a brillar de noche. Y por ahí tienes que venirte. Porque tu cuñado te va a ir a dejar; está de ir con mala intención, a dejarte, le dice. -Ah, ya- Entonces, él, como tenía tostao, dice... iba derramando por ratos. Y adentro ya donde no había senda, ya entonces le dice. -Por aquí he visto unos picos. Voy a ir a verlo- le dice. -Espéreme aquí. Ya no había senda, nada, ni camino en el monte; como él no conocía...entonces, él, el cuñado se fue. Pero dio la vuelta. como él conocía a cuál lado en el camino, se vino, llegó a la casa, dice. Y le pregunta su mujer: ¿Y tu cuñado?, le dice. -eh, viene atrás, dice. Viene atrás. Eh... venía despacio- dice -Va a llegar después. pero, nada y nada y nada. Tardó, dice, unos ... tres días...El hombre volvió a llegar. Había sido de noche. Había ido brillando las señales que había dejao; por ahí mismo se vino. De día ya más ya por el camino, ya tenía que llegar, pero fue a dejarlo otra vez sin nada. Esta vez, sin nada. Y ahí es que lo ha dejado a su cuñado ¿ya?. Ya en medio monte... ya no podía salir. Y se encontró con un hombrecillo, un hombrecillo, le dice: -Bueno... esteee... ¡Ahh!, cuñado-, le había dicho. -Hay un... en este árbol hay este...cría de paraba, dice. Ahí estaba gritando. -Vaya a sacarlo- le dice. Había un bejuco. y se fue. Cuando ya llegó allá, en el gajo, lo había soltado, lo había soltado el cuñado. Y no podía bajar. No podía bajarse. Ya el hombre ahí tenía que estar. Había sido víbora paraba, criita víbora paraba. y la víbora no podía cogerlo porque estaba medio incómodo en el gajo, pero ahí estaba. Y de esa manera le dice. Bueno, llega por el momento el... este... el hombrecillo ese. el hombrecillo dice que le dice: ¿qué haces ahí arriba, amigo?, le dice. -Bájese...-Ay, no tengo, no tengo por dónde bajarme. -¿Y por qué estás ahí?- dice. -Bueno, mi cuñado de rabia me ha venido a dejar aquí seguramente. Ahora estoy preso aquí. Y aquí está la víbora, junto de mí. -Carácter, pero va a venir aquí mismo tu cuñado- le dice. Ya nomá el hombrecillo...-Primeramente voy a... voy a matarlo a la víbora-, le dice. Entonces, tenía una flechita. Y así, lo flecha bien al gajo, donde en la boca del hueco donde estaba la víbora. Se planta la flecha, o mejor dicho, así lo... topa el garrón con el un palo sale a la cabeza de la víbora. Y ahí lo flechea. Y se cae la víbora. Y ahí lo mata.

³³ Referencias TAEIB , pág. 126.

Ahora...entonces... y el hombre no tenía por dónde bajarse. -Bueno, no tenga miedo; yo voy a flechar; y esta flechita se va a convertir en bejuco, y por ahí tienes que bajar. Por ahí tienes que bajarte, le dice. -Entonces, no tenga miedo, amigo, le dice. Flechea en el gajo donde estaba él ... el que estaba arriba, el hombre. Entonces se convierte la flechita en bejuco. Y por ahí se baja. El hombrecillo le dice: -Bueno, ¿De qué, por qué te ha veniu tu **cuñao** a dejarte aquí... -Yo era flojo- le dice, -Yo era flojo- . Y por eso me ha venió a dejarme acá, dice. Por segunda vez. Por primera vez, he ido a llegar, pero ahora como no conocía me hizo... **tregar** aquí para que me coma esa víbora, pero no me ha comido, dice. Si ya estaba... cuando uste llegó, le dice. -Ah, bueno, ya aquí está la víbora. Ahora cuécelo y áselo. Y te voy a dar animales para que lo caces y lo ases. Y lo vas a llevar a tu mujer, dice. -Tome- dice...1 le vaba el hombrecillo así un tarecito de chicha. -tome-, dice. Seguramente está con sed-. Lo tomó... Se llenó. -Y coma-, le dice. entonces comió. entonces el hombre recobró fuerza; se vino con carga de carne, y un atao de esa víbora; se lo trajo para el **cuñao**, **se** vino en su casa y le dice. -Ay **cuñao**, ¿recién estás llegando? dice le dice. -Si **cuñao**- y contento...-He salido bien nomás- dice. le había dicho el hombrecillo: -Esto le vas a dar... pedazo de esta víbora asada. Cuando él está comiendo, se va a convertir en víbora y se va a venir volando aquí mismo, se va a entrar y yo lo voy a matar, y lo voy a comer. entonces, ahí nomá estaba el hombrecillo ahí esperando, cuando el hombre llegó en su casa, Y así estaba comiendo, dice. A su mujer, toda la familia estaban comiendo carne asada. Y a él le dio como un... estee...asado de hoja japaiana. Ahí lo había asado, como **pescao**. Y le dio; -Este para uste **cuñao**, le dice. Y éste estaba comiendo, cuando un derrepente dice: -Ah,ahahaha. Y ya iba creciendo sus ... sus plumas ¿ya? Y bueno. ¡**ahahah!**!! y se vino donde estaba... donde le había dejao su **cuñao** en el hueco, ahí en el hueco de la víbora y se había metido ahí. Y ahí estaba esperando el hombrecillo; y ya nomáh tocó el garrón y sacó la cabeza ¡**tajj!**!! lo puso y le tumbó. Y ... se lo comió. Y después, el hombre ya había declarado ya. -Bueno, así me ha hecho mi **cuñao**. Me ha ido a dejar en el hueco de un... de la víbora para que me coma; pero me salvó un hombrecillo que apareció debajo de mí y tiró una flecha, así... se convirtió en bejuco. Y por ahí me he bajado, dice. Y a esa víbora lo mató y he asao. Me hizo asar; y ese es que le he dao (al **cuñado**) por eso es que estaba comiendo y se ha convertido, dice, ahí. Seguramente lo ha matao el hombrecillo ya. entonces, de esa manera se había vengado el hombre también ¿no?. Primero lo fue, lo llevó pero volvió. Y... insistió de llevar otra vez. Esta vez no volvió; pero ya él también **tenía** que ir a perderse ¿no?. Y ya lo comió la víbora al otro **cuñao** malo que lo había ido a dejar. Hasta ahí nomá...

BABACHIBUTE
CORPUS ESPECIAL

1B: El Dejahuahuai se enoja con los cazadores ambiciosos

Narró Leonardo Marupa (pag.124Voces de la provincia)

Yo les puedo contar un caso que me pasó digamos a mí cuando yo cazaba mucho en el monte, o sea por la ambición que hay sobre todo, fui un día a cazar con mi padre acá abajo y había cazado ya nueve chanchos, yo tenía una cantidad de charque, estaba sentado. Y yo y mi padre nomás, soy el hijo mayor de mi padre y fuimos a cazar con él, entonces habíamos ido a poner trampas para agarrar un tigresillo, tigres, y resulta que, bueno, ya teníamos cualquier cantidad de charque, bueno, no caían los tigresillos, no había. Ya por la mañana ya teníamos que venimos, me dice:

Hijito andá a recoger las trampas.

Bueno, yo agarré mi rifle y me he ido en un lindo día. Solamente cuando está nublado como ahurita es que uno se pierde en el monte, se pierde uno. Él aparece digamos cuando ya por decir a uno la ambición lo lleva. Entonces seguramente que él sabe que no vamos a poderlo cargar digamos todo, ni lo vamos a comer, o de repente estamos llevando solamente para votarlo nomás, eso es lo que no le gusta, que las cosas se echan a perder, que se saquen digamos en cantidad o que se cosan digamos en cantidad no le gusta que se eche a perder. Si se va a comer, si lo vamos a utilizar podemos llevar por decir esa primera vez; pero sí digamos hemos echado a perder, no lo hemos utilizado bien, entonces ya él se da cuenta eso que digamos se ha hecho mal. Entonces ya, en lo posterior ya lo está esperando él a uno, ¿no?

Yo tenía ese rato, ya he matado nueve chanchos, y yo tenía harta carne y sin embargo fui otra vez y encontré pues ¡Ucha! harto chancho cerquita del campamento. Entonces, yo veo un hermoso chancho y le planté el tiro, el chancho gritó tras el tiro que yo pegué, alguien me gritó, en el monte y yo dije:

Lindo día alguien debe estar cazando.

Ya los chanchos se fueron por esa dirección que alguien gritó, por ahí ya entró unos cincuenta metros, entrando corriendo, queriendo cazar para que otro ya no cace, no alcancé, no topé. Entonces, quise regresar porque yo he creído que he corrido unos cincuenta metros nada más, pero al volver ya no eran cincuenta metros, ya había entrado adentro, adentro, adentro. Ya entonces me cambió la vista, o sea ya él me guió y ya no hallé al chancho, vine a buscar al chancho ¿no? No he corrido mucho y he parado, entonces ahicito está la senda. Me regresé por ahí mismo, pero ya no era por ahí, era por otro lado, me regresé; esto pasó más o menos a las nueve de la mañana y nada, andé buscando la senda por acá por allá pero no hallé.

Entonces recordé lo que escuchaba de los viejos, menos mal, los viejos de antes andaban con todos sus secretos, cuando entraban en la selva, en el monte ¿no? Siempre es bueno escuchar lo que un viejito dice, lo que el viejo cuenta por si algún tiempo le pasan estás cosas a uno, y uno no sabe. Y me habían contado, sobre todo ya me enseñaron a hacer, digamos artimañas que hay para el *Chibute*, para deslizarse, digamos de él, cuando él lo está guiando mal; o sea usted camina, parece que ha ido lejos cuando usted se da cuenta está volviendo a llegar al lugar perdido y va para otro lado, vuelve, llega ahí otra vez, se va por ahí. Bueno yo tanto caminar, caminar, ya eran las dos de la tarde, era un lindo día y decía yo:

Ni cómo perderse, lindo día.

Me parecía que me orientaba bien, con el sol miraba, pero nada. Entonces me acordé y dije:

Debe ser que está andando el *Chibute*, andando tras de mí. Caramba, pero ahorita vas a saber.

Bueno así que me saqué una hoja de tres hojitas de la sillalla, no sé si lo conocen una palmerita, empecé a tejer es una estera, un tejidito, simbado se hace, eso le llaman. Ese cosito es un rompecabezas que se hace, se teje y se da la vuelta nomás se lo mete por una hendidura y se lo jala del tejido, queda bien tejidito. Bueno, entonces por decir uno camina harto, y ya uno lo bota, ese tejido.

Vas a ver ahorita.

O sea, dice que el *Chibute* está andando tras de uno ¿no? Lo está guiando.

Él, lo está llevando, lo está guiando, por eso es que da la vuelta y da la vuelta no lo deja salir; haciendo ya digamos este tejidito que lo bota atrás, entonces él lo recoge, recoge eso y quiere deshacer, y quiere deshacer la esterita tejida y él no puede deshacer porque no sabe de dónde se empieza no sabe como ha empezado porque está tejido por adentro, parece que no tuviera ni principio ni fin. Porque tampoco se lo ha rajado para tejer, no tiene ningún nudo, nada; entonces mientras él está deshaciendo eso, ya uno camina, yo hice eso, boté eso y bueno, dije:

Ahora me voy de aquí.

Ya no he tardado en unos quince minutos he llegado al campamento y bueno ya para eso fue más de medio día que me había perdido y no eran muy lejos las trampas donde yo tenía que recoger y mi papá ya me retó:

¿Dónde te has perdido? ¡Por qué no llegas! Te has ido a perder.

Yo he regresado de otro lado, pero sin las trampas, no había recogido ni una, entonces ya le conté le dije.

Papá, esto he escuchado y he pensado que alguien me ha gritado. He balaceado a mí chancho, no lo he fallado, y así tanto andar por ahí he pillado un venado más, lo he matado, pero no podía llegar al venado, donde lo he matado, igual un marimono lo he colgado sobre un palito, ya no he podido llegar tampoco. Perdido he andado, pero no estaba tan perdido sino que él me guiaba así nomás, y ya entonces eso he hecho y ya he llegado al campamento.

Y al otro día mi papá:

Bueno, vamos a ver.

Iba haciendo senda de donde le boté la... digamos la esterita, el tejidito.

Vas a ver- me dice- Si llegamos ahí donde lo has botado. ¿Te acuerdas dónde lo has botado?

Sí, me acuerdo.

Vamos a llegar ahí.

No estaba la esterita, justo hemos llegado ahí, donde el garrón, donde yo me he sentado a tejer la esterita, ahí estaban las otras cositas que he dejado y ya no estaba ahí la esterita. No había en el lugar donde yo había botado, o sea que se lo ha llevado, seguramente para desbaratarlo.

Ese es el que te ha seguido, él es el que te gritó.

Me dijo, entonces fuimos a dar, hallamos al venado, al mono, llegué.

Eso le hace siempre a uno el dueño de los animales, a los pobladores también. Lo conocen, saben ¿no? También ha pasado aquí. Más o menos eso ha sido el sesenta y dos sesenta y tres.

2B: Del hichi

Eusebio Marupa, TAEIB
Trascripción Cleverth Cárdenas Plaza
Cassette 44t R6

El **almendrillo** tiene su dueño

Si tiene su dueño es asisito nomás (bajito) si bajito y es sombrero sale de los palos en la noche lo hace extrabiar a uno, lo hace vueltear a uno hay mismo al menos cuando uno a tocado su hoja y esta el **almendrillo** ahí o el mapajo y ya uno ha tocado esa hoja unopuede ir un buen una buena distancia puede ir y dar la vuelta y ahí mismo llega pero si por aquí mismo he ido uno dice. Pero si por aquí estoy pasando cómo vaya carajo

ya uno se fija el almendrilla, el mapajo

Ud. Había sido carajo que me esta extraviando no me va hacer eso **dejeme** pasar y dejeme salir. No me perjudique

y uno agarra hay una hojita dice siyaya que decimos hay siyaya como el muerto hay hojas o sino hay esas hojas de jatata ese se le cimba se la da la vuelta por adentro ahora este estera va a desatar y va a volver a hacer tome se le bota y no hay que mirarle y uno regresa por ahí y entonces mientras él esta desatando. Dice que así es el secreto, y mientras él esta desatando y lo desata y lo quiere hacer como él lo ha hecho no lo puede ya lo trama lo desbarata nomásquiere volver a armar y hasta mientras uno ya ha pasado ya ha salido a la senda así hay en el mapajo, el **almendrillos**. Los hace dar la vuelta dos tres veces y uno que es viejo ya lo sabe el secreto y lo hace rápido y el joven que de vuelta que así se extravíe ya no sale ya lo puede tener así dos, tres días cuatro días perdido ya, pero esta andando no puede dar a cual lado ha venido a cual lado tiene que salir no sabe, no sabe el secreto de esta hojita ... tejerlo y botarlo había un joven no hace mucho ha ido a cazar y ya nomás ha tocado la hoja y ahí nomás se empezo a vueltear por ahí por ahí dejo el día y se durmió al otro día siguoente igual, igual nomás, pero por ahí nomás no se retira lo vuelve a traer del otro lado aparece ahí mismo eso es el maligno que a uno lo hace vueltear. Je, je,

así se hace con esa hoja que le digo hoja de siyaya, hoja de jatata se le *simba* se le vueltea *hay que decirle.se* le tira ahora usted también va a tejer así, como lo he tejido ahora toma vas hacer lo mismo que yo he hecho lo vas hacer tome se lo bota sin mirar atrás y rapidito uno sale al camino sino uno hace así 4 ó 5 vueltas da por ahí es como un duende

si es como duende , como duende es. Así hay esos bichos.

3B: Duende o dueño del monte

Agustina Suárez, Barracón

Mi tío era cazador, era y él nunca llegaba vacío todo el tiempo él llegaba con su bicho y no era muy tarde que llegaba, lo más tardar era las once, por ahí él llegaba doce, por ahí. Y ya que un día, tenía un perro él, que no lo desprendía a él, por nada, ya un día le dice él a su mujer:

- Ya hija me voy hija a cazar.
- Ya pues papi —le dice.

Se fue el hombre y nada y nada y nada y no llegaba y no llegaba, se hizo la noche y él nada. Y él había cazado un hochi y lo puso así con su ... lo amarró al hochi. Ya cómo será, cómo se lo sacarían ellos, pero el hecho es que al hochi ya lo hallaron mis primos ahí abajo. Dice que ese día él cazó y se fue ahí y se fue dice, sería un hombre y ese fue ya el que lo acabó de chipar ya. Lo cogió él, lo puso en cuatro pies y su hochi estaba detrás de su perro. Su perrito y él lloraba por su perro, lloraba por su perro y él al otro día ya lo iban... toda esa noche andaron en busca de él, tiroteaban sacaban cornetas y nada bueno:

- ¿Qué será que se ha hecho? —decía mi papá.

Al otro día se fueron ya y estaba oscuringo cuando el perro llegó a la casa. Nomás ya se les paro el perro ¡Ehiii!, ¡Ehiii! Les hacía el perro, avisando será pues ¿no? Y miraba para allá, para el lado que estaba y:

- ¿Dónde has dejado a tu amo?

No sé cómo se llamaba el perro:

- ¿Dónde dejaste a tu amo?

Y se le paraba al otro así en su pecho y lloraba y ya nomás:

- ¿Qué será ha pasado? —dice.
¿Qué será ha pasado a papá este nunca lo sabe desprender?
¡Vamos!

- Vos a ver ¿Tu amo dónde está?

El perro se fue adelante él corría y corrí y se paraba y esperaba a los otros. Viendo que ya estaban cerca otra vez corría y corría y ellos todos atrás del perro. Cuando ya estaba cerca de su amo él tiro ya y se escuchaba que lloraba el perro y lloraba y lloraba:

- Vamos que está llorando el perro, qué será.

Se fueron pues y lo ubicaron, pero la lengua topaba abajo, negro ¡Todo chipado! ese era hasta sus pies todo esto y su..... estaba echado y el perro junto de él. De esa forma elay mi tío murió pues. ¿Qué sería pues el duende, qué será se lo llevó, lo mató? Siempre es así, pasan esas.

³⁴ La señora se acomoda en la posición que describe.

4B: El espíritu del monte retiene a los cazadores

Narró: Silvestre Chao

Bueno cuando tigresillaba yo. Un compadre vino. Era, me ha metido al monte a eso de las una de la tarde. Estábamos cazando un mono para carnadear, para cazar tigresillos y cuando cazando un mono comenzó a llover y justo había manzanas. Aquí hay manzanas, pero era otro tipo de manzanas del monte:

- ¡Cara...! -me dice- aquí hay manzanas compadre y petas.

Habíamos hallado comieendo a las petas ahí; dos petas una hembra y un macho. Me dice qué hacemos compadre las llevaremos, no está lejos la senda ahorita vamos a salir. Bueno así que:

- Lo cargaremos -me dice- sacaremos huevos de peta. Tiene huevos esta peta.

- Ya, yo cargo uno y ud. uno.

Bueno, entonces yo cargué uno y el cargó otro más el mono. ¡Mmmm! cuando vino una tempestad, viento y agua. nos hicimos una chocita de hojas, lindo y llovería será una hora. Harto ha llovido y no se veía el sol:

- Y ahora compadre.

- No está lejos ahicito hemos dejado la senda.

Acaso hemos podido salir, íbamos donde hemos hecho la casa, je, je, je... Bueno vamos por aquí... será pues media hora una hora la que hemos tardado otra vez ahí mismo.

- Caray ¿¿Qué pasó compadre!?

- ¡Mmmmm! Ya se. Bueno ahora guíe usted compadre.

Yo ya también, parecía que estábamos lejos. ¡Otra vez! Je, je, je

- Estamos mal compadre.

¿Qué hacer? Si no es lejos la senda y estaba en un chaparral. Chaparral llamamos a un monte bajito, puro agua, feo el monte, a eso llamamos chaparral.

- Qué hacemos.

- Bueno, vámonos por ahí.

Y entre eso se fue la tarde pues ya, entre idas y venidas ahí, cara...

- Ya estamos lejos.

Cuando a poco, otra vez donde hicimos la choza. Cuatro veces ya jhayyy.

- Ya debíamos estar lejos. Ahora si compadre estamos fregados ahora vamos a dormir y todo mojados.

Ya lo habíamos dejado las petas je. je, je... y yo cargado del mono:

- Bueno compadre, me vas a seguir -le digo- eso pues rapidingo, se hace eso³⁵. A ver camine compadre.

Lo hice caminar adelante, yo he tejido, lo he botado, hay que, hay que decirle ¿no? -si lo desenvuelves eso me vas a alcanzar, sino no te quedas ahí- uno le dice y ya uno lo arroja y ya uno se va. Mientras él brega uno ya está lejos je, je, je. no puede desatarlo y ya uno se va. Al fin uno se va ya, lejos. Cuando ya no acordamos:

- Pucha el sol ya es las cinco ¡Huyy! Estamos lejos compadre. Vamos.

Je, je, je.

³⁵ Se refiere a un tejido que se hace con una hoja y que sirve para distraer al dueño de los animales que los está reteniendo o perdiendo a uno.

Intervención nuestra: ¿Con qué hoja se hace eso?

Don Silvestre: Con cualquier hoja, generalmente se hace con hoja deee... de chonta. Si no hay hoja de motacú, hoja de jatata, cualquier hoja, pero que sea hoja larga, que sea bonito para romper.

Ya sin cazar tigres.

No pues, ni para carnadear, pero yo no lo he dejado el mono. Recién miramos la carne y no queríamos saber nada je, je, je... a la noche llegamos a nuestro campamento. Fregado es ese bicho, tiene su hoja.

¿Tiene su hoja?

Tiene su hoja, ud. lo topó ese ¡ya!!! Tiene una plantita que vive bailando, moviendo, aunque no esté venteando, pero está moviendo. Ese es el mal, esa es la hoja del bicho este. O sea si lo has topado así, de repente, de paso nomás ya está. El secreto es ese, el secreto de los viejos cuando los tiene agarrado el duende, ese es el maligno, ese para jugar con uno nomás lo hace, lo fatiga. Puede ud. dormir cerquita del camino y no se da cuenta, es que no lo deja salir. Se da la vuelta y ahí mismo llega, si ud. ha descansado se ha fijado en un palo y vuelve ahí, puede decir -quién ha pasado por aquí- y uno mismo ha pasado por ahí, je, je, je... Fregado es, a veces cuando está bien el tiempo, por más que esté bien el tiempo si te has topado con él siempre te tienes que dar la vuelta, tienes que llegar, de alguna manera tienes que llegar; ya has andado una hora, media hora.

Para la fiesta todo el mundo sale a cazar y se hace recorridos por grupos visitando las casas de todos. Está prohibido salir del pueblo en la fiesta (también a cazar). Gente particular puede viajar, pero gente de aquí ¡no!

Las visitas las organiza el corregidor.

5B: El dueño de los animales habla en sueños

Máximo Dara Iguanera

Había harto chanco de tropa. Entrábamos unos quince, veinte días y traíamos unos quinientos quilos de charke, cuatrocientos una semana. Una vez me fui a cazar con este mi sobrino y nos gustaba a nosotros correrlos hasta cansarlos y un día los encontramos como a eso de las dos de la tarde ¿no? Como a esta hora los vamos a correr ahí íbamos a matar por lo menos unos diez chanchos y no les quisimos hacer el tiro en la primera atacada, tan sólo los espantamos ¿no?, para que ellos corran ¿no? Y seguirlo atrás, alcanzarlo. Así lo hicimos, los hicimos disparar a ellos y le han puesto los chanchos, los hemos seguido hasta las tres de la tarde, desde las diez más o menos de la mañana. Como en un pozo grande le digo, como unos diez metros más o menos de circunferencia. así como aquí le digo. Donde los chanco venían a bañarse. De ahí que nosotros les hemos mandado, ya iban cansados ellos, ya andaban ahicito los escuchábamos, ya iban cansados, ya los íbamos mirando, atracito, lo que queríamos era que apeguen a la orilla del río, para que no nos cueste trasladar y le hemos tirado así. Hasta que los alcanzamos en el pozo. Ahí los vimos ¡Uhhh! Estaban bañándose. Unos secando, otros tirados en el agua.

Aquí es la cosa —le digo.

Entonces le digo a mi sobrino:

Andate por acá yo me voy a ir por acá. Yo le planto por allá el tiro y vos también de acá y vamos a matar a estos cobardes, no está lejos de aquí el río, no nos va a costar trasladarlos de acá.

Así que me fui. Pero no le miento que no tarde ni siquiera cinco minutos para posicionarme yo delante de ellos. Los dejamos ahí en el pozo nosotros ¿no? Nadaban los chanchos de tropa. Nos fuimos apegando y yo le silbaba así y él me silbaba y nos fuimos apegando cuando nos dimos cuenta quedó silencio. Silencio le digo. Y nos apegamos él silbaba y yo le contestaba.

¿A dónde están los chanco?

Aquí nomás están —me dice.

Vamos peguémonos más cerca.

Bueno nos apegamos. No le miento que el agua solamente daba la vuelta. El pozo, pero era pues barro. Habían batido, lo habían batido así el agua ¿no? Y así espumaba.

¿Vamos a seguirlos?

Vamos a seguirlos mira, se han salido ya. Búscales por ahí está la huella, aquí estaban bañándose, se nota aurita por dónde se han ido. Se han ido bañándose ha ido pringando barro.

Hemos dado vuelta, le digo, al pozo y no encontramos salida. No encontramos salida de ahí. Otra vez fuimos y no encontramos salida. Ningún lado. Allí nos quedamos. Parecía que ese ratingo habían salido, no le digo que se movía el agua así.

Pero por dónde se han ido éstos.

No había ni por dónde ellos habían subido, ahí se perdía. Eso me pasó. Y en la noche nos soñamos los dos. Nos soñamos que era un hombre, un hombre alto así, barbón, me decía a mí en mi sueño, me decía de que:

Si los seguían molestando....

Nosotros no íbamos a llegar a nuestro campamento, decía en el sueño.

De qué se han librado ustedes. Si seguían no regresaban ustedes.

Ucha el otro igual, también se soñó. Me dice, me dice mi sobrino:

¿Tío, no se soñó?

Si y vos.

También me he soñado.

No debemos hacerle eso al chancho. Si él era el dueño. No le gustaba que le hagan así a sus animales. Dice que se soñó él así: que nunca más lo haga. Porque nosotros vamos a perder la vida y nos perdemos para siempre.

6B: El Chibute lo golpeó

Sandro Limpias Beyuma

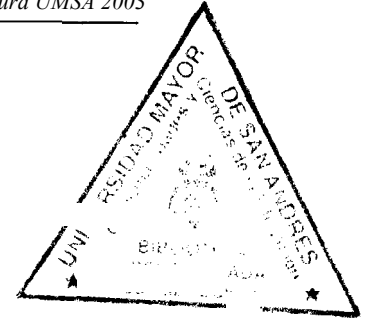
Él había sido ambicioso al cazar. Le gustaba cazar de noche, a los fruteros se iba, de los bibosí y cazaba, cazaba y.. no se conformaba dice él con cazar uno nomás quería más, pero... Así todas las noches que iba él cazaba. Hasta que una noche de esos dice fue él cazó. Ya había cazado pero, sin embargo, él quiso... allá pasó que a la oscuridad.. en la noche que iba alumbrando él, con la linterna, vio ahí un hombre. El hombre se le apegó y cuando ¡Tik! El foco se le quemó y la linterna, no alumbró más ya. Ahí sintió solamente el golpe en el rostro él. Le dio un puñete ¡Pahh! Él también botó... lo hizo botar el arma. Él lo buscaba, quería darle... digamos al frente él lo ubicaba, **puñeteaba** y no lograba nada, solamente recibía otro golpe. Recibía el golpe de nuevo y dice que lo ha dejado bien maltratado la cara, así ensangrentado, todo... todo moribundo. Ahí tirado al suelo lo había dejado y... debe ser el... el Chibute, el dueño de los animales, como mucho hablan de esto siempre los hombres más antes saben mucho de estas historias. En Ixiamas esto ha pasado, esto es verídico. No me acuerdo a quién le ha pasado esto, pero es cierto esto.

TUMUPASA

Narró: Santos Amutari, 70 años.

145 Voces

7B: El dueño de los animales castiga la ambición³⁶



Un cazador dice, tenía sus perros. Dice que era chanchero. A sus perros les gustaba cazar. Dice que cada vez iba a cazar chanchos con sus perros. Así dice que alzaba, cazaba chanchos. Ya un día de esos, ya su destino llegó. Y bueno cazaba, con sus perros los siguieron dice, y nada, siguieron corriendo tras los chanchos. Sus perros seguían dice, tras de los chanchos. Con eso ya llegó al potrero, dice. Un corral grande, del corral salieron sus perros, de una vivienda donde vivía el dueño de los animales, ahí salió dice, un hombre gringo y gordo.

Ahurasito! -le dice-. ¿Vos, cuántos de mis animales lo has matado, lo has herido así? Todo lo que vos has herido a mí me ha costado sanarlo, curarlo -dice-. Ahura usted va curar a mis animales, lo que los otros lo hacen como usted lo ha hecho -dice.

Ahí se quedó con sus perros. Y todo ya, toda clase de animales: anta, huaso, toda clase de animales heridos cuidaban.

Vea, así, así lo hacen a mis animales. Así los otros lo están haciendo, ahora usted tiene que curarlo eso -dice-. Bien curado, curado.

Ya su hijo así lo ha buscado al hombre, no lo ha encontrado. Se ha perdido, así se ha muerto; ya tanto buscarlo la familia ya se olvidó dice, lo han hecho por muerto ya. Y un día dice, un cazador se ha ido a cazar y así en una peña, un cerro dice, había raspado donde decía su nombre y decía aquí se encuentra fulano. El cazador le dijo:

Allá dice, en un letrero, que se encuentra tu papá.

Aquí se encuentra mi padre.

Pero no lo hallaron, lo buscaban, nada. Nada, no había ni huesos, ni nada, tanto han buscado lo han dejado.

Ya al año dice, ya de un año salió el hombre, ya lo sacó ya con todos sus perros. Todo, con todo ha salido, de vuelta dice ya. Ya la familia ya lo tenía por muerto, ya. Y han hecho su cabo de año, todo. Cuando un día, de repente, tardecito, llegando dice ya, llegó ande su familia y les contó cómo le había pasado todo. Ha estado unos dos o tres meses nomás y ahí se ha muerto el hombre.

³⁶Versión única. Referencias TAEIB, página 209. Presentación Sandra Lima Magne.

8B: El Chibute

Narró don Donald Terrazas

TAEIB cassette 39T/R2Tra: Cleverth

Un espíritu malo, dentro el monte, dueño del monte de la selva. Ese cuando va haber mal tiempo al cazador, le hace alguna seña, por ejemplo le toca digamos un palo como hacheando, macheteando hace y seguro es que va a venir un mal tiempo, una lluvia entonces el cazador ya sabe las cosas y puede escarpase para su casa no. O si no es que a veces se pierde también o a veces se deja ver una persona en la selva más espeso por ahí ve un hombre pasar. Es el chibute dice el dueño de la selva ese es el chibute.

entonces él les hace el les hace las mala señas para....

si é les hace señas o se pierde en la selva o se desvía de su senda se desorienta. A veces se nubla. O sino la lluvia. Esas son.

(habla la esposa)O bién le da los bichos para que se vaya acostumbrando con él. hay un tiempo ya se lo esconde su espíritu se lo esconde, pero ya el llega a su casa y ya esta mal, mal siempre esta el hombre, porque lo ha visto a ese hombre del monte. Y ahí esta otra vez se va y le da más bichos para que pueda cazar, pero es porque él le esta amansando nomás.

Lo esta amansando nomás

Si para eso nomás le da los animales para que cace.

Y se lo lleva

Si se lo lleva, pero después lo hacen curar con curandero y ya deja de ir a cazar también

9B: El espíritu del monte se apodera de las personas

Narró: Juan Serrato

El duende, una duende y agarra y le toma, un amigo, hola compañero, lo quiere, lo toma ya lo habla. Entonces a uno le habla y tanta cosa le dice, el duende. Le dice:

- Andate por allá yo voy a ir por allá. Mañana a esta hora aquí encontramos, aquí vas a venir.
- ¿No qué voy a hacer, qué va hacer usted?
- Aquí conmigo va a conversar, conmigo mañana viene vamos a mi casa.

Y lo lleva, allá está conversando con él y tanta cosa le conversas y ya viene y no le dice nada otra vez.

- Y mañana vas a venir otra vez. A las ocho de la noche vas a venir.

Ya ahí le toma, ahí le vas a tomar. Ahí a las ocho de la noche llega y tienes epereji:

- Hola amigo epereji, ¿dónde te vas? A dónde estás de ida.
- Estoy de ida a mi casa.
- No, vamos conmigo, a mi casa, donde hemos ido ayer. Vamos ¿Qué cosa buscas?

Ya lo busca y ya lo vas a oler ya:

- ¿Qué cosa buscas epereji? Yo lo tengo todo.
- ¡Ah! Busco chanco, busco cualquiera, huaso, perdiz, algo lo que quiera yo, más chanco busca y anta busca.
- A bueno, vamos ahicito, ahicito siquiera alguno....

Y lo lleva... mansingo. Como al banco nomás. Esta parado ese y mata y le da.

- ¿Qué cosa más quiere?
- Un venadito —huaso.
- Ahí está.

Y lo mata.

- Bueno ya está, gracias epereji, ya me voy entonces con esta carga. Regresa y se va con esa carga. Vuelve otra vez, unos dos días, cuatro días, cinco días aguanta ya. Ahí le toma ya. Ya no le va a dar esa cosa, ya no le da. Él lo va a tomar ya para su cuidante, pa' su compañero. Ya se va con él y nunca viene donde su familia ya. No lo mira, no lo entiende ya. Ni que busca a su familia, ya llevó. Ya no llega, nunca va a mirar su cara de su marido, nada, ni de sus mujeres. Así es... ése es.

El cuidante del hombre es otro. ...

- ¿Cómo le va amigo? ¿cómo está...? ¿Qué dice? ¿qué busca?
- Esto estoy buscando.
- A no, no me busques, no... usted tiene que ir donde mí primero. Vamos primero, hay que decir a mi pariente.

Y se va y lo lleva. Y si dice:

- Bueno dale, dale al fulano, pero ese va a ser tuyo. Ese va a ser pa' vos, es tu compañero. Bueno tomalo, dos cosas dale y tómelo. No le va a largar. Engañele, engañele al epereji y esconde ya, para siempre que se vaya con usted. No lo va a despachar.

Y ya está, hasta ahí nomás. Ya no vuelve ya. Ya no llega ya. En vano buscan por allá, gritando desperdiciando ... Qué se ha pasado. Ese está ahí nomás donde se ha ido, ahí nomás está. Él mira a la familia, está mirando pero es con... es con ... ya, es su compañero ya. Todo pa' sus animales que tiene, los chanco, monos lo que sea, hochi,

todo. Pa' que lo menea esa fruta, pa' que tumbe pa' que coma esos animales, para eso, para eso. Ese es, para eso él maneja.

10B: El Chibute se le había estado apegando

Sandro Limpias Beyuma

Mi hermano se llama Guido mi menor, el más menor, bien cazador él, suertero para cazar y chango nomás era, de unos quince años, pero cazaba. Había sido que él.. como el Chibute que le llaman se le había estado apegando a él, él quería estar con él; era él el que le daba esa suerte a cazar es por eso que él iba al monte iba y llegaba siempre con algo. Cada vez más iba así. En la noche que él iba a cazar a veces... se hace arriba así una chapapa para esperar. Cuando él estaba muy arriba, le venía y le golpeaba o sino le gritaba. Cosas le pasaba. Y así mi hermano iba ya más, más, más ya hasta que él lo ocultaba eso, ni a mi madre le decía. Hasta que ya cuando él... él ya vio peor la cosa recién lo avisó a mi mamá, le dijo:

- Mami esto me pasa cada vez que voy ya más peor ya.

Bueno mi madre dijo:

- Bueno hijo.

Como ya... mi madre sabe ya ¿no? Le dijo:

- Hijo no está bien para vos -le dijo- es muy mal que andes con eso-le dijo- es el dueño de los animales el que te tiene así.

Y como ellas son fanáticas a las creencias; bueno mi mamá le dijo:

- Bueno te lo voy hacer trabajar para que no te persiga más.

Dice que cuando ya por demás ya se le parece él. Le cambia de vista entonces le hace muestras y le habla ya le dice:

- Mirá yo te necesito a ti, seremos amigos.

Pero no sirve eso. Cuando ya te entrevistas con él te hace comprometer a que seas su amigo. Pero son cosas que...no... no va bien porque, al menos si tu tienes tu esposa, eres cazador, andas con él, el Chibute pero te cambia de carácter, te vuelve celoso. Él te dice:

- Tu esposa está aurita acostado con otro hombre.

Y el hombre va y dice:

- ¿Vos estabas con otro hombre acostado?

- ¡No! ¿Cuándo, por qué?

- Si estabas.

Y empiezas a golpearla malo, borracho, de todo; así le ha.. mi más le dijo:

- Estas cosas no así hijo, tú te vas a volver malo —le dijo- no está bien eso. Estas cosas no sirven, te lo voy hacer trabajar —le dice.

Se lo hizo así con las personas que saben ¿no? Se lo trabajó y poco a poco se ha ido alejando y mi hermano nunca más, no tenía suerte a cazar. Así de por sí, iba él, iba ya no, ahora caza él depende de la suerte. Ya no caza como antes, bien cazador mi hermano era. Si, yo creo en eso porque yo he visto de mi hermano. He visto yo cómo era, eso es.

11B: El Epereji o Dejahuahuai da suerte a los cazadores

Narró: Leonardo Marupa

Él pensaba, cuando ya se trasladó de aquí, ya se ha ido a Giruma, él dice que decía ¿no?

- Ucha yo quisiera encontrarle al Dejahuahuai, quisiera encontrarlo al dueño de los animales. —decía- Caramba dice que es un hombrecito chiraposo y anda con su flecha nomás por el monte, cazando.

Y cada vez que así iba a cazar él se acordaba:

- Caramba, por dónde andará ese hombrecito, dueño de los animales —decía él.

Cada vez que iba a cazar, se acordaba. En el monte ya se acordaba y alguien dice... otro viejito anciano le había dicho:

- Cuando le encuentres...

O sea él se deja ver con hombre que no le tienen miedo, no se asustan, no hay que asustarse nomás. Él aparece:

- Cuando lo encuentres, si de repente en algún momento lo encuentra, no le vas a hablar como si uno estuviera conversando con otra persona así decirle señor o Don o Taita, no le vas a decir —dice que le ha dicho un viejito a él ¿no?- cuando lo encuentres al Dejahuahuai lo que le vas a decir, si es que lo ves ya así es un hombrecito chatito nomás es, chiraposo anda con su flecha pareciera ser salvaje del monte. Él no te va a matar, pero si vos sos corajudo va a venir y te va hablar como una persona que está aquí en vida —le dice- cuando lo encuentres le vas a decir —cómo estás epereji- nomás le vas a decir.

Bueno, otra vez se había ido a cazar un día, siempre él tenía en su mente encontrarlo.

- Quisiera encontrar.

Dice que un tiempo iba así a cazar y no cazaba nada, iba a cazar y no cazaba nada se venía vacío.

- ¡Cara...! dice que él es un buen curandero —el Dejahuahuai- por eso quisiera encontrarlo, quisiera hacerme curar, por qué no puedo encontrar bichos, cómo otros viene a cazar por aquí y cazan —dice decía.

Ya al fin se había ido otra vez a cazar, se ha ido. Ya en el monte desierto andando, buscando bichos cuando de repente lo ha divisado, allá venía dice.

- Éste debe ser el Dejahuahuai.

Se ha ido a su encuentro, él también venía y el otro.. ya él le hablaba primero. No se hacía ver su cara dice.

- ¡Ohh! cómo estás epereji también estás cazando —dice.
- ¡Ohh! Epereji si me estoy andando por acá. Me han dicho que me estás buscando.
- Sí, ¿usted es el Dejahuahuai?
- Sí yo soy epereji, yo soy el Dejahuahuai, más o menos para qué me estás buscando, qué querías conmigo.

Pero ya se encontraron ya los dos, ya en esta vida, charlando ya.

- Bueno nos sentemos aquí.
- ¿Para qué me buscabas?
- Bueno epereji yo lo buscaba hace rato ya, tiempo que no puedo encontrar animales, no tengo suerte, vengo a cazar y me voy vacío, me voy vacío y sé que usted sabe curar, yo quisiera que me cure, qué es bueno, quisiera que me enseñe, que me cure, que me avise por qué estoy así —que le dice.
- Está bien, bueno no me tenga miedo epereji.
- ¡No! No tengo miedo, si tuviera miedo ya me haiga escapado -le dice.

Le miró la cara y le dice:

- bueno epereji te voy a contar y te voy a curar, pero...

lo mira dice su cuerpo y le toca el brazo dice le toca.

- ¡Uhh! Estás pues sumamente, sumamente mal, mal. Qué pues así, con olerte nomás los animales se escapan de vos, tu cuerpo está puramente flema, puramente flema. No tienes nada de suerte en tu cuerpo, te voy a curar.

- Ya epereji.

Desnúdese, ahuringa mismo voy a curar.

Conversando:

- Desnúdese.

Ya se empezó a desnudar, se botó su ... Ya nomás:

- Deme su brazo.

Y empezó a agarrarle el brazo y le empezaba a exprimir ¡Mmmm! Como la.. esa flema de la llausa, así dice él miraba, dice lo hacía escurrir esa flema.

- Ve esto es lo mal que tienes vos, por eso no cazas.

Lo ha empezado a exprimir ¡Mmmm! El otro lado también dice, todo su cuerpo se lo ha exprimido. Lo ha refregado, todo se lo ha sacado.

- Listo ya, ahora sí estás bien, ya estás. De hoy en adelante no vas avisar a nadie, a nadie tienes que avisar lo que te estoy curando. Tanto ha sido tu deseo de encontrarme, tanto ha sido tu deseo que yo te cure, ya me has encontrado, verdaderamente de hoy en adelante vamos a ser epereji. Con solamente esto que te cure yo ya ¡Uhh! Vas a tener suerte, pero no me los vas a balear nomás a los bichos, no lo vas a herir nomás, tienes que apuntarlo bien, matarlo al animal y tampoco vas a cazar por demás. Todo lo que puedas cargar, llevarte, eso vas a cazar. Cuidadingo que me los balees, cuidadingo que caces y me lo dejes ahí botado y se va a pudrir, esas cosas no me gustan, no me gustan. Vas a cazar lo que puedas cargar.

Está bien epereji, está bien.

- Bueno ya estás curado epereji. Ahora te vas a ir por aquí te vas a ir andando yo hasta aquí nomás te dejo, de aquí yo me voy pa' mi casa también. Por aquí te vas a ir, vas a encontrar una tropa de taitetú, están en tal parte, están ellos, ahí están desayunando. Ahí por aquí vas a ir, ahí los vas a encontrar, solamente vas a cazar tres por ahora. Ya te he dicho, lo que puedas cargar vas a cazar, pero no me dejes así heridos o muerto ya ahí los dejes y se pudran, tienes que cargarlo todo lo que vas a cazar. Eso sería mi único consejo y no vas a avisar a nadie ni siquiera de aquí llegando a tu casa, ni a tu mujer, a nadie. Ya está... con vos ya está la suerte, estás curado, ya está. Todo el ... veneno que tenías, las flemas ya te lo he sacado. Muy bien epereji hasta aquí nomás conmigo, ya te he curado puedes irte.

Listo, se cambió dice. El epereji, el Dejahuahuai se fue por un lado, él por donde le indicó, por ahí se había ido. Ha andado como unos trescientos, cuatrocientos metros dice, por el monte como que lo encontró los taitetús. ¡Uhhh! Estaban moviéndose, comiendo dice en un patujusal, comiendo estaban.

- Ahí está, verdad.

Listo pues ¡Tan!, ¡Tan! Conforme le ha dicho tres nomás, tres ¡Mmm! Ahí seguían dice. Le ha dicho que tres nomás va a matar y tres nomás. Listo.

- Y de donde los cace, así a los bichos, los vas a jalar a un ladito y te los vas a llevar. Ahí te lo vas a sacar sus tripas, no lo vas a sacar ahí mismo en el lugar, más allacito lo vas a llevar.

Bueno ahí se lo ha jalado, otro lo ha jalado, listo lejitos de donde lo cazó más allacito ya lo peló, los taitetús. Sacó las tripas muy bien, como él era todavía joven, fuerte así que se lo amarró los tres taitetús. Lo ha dicho que no lo deje ni uno, los tres lo ha amarrado y se ha ido a su casa. Como qué recién ya de tanto tiempo ya, recién llega otra vez a su casa con carne, tres taitetúses. Apenas, cansado llega pero a su casa con taitetúses.

- Bueno he cazado vieja, recién he cazado.
- ¡Ucha! De tanto tiempo —le dice su mujer- recién has cazado.
- Si pues hija, recién he tenido la suerte.

Pero no le ha dicho cómo... qué ha visto, ni quién le ha enseñado le ha dicho eso. Bueno ya desde esa vez ya iba dice a **cazar** y encontraba chanco, cazaba huaso, cazaba mono, cazaba anta ya era seguro todo el tiempo. Bueno no faltan envidiosos ¿no? Siempre preguntan cuando caza así seguido trae, va y trae, va y trae:

- ¡Caramba! Hermano —otro amigo ya le dice- che vos sos suertero siempre vas a cazar_ ¿Qué has hecho pues? A ver, a mí también enseñame, ¿Cómo te has curado?, ¿Te has curado? — dice que le preguntaba.
- No, no me he curado, así nomás voy, será pues porque tengo suerte voy y cazo.

Voy veo y cazo.

No le ha avisado, siempre iba a cazar. Bueno ha pasado tiempo ya, ya él envejeciendo ya recién ya, cuando él estaba viejo ya no podía ir a cazar, no podía ver, ya en una farra, en una chupa ya, recién les contó ya a los amigos. Les dijo pues:

Yo lo he encontrado al Dejahuahuai tanto era mi deseo, contaban los viejos que los animales tienen su dueño y es un buen curandero, pero hay que tener coraje para encontrarlo. Uno débil cualquier cosita mira y lo asusta, eso no sirve. Hay que ser bien corajudo, hay que ir a encontrarlo, hablarle, si uno no tiene miedo no pasa nada. Así yo he hecho, tanto era mi deseo decía; al entrar al monte decía quisiera encontrarlo al dueño de los animales, al Dejahuahuai. Hasta que lo he encontrado un día, es un hombrecito chiraposo, anda con su flecha, nos hemos encontrado. Un viejito me ha dicho así —le cuenta al otro amigo, al otro ya le cuenta- así me ha enseñado un viejito, que no hay que hablarle en otras palabras como nosotros nos hablamos aquí, hay que decirle epereji. Ese es su... esa es la palabra pa' conversar con él. Y ese epereji ahí en el monte me ha curado, me ha exprimido, así había sido su cuerpo de uno, por eso es que no caza, puro flema había estado, su cuerpo de uno y él me ha empezado a exprimir mi brazo, mis dos brazos, todo mi cuerpo me ha exprimido; como si uno la llausa lo pelara y lo remojara su corteza y sale esa flema, así me lo ha sacado. Así me ha hecho eso el Dejahuahuai, ese hombrecito, de ahí he empezado yo recién a cazar. Mirá amigo yo recién a vos te estoy contando, recién a vos te estoy contando —le había dicho.

Listo ya lo que le contó ya también su suerte que tenía él, ya le ha contado al otro, ya .. ya como dicen ya rebajó, ya no tenía la misma suerte ya, ya ha ido disminuyendo porque el otro ya también, ya les pasó su suerte ¿no? Hasta ahí termina el cuento.

12B: El Chibute o el Dejahuahuai prueban a los cazadores

Narró: Leonardo Marupa

Dueño es de los animales ¿no?, está en el **monte**, por el monte siempre. Cuando un es un poco cobarde lo asusta, lo asusta; si usted caminara, digamos, por el monte; usted encuentra, digamos en el monte, **que** hay un animal, digamos, que ha muerto. Especialmente la tortuga, parece que mucho le gustara comer tortuga; lo saca, él no lo quiebra **ni** lo desbarata, el tigre lo quiebra **a** la tortuga le deshace el casco; el *Chibute* no, no sé cómo tiene la maña; la maña, digamos para sacarle, pero bien sin dañarle nada como si haiga muerto digamos ahí nomás solito; de por si le haiga nomás, así sale, pero todo está intactito, todo el casco está intacto todo prendido, pero la carne todo ha desaparecido, así lo deja. Entonces siempre el camina por el monte silba, grita, llora y colonea.

Toca garrones a veces cuando uno tiene **miedo**, cuando le tiene miedo, si está en el monte le levanta el mosquitero, le jala los pies. Hay que hablarle nomás como si uno estuviera conversando, digamos con alguna persona igual, más bien que le muestre que le dé³⁸. De darle le da los animales, digamos buenos. Si un poquito le entiende, si digamos conversa con él, él como si estuviese conversando como si lo estuviese viendo; entonces él lo acompaña más bien a uno, le muestra sus animales, le da. La caza parece que fuera fácil, la cosa facilito tanto para cazar y también los árboles, bueno todo tiene todas las mañas. Hay que tener un poquito de conocimiento nomás en esas cosas, eso nomás. El almendrilla el matajo, bibose son los que tienen **espíritus**, digamos, mayormente conocidos. Digamos **a** esos ya se los ve, se los ve bien, o sea en el mismo *Chibute*, o sea es el mismo *Chibute*, el dueño, o sea es el dueño digamos de los animales y las plantas este mismo es él. Digamos por eso sólo hay que conocer un poquito digamos la selva y conocerlo a él.

³⁷ Referencias TAEIB pág. 134.

³⁸ En el diálogo con el Chibute los cazadores aconsejan pedirle que él, les muestre los lugares donde hay animales y les permita cazar.

13B: Sobre el hombre del monte

Narró: Costantino Beyuma (Buena Vista)

Por nuestra senda, también siempre andaba, dice:

- Vamos a ver este monte por acá.

Yo siempre iba atrás de él, por que él era.. tenía mejor **tari** para orientarse. Yo no era tan bueno para montear, dejaba que siempre él camine y uno de esos le digo:

Pancho —le digo.

¿Qué? —me dice.

Hay alguien delante de nosotros —le digo.

- **Dónde.**

Y justo ya cuando lo iba perdiendo de vista, parecía que iba medio agachado, así, y se perdió.

- Huellealo —me dice.

Una parte era por donde corría el río medio... (raso, medio arena) medio barro más bien, lodo estaba esa parte. Y él me dijo:

- **Andá**

- Pero de dónde será, de aquí.. de abajo, será de arriba del lado del gringo

Y nos fuimos y nos fijamos ahí por donde lo vimos que se iba ya lo vimos pues, pero el pie era de este tamaño. En el barro yo le digo:

Qué va a ser gente esto —le digo- este no es gente. Es el hombre del monte...

Y nos regresamos, llegamos a la senda y otra vez nos fuimos; hasta cierta parte hemos regresado y en la senda por donde comenzamos a hacer, ya de donde terminaba nuestra senda hemos aumentado, bien ahí había una flecha plantada, de éste vuelo más o menos y con plumas. Es lo que hemo.. he podido ver con él cuando tigesillábamos en ese tiempo, pero de cerca no lo he visto al hombre ese, como le digo perdiendo lo vimos que iba por el monte ahí, y siempre nos hacía bulla. Golpeaba palos, yo le decía:

- Qué es eso.

Él me decía:

- Ese que le hemos visto está andando por ahí, es el hombre del monte —me decía.

Era bastante.. mayor de edad, siempre me hacía tener un poquito de miedo a mí. Eso es lo que he podido ver esa vez.

14B: Castañeando escuchó al dueño del monte

Eulogio Beyuma Amutari

En una ocasión estaba **castañeando** y completando la ración del día ya hacía mi último viaje de carga de castaña cuando elay un grito a unos cien metros de mi senda, donde estaban mis otros montones de castaña para quebrar, cuando elay un grito, raro ¿no? Como de esa... como de animal herido. Me quedé medio asombrado, pasa otro grito, segundo grito, tercer grito y casi me atrevo a contestarle. Bueno dije, si es algún otro amigo perdido, de repente está andando por ahí, pero ese grito es medio raro. No es cosa buena, me quedé algo nervioso. Ya nomás amarré mi carga, no, y la eché a la espalda y me fui, son veinticinco minutos a mi campamento. Llegué allá, boté mi carga y me fui a bañarme, yo solingo y de miedo, mis compañeros se habían ido ya, era un día sábado ya, se fueron a sabalera hasta la Central, la barraca. Solito como estaba atrasado, me había enfermado, estaba atrasado en el trabajo así que yo me quedé solito. Bueno dije: Ahora qué ira a pasar, lo que he escuchado no es nada bueno; malo es qué me irá a pasa esta noche, solito. Empecé a rezar mi oracioncita, ¿no? Recé, entre acostarme y tenía mi radiecito ¿no? En ese tiempo había una emisora de La Paz que se amanecía con musiquita ¿no? Le puse a toda **full**, ¡Je! me dormí, pero nada, ni en sueño, nada. Tal vez porque recé una oración quedé tranquilo nomás. No me pasó nada. Eso es otro caso.

15B: Un espíritu maligno les alumbró

Narró: Leonardo Marupa

Un grupo mientras pescaba en la noche fue alumbrado por alguien, asumen que era el Dejahuahui.

Este Roldan:

- Cómo es —me dice- vamos a pescar —me dice.

- **Vamos.**

Y hemos ido a pescar. El Rauco y yo y... ¿quién pues el otro que ha ido? Tres pero hemos ido. Pescando me dice:

- Otra vez me ha.. la otra noche no ha alumbrado aquí un... —un barranco así altito.

De ese barranco vi que le alumbró y estaban ellos pescando. Cuando ¡Zas! Vieron una luz de la linterna que los alumbró así del barranco. Ellos estaban abajo, pescando y lo miraban nomás:

- Debe ser el Chiche Dólar -tenía que ir- debe ser el Chiche Dólar el sabe donde está llegando.

- Debe ser que nos ha escuchado aquí charlando.

No era muy lejos el campamento. Así nomás los alumbró, se calló, no metió bulla, nada, se desapareció. Llegaron al campamento, nada.

- Allá en la banda el cojudo se ha acomodado.

Ellos tenían en esta banda su choza.

- Allá en la banda seguro.

Han cruzado el arroyo dice han ido a la banda, al otro campamento, han ido, nada, no había nada.

- ¡Qué pues!

Ya se puso esa noche que también se ha ido conmigo. Él dijo:

- Es el Dejahuahui ese ha venido a espiar, anda por aquí.

Me contó hace poquito nomás.

S.C. .- Ese no tiene malas intenciones.

L. M. .- No tiene.

16B: Escuchar al dueño del monte mientras se mechea

Eulogio Beyuma Amutari

También por allá mismo en esos lugares *castañeaba*. A mí me gustaba mechea mucho, así cazar de noche, ¿no? Bueno ese tiempo cuando uno estaba en su juventud uno se siente macho ¿no? No siente rendimiento, nada casi de eso agarraba y me iba nomás. Bueno en un depósito de almendras venían a comer los hochi, ¿no? Harto hochi venía a comer almendra ahí, del depósito y era lejos de ahí a la barraca, la Central, unas tres, cuatro horas o más o menos. Me fui temprano ¿no? Para llegar allá a la oración y apenas que caía la noche empezó un pujido de humado, un pujido. Paso un arroyito y había como un enfermo que estaba mal se quejaba y se quejaba y yo... ahí me asustó y temeroso -¿Qué pasará, qué será esto? —dije- tenía dos linternas potentes, por si me fallaba una tenía la otra ¿no? Prendí un cigarrito y bolee, tenía coraje ¿no? Y me fui, me fui a alumbrar ahí, donde el quejido. No vi nada, no había nada. Quiere decir que era, un maligno. Otra vez fui y me fui allá al depósito como que ya estaban los hochis ahí meta a comerse almendra. Mi salón era... ¡Pah!, ¡Pah! Dos nomás, era lento para cargar. Maté dos, los amarré y metí a mi mochila y media vuelta. De repente me silba, el maligno ese, pero nada, en fila nomás llegué sin novedad. Ese es otro caso.

Tumupasa 32
Narró: Sivestre Chao

17B: El Babachibute

Era un hombre grande, el *Babachibute*, solamente que cuando uno está cazando, siempre él **está** andando ahí. Como hay día de animales, siempre va moviendo las frutas pa que coman los animales como decir: el chanco y los que caminan por bajo de su tierra ¿no? igualmente los marimonos, monos. Y justamente uno está caminando, cazando. Como es como gente, a veces silba, le silba a uno como gente. A veces se **quiquea**³⁹, contesta ¿no? Uno piensa que es el amigo y cuando uno se siente solito uno, ya se da cuenta que es él ¿no? Y después, a veces, uno está cazando y toca el **garrón**⁴¹ y lo tumba ¡puhh!! Y cuando uno no conoce, se asusta y se queda.

Una vez, yo me acuerdo, con mi abuelito, que era un cazador, ¡uhhh! Vimos que sale una tropa de chanchos ¿no? Ellos venían a comer ¿no? En una ocasión él me llevó, entonces yo era changuito todavía. Cuando yo vi a un hombre pasaaar por medio del salitral. Ehhh, pensé que mi abuelito no lo había visto. Y mira pa atrás y se ha reído:

- ¿Has visto? -dice.

- Sí, he visto.

- No se asuste, es el jefe de los animales. Y justamente vamos allá.

Pisadas en el barro, el salitral, un pie, pero graaaande.

- No hay caso perseguir, es el jefe de la selva, el *Babachibute* -dice.

De repente, toca un garrón, cuando estás cazando comienzas a sentir.

- No te vas a asustar, tanto cuida a los animales como también a nosotros nos cuida. No hay que asustarse.

Y por eso yo conozco, yo sé. Mis abuelos me han dicho esto. Justamente hay unos lugares que ahora ya nadie siente. Ya porque los madereros dentran por todas partes.

Con un compadre **tigresillando** ¿no?, sacando pieles de tigrecillo. Estábamos en la orilla de una laguna y cuando ahí estábamos queriendo cazar unos monos, cuando ahícingo estaba golpeando una paja ¡jjajajajajaj!! (rie) y:

- ¡Pahh!! ¡Carajo!! ¿Quién está por ahí? -dice- si no hay nadie, estamos solitos.

Entonces yo le digo a mi compadre:

- No, es el jefe de la selva, es el *Chibute*, no se asuste.

Y no fue máh Tranquiillos hemos estao ahí. Cierto es que hay Babachibute.BABACHIBUTE

³⁹ Ref. TAEIB pág. 101.

Quique: Amér. Persona colérica. Es posible que dentro el contexto se entienda mejor este enunciado.

⁴¹ Garrón: Gancho que queda cuando se corta una rama de un árbol.

18B: Epereji

Narró: Fidencia Crespo

De ese epereji pues una pobre mujer dice con ... hartos hijo tenía, pensabaaaa cómo mantener a sus hijitos:

- Cómo voy a pasar la vida —dice que decía pues.

Y entonces había hizo en su chaquito esa pobre mujer cuando de repente aparecido una.. un joven bien simpático, sarco. Le saludó a esa mujer y se asomó y le habló y por qué era así que esto, qué lo otro. Bueno la señora no sabía quién era. Era pues epereji.

- Así yo sufro, así yo ando. Tengo hartos hijitos.

Ya le contó a ése, entonces ella le había dicho a ese epereji.

Bueno quiere que yo te ayude.

Como no joven o señor, yo te digo con confianza que yo sufro tengo hartos hijitos. Si usted quiere quisiera que me ayude —le dice.

Ya está, está bien.

Ya dice una noche ya lo avanzó, él dentó ya como gente. Era pues de ese epereji nomás, el diablo. A tenido contacto con la mujer, con ...[...] ni siquiera meses nada un rato nomás. Ya cuando se acordó, ya estaba esa esperando familia y él mismo se viene ya dice pues:

- Vas a ir a traer mi chaco todo —dice le dice.

Bueno llegaba dice esa mujer a ese chaco, de ese epereji. Harto plátano, yuca, todo dice tenía ese hombre. Traía de ahí, de su chaco, ese plátano, maduro, yuca, uva esa mujercita ya mantenía a sus hijo todo. Cómo de lástima día antes la gente. Bueno. Después ya él dice:

Mirá hija yo te voy a decir —dice- el día que te toca dar a luz, no vas a dar a luz aquí en tu cama ni nada, vas a irte debajo de un árbol, ahí vas a tender tu trapo, o sea lo que sea ahí vas a dar a luz —dice que le dice.

- Bueno.

Y la mujercita dice lo sentía ya en la barriga un.. andaba no sé cómo. Ya le tocaba, ya estaba adolorida ya se había ido ahí.

- Así me ha dicho este hombre.

Ya se sentó, pero dice que ya lo botó como ese gusanito así hay otros gusanos que le dicen tr'icua en tacana, tr'icua. Es un gusanito con su cabeza colorada, ése dice ha botado montón esa mujer. Y así sentado de ver eso se ha desmayado y se ha mondo la pobre y sus hijos todos los dejó a lo de dios.

Diablo es... no es como nuestro dios ese pachamama que le dicen.

19B: El Epereji es el diablo

Narró: Fidencia Crespo

Una pobre mujer tenía su estancia, ganado de todo en la pampa y no tenía hijos. Esa mujer se fue a su chaco ahí dice pues ya esa víbora, culebra, por eso pues.. es diablo ese culebra.. es como dice.. epereji es, dice que como besándola le dijo pues ya:

¡Phuu!

- Y quién será —lo mira.

Cuando lo mira dice estaba encima de un bejuquito parado esa víbora.

- Y qué hace este mierda aquí —dice dijo.

Y así se fue y ya de noche dice, ya en la cama le avanzó la pobre mujer estaba durmiendo y corno es diablo qué lo haría pues, la cosa... ella se recordó, lo vio dice un hombre está echado a lado de ella:

- ¡Ay! Señor ¿de dónde es este hombre?, ¿Qué es pues esto a ver?

Dice se levantó su brazo, se persignó, a lo que se persignó de repente nomás se perdió ese hombre:

- ¿Y qué es esto?

Pensativa la pobre mujer se quedó. A la semana se esperaba que estaba esperando y ya no comía, ya tenía asco de todo la comida que nosotros cocinamos ¡Qué iba a comer! Lo que le gustaba era tomar leche. Leche nomás tomaba, leche nomás tomaba así. Y en dos meses pues ya estaba su barriga ahí ya se encamó, ya no podía andar, ya se echaba de ..[...] cuando se murió ya la pobre mujer. Así grueso ya lo botó ese víbora. Ese esw diablo ese... ese cuento se acabó ahí, murió esa mujer. Se llamaba Claudina la mujer. Qué donde lo veo víbora yo tengo que poner cruz y machetear.

20B: El dueño de los animales, los cuida

Narró: Leonardo Marupa en una reunión con don Silvestre⁴²

Hemos ido de... hemos ido a cazar ¿no? De cacería hemos ido con mis tres hijos el Alico, el Wilder y el Abel hemos ido a cazar acá nomás en el cruce. Pensábamos ir a.. volver ¿no? Cazar, dormir una noche y volver. En el [...]llegando al campamento había matado dos maneches el Alejandro, mi hijo ¿no?, con eso nos hemos ido hasta el campamento y cuando estamos ahí atizando, haciendo la fogata, atizando el fuego gritaron los marimonos, así cerca, cerca el campamento, entonces le digo al Alejandro:

- Vamos hijo a cazar.

Y hemos ido. Ya eran eso de las cinco de la tarde, hemos ido. No era muy lejos cerca nomás. Así que lo hemos seguido más allá yo maté uno y él siguió para adelante, más allá ha ido a matar otro. Los dos son los únicos que hemos visto. Dos nomás, nos hemos regresado, y justamente al pasar por esa.. por ese lugar he visto en el monte, la leña buena, el shapuraki eso sirve para hacer cocer a los monos, chapapearlos. Entonces al regresar, por ahí mismo nos estamos regresando y cerca el campamento, mejor dicho en .. más bien en el campamento, ahí estaba la tropa grande de marimonos. Ya se había ido el sol, era más o menos como las seis y media ya, entre día y noche. Yo veía también así a los marimonos ¡Uhh! Era una bullería, ellos se fueron para este lado, para arriba, se han corrido. Entonces Alejandro como estaba ahícito de la senda, por la senda se ha ido tiroteándolos, a los monos, él por lo menos los vio bien para pegarles el tiro, yo no pude pegarles el tiro. Pegó varios tiros, y no cazó ni uno, pero, sin embargo, los hizo trepar, ya a un palo, un palo grueso era un chicle. Ya era de nohecita ya, él me estaba puiqueando, se dice colomear, entonces yo fui a verlo y entonces me dice:

- Papá aquí se han subido tres marimonos grandes, están aquí, los hice trepar.

Bueno le digo yo:

- Los cuidemos entonces, ahí nomás que se anochezcan y mañana en la mañana temprano vamos a venir y los vamos a sacudir, que salgan; vos corras a uno y corro al otro, aunque uno se escape. Ya.

Quedamos más o menos ahí hasta que cerró bien la noche, era noche oscura. No había luna, porque con noche de luna, luna clarita igual el mono se va nomás, aunque sin el jefe igual se va. Entonces ya como se ha hecho la noche ya nos hemos regresado al campamento hemos cenado, ya hicimos nuestra cama para descansar, como hay harto mosquito en el monte hay que acostarse temprano nomás y esconderse de los mosquitos. Nos acostamos, con la idea de levantarnos temprano también para ir a verlos a los monos y a la una de la mañana ya yo estaba despierto, siempre escuchando alguna bulla, de repente algún bicho viene, para cazar o prevenir, tal vez del tigre, estaba yo. Después de dormir un rato me había despertado. Estaba despierto, mis tres hijos durmiendo y.. cuando escucho pues ya que lo ha ... decimos nosotros menear cuando... o sea eso mismo se puede decir, lo estaba espantando ¿no?, a los bicho y como haciéndome escuchar, como para que yo lo escuche, ahícito vino, ahícito hay un cachichira grueso, cerca... cerquita del campamento, entonces parecía que él se ha cortado la tola de assaí, en tacana le llamamos el chututo, eso parece que se haiga sacado y con eso empezó a tocar el garrón y gritaba ¡Ahle! Como si alguien, una persona, por decir bueno estuviese espantando al mono ¿no? Así ha gritado, varias

⁴² Esta narración la hizo don Leonardo en su casa cuando estábamos reunidos con don Silvestre Chao. se notan varias intervenciones del amigo o referencias a él.

veces ha gritado. Bueno yo lo escuché y como ya sabía que siempre anda el Dejahuahuai por ahí tras de sus animales y al ver tanta cantidad de monos y al escucharle a esa hora de la noche yo dije que estaba él ahí ¿no? Seguramente pastoreando a sus animales. Entonces me he dado cuenta y he dicho: si los despierto a mis hijos van a tener miedo, van a decir que es algo malo.

- Mejor no les digo nada.

Yo solito los he escuchado. Luego se calló y también al mismo tiempo me he... me da cuenta yo de que ya se los llevó a esa hora de la noche, ya se los llevó a sus animales ¿no? A los marimonos, se los trasladó. Y mi hijo, el Alico, despierto a las cuatro de la mañana y me dice:

- **Papí, papí** ya será hora, vamos a ver los monos.

Y yo me he fijado el reloj y eran las cuatro de la mañana. Por eso cuando él despertó yo le digo:

- No —le digo yo- pa' qué vamos a ir a ver ya los monos, se los ha recogido su dueño, se lo ha llevado.

- ¿Quién es pues su dueño papá? —me dice.

Pero el Dejahuahuai, él se lo ha recogido, mientras ustedes están durmiendo, él ha venido ahicito a ese garrón de cachichira ha estado gritando, gritando, gritando hasta que se lo ha llevado. No hay los monos, ya todo lo ha recogido, otro lado están, ya no está ahí mismo —le digo.

- ¡Qué va a ser! —me dice- , qué va a ser.

- Bueno si no me crees. Vas ver, pero de día no, no están los monos.

Amaneció, ya las cinco de la mañana seguía insistiéndome el Alejandro ¿no?, mi hijo.

- Que vamos a ver, vamos.

- Bueno vamos para que te convenzas, vamos.

Nos fuimos todavía oscuro, ahí nos amanecemos, bajo el tronco del palo nos amanecemos sentados ahí, hasta que se aclaró bien el día, salió el sol:

- Ya bueno —dijo- aquí se ha subido, aquí he visto a tres marimonos que se subieron.

- Entonces lo vamos a menear, a ver menéelo.

Había un bejuco en el palos del.. eso él empezó a moverlo, a moverlo, moverlo y gritaba y gritaba y gritaba y entonces yo dije:

- Si es mentira siguen ahí los monos y si es cierto los monos se han ido, no hay.

Y tanto mover y mover y mover hasta que estamos ahí ya salió el sol y empezamos a ubicarlo allá arriba, tal vez por la bulla, por algo no quieren salir. Empezamos a darle la vuelta, al árbol de lejos se miraba todo; debería estar el bollo por lo menos de monos ¿no?, escondidos. Pero no había nada, le hemos buscado por todo lado, no lo hemos.. lo ha meneado ,lo ha meneado, meneado, nada. No aparece, ya era alto el sol, le digo:

- Ya ve, pa' que veas hijo, se lo ha llevado su dueño. Él vino, lo ha espantado, en ese garrón ha hecho señas.

- Bueno, entonces vámonos.

Ya nos vinimos otra vez al campamento. Como día anterior había cazado esos dos maneches y dos marimonos los hemos dejado así nomás, crudos, y para chapapear ya le digo:

- Allá cuando hemos ido a traer esos dos marimonos he visto leña, vamos a traer.

Nos fuimos los dos, yo y el Alejandro nos hemos ido a traer al leña. Lo he trozado en dos pedazos, un pedazo par él y un pedazo para mí. Lo trajimos al campamento, cuando estamos ahí cortando la leña ya los marimonos gritaron así lejos, ya abajo. Entonces ahí otra vez le digo al Alico:

- Ahí está hijo, es allá están los marimonos. Allá se lo ha trasladado su dueño, allá está. Ya acordate que esa tropa de marimonos son hartos, son los que estaban ayer en la tardecita, anoche se los ha llevado, allá han ido a amanecer esos monos.

Bueno nos hemos venido con la leña, al campamento ya los más chicos ya habían cocinado. No comimos ese rato, por que estaban gritando marimonos hemos ido a ver. Dejamos nomás la comida, listo tapadito bien y nos fuimos los cuatro; cruzarnos el arroyo de Napashi y no entramos, ya por el monte hemos ido, así adentrado estaban gritando. Gritaban los marimonos, como también estaban los maneches también gritando. No le dimos tanta importancia a los maneches, más bien nos hemos ido a los marimonos, lo que yo quería, que el Alejandro se convenza que ese... esos monos que los hemos... que él lo baleó yo no pude balear era lo que el dueño lo ha trasladado y estaban ahí y esa cantidad eran hartos. Y justo ¡Fucha! Que lo veíamos mover ese monte, esos gajeríos movían los monos. Ahí le digo:

- ¿Ya ve? Estos son los marimonos.

Entonces empezamos ya a correr, nos sintieron, los marimonos corrieron. Tras que subía le planté el tiro a uno, lo he herido, cayó hasta cierta parte, se volvió a subir. Bueno él ha correteado, yo también he corrido a otro, lo he herido y dejado cuidando a los dos chicos:

- Los van a cuidar.

Otro he correteado y en el monte, ya me dejó. Me he regresado viene a verlos a mis hijos:

- ¿Y dónde está?

- Ahí sigue papá.

Lo ubiqué ahí seguía verdad, alto en el cachichira se había subido. Bueno empecé a llamarlo al Alejandro, que se venga para.. porque él tenía salón, pa' que lo bajara con el salón. De largo rato ha llegado Alejandro:

- ¿Y? -me dice.

- Aquí está uno le he herido.

Ya le mostré, lo vio, lo tumbó él. Y ahí arriba, en ese mismo palo, se habían subido dos más, estaban. Entonces ya... el herido lo tumbó y ya esos otros que quedaban ahí, al escuchar el tiro uno se bajó, ese lo he seguido, ese más lo he ido a matar. Después el otro se... ya también le pegó el tiro, le pegó el tiro y lo tumbó Alejandro y más antes había tumbado uno, un marimono también eso más tenía abajo. Entonces cazamos cuatro, cuatro marimonos hemos cazado. O sea el día anterior que llegamos nomás al campamento matamos cuatro también y el día siguiente, en la mañana, esos monos que los hemos tiroteado, que los hemos ido alcanza a otro lado más lejos ahí hemos matado otros cuatro. Bueno ya teníamos ya ocho monos, entonces les digo:

- Ya alcanza. Vámonos hijos —les he dicho, al campamento.

Llegando al campamento Alejandro me dice:

- Ya papá yo me voy con los cuatro marimonos que hemos cazado aurita y esos de ayer papá quédese a chapapear con mis hermanitos.

- Bueno.

Él cargó ya los cuatro monos que acabamos de traer, se vino, ya yo me quedé a chapapear los otros. Esa vez fue que... he escuchado yo eso del Dejahuahuai.

21B: El dueño de los animales (los cura)

Narró: Silvestre Chao reunidos con don Leonardo

Habían... estaban cazando cuando de repente han visto un maneche, bruto maneche, Baba, dentro de un garrón. Pucha nos ha hecho asustar ¡Hoa! Nos hemos asustado y lo hemos visto. Será pues lo han baleado, con munición, con... claro más antes no había salón. ¡Humm! Por escyo le digo que tiene sus dueños pues.

L. M.- Tiene su **dueño** .

No le miento que tenía ese... suciedad del palo, de los árboles, verde, lanuno no ve tiene. Con ese che... como si alguien lo hubiese torcido así, bien torcido ¿no? Metido en todas las heridas, en todas la heridas ¿no? Hará unos tres, cuatro días que lo han baleado y seguramente de dolor se ha bajado, se ha bajado el mono. Ahí dentro el garrón, pero ni siquiera una [...] vez aulla?

L. M.- Ba! Pero si estaba el dueño cuidándolo.

Pero como si alguien le hubiera puesto. Cómo se va a poner atrás. Claro, cómo, él solito no va a mirar, las heridas.

L. M.- Las heridas.

Colocárselo bien, así metidito, metidito así un puntito así, en todas las heridas de las municiones. Ahí cosas increíbles, pero ¿no?

He visto así. Por eso a veces los chanchos no mueren ¿no? Siempre que estén bien baleados mueren, pero sino están de cualquier forma sanan ¿no? Pero si es que se retiran de la tropa, si es chanco o taitetú.

⁴³ De aquí en adelante toda parte antecedida de L.M. significa que habla, en la grabación del relato don Leonardo Marupa, un señor que estuvo en la reunión. En muchos casos su aporte sirve para reforzar la narración

22B: Dueño de los animales cuida a sus animales: los alimenta y protege de los cazadores

Máximo Dara Iguanera

Sólo ahí era rifle, con pólvora, corno fusil esos rifles de antes. Era eso nomás que se usaba antes y con esos rifles se los cazaba a los pobres chanchos.

Una vez dice que les pasó eso de....⁴⁴ Dice que estaban los chanchos en un... en un lúcumas que tenía harta fruta ¿no? Dice que los chanchos estaban comiendo de esa planta de lúcuma y como caía de arriba las lúcumas parecía de que alguien lo estaba sacudiendo para que coman abajo los chanchos. Suele ser el dueño de ellos ¿no? Porque, cómo puede ser de que ellos al encontrarse ahí pueda caer la fruta. Ahí de que ese fue ¿no? Y como que es fue y caían, ¡Phoc!, ¡Phoc! caían las frutas. Ahí nomás le plantó a uno que estaba en posición buena para tumbarlo. Ahí nomás le plantó, ¡Pum! dice su tiro y corrieron los chanchos y ya nomás él corrió recto a la planta de lúcuma ¿no? Se paró ahí y ya nomás miró para arriba para ver qué era lo que lo estaba tumbándolo las frutas. Se fue corriendo y ya nomás le tiró una mirada arriba ¿no? Para ver si había algún bicho arriba ¿no? Pero él no descubrió nada ¿no? Tras que él pegó la disparada no cayó una fruta más, entonces se fue corriendo tras los... más allá hirió a otro, dice que era un chanco así de grande y a ese lo plantó uno tiros ¡Pam! Y cayó el chanco dice y otra vez se levantó y otra vez se fue. Otra vez se fue el chanco y él atrás siguiéndolo, más allá lo cazó otra vez ¡Pam! Y seguía de ida y seguía de ida así le fue pegando su tiro, dice , y no lo podía matar; hasta que se lo fue llevando ¿no? Lo llevó hasta cierta parte, ya cuando él se terminó sus balas ya dice que a él le llegó una impresión, le digo que no es una cosa buena ya ¿no? Semejantes balazos que deja el rifle , de un tiro pues lo mata nomás al animal. Creo que él le había tirado unos doce tiros, dice, y no caía. Dice que él se iba ya de cerquinga y le plantaba el tiro ¡Pam! y nada. Casi se muere, una vez, mi padre con eso, se fue a su casa y llegó ¡Con una fiebre! ¿no? Y con la fiebre que le daba a él, él gritaba su vista de que un hombre lo quería agarrar del cuello y lo quería ahorcar. Eso me contaba mi padre en esto.... estas cacerías que él hacía. Me decía no sirve seguirlo así a los chanchos; a mí me ha pasado igual, cuando yo le conté lo que me había pasado. Tiene dueño. Todo animal tiene su jefe, su guarda. Así le ha pasado a él.

⁴⁴ Se refiere al relato anterior.

23B: Del dueño de los animales "Baba chama" "Baba Chaba"

Narró Eusebio Marupa
Tumupasa. Tra: Cleverth
Casete 44T/r1

Ese es cuando un va al monte ve los bichos uno le hace señas a veces unas raíces toca toc toc y lo mueve así el palo y ya no se mueven los bichos, se lo recoge todo. En ningún lugar saltando siquiera que hará. Ese que se lo recoge los bichos se lo esconde. Ese que es como un león, cómo le dicen ... tiene su nombre, pero aurita no me acuerdo. no será el baba chaba

baba chama si, si babachama tiene su traje así como tejido no hasta aquí nomás hasta donde el va Ud. Hasta donde el va tiene que ir y regresar esos bichos hasta ahí nomás el hace señas toc, toc dice ah se agacha pierde ahí. Se pierde.

Y como abra aparecido, no.

Como así nomás dice que anteriormente nomás había ese guiador de los bichos. El babachama siempre salían venían. ahora más bien los jóvenes de ahora ya no lo ven así. Ya no lo encuentran como lo encontraban, pero no hacía nada. Verdad dice que era andaba con su como un machete manejaba era su, su este como es con eso golpeaba las raíces.....

Dice que el hace sus, va así

24B: Al Dejahuahuai lo vi una vez

Narró: Silvestre Chao reunidos con don Leonardo

Cazando con mi abuelito, me ha llevado a cazar al monte allá Chonane abajo, por donde era su picada del finado Leandro, el Tari que le dice, por ahí. Ahí tras una senda:

- Vamos a ver los salitrales —me dice.

Yo he ido atrás de él:

- Mirá aquí el salitral —me dice.

¡Uhh! El salitral grande y ras los chanchos, limpio.

- Aquí está, aquí es el salitral —me dice- ahí están los chanchos —me dice- allá al otro lado, más abajito están, ¿está escuchando?

- Si estoy escuchando.

- Esos son.

Cuando de repente nomás un hombre pasó. Cruzando el salitral, pensó que yo no lo había visto. Tras que lo ha visto volcó a mirar. Me miró, no me dijo nada, pero él también lo ha visto pasar.

de ahí pues lo hemos visto su huella. Bruta huella, era un hombre grande.

- Lo has visto hijo —me dice.

- Si lo he visto.

- No te vas asustar debe ser el Dejahuahuai, está pastoreando esos chanchos - dice- es su guía -me decía.

Ahicito los chanchos y él me contaba:

- Ese es pues el que los cuida a los animales, les da de comer, —tenía una flechita- tiene.. tiene flecha para desgranar, si es motacú le tira un flechazo, tiene así bola tiene la flecha con eso tira al racimo y cae. Ese es su oficio darles de comer —me contaba mi abuelito- y es los lleva dónde hay que comer, ese es su guía por eso está adelante. Seguro van a venir por aquí, los chanchos van a pasar —así contaba mi abuelito.

Esa vez yo también he visto.

TERCERA PASCANA: CUANDO LOS ANIMALES SE DEFIENDEN DE LOS CAZADORES

LOCALIDAD: San Buenaventura
NARRADORA: Fidencia Crespo
EDAD:
CASSETTE:
RELATO: **13**
TRANSCRIBE: Arturo Alfaro Q.

El mono de cuatro ojos

Dice pueh en tiempoh, en qué tiempo será, pero no es ahora. Dice pueh se juntaban haarto. En tacana le dicen niru niru, cuentito este... así bonito, pero de cuatro ojos. Tiene pueh amarillito en su ... por eso le dicen cuatro ojos. Dice que se juntaron más de quinientos monitor. Le mordieron a esa persona, todo charqui lo han hecho, lo comieron. Como diablo es ese, el monito amarillo de cuatro ojos. A ese le temen, hasta ahorita le tienen miedo a ese mono. Porque grita feo: ¡auhuhuhuh! se entropa. Dos o tres vos ves. Y lo remeda, y en un ratito se reúnen. Eso nomáh están, ni comen. Así nomá andan esos de cuatro ojos, no lo cazan. Después otros animales (silbador otro mono, leoncito, todo eso) lo cazan; pero menos ese de cuatro ojos. No cazan...la gente. Su carne... cómo será, pero nadie come pueh. No se deja cazar. Si usted lo ve...se entra, no se queda ni uno. Pero, basta que se quede uno, usted lo remeda, en un ratito se reúnen, haartos. Le ataca a uno, y si usted es solito, lo comen pueh. Ni cómo defenderse. Son haartos, como hormigas. Eso será pueh animal de los diablos, por eso hace, porque estos monos grande lo cazan. Lo comen. Ese es pueh el martinito que le dicen, un mono turuma le dicen, rubio, blanco, así grandote es. Ese es, linda carne tiene, buen gusto. Hay otro monito amarillo. Ese le dicen en tacana sari, es monito amarillo. Harto también hay ese. este tiempo está gordo (julio). ¿por qué está gordo? Come pueh maíz, majo, asái, todo come. Por eso se engorda.

Niru-niru

Narró: Leonardo Marupa reunidos con don Silvestre

Los **niru-niru** del mismo nocturno se convierten ya en pequeños bichitos, así, que quieren atrapar a la gente ¿no?, a las personas. Eso, en una ocasión cuando estaba trabajando en la empresa ochenta y cuatro nos pasó por el sector del Tuichi, harto... en una carpa **estamos** alojados una cosa de unos dieciséis hombres ¿no? Y casi no nos llevábamos bien entre los cambas y los collas, entonces de puramente cambas era una carpa y puro collas era otra carpa. Hay en la tarde estábamos así boleando, en nuestra carpa, estábamos con nuestro sanitario y yo era cazador, tenía una linda escopeta, una dieciséis. Me dieron... me prestan ¿no?, para cazar, para paliar la carne. Entonces ya era tarde, así noche oscura, empiezan a gritar estos monitos, los nocturnos ¡Ehhehh!, ¡Ehhehh!, ¡Ehhehh! **Hacen** ¡Ehhehh!, ¡Ehhehh!, ¡Ehhehh! Ya cuando... dicen que es mal día, así ya hacen pues ¡**Niru-niru-niru-niru-niru-niru!**, hacen. Gritan ya. Grita así un grupito y se contesta al otro lado, se contesta, se contesta así. A veces uno cuando no lo cree dice: ¡Haaa! Qué van a ser esos **monitos** son nocturnos nomás.

Pero se convierte ese monito. Se transforma en pequeños bichitos y en ... por decir un ratito se multiplica, se hace harto, cuando lo ve usted ya así en la noche bajito salta que uno salta, que el otro salta, pero lo rodea ya a uno, así lo hace el **niru-niru**. Y cuando ya tiene que atacar a la persona dice que lo atacan y lo comen, porque son bichito chiquititos, como ratitas se convierten. Hartos, miles de **niru-niru** ya. Entonces se lo comen, a usted lo pueden comer.

- S.C.- Dice que antes por acá hacían daño.

Y esa noche un amigo me dice préstame tu escopeta, yo los voy a matar van a ver esos monos. Qué van hacernos asustar. Y no pues, no ha sido así. ¡Uhhh! Ya nomás. Y también los viejos mismos decían de que cuando lo están atacando no sirve ni jonearlo, otros los jonean con fuego, si hay fuego.

- S. C.-Peor.

Peor se enojan. Entonces cuando ya le están atacando así. Hay que silbar como silbador.

- S.C.- Dice que le tienen miedo.

Al silbador le tienen.. al mono silbador le tienen miedo. Entonces hay que silbar como silbador, entonces ya ellos se escapan. O en su defecto, si uno tiene una flautita, hay que tocar flauta dice también ahí se van. Al mismo momento se desaparecen, pareciera que se fueran, por ahícito se van callando, callando y se pierden. Y esta vez, este amigo vino ¡Puh! Se han venido los monos, los monitos. Ahí como teníamos harta munición, harto cartucho, él le puso, el tiro ¡Than! Nada pues no mataba. ¡Bajito! Ahicito ¡Uta! , ¡Than! Ha hecho como unos seis tiros ha hecho. Pero no ha matado ni uno, qué manera de venirse esos **niru-niru**, harto ya era don Chily. Ese tiempo usted estaba trabajando, usted estaba en brecha, haciendo brecha, nosotros estábamos en taladro.

- S. C.- Taladro.

Ahí nos ha hecho, a la orilla de Tuichi.

- S.C.- ¿Del Tuichi?

Sí. Nuestro sanitario era... se llamaba Elias Lurisi, uno de San Marcos. Él dice pues: ya no lo molesten ese... esos **niru-niru**, nos van hacer comer.

⁴⁵ Esta narración la hizo don Leonardo mientras estábamos reunidos con don Silvestre Chao. de hecho en algunos casos aparecen aclaraciones y asentimientos de don Silvestre.

Ya pues al ver el otro chango de que no caían, no caían y más se multiplicaban y más se multiplicaban; era bajito ya, por el contorno de la carpa ya.

- S.C..- La bulla ya.

Bulla ya y ya empiezan pues a silbar ¡Mmm! Casi todos ya: Hay que silbar como silbador. Empezaron a silbar pues ya, claro como éramos varias personas le hemos visto. Ya hemos empezado y se ha hecho grupo ya la bulla del silbido de los monos, del silbador. Empezaron a silbar y silbar, silbar y se desapareció. Se desapareció, pero nos han rodeado la carpa. Nos han rodeado haaarto, harto en un rato se ha ... en menos de media hora se ha amontonado niru-niru. Ya hemos silbado como silbador y se han desaparecido, se han ido callando, callando. Cuando hemos escuchado por allá: ¡Ehhehh!, ¡Ehhehh! Lejos ya. Así nos han hecho esa vez.

De los maneches

Narró: Crisanto Marupa

Mataban a toditos en aquel tiempo, ya. Ya estaba aviciado el hombre de matarlos de noche subir con su garrote y matarlos a todos y cómo será de él no se escapaban. Último había vuelto a matarlos, subió el hombre; ya estaban ahí los maneches, su presidente, esperándolo ya que llegue, allá donde están ellos; así que ya ha querido hacer igual, ya lo agarraron los maneches ya, lo trincaron ya, lo destrozaron ya, lo destrozaron; su cuñado estaba abajo, abajo estaba, así lo tumbaba y el cuñado iba recogiendo sus monos, muertos iba recogiendo. Claro ya será su destino pues, ya esperó que llegue donde ellos sentados, ya así que lo agarraron pues y empezaron a deshacerlo ya, al hombre ya. El cuñado estaba abajo. El hombre estaba ahí, ahí estaba el hombre. Lo han soltado, haciendo como los maneches el hombre⁴⁷. Entonces lo manda ya la pierna tumbada los maneches lo tumbaban ya. Conforme a ellos los tumbaba el hombre así lo iba tumbando.

- Ahí está, ahí está Baba —dice decía.

Pierna nomás ¡Thuj! No caía como caía mono. Otra vez:

- Ahí está otro, hembra —dice.

El brazo.

- Ahí está otro Baba.

Entrepierna. Ya el cuñado escuchaba que goteaba sangre ya de arriba:

- ¿Qué será? Nunca goteaba cuando lo mataba así. Nunca goteaba sangre ¿por qué será?

Y terminaron de hacerle ya, el hombre, la cabeza ya.

- Ahí está último Baba —dice el presidente, el maneche.

Se cayó ¡Bomm! Ellos nomás ya, los monos nomás ya hablaban dice:

- Recogé ya cuñado —dice.

El cuñado ya ahí la pierna nomás, último las tripas no es ya como caer mono, ya. Se fue, dice, ardió su mechero, qué será. Ya alumbrando y ahí estaba la cabeza ya abierto la boca ya quería comerle el cuñado ya... El cuñado se disparó y atrás del cuñado ya se iba la cabeza brincando, brincando, brincando. Ya le faltaba poquito para alcanzarlo, ya. Había un garronado de pachúa, como antes tenían el cabello largo dice, así que al brincar ya se le enredó su cabello y se quedó ahí, la cabeza. Sino le comía al cuñado así dice. De eso era ese huajuju.

Narra don Leonardo y explica lo de huajuju. La cabeza se ha condenado y empezó a quererlo comer al cuñado, nomás ya. Porque ya se ha perdido se ha muerto ya, por eso lo ha seguido.

⁴⁶ Don Crisanto es el papá de don Leonardo Marupa y nos narró este relato en la casa de su hijo en una reunión mientras Bolivia jugaba en la eliminatoria del mundial.

⁴⁷ Se refiere a que los maneches hicieron como el hombre cuando los cazaba.

LOCALIDAD: Tahua - Tumupasa
NARRADOR: Rogelio Chuqui Crepo
EDAD: 68 años
CASSETTE:
RELATO: 6
TRANSCRIBE: Arturo Alfaro Q.

De los marimomos

Este era un hombre... que se había aviciado a cazar a los monos en la noche, allá... más sencillo para cazar al mono, un marimono. Un buen día de esos él, muy tarde cazando, no había cazado nada. Sin nada estaba de vuelta. Y ya al anochecer, cuando ya no se puede cazar, había visto un marimono en un árbol donde estaba chipado de bejucos. Así duermen los monos, donde hay chipazón de bejucos. Ahí se meten uhuhuhhh Este... vio el hombre, dice, al marimono...porque en la noche afuera cazar es mas fácil. Se fue en la noche. Se había llevado un compañero. Subió arriba donde se habían acostado los marimomos. Ahí hartos estaban grupos montonados. De noche pueh no... Empezó él a matar. Iba tumbando los monos muertos. No era la cantidad que él quería, unos tres, cuatro. Era muy ambicioso esta gente; pero siempre el marimono es buena caza ¿no?. Esto se le hizo costumbre ya al hombre. Cada vez ya era esto. Un gran día de esos, ya pueh ya había gozado hartos, cazar de esa manera. Pero, uno de esos, se fue el hombre nuevamente con su compañero, le dice: -Bueno, yo subo y vos recoges, como de costumbre ¿no?. Subió el hombre. A poco rato le habla de arriba a su compañero. Le dice: -Ahí va uno. El otro ve, recoge un brazo del hombre. ¡Caramba! Se asusta el compañero y dice ¡¿qué pasa?! Ahí va otro le dice... el otro brazo, mmmmm Ahí va otro, le dice, una pierna del hombre. Otra vez, ahí va otro, tumba otra pierna. ¡Caramba!!! Ya el compañero no sabía qué hacer. -¡¿Cómo me he de ir?! En la oscurana estaba. -Ahí está el último le dice ¿no? ¡Bumm! ¡la cabeza!! -¡Caray!, dice, mmmmm Me esperas, le dice. -No me dejes-. En eso el compañero de abajo, como ha podido, empezó a correr con tanto miedo. Bueno, vio que el compañero se estaba de escape, ya vino un grito tras del compañero, diciéndole que lo espere, que lo espere y que lo espere. Y con más susto el compañero corrió. Decía que lo espere. -¡Espérame! ¡No me dejes! Bueno, como ha podido llegó a la casa, donde la familia, el hombre, todo manchao por los palos. Bueno, con el susto... plantó una fiebre. No podía... un arrebato. Una fiebre muy fuerte que lo mató. Se murió el hombre. Ocurrió. Ocorre. Ahora mismo hay cazadores que demasiado se acostumbran a cazar en la noche, siempre en la noche, tiene que ocurrir algo. Eso es la cacería con animales. Por eso dicen que para tener la cacería sin peligro o un trabajo bueno, dicen nuestros curanderos, dicen tienen que pagar porque todo tiene dueño ¿no? el bosque tiene dueño, los animales tienen dueño. Así que hay que pagar. Y ellos son los que hacen el trabajo. Verdaderamente se nota de que cuando se hace esos trabajos, cuando uno emprende un trabajo, le va bien y nada no nos va a ocurrir. Según la creencia aquí en la cultura tacana...le llaman ... el babachibute. Eso quiere decir que es un maligno, un maligno muy fuerte, muy robusto. El dueño de los animales es él mismo, babachibute. A él hay que agradecerle o pagarle o darle el pago. Y también a la pachamama. Al dueño del bosque y a la pachamama. La pachamama es dueña de la tierra y de todo ¿no?. Pero el dueño de los animales del bosque es el babachibute. Entonces los que entienden este trabajo, lo hacen el trabajo... ponen coca, alcohol; hay una preparada de ...kuwasha. Kuwassha son polvillos de las pepas ¿no?, polvillos de las jenjibre. Ese es kuwashi. Después se preparan ala chicha, el wiñapo. Bueno, con esos preparan muchas cosas. Con eso enterrarlos acompañado de

muchos... una noche... digamos, si yo quiero empezar a trabajar con madera. Eso tengo que buscarme a uno que entiende esto y le doy todo lo que él pide ¿no? y me lo hace el trabajito, pagándole a la pachamama y al dueño del bosque. Y me va bien. Eso es la costumbre ¿no? Una creencia.

De los maneches y la chima

Narró: Tedy Cartagena

Resulta de que habían dos cuñados. Que habían dos cuñados en el campo uno era cazador y el otro se dedicaba a la agricultura, a la siembra. No iba a cazar para nada se dedicaba a su tierra, a cosechar. En cambio el otro era cazador neto, no cultivaba, vivía de la cacería. O sea dos cosas diferentes, dos cuñados distintos. Cuando el cazador le decía al cuñado:

- Vamos a cazar.
- No, tengo que sembrar, tengo que cosechar, tengo que hacer esto.

No iba. El otro cuñado le decía:

- Ayúdame a cultivar, ayúdame a sembrar esto.
- No. Tengo que ir a cazar.

Esto era su rutina de vida de los dos cuñados. Resulta que una vez fue el cuñado cazador a cazar y no encontró animales para cazar. Entonces al retornar, al llegar a la casa, a la choza, cerca encontró una tropa de estos monos, los maneches. Estos tiene la costumbre de tardecito se meten a las tupiciones a dormir. Entonces este cuñado dice que, este cazador siempre era su modo de cazar. Los veía a los maneches donde se subían y de noche iba y los cazaba, los eliminaba a toditos. Bueno, un día de esos que no hubo cacería se venía vacío. Entonces llegó a la casa del cuñado y le dice:

- Cuñado acompañame allá cerquita he visto donde se ha subido los maneches. Un árbol grande. Vamos a cazar acompañame.

Lo convenció al cuñado y se fueron los dos. Llegaron al lugar al árbol.

- Aquí es cuñado.

Subió.

- Bueno, yo me voy a subir y vos vas a recoger acá.

Aquí fue ya... ya la fatalidad, no sé. Ya le tenía el destino preparada una mala jugada al cazador. Porque era un cazador empedernido. Con motivo y sin motivo el tenía que cazar. Resulta que el tipo se subió al árbol donde estaban durmiendo los monos.

- Vos vas a quedarte acá abajo cuñado --le dice.

El otro se quedó abajo cuidando. Bueno así, así lo tenía. Le decía:

- Ahí va uno cuñado, el primero, es una hembra.

Como siempre están en grupos de cuatro, cinco. Hay dos machos, hay tres, cuatro hembras. Entonces:

- Ahí va uno. -¡Pom!- ahí va otro -¡Pom! Caía.

Resulta que ya no le hablaba el cuñado ya, eran los monos, nomás ya, los que le hablaban al cuñado de abajo.

- Ahí va uno, cuñado.

¡Pom! Caía un brazo.

- Ahí va otro cuñado.

¡Pom! Otro brazo.

- Ahí va otro más grande, cuñado.

¡Pom! Caía una pierna. Así cayeron, lo pedacearon al... cayeron las cuatro extremidades. Cayó el tronco.

- Cuñado ahí va el último, ahí va el Baba.

Lo largó ¡Pom!, al suelo cayó la cabeza. El cuñado se asustó. Los monos se lo comieron. Era su destino. Se asustó:

- Bueno, -le dice, le habló la cabeza al cuñado- bueno cuñado, hasta aquí ha sido mi suerte, así es mi destino, no te asustes cuñado. Andá a la casa y dile a tu hermana que venga a verme. Que no tenga miedo que venga a verme que así me han hecho los monos. Hasta aquí la he mantenido a tu hermana ahora se acabó mi vida, vamos a ver cómo hago.

El cuñado se retornó a su casa estaba triste, le contó a la mujer y la mujer no creía. Hasta que lo acompañó ella misma a verlo y ahí estaba, todo descuartizado, entonces la cabeza seguía con vida. Le habló a la mujer y le dijo:

- Hasta aquí fue mi destino de acompañarte, hasta aquí me acabo, pero sin embargo voy a seguir manteniéndote. Tienes que llevarme a un lugar donde haiga, charcos de agua Ahí llevame, le dijo, yo desde ahí voy a seguir manteniéndote, te voy a seguir cuidando, acompañando.

Entonces la mujer lo llevó, la cabeza se llevó a un.... , curichi de agua con morrito de tierra. entonces lo puso en un morrito de tierra, la asentó la cabeza.

- Aquí —le dijo- vas a venir en un lapso de un año, pero no vas a avisar a nadie, a nadie. Que nadie te siga. Al lapso de un año vas a venir, esto va a estar convertido en un lago y yo voy a crecer en una planta que voy a derramar frutos al agua. Cuando yo derrame mis frutos van a venir los peces ahí a la orilla y tú vas a machetear, vas a pesca para dar de comer a los hijos.

La mujer triste preocupada hizo lo que el marido le pidió, lo llevó. Cumplió lo que le pidió el marido y al cabo de un año se fue:

- Pero sin que nadie te siga, sin que nadie te cuide. Porque el día que alguien te siga me descubra, te descubra me voy a acabar para siempre.

Entonces al año cabal la mujer fue, dudando cómo será, se fue dice al lugar donde lo había dejado la cabeza. Se sorprendió ella al ver un lago y ver la planta, crecía una palmera. Ella llegó y le habló la planta, le habló el marido convertido en planta, a la mujer.

- Aquí estoy hija sigo manteniéndote.

Entonces corno por arte de magia empezó un viento y derramaba la fruta al agua. Caía la fruta al agua y se amontonaban los peces a comer. Entonces la mujer con su machete empezaba a machetear y macheteaba y la mujer tenía que matar solamente lo necesario, no por demás, llenaba la canasta de pescado y se retornaba y donde vivía era una sorpresa verla llegar a la mujer traer pescado —de dónde, cómo esa mujer va a traer pescado- la gente empieza, la envidia también. Bueno eso era cada que sentía necesidad ella iba, pero era con celo, que nadie la siga. El día que la siguieran se iba a desaparecer. Así vivió por cierto tiempo manteniéndolos a los hijos, todavía apoyada por el marido, convertido en planta, cuando una de esas salió la mujer y ya la siguieron la gente por saber de dónde trae pescado. La siguieron, la mujer llegó, hizo lo de costumbre la planta derramaba fruta, ella macheteaba los peces, llenaba la canasta y se regresaba. Entonces ya le dijo, la planta le habló a la mujer.

- Hija —le dijo- hasta aquí te he servido, te he acompañado. De hoy en adelante ya no vuelvas más a buscarme. Te han seguido y el lago que ves se va a secar y yo me voy a secar. Me voy a desparramar por el mundo, voy a crecer por todos lados, pero ya no vas a venir a hablarme. Te han seguido y aquí se acabó —le dice.

La mujer llorando, triste se vino.

- ¿Quién será?

Entonces el espía había dicho:

- Aquí había sido que esta señora lleva pescado. Esto así había sido.

Entonces cuando ellos quisieron hacer lo mismo que hacía la señora, la gente, los vecinos, se sorprendieron al ver al lago seco y la planta seca. Al año, al tiempo, la mujer para ver si era verdad lo que le dijo, no creía todavía, los niños necesitaban comer agarró machete y la canasta y llegó al lugar y el lago estaba seco y la planta seca. Llorando su tristeza se regresó, era una tristeza regresar a la casa sin nada y los niños llorando. Entonces la chima todavía, la planta convertida en chima, le dijo:

- Yo me voy a retirar, voy a crecer por todo lado, de ahí todavía te voy a seguir sirviendo, donde mires una planta que crezca vas a ir a coger su fruta y eso va a servir para que coman.

Se secó el lago, se secó la planta que se desparramó por todo el mundo, la planta de la **chima** y entonces esa es la historia, el cuento de la chima que se desparramó por todo el mundo y es por eso que la fruta de la **chima**, al centro lleva la figura de una calavera humana. Por lo que los monos descuartizaron a un hombre y ese hombre se ha quedado convertido en planta de chima y se dispersó por la tierra ¿no?, para consumo de la humanidad. Eso es la forma de la chima, si uno la pela, la quiebra es perfectamente una calavera humana. Así esa es la historia, el cuento de la chima

GLOSARIO BÁSICO

Anta: Mamífero, nombre científico *Tapirus Terrestris*. Tapir.

Apachitero: El que vive y cuida la Apacheta. En las narraciones tacanas es un ser maligno que se come las manos y los pies de los viajeros que duermen en el camino y que pasan cerca de la serranía que él cuida.

Ayahuasca: Según el diccionario es el nombre de una planta narcótica de la familia de las malpigiáceas, especie de banisteria, cuya infusión toman los indios para embriagarse y tener visiones fantásticas. Sin embargo, durante el trabajo de campo pudimos ver que ellos toman el jugo de esta planta con fines chamánicos. Según algunos testimonios la ayahuasca muestra a los chamanes (los tacanas les llaman yanacunas) las **palntas** medicinales, el futuro y el pasado.

Babachibute: Se ha comprobado que es el ser mágico que cuida a los animales de la selva, en ciertos casos también cuida las relaciones de alianza entre los hombres. Últimamente este ser ocupa muchas de las funciones que solían ocupar otros seres mágicos, como, ocupar el lugar de los hichis, del Dehauahuai, del demonio; algunos narradores también, actualmente, suelen confundirlo con los duendes o los espíritus del monte.

Banda: Un lado del río. Suelen decir vamos a la banda cuando sugieren que es preciso ir al otro lado del río o arroyo.

Bejuco: Liana o enredadera gruesa, resistente y flexible, común en la selva. Se utiliza para atar.

Bolo: mezcla de coca, chamairo y piti (o bicarbonato), todo tiene que estar en la boca para ser considerado un bolo.

Caimán: reptil grande. Nombre científico, *Calman crocodilus*.

Caqueahuaca: Cerro sagrado que está en la serranía que tiene su nombre. Según los tacanas es el centro del mundo o el asiento de dios. En todo caso es el lugar ritual de muchas poblaciones tacanas y no tacanas. Según las narraciones el subir al cerro es imposible, porque la tormenta, el viento y lo peligroso de su entorno no dejan que las personas se acerquen mucho, especialmente los cazadores.

Cascarilla: Quina.

Cepo: En Tumupasa, consiste en dos vigas que se amarran, la unión de ambas permite que unas muescas u hoyos que tiene ambas formen círculos del grosor de las manos, los pies o el cuello. A las personas que transgreden las normas sociales de conjunto, les suelen sujetar con eso toda un día, a manera de escarmiento. Sin embargo, es muy seguro que este castigo es de origen misional.

Cuereo: Época en la cual muchos de los habitantes, de las tierras bajas, vendían las pieles de los animales silvestres. Fue una época de auge porque el efectivo circulaba en la región y los animales eran cazados solamente por su piel. Muchas veces ni siquiera se recuperaba su carne.

Chaco: Un pedazo de tierra cultivable y que está siendo explotado.

Chamairo: Bejuco que suelen usar los tacanas para hacer el bolo (acullicar). Además de endulzar la mezcla, este bejuco puede ser usado para curar heridas, es un excelente cicatrizante.

Chapapa: Especie de Parrilla que se arma con troncos delgados, pero verdes. Sirve para hacer cocer a las brasas la carne cazada.

Chibute: Lo mismo que el Babachibute, aunque a veces el nombre suele prestarse a confusiones, pues Baba significa jefe.

Dehauahuay: Teóricamente es el que cuida las plantas, pero actualmente también suele ser confundido con el Chibute. Lo cierto es que sus definiciones no quedan claras pues

algunos narradores señalan que él es quien cuida a las plantas y el Chibute a los animales, pero algunos indican que es al revés. Los más señalan que sus funciones son las mismas Devoavai es una variante de este mismo nombre.

Edutzi: Espíritus de la cosmovisión tacana. Estos viven en el otro mundo (de arriba) y se manifiestan para indicar cosas importantes. También son los que cuidan o mejor viven en los cerros sagrados. Los yanacunas suelen tener piedras que usan en sus rituales y según la tradición son representaciones en la tierra de estos seres.

Epereji: En tacana Amigo íntimo.

Hichi: Espíritu que vive en algunas plantas, especialmente los grandes troncos, como el almendrillo, el motacú, etc.

Huasca: Castigo de los barraqueros y hacendados que dominaban a un grupo grande de indígenas y peones. Consistía en dar chicotazos. El término más vulgar era la arroba de huasca que equivalía a los veinticinco latigazos.

Huaso: Venado. Nombre científico, mazama americana.

Iba: Tigre. Nombre científico, Pantera onca. También puede ser denominado de ese modo el Gato Gris Yaguarundi, nombre científico, *Herpailurus yagouaroundi*.

Ibabana: Familia de tigres. Según las narraciones los ibabana fueron quienes cazaron a la madre de un importante Edutzi.

Jatata: Bol. Especie de palmiche. Los tacanas suelen usar sus hojas para tejer los techos de palmera más resistentes de la región.

Javacua: Nombre tacana de la víbora lora. Nombre científico, *bothriopsis bilineata*.

Londra: mamífero de río. Nombre científico, *pteronura brasiliensis*.

Llausa: Flema que se saca de modo ritual a los que no saben cazar. Ver el cuñado abandonado.

Maneche: Mono aullador rojo. Nombre científico, *Alouatta seniculus*.

Marimono: Mono araña. Nombre científico, *Ateles chamek*.

Neófito: nuevo cristiano o nuevo creyente. Aunque después de la colonia se usó este término de modo despectivo.

Niruniru: Mono maligno que se convierte en miles durante las malas noches, ataca a los cazadores cuando lo quieren cazar en las malas noches, por sus abusos en la cacería.

Ocelote: Nombre científico, *Leopardus Pardalis*.

Paraba: Loros grandes de colores hay amarillas y rojas, sus nombres científicos son *Ara Ararauna* y *Ara Macao*, respectivamente.

Pasanca: araña venenosa, no pudimos encontrar su nombre científico.

Pascana: Campamento de cacería, los tacanas por senda suelen tener alrededor de 7 a 10 pascanas. Son los lugares donde descansan, preparan sus presas y conversan.

Pava: hay dos la Pava roncadora y la pava campanilla, sus nombres científicos son: *Penelope jacquacu* y *Pipile pipile* respectivamente.

Penin: o peni lagarto muy parecido a la iguana. Nombre científico, *Tupinambis sp.*

Piedemonte: Parte inferior de las montañas. Espacio intermedio entre los andes y la amazonía.

Piti: Ceniza de la tola del motacú silvestre. Se usa como sustituto de la lajía para acullicar (mascar coca).

Quina: Corteza del quino, usada en medicina como febrífugo: la quina amarilla es la más estimada. La región amazónica experimentó un cambio trascendental cuando aumentó su demanda, de parte de mercados europeos, y se explotó la quina de modo intensivo. La solían usar para hacer medicamentos para curar la fiebre amarilla y el paludismo.

Reducidos: Se dice de los indígenas que están viviendo en las misiones.

Senda: camino a través del monte, hecho más que por máquinas por el caminar.

Mono Silbador: Mono que quita las hembras a los nirunirus y por ello tiene la facultad de hacerlos escapar. Los tacanas lo imitan cuando se ven acorralados por los nirunirus.

Nombre científico, Cebus Apella.

Tacú: Tronco cortado horizontalmente. Tiene labrado un hueco en la part superior y con la ayuda de una manivela se suele usarlo para pelar arroz o machucar charque, yuca, etc.

Tacuara: Caña fuerte, especie de bambú

Taitetu: Especie de cerdo del monte, vive sólo. Nombre científico, Tayassu tajacu.

Tigre-gente: hombre mágico que tiene la posibilidad de convertirse en tigre cuando quiera. Con ello consigue toda la carne que quiere, pero muchas veces se vuelve malo y ataca a los demás hombres.

Tutu-tutu: animal fantástico que nadie conoce, sólo lo han escuchado. Por eso el **Apachitero** le tenía miedo y sin verificar decidió huir de él.

Urina: Parecida al ciervo. Nombre científico, Mazama gouazoubira.

Yamachi: Cesta muy parecida a la mochila que es usada por los cazadores para llevar lo que requerirán cuando salen de cacería por muchos días.

Zafra: Acción y efecto de cosechar. Caña de azúcar, algodón y en el norte pacaño especialmente cosecha de almendra.