



PERÚ

Ministerio de Cultura

# Woxrexcüchiga

el ritual de la pubertad  
en el pueblo ticuna

---







# Woxrexcüchiga

---

el ritual de la pubertad  
en el pueblo ticuna



PERÚ

Ministerio de Cultura



*Teresa Moaca tejiendo una hamaca de chambira teñida con tintes naturales. Comunidad Nativa Cushillo Cocha*

# PRESENTACIÓN

---

DIANA ALVAREZ-CALDERÓN GALLO  
MINISTRA DE CULTURA

LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DE LA AMAZONÍA SON PORTADORES DE UNA VALIOSA HERENCIA CULTURAL. Los orígenes de este legado se remontan a cientos e incluso miles de años atrás, es decir, son anteriores a la formación de las fronteras nacionales. Estos conocimientos y prácticas se enlazan con los múltiples ámbitos de su vida y su entorno, naturaleza o cosmos.

Actualmente, según la Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios del Ministerio de Cultura, en la Amazonía peruana existen cincuenta y un pueblos indígenas. Su patrimonio cultural inmaterial incluye una infinidad de prácticas, conocimientos y saberes. Las lenguas originarias también forman parte de este legado. En nuestro país existen cuarenta y tres lenguas indígenas amazónicas, de las cuales catorce son transfronterizas.

La región más diversa cultural y lingüísticamente de todo el Perú es Loreto. El pueblo ticuna es uno de los pueblos originarios que habita en esta región, principalmente en las provincias de Mariscal Ramón Castilla y Putumayo. También vive en los territorios de Colombia y Brasil y sus miembros son hablantes de la lengua del mismo nombre. Desde hace algunas décadas, la zona donde se encuentra este colectivo está siendo atravesada por aceleradas transformaciones sociales y económicas. Estas a su vez involucran cambios en las expresiones de su patrimonio cultural inmaterial.

Desde mediados del año 2013, el Ministerio de Cultura, a través de la Dirección de Patrimonio Inmaterial y la Dirección Desconcentrada de Cultura de Loreto, desarrolla el proyecto *Investigación, Registro y Difusión del Patrimonio Cultural Inmaterial del Pueblo Ticuna*. Como parte de este proyecto, presentamos la publicación *Woxrex-cüchiga, el ritual de la pubertad en el pueblo ticuna*, en la que se aborda una de las tradiciones más distintivas de los ticuna: la celebración conocida como la fiesta de la pelazón o el ritual de la pubertad femenina, la cual, en lo que respecta a nuestro país, se sigue practicando en un reducido número de comunidades nativas. En esta fiesta se busca asegurar que las jóvenes que han tenido su primera menstruación puedan pasar adecuadamente a una siguiente etapa en su desarrollo vital y, paralelamente, propiciar el bienestar de sus familiares, de la comunidad y del entorno.

Confiamos en que la difusión de este material entre las comunidades ticuna sea un elemento importante a favor de la revaloración y la continuidad de sus expresiones culturales. Y para la población peruana, urbana y rural, esperamos que contribuya al conocimiento y al respeto del patrimonio cultural inmaterial de la región Loreto y de la importancia que guardan hoy en día las diversas prácticas y conocimientos de los pueblos indígenas de la Amazonía.

Además de la investigación, en esta publicación presentamos un documental en video, un disco de cantos, un disco de relatos y los textos con el contenido de los cantos y los relatos, en versión bilingüe. La investigación presenta algunas consideraciones principales en torno a los ticuna y hace un análisis de su cosmovisión, al tiempo que aborda el ritual que da nombre a la publicación brindándonos una reflexión sobre el significado de este rito en un sentido integral, su vinculación con las narraciones míticas y su relevancia cosmológica para los ticuna, así como también la importancia de estas celebraciones entre otros pueblos indígenas amazónicos.

El primero de los dos discos compactos recoge diecisiete cantos en lengua ticuna y un tema instrumental, todos registrados con intérpretes de las comunidades nativas

de Bufeo Cocha, Cushillo Cocha, Santa Rita de Mochila, Yahuma Segunda Zona y Yahuma Primera Zona. Mientras que el segundo disco compacto, de relatos, incluye tres narraciones en lengua ticuna. Por su parte, el documental en video es el primer registro audiovisual del patrimonio inmaterial del pueblo ticuna llevado a cabo por el Ministerio de Cultura de Perú y probablemente el primer registro completo de la fiesta de la pelazón en nuestro país. Cabe destacar que el documental recibió una mención especial en el Festival Internacional de Documental Etnográfico de Sobrarbe-Espiello XIII, celebrado en la localidad de Boltaña-España en 2015.

El Ministerio de Cultura agradece a todos los hombres y mujeres, niños y niñas, y autoridades de la comunidades nativas ticuna, quienes han participado activamente a lo largo del desarrollo de este proyecto. Agradecemos igualmente su generosidad y voluntad de dar a conocer una parte importante de sus tradiciones. Así mismo, reconocemos el apoyo brindado por los miembros de la Unidad de Gestión Educativa Local, de la Municipalidad Provincial de Mariscal Ramón Castilla y del Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana-FORMABIAP-AIDSESEP, entre otras instituciones. Finalmente, agradecemos al Ministerio de Cultura de Colombia y a cada una de las instituciones que han permitido la realización de las actividades conjuntas a favor de la salvaguardia de las expresiones culturales de los ticuna de ambos países, acciones enmarcadas en el Memorándum de Entendimiento sobre Cooperación interinstitucional para el intercambio de experiencias entre el Ministerio de Cultura de la República del Perú y el Ministerio de Cultura de la República de Colombia.





Pobladores de la comunidad de Yahuma Primera Zona durante la presentación del documental Woxrexcúchiga

# NOTAS ACERCA DE LA ESCRITURA DE LA LENGUA TICUNA

---

EL PUEBLO TICUNA AÚN NO CUENTA CON UN ALFABETO OFICIAL NORMALIZADO POR EL ESTADO PERUANO. Actualmente (2016), la normalización de dicho alfabeto, compleja labor conducida por el Ministerio de Educación con la participación de los hablantes de la lengua, está en proceso.

De ese modo, para la presente publicación empleamos el alfabeto acordado en la “Reunión de representantes del pueblo ticuna con funcionarios de la Dirección de Educación Intercultural Bilingüe (DEIB) de la Dirección General de Educación Básica Alternativa, Intercultural Bilingüe y de Servicios Educativos en el área Rural (DIGEIBIRA) del Ministerio de Educación” (septiembre de 2015), en la que participaron los especialistas del Ministerio de Educación, representantes de la organización indígena FECOTYBA, docentes bilingües y autoridades de diferentes comunidades nativas ticuna.

Al citar textos en lengua ticuna de otras publicaciones, hemos respetado la escritura de la fuente, la cual a veces no coincide con el alfabeto acordado en Perú. Esa es una de las razones por las que a lo largo de este estudio hay casos en que una misma palabra en ticuna aparece escrita de diferentes formas. En el presente texto sería imposible explicar todas las variaciones, pero es importante mencionar las siguientes: en algunas fuentes citadas se usa la letra “k” en lugar de la “c”, para representar el mismo sonido (ej: *tikuna/ticuna*); en otras, se usa la letra “j” en lugar de la “y” (ej.: *Joií*

Yoí). Paralelamente, en algunos estudios citados, las glotales son representadas con un guión “-”, en lugar de la “x” (ej.: *yüxü/ÿü-ÿ*). Así mismo, las glotales a veces son representadas y otras veces no (ej.: *Yoí/Yoxí; woxrecü/woxrexcü*).

Por último, cabe señalar que algunas variaciones adicionales en la escritura a veces aparecen en combinación con las ya mencionadas. Por ejemplo, nos referimos al uso de los diversos diacríticos y al uso de las mayúsculas o minúsculas en determinadas palabras (ej.: *üxüne/ÿüne; duüxüggü/dùüggü; kua/kuḁ<sup>1</sup>; maü/ma-ÿ; wörekü*, etc.).

---

1. “*Kuḁ*” (Santos 2013). En el texto del lingüista ticuna la nasalización es representada con una virgulilla ~ debajo de la vocal. En el alfabeto empleado en el presente estudio, esta no es representada con ningún símbolo.



*Caballo Cocha, distrito y provincia Mariscal Ramón Castilla, Loreto*



*Ilda Méndez junto a su nieta y su hijo, yendo de la comunidad de Yahuma Primera Zona (Perú) al puerto de Leticia (Colombia)*

# LOS RITUALES DE LA PUBERTAD FEMENINA EN LA AMAZONÍA

---

LUISA ELVIRA BELAUNDE<sup>1</sup>  
ANTROPÓLOGA

**H**AY RELATIVAMENTE POCAS INVESTIGACIONES SOBRE LA CELEBRACIÓN DE LA MENARQUIA entre los pueblos amazónicos. Quizás esto se deba a que es un tema delicado de abordar porque concierne algo que, en las ciudades, estamos acostumbrados a mantener en silencio o mencionar solo en la intimidad. Además, los rituales indígenas de la pubertad involucran pruebas duras y colocan a las niñas en condiciones físicas y emocionales que, para nosotros, son difíciles de comprender y, a veces, inaceptables. Por diversas razones, estos rituales han sido y continúan siendo condenados por personas externas a las comunidades indígenas y, actualmente, también son rechazados por muchas personas de dentro. Sin embargo, para los hombres y las mujeres que los siguen realizando, a pesar de las presiones que han conducido a muchos a abandonarlos, los rituales de la menarquia atañen el bienestar de todos alrededor. La primera menstruación es una cuestión de interés general. Afecta no solamente al bienestar de la niña púber, sus familiares y vecinos, sino también el entorno y el cosmos entero. En este artículo quisiera intentar entender la importancia de los rituales de la pubertad femeninos indígenas amazónicos en sus propios términos.

---

1. *Museu Nacional* - Universidad Federal de Río de Janeiro (UFRJ).

## Difusión y permanencia de los rituales

Una de las primeras descripciones de la pubertad femenina entre los pueblos indígenas sudamericanos, fue escrita en el siglo XVI por el francés André Thevet (1575) quien convivió con los famosos tupinambá de la costa atlántica brasileña. El cronista hace un vívido retrato de la fiesta durante la cual los familiares de la niña servían grandes cantidades de bebida de yuca fermentada, carne y pescado a sus convidados. La celebración era preparada con meses de anticipación y se iniciaba cuando la muchacha sangraba por primera vez. Entonces, era recluida en un lugar apartado y permanecía inmóvil, mientras su madre y abuelas le daban consejos sobre el buen comportamiento a seguir con su futuro esposo e hijos. También le quitaban el cabello, raspándolo o arrancándolo por mechones, y le escarificaban la piel con un diente de animal afilado. Las heridas eran cubiertas con cenizas, dejándole una marca de tatuaje de por vida. Después le colocaban un collar de dientes de majás (*Capybara*), para que los dientes de la niña sean fuertes como los de este roedor, y la dejaban acostada en una hamaca durante tres días. Durante ese tiempo, no podía rascarse con la mano, pisar la tierra con el pie o mirar alrededor. Debía mantenerse quieta y en ayunas. Cuando paraba de menstruar, permanecía recluida, comiendo una dieta de vegetales, hilando algodón y escuchando las enseñanzas de sus mayores, hasta que, al concluir la tercera menstruación, le pintaban enteramente el cuerpo de negro con jugo de huito (*Genipa americana*) y salía de su encierro.

Thevet observa que, según los tupinambá, el propósito del ritual era asegurar la buena salud y disposición de la niña, para que tenga larga y fértil vida y no sea perezosa. Unos meses después de la celebración, cuando el cabello le había crecido nuevamente, se consideraba que estaba lista para el matrimonio. Los complejos procedimientos rituales respondían a la necesidad de proteger a la muchacha, a sus familiares y al entorno de los peligros en los que los colocaba la condición de sangrado de la niña, puesto que se consideraba que el olor de la sangre menstrual atraía a los espíritus ven-

gativos que podían causar locura, muerte y, también, grandes desastres ambientales, como inundaciones y tormentas.

Estudios basados en esta y otras crónicas de la época, recalcan la semejanza existente entre los procedimientos corporales de dieta y reclusión a los que era sometida la niña menstruante y los rituales funerarios que atravesaban los parientes cercanos de un difunto, así como también los guerreros que habían matado a un enemigo en la guerra. En todos estos casos, la necesidad de guardar un periodo de dieta y reclusión estaba asociada al hecho de que la persona atravesaba un peligroso periodo de transformación, al final del cual emergía renovada, como si hubiese vuelto a nacer (Métraux 1950:204; Fernandes 1963:273; Viveiros de Castro 2003).

Los relatos de las celebraciones tupinambá, de hace casi cinco siglos, son sorprendentemente próximos de las descripciones de los rituales de la menarquia practicados hasta hoy, o hasta hace pocos años, por diversos pueblos amazónicos, como los ticuna del Perú, a pesar del tiempo y la distancia que los separa de los antiguos tupinambá de la costa atlántica brasileña. El pueblo tupinambá, por cierto, no es tan ajeno a nuestro país, ya que grupos humanos socialmente emparentados a ellos, los omagua, pertenecientes a la familia lingüística tupi, migraron desde las costas atlánticas y la Amazonía central a finales del primer milenio d.C. Cuando los europeos llegaron al actual territorio peruano, los omagua habitaban las riberas del río Amazonas. Como tantos otros pueblos, fueron exterminados por la colonización. En su lugar, se encuentran actualmente los ticuna.

Las prácticas ticuna contemporáneas dan testimonio de la difusión y perseverancia de los rituales femeninos que han sobrevivido a las violentas transformaciones de la colonización. Al igual que el antiguo ritual tupinambá, la *woxrexcüchiga*, el ritual de la pubertad de los ticuna, es una fiesta que congrega una gran cantidad de gente para acompañar a la niña púber durante la reclusión y festejar con danzas y borrachera su



transformación en mujer. Es una celebración de la abundancia. Mientras más convidados, comida y bebida, mayor es el prestigio de la familia anfitriona. Los presentes demuestran su apoyo a los padres y familiares de la niña, haciendo la bebida, los instrumentos musicales y las vestimentas junto con ellos, trabajando animadamente durante varios días. Esta alegría colectiva tiene una dimensión social recreativa importante pero también obedece a otras razones. La algarabía de los invitados ejerce una protección colectiva sobre la niña, que está recluida y en peligro de ser acechada por los espíritus. Su reclusión en un lugar apartado, sucede en paralelo a gran parte de la fiesta. Mientras todos beben y comen, produciendo juntos todo lo necesario para la gran celebración del último día, ella guarda ayuno, sola, hilando y tejiendo fibras de chambira (*astrocaryum*), escuchando los consejos de su madre y otras mujeres mayores. Finalmente, cuando todo está listo, ella sale de la reclusión y se une a bailar con todos los invitados, incluyendo a los propios espíritus *ngoxogü*, que también vienen a la fiesta vestidos con sus ropas de corteza de árbol. Sus máscaras, según los ticuna, no son meros disfraces. Son sus cuerpos espirituales. Quien aparece vestido con una máscara de corteza, es un espíritu venido de otros mundos (Goulard 2009; Ramos 2010; Santos 2013).

La dualidad de la celebración, por un lado un banquete gregario, por el otro un ayuno solitario, también se manifiesta en otros aspectos. Es como si la fiesta operase la conjunción de diferentes ámbitos de existencia, normalmente separados. La fiesta que se realiza en la comunidad es un llamado a los espíritus, que normalmente moran en el interior de los bosques, los ríos y la tierra. Ellos llegan para intentar raptar a la niña recluida y llevarla a sus mundos; pero al final desisten de su propósito y se juntan a bailar con los pobladores diluyendo por un momento las distancias que los separan de los vivos. Es como si múltiples líneas de existencia normalmente paralelas se cruzaran durante el ritual y esta conjunción permitiese que la *woxrexcü*, es decir la “moza con los senos en brote”, renazca transformada. Según Camacho (1995:8) *woxrexcü también* quiere decir “hija de luna”. La muchacha púber es llamada así debido a la asociación existente en el pensamiento indígena entre el sangrado menstrual y los ciclos lunares. Por esta razón, idealmente, el momento culminante de la reclusión

pubertaria, cuando los espíritus y los vivos se juntan a bailar, se lleva a cabo en una noche de luna llena.

Tanto entre los antiguos tupinambá como entre los ticuna de hoy, la niña tiene que ser despojada de su cabello para efectuar dicha transformación, prestar atención a las palabras de sus mayores que la sermonean constantemente y aguantarlo todo quedándose serena durante el periodo de reclusión y cuando sale del encierro. Otro punto importante es que la niña no debe ser vista ni ver a los demás hasta que haya pasado el peligro.

Durante la reclusión, las muchachas tupinambá solían pasar el tiempo hilando y tejiendo algodón, mientras las ticuna aprenden el arte del tejido con chambira. Hay, por lo tanto algunas diferencias específicas. Los ticuna tampoco practican escarificaciones ni tatuajes, pero la pintura corporal es tan importante como para los tupinambá y marca la clausura de las festividades. Entre los ticuna, el último día de la fiesta, después de bailar con los espíritus, la niña toma un baño en el río y sale del agua con el cuerpo teñido de la cabeza a los pies, como una recién nacida. En general, en la Amazonía, teñir el cuerpo de negro con jugo de huito es un procedimiento típico de los rituales de nacimiento y renacimiento (Lagrou 2012).

Los siguientes rasgos centrales: gran fiesta con borrachera colectiva y amenazas de espíritus; reclusión de la niña con dieta, consejos y manipulación del cabello; restricción de la visión de la niña y uso de pintura corporal negra para la salida de la reclusión, caracterizan los rituales de la menarquia de gran parte de los pueblos amazónicos. Por ejemplo, en el Perú, estos rasgos han sido descritos para los yine (Gow 2000), los ashaninka (Rojas 1992), los yanasha (Santos Granero 1991), los mai huna (Bellier 1991), los shipibo-konibo (Valenzuela y Valera 2005) y los airo pai (Belaunde 2001), entre otros. En cada caso, la fiesta difiere en algunos aspectos, la organización y el tiempo de duración. Mientras algunos grupos arrancaban todo el cabello de la niña, otros lo afeitaban. Otros solamente le cortaban el cerquillo. Para algunos, la

niña era pintada enteramente de negro al salir de la reclusión, para otros, su rostro y cuerpo era pintado con finos motivos geométricos, como en el caso de los yine y los shipibo-konibo. En este último caso, la reclusión incluía una severa operación de los genitales femeninos. Como indica la investigadora Françoise Morin, dicha operación ha suscitado numerosos escritos pero “ningún estudio científico que se apoye en la observación directa” (1998:391). Después de la operación, una pieza de cerámica era usada para desflorar a la niña y mantener el canal vaginal abierto. Las evidencias arqueológicas muestran que este procedimiento era probablemente difundido en el pasado antiguo (Morales 2002). Sin embargo, ningún otro grupo contemporáneo de la Amazonía peruana lo realizaba. Su práctica fue interrumpida a mediados del siglo pasado. Hoy en día, los rituales de la pubertad de los demás pueblos mencionados tampoco se celebran, o su celebración se ha resumido a un espectáculo montado para las fiestas folclóricas y los turistas.

El registro de 2014 de la *worexçüchiga* en la Comunidad Nativa de Yahuma Primera Zona es un documento excepcional. Yahuma es una de las pocas comunidades en el Perú en donde todavía se celebra. En la última década, diversos factores de cambio socio-económico han confluído para acelerar la muerte de la fiesta que hasta hace unas décadas era el mayor orgullo de todos los ticuna en el Perú, Colombia y Brasil, como destacó el gran etnógrafo Kurt Nimuendajú (1952). Las iglesias cristianas de diferentes denominaciones presentes en la zona concuerdan en condenarla. Buena parte de los maestros de escuela, colonos, comerciantes, funcionarios del lugar y de las organizaciones de derechos humanos y de salud, la consideran inadecuada para la crianza de las niñas. Los jóvenes deseosos de llevar un estilo de vida promovido por la televisión se burlan de ella. Debido a su mayor involucramiento en actividades remuneradas y el comercio fronterizo entre las ciudades de Leticia, Islandia y Tabatinga, muchas familias ya no hacen grandes chacras. El esfuerzo y tiempo requeridos para organizar la fiesta contribuyen a desanimarlas. Hay que plantar la yuca por adelantado, acumular pescado y carne ahumados, atender a todos los invitados y encarar los peligros espirituales. La niña debe tener la resolución de aguantar las privaciones,

el dolor y el cansancio. Antes, cuando el despliegue de hospitalidad de los padres y el aguante de la muchacha eran los mayores valores sociales, las penurias del ritual eran compensadas por la convicción de que traería vitalidad colectiva e invitaciones para festejar la menarquia de las hijas de sus vecinos. Pero hoy, las familias que lo practican están aisladas.

## La menarquia y los demás rituales reproductivos femeninos y masculinos

Procesos de cambio socio-cultural muy similares han conducido a la gran mayoría de pueblos amazónicos a dejar de lado sus rituales, sin que nosotros, habitantes de las ciudades, hayamos podido entenderlos ni entender las consecuencias de su abandono sobre la estructura familiar indígena. Personalmente, tuve la suerte de conducir una investigación antropológica entre los airo pai (secoya), un pueblo de la familia lingüística tukano occidental del Napo-Putumayo, cerca de la frontera con Ecuador y Colombia. Aunque no vi ninguna celebración de la menarquia, sí tuve la oportunidad de recoger relatos sobre rituales pasados. También asistí y observé los rituales de la menstruación a los que las mujeres airo pai se sometían regularmente. Nada en mi formación antropológica me había preparado para esta experiencia, pero a medida que fui prestando atención, me fui convenciendo de que se me abrían las puertas para entender las relaciones de género amazónicas en sus propios términos.

La celebración de la menarquia es parte de un conjunto más amplio de rituales reproductivos que aseguran, o aseguraban, el manejo de la fertilidad de la pareja y la toma de responsabilidad de los hombres por la salud de sus esposas e hijos. Un día, cuando acababa de llegar a la comunidad de Huajoya, empecé a menstruar. No le di mayor importancia y seguí con mi vida habitual. Cuando me fui a bañar en el río, tres mujeres se me acercaron riendo y hablando entre sí. “Estás haciendo suciedad”, me dijo una de ellas. No estaba segura del significado de sus palabras, pero comprendí por su mirada. Ella continuó diciéndome que yo no podía caminar por la comunidad

así, que los hombres se iban a enfermar y que tampoco debía bañarme porque podía causarme una hemorragia. La siguiente vez que me vino la regla tuve que ceñirme a la reclusión. No tuve alternativa, porque todos en la comunidad ya sabían cuándo me tocaba menstruar. Usaban la luna como calendario para contar los días (Belaunde 2001:47).

La menstruación no es un tema bien considerado en los estudios antropológicos. Ni entre los especialistas en relaciones de género, que con frecuencia prefieren olvidarse de la menstruación por constituir una supuesta “biologización” del género; ni entre los que no tienen interés en los estudios de género, que es el caso de la mayoría de especialistas en Amazonía, como sostiene Descola (2001). A decir verdad, hubiera preferido obviar el tema también, porque todo parecía indicar que si la sangre menstrual era importante era porque las mujeres estábamos universalmente condenadas al banquillo de la polución y de la marginalización, como habían argumentado Shirley Ortner (1974) y las demás pioneras de la teoría del patriarcado de la década de 1970.

La experiencia de la reclusión no fue placentera, especialmente quedarme sentada sobre hojas de plátano durante cinco días, sola, sin moverme libremente. Pero, me llevó a interesarme por algo tan sobresaliente en la vida de mis anfitrionas. En particular, me hizo ver que la celebración de la menarquia hacía parte de un conjunto de prácticas reproductivas y de crianza con consecuencias a largo plazo para la vida común de la pareja. También comprendí que el abandono de dichos rituales iba de la mano con el deterioro de la relación de pareja y la erosión de las técnicas culturales de manejo de la fertilidad, espaciamiento de los nacimientos y crianza de los niños, que garantizaban la toma de responsabilidad masculina por la salud de sus esposas e hijos.

Antiguamente, la celebración de la menarquia entre los airo pai también consistía en una gran fiesta de la bebida, con reclusión de la niña y amenazas espirituales. Como entre los ticuna, le arrancaban todo cabello y su cabeza se hinchaba ligeramente. Se consideraba que, no solo la cabeza, sino todo su cuerpo estaba blando como el de un

recién nacido y, por tanto, podía quedarse marcado con todo tipo de rasgos negativos, tanto morales como físicos. Por eso era esencial que se mantuviera inmóvil y sin mirar alrededor para evitar contraer actitudes y características indeseables. Al salir de la reclusión debía demostrar su disposición al trabajo, impresionando a sus potenciales futuros suegros y marido. Molía maíz y preparaba grandes cantidades de chicha de maíz para servir a todos los invitados. Durante el resto de su vida fértil, las mujeres respetaban un periodo de reclusión cada vez que sangraban, pero esto era posible porque sus esposos también participaban del ritual asumiendo sus responsabilidades.

Como pude observar, cuando la mujer *airo pai* menstruaba, su esposo se encargaba de cuidar a los niños, preparar la comida y servirla. El esposo, sin embargo, se mantenía a distancia de la mujer y evitaba tener cualquier contacto directo con la sangre menstrual. Por ejemplo, servía la comida en hojas de plátano y se la daba a un niño para que se la entregase a su madre, aun cuando ella se encontraba a pocos metros, sentada en hojas de plátano en una esquina de la casa. Me explicaron que la sangre menstrual, y especialmente su olor, es peligrosa porque atrae a los espíritus come sangre que normalmente viven en un universo paralelo al nuestro, al interior de los bosques por ejemplo, pero que vienen cuando sienten el olor a sangre. Los espíritus amenazan con robarse a la mujer y también afectan a los hombres, enfermándolos, causándoles hemorragias nasales y hasta la muerte. El olor de la sangre también es repulsivo para las divinidades, *Ñañe* o Luna, la divinidad principal y los demás seres inmortales llamados “gente verde” o *jeña pai*, porque se encuentran en un estado de inmadurez permanente, nunca se pudren. Por esta razón, los hombres que practicaban el chamanismo debían evitar el contacto con la sangre y su olor. De otra manera, no podrían comunicarse con las divinidades pues estas huirían espantadas por el hedor. Por eso era necesario que la mujer mantuviese reclusión cada vez que menstruaba. Su esposo garantizaba el bienestar propio y de su esposa, prodigándole cuidados.

Lo mismo sucedía durante el sangrado del posparto, cuando la mujer permanecía en la chacra hasta dejar de sangrar. Su esposo se quedaba lejos, en casa, con sus

demás hijos. En ese tiempo, preparaban platillos de dieta especiales, con vegetales y carne de pececillos y gusanos blancos *suri* (*Calandra palmarum*). Decían que no era adecuado comer carnes de animales más grandes, que tienen mucha sangre, porque la sangre de las presas podía causar una hemorragia y enfermedades en la madre y el recién nacido. Los cuidados recibidos eran recordados por las mujeres con ternura, como una manifestación particularmente vívida de amor y compasión por el estado de vulnerabilidad en que ellas y sus recién nacidos se encontraban.

Las restricciones que afectan al padre durante la gestación, parto y el posparto son llamadas "covada" por los antropólogos (Rivière 1974; Rival 1998). Los estudios etnográficos muestran que era una práctica generalizada en la Amazonía, así como los rituales de la pubertad masculinos durante los cuales los jóvenes aprendían a asumir sus futuras responsabilidades de esposos y padres. La covada era algo tan sobresaliente, que llamó la atención y despertó la burla de los europeos desde los primeros años de la colonia. Incrédulos que los hombres pudiesen participar del embarazo de sus esposas y mantener reposo cuando ellas daban a luz, decretaron que los indígenas eran unos haraganes y que, mientras la parturienta se recuperaba rápidamente, el hombre permanecía postrado durante días. Pero, para los hombres amazónicos la covada no era un asunto ligero. Los hombres estaban sujetos a severas restricciones alimenticias y de comportamiento, y largos periodos de abstinencia sexual para garantizar su descendencia. Por ejemplo, entre los airo pai, cuando una mujer está embarazada, el hombre no puede construir ninguna estructura de madera, clavar clavos, hacer nudos apretados ni bañarse en el río a contracorrientes, porque causaría dificultades de expulsión del niño durante el parto y retención de la placenta. Tampoco puede cavar huecos profundos, gritar o patear cosas, porque al nacer el niño tendría cólicos y lloraría desesperadamente. Tampoco puede matar ni comer huanganas, porque el niño adelgazaría lleno de parásitos. Si durante el tiempo de sangrado del posparto, el hombre no mantiene abstinencia sexual y tiene relaciones con otra mujer, el niño se ahogaría con flema en la garganta. Como explica un sabio airo pai "es mejor precaverse que hacer morir a los niños" (Payaguaje 1990:89).



*Preparación de las semillas de achiote para pintura corporal*



Hoy en día, los jóvenes airo pai ya no están tan convencidos de la necesidad de acatar rigurosamente los rituales reproductivos practicados por sus padres y abuelos. Entre las parejas mayores, los nacimientos eran separados por intervalos prolongados para permitir que cada niño, o niña, sea criado con toda la dedicación necesaria. Según el antropólogo William Vickers (1989:223), hace unos cincuenta años, era habitual que las parejas dejaran pasar seis años antes de tener otro hijo, porque se consideraba que el niño debía tener todos sus dientes y poder ir a pescar solo sin que nadie lo vigile para que su madre pueda quedar embarazada nuevamente. Si la madre quedaba embarazada cuando el niño dependía de la leche materna, se consideraba que iba a morir o sufrir deformaciones de crecimiento porque el embarazo afecta la calidad de la leche materna. El padre era siempre tenido por responsable en estos casos.

Es probable que los airo pai fueran, y hasta cierto punto continúen siendo, particularmente exigentes con respecto a sus rituales reproductivos y el involucramiento de los hombres. Pero, su caso y el de otros pueblos en diversos lugares de la Amazonía nos permite comprender cuánto ha cambiado el comportamiento reproductivo indígena ahora que la ritualidad ancestral de la reproducción ha perdido vigencia (Van der Hammen 2000; Ladeira 1997; Berlín 1995; Belaunde 2003). La covada también era practicada entre los ticuna, así como la reclusión menstrual y de posparto, pero están siendo erosionados por todos los factores externos e internos de cambio social que también condenan la celebración de la *woxrexcüchiga*.

Actualmente, la mayoría de los pueblos indígenas del Perú amazónico tiene una tasa de natalidad muy alta, con espacios intergenésicos cortos y una elevada mortalidad infantil. Además, llama la atención la existencia de un número cada vez mayor de madres solteras y de hombres que se desentienden de la suerte de sus hijos. Recientemente, la implementación de programas de planificación familiar por organismos del gobierno y no gubernamentales, ha permitido reintroducir un nuevo elemento de manejo de la fertilidad. Pero los métodos promovidos que alcanzan a tener aceptación conciernen principalmente a las mujeres, como las inyecciones de hormonas. Los métodos de

uso masculino, como los preservativos, tienen poco éxito porque los hombres no se sienten concernidos (Velasquez 2013). La situación es tan generalizada, que algunas personas de fuera, educadores y funcionarios de salud, por ejemplo, consideran que esta es una característica cultural inherente al mundo indígena amazónico.

Es innegable que el actual crecimiento demográfico responde a una necesidad percibida por los propios pueblos indígenas de hacer frente al aumento de la población de los colonos que los rodean, por un lado, y por el otro, de contrarrestar el efecto devastador de las enfermedades foráneas, como la malaria, la hepatitis B, C y D, y, últimamente, el VIH, que no dejan de azotarlos. Los hombres y las mujeres tienen la clara percepción de estarse “acabando”, como suelen decir, y de la necesidad de hacer “aumentar” a su gente. Pero la prevalencia actual del desinterés de los hombres por el bienestar de sus hijos, indica que las transformaciones sociales actuales están acompañadas de una desestructuración cultural profunda. Esto afecta la relación de pareja y las relaciones de la pareja con los suegros, que solían ejercer gran influencia sobre la ritualidad de la vida reproductiva, puesto que eran los padres quienes organizaban los rituales de pubertad y de matrimonio de sus hijos.

El caso de los shipibo-konibo, quienes hasta la primera mitad del siglo XX tenían diversas prácticas anticonceptivas y pocos hijos por pareja, y entre quienes las madres solteras eran inexistentes, fue documentado por Hern (1994). Medio siglo más tarde, sin embargo, los shipibo-konibo tenían una de las tasas de natalidad más altas del mundo y un número de madres desvalidas cada vez mayor sin otra salida que cargar a sus padres con la crianza de los nietos. Según Hern, esto se debía al abandono de la poligamia. Pero, no fue realmente la poligamia la que fue dejada de lado, porque en la actualidad muchos hombres continúan engendrando hijos con varias mujeres. Lo que acabó fue la responsabilidad de los hombres por la crianza de su descendencia. Lamentablemente, los varones indígenas parecen estar emulando el comportamiento común entre muchos colonos, para quienes la hombría suele medirse por el número de hijos engendrados, no los criados, y el abuso de alcohol comercial y el maltrato a

la mujer son moneda corriente. Conjuntamente, se han deteriorado las relaciones de respeto que antes existían entre yernos y suegros. Lo habitual era que el yerno sea quien provea alimentos a sus suegros para demostrarles que era digno de ser padre de sus nietos, no que se desentienda de su crianza (Cárdenas 1989; Valenzuela y Valera 2005; Belaunde 2011).

Este y otros casos permiten visualizar las amplias consecuencias del abandono de los rituales reproductivos y repensar algunos planteamientos de las ciencias de la demografía. Según la teoría de la Transición Demográfica, aceptada como una norma universal a mediados del siglo pasado (Henry 1961), las poblaciones preindustriales, como las amazónicas, tendrían una tasa de fertilidad natural galopante y solamente accederían a una natalidad controlada con la incorporación en los Estados nacionales modernos. En la Amazonía, sin embargo, está sucediendo lo contrario. Dicha transición demográfica está acabando con las manifestaciones de la paternidad responsable que había sido culturalmente instituida en sus rituales.

### La sangre que corre por las venas

A continuación, propongo ajustar el enfoque y examinar más de cerca las ideas sobre el cuerpo y la sangre que sustentan, o sustentaban, los rituales de la pubertad femenina. Para comenzar, es necesario marcar la diferencia entre la sangre cuando circula en las venas y la sangre cuando sale del cuerpo. La primera es una fuerza de vida; la segunda es un vehículo de grandes peligros (Belaunde 2006, 2008).

El estudio comparativo de las concepciones indígenas indica que la sangre que corre por las venas, contenida en el cuerpo, es concebida como una relación, justamente porque circula, poniendo a todas las partes del organismo en comunicación. De esta comunicación sanguínea depende la vitalidad y habilidad del cuerpo. Para los ticuna, por ejemplo, la sangre concentra el principio energético de los seres vivos, llamado

*pora*. Es la fuerza que permite el crecimiento corporal y asegura la permanencia del cuerpo durante el ciclo de vida de los hombres y las mujeres, llenándolo de buena disposición para realizar trabajos específicos a su género y edad.

Como señala Goulard (2009) la sangre debe ser constantemente alimentada con bebida y comida, ejercicio corporal y dietas de ayuno para tener *pora*. Las bebidas de yuca fermentada, el masato y el *paipayarú*, son el mejor alimento para hacer aumentar la calidad de la sangre, fortalecer el *pora* y alegrar a los hombres y las mujeres. Con el pasar del tiempo, la cantidad de *pora* y de la sangre varían. Primero, va en aumento, a partir del nacimiento hasta la pubertad, cuando alcanza el nivel suficiente para que los niños y niñas se inicien en la sexualidad y la fertilidad. Cuando una niña menstrúa por la primera vez es una manifestación de la cantidad y calidad de su sangre, y el ritual tiene por objetivo manejar el desarrollo futuro de su sangre evitando que esté en exceso o en falta. Más precisamente, la menarquia es la manifestación de un exceso de sangre, que rebalsa, y por eso es necesario purgarla.

A medida que pasan los años, el *pora* decae, hasta volverse débil en la vejez. El *pora* contenido en la sangre se combina con los otros principios de los seres vivos reforzándolos, puesto que todos ellos se alimentan de las bebidas de yuca fermentada que hacen aumentar el *pora* de los seres. Las grandes fiestas de borrachera, como la fiesta de la menarquia, son fuente de alimento para todos los componentes de los seres vivos, activos en la sangre, el nombre, la imagen y la memoria.

Ideas semejantes son compartidas por pueblos indígenas de diferentes partes de la Amazonía. Por ejemplo, en su introducción al estudio de la magia awajún, el etnógrafo Michael Brown (1985) cuenta la respuesta de Shaján Wajai a una pregunta suya aparentemente trivial: “¿La gente piensa con la cabeza o con el corazón?”:

Él tomó una vasija de masato que su esposa le entregó y dijo deliberadamente: La gente que dice que pensamos con nuestras cabezas está equi-

vocada porque nosotros pensamos con nuestro corazón. El corazón está conectado con las venas, que llevan los pensamientos en la sangre para todo el cuerpo. El cerebro solo está conectado a la espina dorsal, ¿no es así? Entonces, si pensáramos con nuestro cerebro, ¡solamente seríamos capaces de mover el pensamiento hasta nuestro ano! (Brown 1985:19. Traducción propia).

Con característico sentido del humor amazónico, Shajián Wajai deja claro que la sangre no es algo que debe ser constantemente derramado, sino transportado por las venas llevando pensamientos a todas las partes del cuerpo. El corazón es el centro que propulsa los pensamientos para que alcancen a todos los órganos, y permitan que la persona actúe en el mundo en interacción con los demás. La comida, los objetos, las palabras, la música, los olores, los hijos, son la manifestación de la buena circulación de los pensamientos de una persona, los cuales se exteriorizan en la realidad física por medio del trabajo hábil y esforzado. En awajún, así como en muchos idiomas amazónicos, “pensar” implica la noción de recordar con compasión a los que uno ama y hacer algo para aliviar o evitar que pasen necesidades y pesares. Por lo tanto, los pensamientos que circulan en la sangre se traducen en actos productivos para prodigar cuidados a los parientes.

Nociones similares se encuentran entre otros pueblos del Perú amazónico. Por ejemplo, para los yine (piro), *giglenshinikanuta* significa “memoria, amor, pensamiento, y pensar en alguien”. El recuerdo de los cuidados recibidos de los demás sustenta los verdaderos lazos de parentesco y el sentido de la experiencia vivida y la historia. En cambio, la falta de generosidad acarrea la ruptura del parentesco (Gow 1991:150). En candoshi, la expresión característica *magochino* “mi corazón piensa” significa más explícitamente “mi corazón piensa en alguien o en algo con respecto a alguien”, puesto que los pensamientos siempre están dirigidos hacia el beneficio efectivo de alguien que uno lleva en mente, o más bien, en el corazón (Surrallés 2009:128). Entre los airo pai, se dice que los perezosos, tacaños y envidiosos, incapaces de prodigar cuidados a

los demás, “no tienen corazón” porque “no saben pensar” (Belaunde 2001:107). Esta falta de corazón implica una falta de cuerpo, dado que las personas sin pensamientos no realizan ningún tipo de actividad corporal productiva hábil. Sus cuerpos “no valen”, según el decir airo pai. La falta de pensamiento, la falta de cuerpo y la falta de parientes están, por lo tanto, inextricablemente entrelazadas, un punto que es a menudo explícito en las semánticas de las lenguas amazónicas, como, por ejemplo, en el idioma Sharanahua en el que la expresión “mis parientes” significa literalmente “mi carne” (Siskind 1973:22).

El corazón y el flujo de la sangre son, por lo tanto, el eje de la existencia de la persona constantemente en transformación a lo largo de su ciclo de vida. Esta idea también es prominente en el trabajo pionero de Crocker (1985:45) sobre los bororo del Brasil central. La sangre y sus derivados, el semen y la leche, son *raka*, el sitio de unión de los *bope*, principios de transformación orgánica, con los *aroe*, las almas-nombres eternas que son recicladas por las generaciones y que sustentan a todos los seres vivientes con su vitalidad espiritual. La sangre carga en su flujo a las inmortales almas-nombres, llevándolas por el curso irreversible de la vida e historial social de una persona, y permitiendo que la persona pueda aprender, trabajar y moverse según sus apetitos específicos. Como explica el autor, debido a sus sangres, los hombres cazan, las mujeres recolectan, los pájaros vuelan y los jaguares matan (Crocker 1985:36).

Por lo general, la sangre masculina y la femenina son diferentes. La masculina es considerada más espesa, oscura, caliente, y lleva pensamientos más fuertes que la sangre femenina, debido a que usualmente el trabajo de los hombres requiere más concentración de esfuerzo físico y valor para enfrentar el peligro. Pero esto depende del trabajo efectivamente llevado a cabo por cada hombre. Lo que diferencia la sangre de una mujer de la sangre de un hombre no es una esencia de género inmutable, sino más bien las experiencias de vida de tal hombre y tal mujer: lo que aprendieron, comieron, hicieron, y con quien; los poderes espirituales y los nombres que recibie-

ron, y de quien; la compañía que compartieron la mayor parte del día y en sueños (Guzmán 1997).

Todas esas experiencias vividas se hacen cuerpo en la sangre, diferenciando a los tipos de seres y diferenciando a una persona de la otra. La sangre, como los pensamientos, circula. En esto reside su poder pero también la necesidad de cuidados. Si son almacenados en exceso, se estancan y se pudren, o se rebalsan y expanden o se secan. El dinamismo hidráulico de la sangre debe de ser manejado con cuidado.

## La sangre derramada

Cuando la sangre sale del cuerpo, se vuelve un gran peligro para todos alrededor, incluyendo para la persona sangrante. Por un lado, atrae a los espíritus que comen sangre y causan enfermedad, locura, rabia y muerte. Por otro lado, ahuyenta a los espíritus curativos, que dan conocimientos, buen entendimiento y salud. Este es el caso de las mujeres menstruales, especialmente cuando sangran por primera vez. Pero también se aplica a los hombres guerreros que matan o hieren a alguien y se contaminan con la sangre de sus enemigos. En general, todo tipo de sangre derramada es considerada altamente peligrosa. La carne de animales de caza y peces grandes, por ejemplo, siempre es lavada meticulosamente para eliminar todo rastro de sangre antes de cocinarla.

El sangrado femenino es algo así como un poderoso veneno. Pero por ser un veneno, también es una potente medicina si es administrada debidamente. Por ejemplo, el antropólogo Guss (1990:67) sostiene que para los yekuana de Venezuela, la sangre menstrual es el veneno "...más tóxico y salvaje de toda la cultura". Pero para un pueblo de los bosques tropicales acostumbrado a derivar su mantenimiento del uso de los venenos, la menstruación es un precioso don. Más que cualquier otro veneno

utilizado por los yekuana en el día a día —*curare*, veneno de cacería, *barbasco*, veneno de pesca, yuca amarga, y sustancias sicoactivas de origen animal y vegetal—, el sangrado de las mujeres acarrea las transformaciones dramáticas y requiere de procesamientos cuidadosos. También tiene el poder de volver ineficientes a los demás venenos, una idea que es compartida por varios otros grupos culturales. El *curare* y el *barbasco*, y hasta el veneno de las serpientes, son malogrados por la menstruación (Brown 1985:65). Las bebidas fermentadas se vuelven hediondas y peligrosas. Los instrumentos materiales, las cerbatanas, las canastas, las trampas de pesca y caza, se vuelven inútiles. Los cazadores fallan sus tiros y se vuelven irritables (Lima 2005:203; Rivas 2004:15). Los chamanes también son afectados. Sufren dolores de cabeza, hemorragias nasales e hinchazones del bazo, y se vuelven incapaces de contactar a las divinidades. Durante las sesiones chamánicas atraen a espíritus sedientos de sangre y tienen enloquecedores “malos viajes” (Fausto 2001:342; Langdon 1992; Belaunde 2001:53).

En general, la contaminación con la sangre de las mujeres es considerada como una de las principales causas de enfermedad. Según los makuna de la Amazonía colombiana, el hedor de la sangre de las mujeres “mata los pensamientos de la gente”, las vuelve sordas a los demás ensuciando sus “algodones de los oídos” con calor y volviendo a la gente rabiosa, incapaz de dialogar y llegar a acuerdos (Mahecha 2004:06; Århem *et al* 2002:207; Garnelo 2003). En otras palabras, la sangre derramada por el cuerpo de las mujeres afecta a la sangre que circula dentro del cuerpo de hombres y mujeres, destruyendo su capacidad de transportar espíritus, pensamientos y fuerza a todas las partes del cuerpo. Retomando la expresión makuna, se podría argumentar que la sangre derramada por las mujeres es un “matador de pensamientos” y de agencia hábil y es, por lo tanto, altamente negativa. Al mismo tiempo, el respeto de periodos de dieta y reclusión limpia y restaura el flujo de la sangre de las mujeres, haciéndolo más fuerte y lleno de pensamientos. También confiere a las mujeres una vida más larga que la de los hombres (Hugh-Jones 1979).





*Decorado de corona de plumas que se usará en la ceremonia de la pelazón*

Además de producir un potente veneno, las mujeres también se asemejan a las serpientes porque, como ellas, cambian de piel y se renuevan periódicamente. Este es un tema tratado en los rituales, la mitología y la cosmología de prácticamente todos los pueblos amazónicos. La sangre menstrual solo se torna negativa si los cuidados necesarios no son respetados. Pero las mujeres que practican los rituales de reclusión logran gozar de un cierto tipo de inmortalidad que comparten con las serpientes y varios insectos, especialmente las mariposas, seres vivientes que tienen la capacidad de cambiar de cuerpo y seguir en vida renovados.

La transformación de la larva en mariposa es un proceso estrechamente asociado a la reclusión menstrual, especialmente a la reclusión de la menarquia. La niña recluida es como una crisálida envuelta en su capullo; ni larva ni mariposa, su cuerpo experimenta una metamorfosis completa. Por eso, no puede salir de su encierro. No debe ver alrededor ni ser vista por los demás, fuera de la protección de su madre y las mujeres mayores que la cuidan. Si saliese sin cuidados, el mundo que vería no sería el entorno familiar del día a día. Sería un mundo en plena transformación, descontrolado, donde los seres cambian de cuerpo constantemente, así como sucedía en los tiempos míticos de los orígenes. Este mundo está siempre presente, pero normalmente no se ve y los seres que lo habitan no nos ven. Es un mundo paralelo. Un mundo de espíritus. Pero el olor de la sangre menstrual abre las cortinas de la visibilidad y hace que la niña sea vulnerable a sus ataques.

Cuando está “cambiando de piel”, la mujer que sale de la reclusión puede sufrir una transformación incontrolable que la mataría o la volvería incapaz de reconocer a sus parientes, volviéndose “otra”. Como explican los makuna, esto sucede porque la mujer menstruante es vulnerable al ataque de los seres de otros mundos que la vienen a raptar para llevársela a su mundo.

La mujer está cambiando de piel con la menstruación; por eso, no puede salir al monte o al sol o al río [...] Si sale al monte, la ven toda clase de

animales y la atacan, hasta los palos (*yukū masā*) y las hojas [...]. Si anda por el río, se desata un viento muy brusco; en los árboles hay una especie de pencas llamada *butuasena* que bajan a la tierra y toman la forma de cualquier animal. Estas se bajan de los árboles para atacar a la mujer que está con la menstruación y se la pueden llevar a su casa; en ese momento la mujer se vuelve loca al ver como salen por todas partes unos animales que van por ella para raptarla (Århem et al. 2004:211-213).

Según muchos pueblos amazónicos, dicho peligro de transformación descontrolada no solamente acecha a las mujeres menstruantes; también lo hace a los hombres matadores que se encuentran bajo la influencia de la sangre de sus víctimas. Por esta razón, los rituales de la menarquia tienen fuertes semejanzas con los rituales a los que estaban sometidos los hombres guerreros después de matar a un enemigo (Viveiros de Castro 2003; Conklin 2001). El naturalista Henry Bates, quien visitó las riberas del Amazonas a mediados del siglo XIX, cuando las prácticas guerreras todavía eran comunes, menciona escandalizado, “los ticuna tienen el hábito singular de [...] tratar a sus jóvenes mujeres cuando denotan los primeros síntomas de la pubertad, como si hubieran cometido algún crimen” (Bates 1969 [1863]:400, citado por Goulard 2009:154). Entre algunos pueblos, como los yanomami de la frontera entre Venezuela y Brasil, la semejanza era tan grande que las niñas que menstruaban por la primera vez estaban en “estado de homicidio”.

El etnógrafo Bruce Albert (1985:348), quien convivió con los yanomami cuando los rituales guerreros estaban todavía vigentes, muestra que el matador y la muchacha menstruante compartían un mismo “estado de homicidio”, *unokai*, y debían purgar su sangre, un fluido asociado a la “imagen vital”, el alma, de las personas de ambos géneros. Según los yanomami, la salud de una persona depende de la limpieza y la cantidad de sangre en su cuerpo. Si tiene muy poca sangre, como los recién nacidos o los ancianos, puede caer fácilmente enferma. Si tiene demasiada sangre, como las mujeres menstruantes y los hombres homicidas, su cuerpo puede pudrirse. Las prác-

ticas de dieta y de reclusión del “estado de homicidio” masculino y femenino tenían por objetivo regular la cantidad y el flujo de sangre para fortalecer ambos géneros.

Según la teoría yanomami de la concepción, las mujeres menstrúan porque su corazón se carga cíclicamente de un exceso de sangre y se rompe, abriéndose unas grietas por las que se escurre la sangre hasta la vagina. Durante la primera regla, pero también cada vez que menstrúa, el exceso de sangre coloca a la joven en una situación de peligro de transformación que debe de ser controlada por medio de la reclusión y las dietas para secar su cuerpo, y evitar que se pudra y que se envejezca prematuramente. El peligro de transformación también incumbe a su entorno. Así como la joven “se vuelve otra” cuando sangra (Bruce 1985:580), el medio ambiente, el clima, los ríos y el bosque, también podrían ser transformados de no respetarse la reclusión femenina.

Ponemos en reclusión a las muchachas menstruantes para que el suelo del bosque no se metamorfosee... para que la lluvia no caiga incesantemente... para que las aguas no estén siempre de crecida... para que el tiempo no esté siempre cubierto. Si no las pusiéramos en reclusión la gente se metamorfosearía (Albert 1985:575. Traducción propia).

De igual modo, después de matar a un enemigo en guerra, el matador también experimentaba un exceso de sangre y debía de someterse a la reclusión para secarse, evitar envejecer y generar trastornos en el medio ambiente. Según la concepción yanomami del homicidio, en venganza, la sangre derramada de la víctima penetra la barriga de quien causó la herida. Esta ingestión de la sangre, también implica una absorción por el matador del proceso de putrefacción del cadáver de su víctima. Durante el tiempo que el cadáver se pudre en el bosque y dentro del cuerpo de su homicida, este último debe de guardar dieta y reclusión. Se considera que a medida que el proceso de putrefacción avanza, un líquido grasoso brota de la frente del matador, que es el producto de la sangre de la víctima ingerida que se procesa en el cuerpo de su matador.

Mientras el cuerpo de la víctima entra en descomposición... mientras su sangre se pudre... la boca del guerrero en estado de homicidio es tomada por un olor podrido y se llena de gusanos. Exhala un olor de ser humano... esto hace que se le atolondre el corazón... el pecho se pone muy débil (Albert 1985:362. Traducción propia).

La reclusión del homicida terminaba cuando el cadáver de su víctima estaba completamente descompuesto y toda su grasa había sido transmutada en la grasa de la frente del homicida. Entonces el matador debía de vomitar con plantas eméticas, para purgar su cuerpo de todos los residuos del cadáver de su víctima. De otro modo, corría el riesgo de morir con el abdomen hinchado, lleno de los residuos de inmundicias de la putrefacción de su enemigo. Solamente después de haber concluido la reclusión, se consideraba que la venganza estaba concluida y la rabia superada. Es decir, la venganza no consistía solamente en matar al enemigo, sino en procesarlo dentro de su cuerpo, producir su grasa y dejar de lado la rabia.

Cuando una niña que había sido criada por su esposo —una práctica común en el pasado— llegaba a la menarquia, ambos, su esposo y ella, eran recludos en “estado de homicidio” juntos. Ella, porque estaba purgando el exceso de sangre de su corazón; él, porque había ingerido la sangre de su esposa al convivir con ella. Al terminar la menarquia, ambos estaban listos para tener hijos. La vivencia compartida del ritual de reclusión fomentaba la toma de responsabilidad y el involucramiento ritual y afectivo del esposo en los procesos reproductivos de su esposa.

## El anhelo de la inmortalidad

Las concepciones y prácticas amazónicas que hemos esbozado nos permiten vislumbrar las complejas relaciones que existen, o existían, entre los rituales de la pubertad femenina y los múltiples aspectos del ciclo de vida de la pareja, la existencia social y

la cosmología de los pueblos indígenas a pesar de sus diferencias lingüísticas, culturales y geográficas. Inherente a esta compleja red de significados, se encuentra una reflexión sobre la mortalidad y el anhelo de revertir a la inmortalidad por medio de rituales de renovación.

Como sostiene Jean Pierre Goulard en el libro *Entre mortales e inmortales* (2009), la percepción ticuna de la historia está atravesada por una preocupación con el “ser viviente” o “*du’u*”, y con la posibilidad de recuperar la inmortalidad originaria narrada en la mitología. Dicha preocupación mesiánica ha sido constantemente reformulada con el pasar de los años y los cambios en el entorno ecológico y socio-político, pero se mantiene vigente, garantizando la unicidad del pueblo ticuna a pesar de su distribución territorial en tres países, en áreas ribereñas e interfluviales, y en las cercanías de las nuevas urbes de la frontera, Leticia, Tabatinga e Islandia. Según el autor, la actual afiliación de los ticuna a iglesias cristianas de diferentes denominaciones y su involucramiento en la economía de mercado son nuevas expresiones de dicha búsqueda por la inmortalidad en el presente. Sin embargo, la pubertad femenina continua siendo el ritual que mejor conjuga sus preocupaciones sobre la existencia.

Según la mitología ticuna, la pérdida de la inmortalidad sucedió gradualmente. La existencia comenzó en un estado “verde”, *biche*, de primordial inmadurez. Los seres de entonces tenían cuerpos de fuego. No maduraban nunca ni se pudrían. No existía la muerte ni la aniquilación orgánica ni los excrementos. El nacimiento de los mellizos míticos Yoxí e Ipi dio inicio a las transformaciones que condujeron al establecimiento de la mortalidad. Yoxí, el mellizo mayor, era “el aconsejado”, “el que sabe” y actuaba con propósito anticipando sus resultados. Ipi, el menor, era “el pícaro”, cuyas acciones produjeron situaciones inesperadas y muchas veces contrarias a lo que planeaba. El comportamiento opuesto de los mellizos sirvió de modelo al tiempo histórico de los mortales que surgió de sus hazañas. Desde entonces, la historia humana es un proceso ambivalente y dinámico, donde lo anticipado y lo impredecible, lo literal y lo



Participantes del ritual de la pelazón en Yahuma Primera Zona sosteniendo las flautas coxiri y adornos elaborados con tiras de la palmera de aguaje

burlesco, las personas confiables y las engañosas, coexisten enfrentándose permanentemente.

Entre varias otras transformaciones, la mitología narra cómo la inmortalidad originaria comenzó a estropearse cuando Ipi cometió incesto con una de sus hermanas. Esto llevó a la aparición de las reglas matrimoniales. Desde entonces, el mundo ticuna está dividido en dos mitades matrimoniales “los con plumas”, y “los sin plumas”, a las que los niños y niñas pertenecen por descendencia patrilateral. Los miembros de una mitad deben casarse con alguien de la otra para evitar repetir el incesto de Ipi. El estropeo de la inmortalidad, sin embargo, continuó cuando Ipi, no contento de haber cometido incesto, cometió adulterio, acostándose con la esposa de su hermano. Con esta ofensa, los procesos orgánicos, el hambre y la sed, tomaron posesión de todos los seres vivientes y todos tuvieron que buscar qué comer. Entonces aparecieron los diferentes clanes que conforman cada una de las dos mitades. Dichos clanes surgieron de los diferentes olores de los alimentos disponibles en la tierra. Con el olor de la comida, comenzaron los conflictos y las penurias de los seres vivientes que tienen apetito y tienen que trabajar duramente, y matar a otros seres para comer y fortalecer el *pora* de su sangre. Con la alimentación, también surgió la suciedad generada por los procesos de la digestión y el excesivo aumento de sangre.

Narra la mitología que fueron los mellizos míticos quienes realizaron por primera vez el acto ritual de arrancar el cabello, tanto a sus hermanas como al hijo de una de ellas (Goulard 2010; ver Letts en este volumen). También cuenta que, en los tiempos antiguos, las diferencias entre los rituales masculinos y femeninos todavía no habían sido establecidas y todos los practicaban. Por eso, nadie envejecía; tanto mujeres como hombres purgaban el exceso de su sangre regularmente. Como las crisálidas, se recluían y sangraban. La purga de sangre efectuaba una renovación corporal que podía repetirse cada vez que fuese necesario. Es decir, la reclusión y purga permitían acceder a una inmortalidad cíclica, constantemente renovada para ambos géneros. En ese tiempo, la vejez todavía no existía.



Pero un día en que una niña se encontraba purgando, un espíritu enmascarado *ngoxo* llegó atraído por el olor a sangre. Por ser “tan joven para entender”, ella cometió un error (Goulard 2009:158; ver Letts en este volumen): le prestó atención y respondió a su llamado, y él intercambió su cuerpo por el de ella. La raptó. Así fue como los seres vivientes adquirieron la vejez y el curso de la vida hacia la muerte se instaló inexorablemente. Con la introducción de la vejez, los rituales de purga perdieron su eficacia. También quedó establecida la diferencia ritual principal entre los hombres y las mujeres: las mujeres menstrúan, los hombres no.

La *woxrexcüchiga* es un ritual que recrea el episodio contado en la mitología intentando evitar que los espíritus enmascarados engañen nuevamente a la niña. El anhelo de la inmortalidad continúa siendo su fundamento, pero también expresa la conciencia de las limitaciones y de la propia eficacia del ritual. Es un ritual que se sabe fallido. El cuerpo de la niña se renueva, pero continúa envejeciendo. Además, solo las niñas púberes pueden realizarlo plenamente gracias al manejo ritual de la menarquia y seguir gozando de sus beneficios a lo largo de su vida fértil al recluírse durante la menstruación y el posparto. Los hombres contribuyen a realizar los rituales femeninos y tienen otros rituales propios para el manejo de la salud masculina. Esta es la condición de los seres vivientes diferenciados por género. Sin embargo, a pesar de su eficacia limitada, la celebración de la menarquia es el ritual que permite aproximarse a la inmortalidad lo más posible y esto es esencial no solo para la niña sino para todos y todo alrededor. Sin el ritual el cosmos no tendría como purgarse de los excesos de los seres vivientes que tienen apetito, que comen a otros seres vivientes y acumulan sangre.

La *woxrexcüchiga* registrada en la comunidad de Yahuma Primera Zona, manifiesta estas cuestiones tan neurálgicas en el pasado y todavía vigentes para los ticuna en medio de las transformaciones sociales actuales. Aunque algunos episodios rituales descritos en las etnografías anteriores no fueron realizados, fue una celebración genuina. La presencia de la cámara inevitablemente interfirió en la experiencia de los participantes, pero el ritual no fue hecho para la cámara.

El anhelo de la inmortalidad narrado en la mitología es el trasfondo cultural que continua dando sentido al ritual. El registro muestra que las pruebas a las que es sometida la niña púber no son maltratos. El propósito de la colectividad presente en el ritual es acompañar y cuidarla mientras está recluida. Los demás niños le brindan su apoyo participando alegremente en todos los momentos, haciendo los instrumentos de música y las máscaras, bailando y acompañándola hasta el baño final. Su madre cuida que esté bien atendida durante la reclusión. La arrancada del cabello es extremadamente dolorosa, pero sus parientes cercanas lo hacen con paciencia, en un clima de tranquilidad y buen humor. La valentía de la niña es sorprendente. La manera como logra aguantar dolor y cansancio es la manifestación del *pora* de su sangre, la demostración que todos los cuidados de la crianza fueron buenos y que la purga de sangre en exceso, que es derramada en la menstruación, la hará continuar creciendo sana.

Cuando la niña sale del encierro y enfrenta a los enmascarados que vienen a la fiesta a raptarla, su madre cuida que la corona que le cubre los ojos no se salga del lugar, que la niña no mire alrededor para que no corra el riesgo de ser raptada por los espíritus. Parece un juego, pero es un momento de gran peligro, solo la niña puede librarse de ellos. Tiene que demostrar que no está dispuesta a dejarse desesperar, engañar o robar fácilmente. Las explicaciones de las personas presentes sobre la arrancada del cabello y la prohibición de ser vista y mirar alrededor hacen referencia a los episodios míticos. El cabello debe ser extraído de raíz porque el olor de la sangre de la menarquia queda adherido, atrayendo a los enmascarados y dejando a la niña vulnerable a sus engaños. Ella no puede ser vista ni mirar alrededor para evitar ser engañada por su apariencia y que ellos intercambien su cuerpo por el de ella, una vez más. La repetición en el presente del episodio mítico tendría consecuencias fatales, para ella y para todos, porque se perdería una vez más lo poco de inmortalidad que se ha logrado generar, lo que acarrearía un derrame de excesos cósmicos, cataclismos, inundaciones y sequías.

Al final, los espíritus se van satisfechos con el baile y todo se sumerge en el río, la niña y los troncos de aguaje del *tuxri*, que le sirvió de capullo. Cuando sale del agua, el negro azulado del tinte de huito la cubre de la cabeza a los pies. Por la primera vez, abre los ojos sin vendas y ve con nuevos ojos el mundo alrededor. Un mundo, que como ella, está renovado. Es el momento de la resolución del ritual, un momento de alegría, pero también es un momento que explicita sus limitaciones. El negro del huito que la cubre enteramente cuando concluye el ritual, es la evidencia que su renacimiento es tan solo un ciclo que contrarresta parcialmente la mortalidad.

Desde la perspectiva de los ticuna, la pintura corporal con huito tiene múltiples funciones; protege y blindo el cuerpo contra el ataque de los espíritus de muerte; elimina los rastros del olor a sangre menstrual; y al mismo tiempo, permite que el cuerpo absorba poderes de vida para renovarse. Pero su función ritual principal es “borrar” la vejez que quedó inscrita en el cuerpo de los seres vivientes desde el fatídico episodio mítico en que la niña respondió el llamado de los espíritus enmascarados (Goulard 2009:159). Debido a su carácter pasajero, sin embargo, la pintura de huito no logra revertir el paso del tiempo de manera definitiva. Es un borrador de la vejez que, a su vez, se borra después de unos días. Es, decir, es también intrínsecamente temporal. Para los seres embarcados en el flujo del envejecimiento, no hay borrador del tiempo que el propio tiempo no borre.

La extracción del cabello también tiene múltiples significados y efectos. Es un procedimiento ritual para librar a la niña del olor de la primera menstruación que se queda en sus cabellos; pero, al mismo tiempo, los cabellos extraídos constituyen una forma de protección. Goulard (2010: 121) señala que la arrancada de los cabellos está relacionada a la demostración de cuidados y cariño entre esposos y parientes cercanos que suelen pasar horas revisándose la cabeza los unos de los otros para despiojarse. En la mitología, los mellizos míticos Yoxí e Ipi le arrancaron los cabellos a sus hermanas mientras las despiojaban, y después usaron estos para hilar y tejer una cerca de hilos con la que cercaron el mundo, marcando sus confines y protegiéndolo (Bueno

2014:135). El uso de “hilos” (*ucane*) de cabellos también es un aspecto importante del simbolismo y los rituales chamánicos. En diversos casos de enfermedad, los procesos de curación son simbólicamente realizados por medio del tejido de una cerca o de una envoltura de hilos de cabellos invisibles con los que el chamán cubre al paciente, protegiéndolo, delimitando sus confines. Como una larva envuelta en un capullo reparador, el enfermo recupera la salud. Según Goulard (2010), las fibras de chambira hiladas y tejidas por las niñas durante la reclusión, también se refieren al hilado y tejido de los cabellos con fines de protección.

Como sostiene este autor, la historia para los ticuna y los dilemas conjugados en la fiesta de la menarquia femenina, plantean una constante reactualización de su preocupación por escapar o revertir el flujo irreversible del tiempo y, también, una reafirmación de la imposibilidad de lograrlo. La conciencia de la temporalidad de la existencia y la finitud de la vida es un tema que también atraviesa las cosmologías de muchos otros pueblos indígenas amazónicos, incluyendo a los airo pai, con quienes aprendí sobre los rituales de la menarquia. Según su pensamiento, la existencia de un “sitio de la gente”, *paihueña*, con un estado permanente de plenitud solo fue posible entre la “gente verde”, *jeña pai*, los seres inmortales celestiales que nunca maduran. Las semejanzas con los ticuna son notables y sorprendentes, porque se trata de dos pueblos sin afiliación lingüística y geográficamente distantes. Pero, como he intentado mostrar en este artículo, los rituales de la pubertad femenina difundidos en toda la Amazonía presentan rasgos en común. Lo mismo sucede con los pueblos de la familia tupi, como los tupinambá descritos hace cinco siglos por Thevet. La búsqueda de una “tierra sin mal”, enfermedades, envejecimiento ni muerte, motor de la historia indígena amazónica, es una llave para comprender la permanencia y transformación de sus celebraciones de la menarquia.



*Tatiana Fernández, al día siguiente de su ceremonia de corte de cerquillo; y Janeth Lozano, ambas luciendo la pintura corporal con huito. Comunidad Nativa Yahuma Primera Zona*

# EL PUEBLO Y LA LENGUA TICUNA

---

KARINA SULLÓN ACOSTA  
LINGÜISTA

**E**L PUEBLO TICUNA VIVE EN COMUNIDADES DE BRASIL, COLOMBIA Y PERÚ. LA MIGRACIÓN ES UN proceso cotidiano para ellos, lo que significa que pueden desplazarse sin ningún inconveniente por estos tres países. En los últimos años se ha visto un contacto más cercano entre los ticuna de Perú y Brasil, que el de los ticuna de Perú y Colombia. Se ha identificado alrededor de 37 comunidades ticuna en el lado peruano, sin embargo, solo 18 de ellas están registradas en la Federación de Comunidades Ticunas y Yaguas del Bajo Amazonas-FECOTYBA. La comunidad nativa más grande es Cushillo Cocha, en el distrito de Ramón Castilla; le sigue la comunidad Bellavista Callarú en el distrito de Yavarí.

Según el censo del 2007, el número de la población ticuna en Perú es 6982 habitantes<sup>1</sup>, sin embargo no se cuenta con un registro del número de hablantes de su lengua. Asimismo, es necesario actualizar la información puesto que ya han transcurrido nueve años desde el último censo.

La referencia bibliográfica más antigua sobre el pueblo ticuna data de 1693. C. de Acuña hace referencia a los Tipunas (1986: 75). Posteriormente se encuentran térmi-

---

1. Ministerio de Educación (2013). Documento Nacional de Lenguas Originarias.

nos similares como Takuna (Maw 1829), Teckuna (Espinoza Pérez 1955: 572) y Tokuna (Tovar 1961).

Este etnónimo<sup>2</sup> es de origen tupi. El término “una” representa lo negro (Stradelli 1929: 706; Da Cunha 1978: 306) y por extensión “pixuna” se utiliza específicamente para todo lo que es de ese color (Stradelli 1929: 706). En cuanto a las raíces tac, tec, tic, toc o tuc, estas derivan, según Villarejo (1988: 216), de “taco” que significa “hombre”, o según Barboza-Rodríguez (1903: 4) de “ticu”, “líquido”. Para Sampaio (1955: 288) “teco” es el “cuerpo” o la “figura”, y para Stradelli (1929: 672) es “la costumbre, el uso”. Tuku es también un término genérico de numerosas especies de palmeras (Da Cunha 1982: 297).

Según Barboza-Rodríguez, los tapuyos amazónicos antiguamente nombraban al veneno (*uarery*) con el nombre ticuna, y se ha denominado con el mismo nombre a los que lo preparaban (1903:4). Por otro lado, Villarejo da una interpretación más etimológica: “Los ticuna también fueron llamados tecuna o tucuna, cuya grafía en Tupí sería taco-una (hombres pintados de negro) por su costumbre de pintarse todo el cuerpo con el zumo de huito que les deja completamente negros” (1988: 216). En este sentido coincide con Sampaio, para quien dicho término significa “cuerpo negro” o “rostro negro” (1955: 288).

El discurso de los ticuna acerca de sí mismos corrobora el sentido propuesto por los dos últimos autores. Los ticuna se piensan y se ven “pintados de negro”. Esta auto-percepción se apoya también en un antiguo mito según el cual la población negra es asociada con el corazón del fruto del huito (*Genipa americana*), en tanto los ticuna estarían asociados con la carne de dicho fruto.

---

2. Las citas que aparecen en este apartado corresponden a Goulard (1994) y no a la autora.

Según Goulard (2004) es posible que antiguamente los antepasados de los ticuna hayan sido una población ribereña. Estos se habrían refugiado posteriormente en la zona del interfluvio, como consecuencia de fuertes presiones ejercidas por otros pueblos amazónicos de la familia tupi, entre los cuales se encontraban los omagua. Agrega Goulard que en la época de la conquista “los Ticuna vivían en las áreas interfluviales” (1994: 330). Según lo referido por Joao Pacheco de Oliveira:

Antes de la llegada de los misioneros, los ticuna eran indios de la selva tropical que habitaban la tierra firme y la parte alta de los riachuelos. Eran conocedores del uso del curare, utilizaban la cerbatana y no se servían de canoas. En los relatos de su mitología acerca de actividades rituales o de la vida económica, la cacería tiene destacada importancia y se la asocia con la recolección y la agricultura de tubérculos. Ellos vivían en grandes casas colectivas de forma ovalada, entablando frecuentes guerras contra los pueblos vecinos u otras malocas de la misma tribu (Pacheco de Oliveira 2010: 54).

Pacheco de Oliveira indica que los primeros contactos de los ticuna con el “hombre blanco”, específicamente con los jesuitas españoles, tuvieron lugar a finales del siglo XVII (2010). Por su parte, Goulard señala que antes de la llegada de los misioneros, en el contexto de las expediciones españolas y portuguesas, “tropas de ladrones surcaban el Amazonas para llevar indígenas cautivos hacia su desembocadura para trabajar los cultivos de caña de azúcar” (2009: 53). En aquella época, la reducción poblacional de los indígenas tupi perpetrada por los españoles y portugueses habría permitido a los ticuna iniciar la reocupación de su antiguo territorio (Goulard 1994) en las proximidades del río Amazonas y sus afluentes, y en los lagos de las tierras bajas (AIDSESEP et al. 2004). Adicionalmente, este proceso migratorio también responde al establecimiento de las misiones de los jesuitas (Mora y Zarzar 1997; AIDSESEP et al. 2004; Goulard 2009), quienes intentaron fijar a los pueblos ribereños y atraer a esta zona a los que vivían en el interfluvio (Goulard 1994). En los establecimientos misioneros fueron frecuentes las epidemias y los conflictos internos entre pueblos

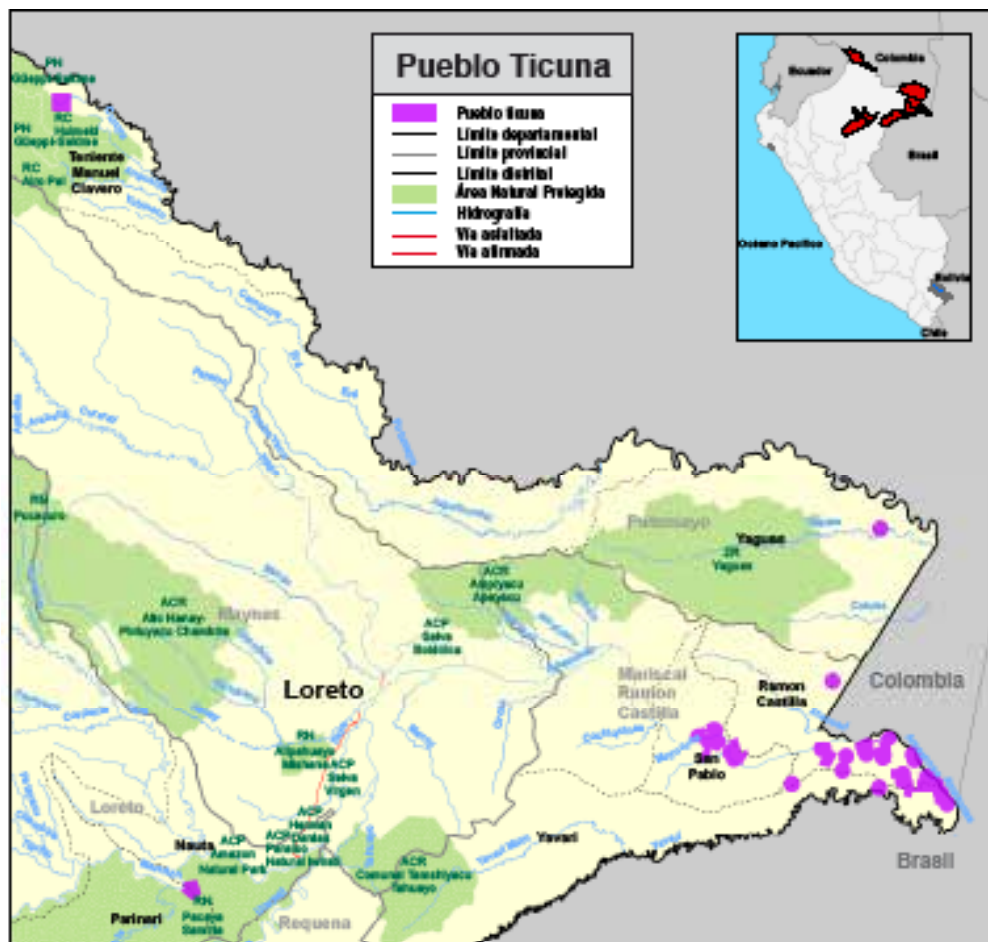


que habían sido enemigos tradicionalmente y que se habían visto forzados a cohabitar. No todas las concentraciones fueron forzadas; ocasionalmente los miembros de un pueblo decidían por voluntad propia trasladarse a las reducciones. En ese contexto continuaron las agresiones desde el exterior, a modo de expediciones esclavistas, de manera paralela al empleo de métodos coercitivos por parte de algunos de los propios misioneros (Goulard 1994).

Luego de que los jesuitas fueran expulsados del Perú en 1767, pasaron a ser reemplazados por los franciscanos a inicios del siglo XIX. Las expediciones de viajeros y científicos mayoritariamente europeos se volvieron más frecuentes, aunque rara vez se internaron en las zonas interiores, limitándose al Amazonas (Goulard 1994). Paralelamente, “las incursiones esclavistas provenientes de Brasil se intensificaron”, por lo que muchos ticuna volvieron a refugiarse en el interfluvio (Goulard 2014: 240).

A finales del siglo XIX arribaron comerciantes que se apropiaron de tierras para promover la explotación del caucho. Los diferentes pueblos originarios de la zona, principalmente los ticuna, fueron los trabajadores de estos grandes seringales, encargándose de todas las tareas necesarias para la producción (Pacheco de Oliveira 2010). En esta época se expropiaron tierras indígenas y la población se vio gravemente afectada por los actos de fuerza cometidos por los patrones en aras de mantener el control sobre la mano de obra. Recién en la década de 1940 empezó a disminuir el dominio de los patrones caucheros sobre la población y las instituciones locales en la región del alto Solimoes, en el estado de Amazonas, Brasil (Pacheco de Oliveira 2010).

Finalmente, cabe señalar que la integración de los ticuna al mercado se ha dado de manera más tardía que en el caso de otros pueblos indígenas del bajo Amazonas, como por ejemplo los kukama (FORMABIAP 2015). En la actualidad la mayoría de esta población se encuentra asentada en las riberas del río Amazonas.



## Los clanes ticuna y las celebraciones más importantes

Los ticuna tradicionalmente se han identificado a través de sus clanes. Existen dos clasificaciones mayores: clanes con plumas y clanes sin pluma. Entre los clanes con pluma están: paujil, garza, paucar y guacamayo. Los clanes sin pluma son: tigre, shacapa, ardilla, curhuinse y huito, entre otros. El sistema clánico permite marcar las pautas de la relación de parentesco (familia) y las relaciones matrimoniales. El clan es heredado por el lado paterno (patrilineal).

Desde la llegada de los occidentales, se han evidenciado matrimonios mixtos, razón por la cual ha sido necesario asignar un clan a los hombres que no eran ticuna, quienes pertenecerían al clan vaca. Estos hombres conocidos como mestizos en su mayoría son kukama que llegaron a la zona, pero ya no se identifican como tales. Sin embargo, pese a que los hijos y las hijas serían del clan vaca, toda su formación es ticuna, es decir, se identifican como ticuna.

En los últimos años se han incrementado los matrimonios mixtos, por ende el sistema clánico está siendo reemplazado por el sistema de antroponimia occidental: los nombres y apellidos que son registrados en el DNI. De este modo, actualmente, se identifican como familiares a través de los apellidos.

Ese cambio de sistema clánico a sistema de apellidos para indicar la relación familiar está generando conflictos sociales en el pueblo. Uno de los conflictos radica en que los abuelos aún se guían de los clanes para estar de acuerdo con los matrimonios de sus hijos(as) o nietos(as), mientras que la generación de los jóvenes se guía de los apellidos para entablar una relación sentimental. Asimismo, la mayoría de niños y niñas ya no reciben su nombre de clan al nacer.

Existen ciertos eventos principales para el pueblo como por ejemplo la fiesta de la pelazón (primera menstruación), el corte de pelo de los varones y la huequeada de oreja (perforación del lóbulo). Sin embargo, desde la llegada de pastores cristianos

a la zona se han dejado de celebrar estos eventos en la mayoría de comunidades del lado peruano.

La fiesta de pelazón es la celebración de la primera menstruación, es el paso de la niña a la mujer. Generalmente, en esta fiesta la mujer conocía al hombre con quien se reuniría y formaría su propia familia.

Todos los eventos antes mencionados implican la pintada del cuerpo con huito, identificarse con cada uno de sus clanes y conocer los cantos, las danzas y los consejos (en el caso de las abuelas). Estos eventos evidencian la cultura en su máxima representación, por ello tienen una duración de varios días.

## La lengua ticuna y su clasificación lingüística

El ticuna es catalogado como una lengua vital. Sin embargo, la nueva generación de los niños y niñas ya no hablan la lengua en tres comunidades. Estas son Santa Rita de Mochila, Santa Cecilia y Buen Jardín. No obstante, existe un proceso de revitalización en estas comunidades y están logrando revertir la situación.

En cuanto a sus características lingüísticas, la lengua ticuna forma su propia familia lingüística, no existe otra lengua originaria en Perú que esté vinculada a ella. Es una lengua tonal, de estructura básica Sujeto Objeto Verbo: *Yuche tuxe nangõx* (literal: "José yuca come").

Gramaticalmente, el ticuna presenta nombres dependientes e independientes. De este modo, palabras como las partes del cuerpo son necesariamente poseídas (dependientes). Por ejemplo, no se puede decir *ẽru*, "cabeza", sino *naẽru* "cabeza (literal: su cabeza)". Lo mismo ocurre para palabras como *naane* "chacra (literal: su chacra)", no se puede decir solo *ane*.

En cuanto a los verbos de movimiento, se puede evidenciar que un mismo verbo puede tener diferentes significados de acuerdo al adverbio de lugar que lo acompaña o si no tiene un adverbio de lugar en su estructura. Por ejemplo: *Maria yeama nanangẽ ya tũxe* (literal: "María allá lleva la yuca"); *Maria nua nanangẽ ya tũxe* (literal: "María acá trae la yuca"); *Maria nanangẽ ya tũxe* (literal: "María agarra la yuca"). Cada vez que existe un cambio de posición en la estructura sintáctica básica aparecen algunas particularidades como en el ejemplo anterior, donde aparece *ya* (Sujeto Verbo Objeto).

El proceso de derivación para generar nuevas palabras es productivo en ticuna. Entre los morfemas derivativos encontramos {-e}, {-cü}, {-ruxũ}. Por ejemplo: *choxni*, "pez, pescado"; *choxnie*, "pescar"; *choxniecu*, "pescador"; *nguxẽ*, "enseñar"; *nguxẽruxũ*, "profesor" (trad. libre para enseñar).

Asimismo, el pueblo ticuna se enfrenta al contacto con la cultura occidental y esto ocasiona que a través de su lengua se generen neologismos. Por ejemplo: *bupane*, "partida de nacimiento" (lit.: niño+forma plana); *oxopane*, "pañal" (lit. bebé+forma plana).

A nivel de género, se puede apreciar que los hombres son los que más aprenden el castellano debido a su contacto frecuente con los castellanohablantes, a diferencia de las mujeres, quienes tienen menor contacto, por ende, hablan poco el castellano. De este modo, los ticuna transmiten su historia, sus sentimientos, sus enseñanzas, su arte y su cultura en general mediante su lengua.

La vigencia de las costumbres ticuna y de la lengua del mismo nombre, además del vínculo que mantienen con el territorio, entre otras cosas, son elementos valiosos para su identidad. Esta herencia cultural no se observa de manera homogénea; más bien, está en interacción con múltiples factores y depende de las características de los distintos asentamientos.



*Gladys Vicente elaborando una escoba de tamshi y Bella Peña elaborando una bolsa de chambira. Comunidad Nativa Bufe Cocha*



*Mujeres de la comunidad de Yahuma Primera Zona durante la fiesta registrada en video, la cual incluyó los ritos para algunos niños pequeños*

# UN ACERCAMIENTO A LA TRADICIÓN ORAL Y LOS RITUALES *YÜXÜ* ENTRE LOS TICUNA

---

PAULA LETTS WERTHEMAN

ANTROPÓLOGA. DIRECCIÓN DE PATRIMONIO INMATERIAL DEL MINISTERIO DE CULTURA

## INTRODUCCIÓN

EL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DE LA AMAZONÍA INCLUYE una amplia diversidad de saberes y prácticas que les ha permitido vivir con un buen nivel de bienestar y de un modo especialmente valorado por ellos, en un contexto natural que han sabido cuidar y administrar sabiamente y con respeto. Algunos ejemplos de estos conocimientos son el sistema de salud indígena o medicina tradicional, los rituales vinculados a las diferentes etapas de vida de las personas, los saberes y los secretos para la caza y la pesca, las técnicas de construcción de malocas y casas, las narraciones cosmológicas sobre los orígenes de la gente y del territorio, los cantos y las danzas.

La vida en contacto con el bosque amazónico ha sido —y continúa siendo— una fuente significativa de adquisición de saberes y costumbres vitales para los pueblos originarios de esta zona. Paralelamente, el territorio amazónico es crucial para la vigencia de sus expresiones culturales, no solo porque es la fuente material de recursos



para su subsistencia, sino también porque provee gran diversidad de insumos y elementos rituales presentes en las prácticas que caracterizan su identidad étnica<sup>1</sup>.

Desde la época de la conquista y la colonización de la región amazónica hasta la actualidad, las poblaciones originarias han tenido que lidiar con fuertes y sucesivos cambios sociales, económicos, políticos y religiosos que han afectado su integridad como pueblos. Los procesos de penetración foránea en la selva incluyeron, desde sus inicios, la presencia en la zona de diferentes órdenes religiosos, las cuales en muchos casos congregaron a la población originaria en misiones, lo que significó un contraste con el patrón de asentamiento originario. Los misioneros llevaron a cabo una labor evangelizadora que, en ocasiones, implicó la prohibición de algunas costumbres de los indígenas, afectando sus sistemas de creencias y organización social propios.

Desde 1880 hasta las primeras décadas del siglo XX, el *boom* del caucho tuvo entre sus principales estragos la drástica reducción poblacional de diversos grupos indígenas. Otra causa de fragmentación social fue la conformación de las fronteras nacionales, por la que muchos pueblos que comparten una misma lengua y cultura hoy en día se encuentran asentados en países diferentes. Luego del *boom* del caucho, la explotación de otros recursos, como el oro, la madera, el petróleo o el gas continúa generando graves impactos, entre los que se encuentran la deforestación; la contaminación de bosques, ríos y cochas; la ocupación de las comunidades nativas por personas foráneas y la escasez de recursos para la subsistencia de las poblaciones originarias.

En el contexto descrito, la transmisión de conocimientos ancestrales por parte de los pueblos indígenas no siempre ha sido homogénea. Igualmente, los pobladores ama-

---

1. En ese sentido, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas reconoce su derecho a mantener la relación especial y espiritual que tienen con sus tierras y territorios y, al mismo tiempo, señala la responsabilidad de los Estados de no permitir que sean discriminados en base a su origen o identidad étnica.

zónicos han incorporado y se han apropiado de muchos elementos foráneos. Los pueblos indígenas siempre han estado relacionándose y aprendiendo unos de otros; inclusive las guerras interétnicas del pasado tenían propósitos rituales de aprendizaje e incorporación de los conocimientos del otro. Actualmente, se mantiene este flujo de interacción.

De igual modo, no necesariamente todas las personas que se identifican con una misma identidad étnica comparten las tradiciones de la misma manera. Siempre hay variaciones y es en esta libertad que se expresa la gran creatividad cultural de los pueblos indígenas. Además, los cambios provenientes de las relaciones con el resto de la sociedad también hacen parte de esa creatividad.

Especialmente en aquellos lugares donde se insertaron creencias religiosas foráneas, se produce un distanciamiento con las prácticas rituales de antaño y en muchos casos existe una brecha entre generaciones. Mientras los mayores continúan afirmando la validez de dichas prácticas en sus vidas, los pobladores más jóvenes, hombres y mujeres, las consideran importantes porque vienen de sus antepasados y hacen parte de su historia, pero no ocupan un lugar preponderante en sus vidas. Sin embargo, también hay casos en que tanto los mayores como los más jóvenes concuerdan en mantener su vigencia. Por ejemplo, uno de estos casos es el de la comunidad ticuna de Perú, Yahuma Primera Zona, en la que se siguen practicando los rituales de crecimiento de los niños y niñas y del ciclo de vida.

Yahuma Primera Zona está ubicada a orillas del río Amazonas, en la provincia de Mariscal Ramón Castilla, región Loreto. Uno de los principales rituales que aún se practican en esta localidad es la fiesta de la pelazón o ritual de la pubertad femenina: una celebración que puede considerarse como un ritual o fiesta cosmogónica, pues en ella se expresa una conjunción del bienestar de una persona —la muchacha que se encuentra en la pubertad— con la prosperidad del grupo colectivo y, en realidad, del cosmos mismo.

El presente artículo *Un acercamiento a la tradición oral y los rituales yüxü entre los ticuna* está basado en fuentes bibliográficas y en los datos y testimonios recogidos en comunidades ticuna de Perú. La primera sección consiste en una aproximación a la cosmovisión de este pueblo, tomando fragmentos de las narraciones sobre sus orígenes<sup>2</sup>, y en una revisión de algunos conceptos de la lengua materna. La segunda sección presenta una breve revisión de los ritos y acciones propios de los ticuna para el cuidado de la persona a lo largo de la vida y luego se ocupa de los rituales de pubertad femenina. También incluye una descripción de los principales momentos y características de la ceremonia realizada en la comunidad nativa Yahuma Primera Zona, es decir, el ritual registrado en el documental en video que forma parte de esta publicación. La tercera sección trata sobre la vigencia de los ritos de pubertad entre las comunidades ticuna de Perú.

Este artículo busca brindar un acercamiento a la herencia cultural de este pueblo indígena amazónico, a través de aquellos elementos identificados por diversos pobladores ticuna de Perú, en tanto colaboradores del estudio, como los más destacados de su patrimonio cultural inmaterial<sup>3</sup>. De manera específica, a través del proyecto se busca conocer las características, significados y valoraciones que los ticuna atribuyen a algunos de esos elementos, así como también los intereses, percepciones y reflexiones que les suscitan.

- 
2. Es preciso señalar que para que sea posible este abordaje de la tradición oral, ha sido necesaria la labor de transcripción en lengua ticuna y traducción al castellano de los audios registrados en el marco del proyecto, labor llevada a cabo por el profesor ticuna Ling Cándido Serra, traductor e intérprete reconocido por el Ministerio de Cultura; la revisión complementaria de los textos estuvo a cargo de la profesora ticuna Ivonne Sampayo Chanchari.
  3. Si bien no empleamos el término de patrimonio en sentido jurídico, es interesante señalar que el concepto de “patrimonio indígena” también ha sido descrito como “propiedad cultural e intelectual indígena” (Simpson 1977: 20). Este último término —de igual forma a como es empleado generalmente desde el Ministerio de Cultura—, coloca el énfasis en la relación de valoración y significados que los portadores establecen con el conjunto o la expresión cultural.



*Idalino Lluanico y su esposa escurren la masa de yuca para poder preparar la fariña. Comunidad Nativa Erené*

El trabajo de campo, como uno de los componentes centrales de la investigación antropológica y del proyecto en sí, se ha realizado a lo largo de diferentes etapas en seis comunidades nativas de distintas características, ubicadas en la provincia de Mariscal Ramón Castilla, región Loreto: Bellavista de Callarú, Erené, Santa Rita de Mochila, Bufe Cocha, Yahuma Primera Zona y Cushillo Cocha. El planeamiento y el levantamiento de información han seguido en todo momento las sugerencias y la orientación de diversos colaboradores ticuna, algunos de los cuales también brindaron su apoyo en el recojo de información<sup>4</sup>. El trabajo etnográfico ha sido complementado con la revisión de diversas fuentes secundarias, académicas y técnicas, de Brasil, Colombia y Perú, los tres países en los que se asienta este pueblo amazónico.

Un componente básico del proyecto que desarrolla el Ministerio de Cultura, con la comprometida participación de la Dirección Desconcentrada de Cultura de Loreto, ha sido la articulación con las autoridades indígenas y no indígenas, así como con distintas instituciones y entidades de la región<sup>5</sup>. De ese modo, se ha buscado incorporar los conocimientos, intereses y experiencias previas de la población y de las instituciones de la zona en las propuestas, actividades y publicaciones vinculadas al patrimonio cultural inmaterial de este grupo amazónico.

---

4. Agradecemos de manera especial la colaboración en el recojo de información de: Rodrigo Bento, Mavis Guerrero, Idalino Lluanico, Janeth Olave, Nelcy Magali Pashia, Gastón Peña, Sandra Peña, Ivonne Sampayo, Arbildo Serra y Mercedes Serra.

5. A nivel de la provincia, la Federación de Comunidades Ticunas y Yaguas del Bajo Amazonas-FECOTYBA, la Municipalidad Provincial de Mariscal Ramón Castilla y la Unidad de Gestión Educativa Local-UGEL-MRC, entre otros. A nivel regional, el Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana-FORMABIAP.

## APUNTES EN TORNO A LA COSMOVISIÓN TICUNA

EL RITUAL DE LA PUBERTAD, TAMBIÉN CONOCIDO COMO LA PELAZÓN Y COMO LA INICIACIÓN FEMENINA, recibe en lengua ticuna los nombres de *yüxü* y *woxrexcüchiga*. Este evento social ha sido descrito como una de las expresiones culturales más importantes y resaltantes de este pueblo. Para tratar de comprender estos ritos y la importancia que guardan para el pueblo desde tiempos muy antiguos hasta la actualidad, primero haremos una aproximación a la cosmovisión ticuna. Para tal propósito nos servimos principalmente de la tradición oral e incluimos referencias de la literatura antropológica existente, de diversos testimonios recogidos y de la observación participante en actividades de la vida cotidiana, así como también en algunos eventos en las comunidades nativas.

Una de las formas por las que se transmite y a la vez se renueva la cosmovisión de los pueblos amazónicos es la tradición oral. Entre los ticuna, las narraciones sobre los orígenes o relatos cosmológicos, nos permiten acercarnos a los significados de los ritos, incluyendo al de la pubertad femenina, con los cuales guardan una correlación intrínseca.

### La tradición oral: *ore* y *wiyae*

La tradición oral ticuna expresa una sabiduría ancestral que se manifiesta en una gran diversidad de narraciones, cantos y recitaciones. Hoy en día es posible encontrar algunas publicaciones de textos basados en dichas narraciones, incluyendo las bilingües, en los tres países en los que se encuentran los ticuna<sup>6</sup>.

---

6. En el caso peruano destacan las publicaciones de FORMABIAP. En los países vecinos de Colombia y Brasil existe también bibliografía sobre la tradición oral ticuna

En esta sección nos referiremos a algunas características de las narraciones vinculadas a los conceptos ticuna de *ore* y *nachiga*, e incluiremos referencias a algunos cantos o *wiyaegü* (*wiyae* en singular). Según el antropólogo Jean Pierre Goulard, el término *ore* designa a “la palabra de la oralidad, la de los relatos mitológicos”<sup>7</sup> (2012: 27); incluyendo las historias sobre los orígenes o historias del tiempo antiguo, *oregü i nuxcūmañ* (Sampayo 2015) o “*nuükümà ga chigá*” (Montes 2008 citada en Gómez-Pulgarín 2012:115). Hoy en día, en las comunidades nativas de Perú el número de personas que guardan los conocimientos y la habilidad para contar estos relatos en detalle es menor que en el pasado. El conjunto de estas diversas narraciones, tanto las actuales como las de los antepasados, conforman un discurso cosmológico muy desarrollado (Ramos 2010) y proveen un marco para comprender e interpretar diferentes ámbitos de la realidad cultural, social y ecológica de los ticuna. Según Montes, el pensamiento que los relatos contienen y expresan “es vital para el mantenimiento del mundo” (2008 citada en Gómez-Pulgarín 2012:115).

Las historias del tiempo antiguo son muy extensas y según los testimonios ticuna recogidos en el trabajo de campo no tienen fin y poseen muchas extensiones. El conjunto de estos relatos, casi siempre cargados de innumerables detalles, no es homogéneo. Al mismo tiempo, es posible identificar determinados ejes principales (Ramos 2010). De acuerdo con Goulard “el mito de origen describe la colocación progresiva de situaciones, en apariencia desordenadas, que unidas aseguran su coherencia a la sociedad humana y a su entorno [...]” (2009: 41). El lingüista ticuna Abel Santos, de Colombia, indica que a través de ciertas palabras y expresiones del relato del origen, “*nakūmachiga*”, se señala que “todo se origina en la misma energía natural y cósmica” (2013:9).

---

7. El término *ore* también está vinculado al de *popera*, cuando se trata de los discursos proféticos en el papel, es decir, “de lo escrito en relación a lo contenido en la Biblia y en su traducción a la lengua tikuna”; adicionalmente, cabe señalar que en ticuna hay diferentes términos referidos a la palabra, con significados diferentes al de *ore* (Goulard 2012: 27).

Según Goulard, las narraciones cosmológicas se ubican en un tiempo denominado *ngecuma [yexguma]*, término que designa “un tiempo pasado que no se disocia del presente” (2014). Para los ticuna los hechos que transcurren en los mitos no están en un plano de la realidad disociado de aquel de la vida cotidiana o actual. Así mismo, las referencias a determinados elementos actuales o cambios históricos no son excluidas de la tradición oral sino que suelen ser incorporadas por las y los narradores (Ramos 2010). Inclusive hay casos en que los relatores incluyen referencias a elementos del momento mismo en el que están pronunciando la historia de los orígenes. Así mismo, diferentes consideraciones especiales rigen la práctica de la tradición oral entre los miembros de este pueblo. Goulard explica que el *ore* mítico: “solamente se pronuncia dentro de la maloka y al final del día. A pedido de unos, mujeres principalmente, y en presencia de niños, empieza un relato en interacción, siempre en contrapunto con las preguntas de los oyentes” (2012: 27)<sup>8</sup>.

Muchas narraciones y cantos están interrelacionados y es frecuente que sus contenidos incluyan referencias a asuntos, seres y episodios comunes. Como señala Goulard (2012), en los *wiyaegü*, que son entonados durante los rituales, se encuentra de manera metafórica el contenido del *ore* mítico<sup>9</sup>. Por otro lado, durante el trabajo de campo, registramos que, en ocasiones, durante la pronunciación de los relatos, *ore*, el narrador introduce un canto que suele representar la voz de alguno de los héroes míticos u otros protagonistas de la historia y luego continúa con la narración.

Las docentes e investigadoras ticuna Isolina Cruz, Linin Farias y Clive Guerrero, en base a un estudio (2011) realizado en las comunidades de Cushillo Cocha, Yahuma

---

8. Para el presente estudio algunos relatos orales fueron recogidos en un contexto que no corresponde del todo con la realidad descrita por Goulard. El recitador en algunas ocasiones se encontraba acompañado de un grupo de oyentes, pero en otros casos solo estaba en presencia de la investigadora y una persona hablante de la lengua ticuna.

9. Ver los cantos y relatos que forman parte de esta publicación.





*Arbildo Serra mostrando una pucuna y portando una corona de llanchama. Comunidad Nativa Cushillo Cocha*

Primera Zona y Nueva Galilea<sup>10</sup>, distinguen entre la canción y el canto. Indican que la canción puede ser adaptada o creada, tanto en lengua ticuna como en castellano, y que se diferencia del canto, descrito como “propio del pueblo, transmite información cultural, nos enseña sobre nuestros clanes, sobre la relación con los seres de la naturaleza, sobre las actividades socioproductivas y sobre nuestros eventos sociales” (2011: 89). En determinados casos, los cantos ticuna pueden considerarse como ritos en sí mismos (Santos 2014) y, además, tener efectos energéticamente significativos para el cuidado y protección del cuerpo.

Algunos investigadores señalan que los cantos o *wiyaegü* incluyen palabras antiguas que no se usan actualmente y que merecen ser estudiadas (Cogua 2009:15 en Gomez-Pulgarín 2012). Incluso la pronunciación de determinadas palabras durante los cantos se distingue de la del habla actual de la mayoría de los ticuna<sup>11</sup>.

Los *wiyaegü* son un componente imprescindible de los ritos ticuna, así como de otros eventos del pueblo, siendo indispensables en el ritual de pubertad. El contenido de estos varía de acuerdo al evento y también, en cierta medida, a lo que va ocurriendo en ese preciso momento (Cruz et. al. 2011). Aun cuando la creatividad de la persona es necesaria para cantar, hay temas que son recurrentes en los cantos de los ticuna de diferentes comunidades, por ejemplo, las referencias a los seres míticos Ipi, Yoxí, Chirüne, Metare, entre otros seres de la historia cosmológica.

El vínculo intrínseco que tienen diferentes ritos ticuna con la tradición oral se expresa en más de un modo. Por un lado, diversas ceremonias incluyen cantos y consejos que

---

10. Comunidades nativas ubicadas en la provincia de Mariscal Ramón Castilla, región Loreto.

11. El profesor ticuna Ling Cándido, en base a su labor de transcripción y traducción de los cantos que se presentan en esta publicación, indicó que al pronunciar palabras que incluyen el sonido de la grafía “ch”, este es reemplazado por el sonido de la grafía “s”. Explicó que esta pronunciación corresponde a una forma de hablar que era común antiguamente y que hoy en día solo conservan algunos grupos ticuna que viven en zonas alejadas y en aldeas quebradas.

en sí mismos pueden ser entendidos como rituales o como acciones que generan efectos en las personas. Por otro lado, durante la realización de los rituales los participantes rememoran o reviven una multiplicidad de temas propios de las narraciones sobre los orígenes y hacen referencia a seres que desempeñan diversos roles en estas historias. Tal como indica Goulard (2012), dichos temas cantados se vinculan a la realidad que los diversos concedores enuncian en los relatos orales.

## Algunos conceptos ticuna

La reflexión en torno a los conceptos de la cosmovisión ticuna es de utilidad para comprender de qué manera los rituales de cuidado y protección del cuerpo individual, como la iniciación femenina y otros ritos que se realizan en diferentes etapas de la vida, propician el bienestar de la persona y también el de la colectividad. Las condiciones para la efectividad de los rituales incluyen las relaciones físicas y espirituales entre algunos ticuna y los seres y entidades del ambiente circundante, naturaleza o cosmos, incluyendo a los *üxünegü*, seres inmortales cuya existencia es referida en la tradición oral.

Goulard explica que en el tiempo de las narraciones míticas, “los animales, los vegetales y otros seres visibles o invisibles tenían una apariencia física humana que han perdido por diferentes razones” (2014: 331). De modo similar a dicha descripción de los tiempos míticos, diversos testimonios recogidos en esta investigación se refirieron a un tiempo en que era posible la comunicación entre diferentes tipos de seres, animales, vegetales o entidades de la naturaleza. Tal como veremos, también es común la narración de episodios en que estos diversos seres toman la forma de otros, incluyendo la de los humanos<sup>12</sup>.

---

12. Para ejemplos de casos en los que algunos animales toman forma humana véase los relatos “*Yoxí rü Wochine natuu*” / “Yoxí tumbó la lupuna” narrado por José Aparicio Fonseca y “*Yaxrí ga yixüewa nügü irüdüüxüchiga*” / “El



*Hogla Fernández extrayendo chambira. Comunidad Nativa Cushillo Cocha*

En general, los casos en que diferentes seres del ambiente natural se comunican entre sí o cambian de forma se presenta como algo normal, en particular cuando se sitúan en el contexto de *doxane*, término usado para referirse a la tierra o al mundo cuando todavía estaba “verde”, es decir, en crecimiento o cuando no había terminado de madurar<sup>13</sup>. Santos (2014) explica que aquel contexto descrito como el mundo en una etapa temprana de maduración también es conocido como “*Naane douũ*”, y se le entiende en oposición con “*Naane yãũ-yãũchiĩ* (territorio viejo, añejo y caduco)”. Según la concepción ticuna de territorio o ambiente natural, este guarda un equilibrio con las personas, para lo cual “se humaniza” (Santos 2013: 11). El autor también indica que diferentes ritos ticuna para el cuidado de las personas se realizan para que el referido equilibrio con el ambiente natural se reajuste. El término *naane*<sup>14</sup> se puede entender, entre otras maneras, como chacra, tierra o territorio, pero su interpretación, tal como sucede con las palabras que designan al territorio en otras lenguas amazónicas, puede ser mucho más amplia y también referirse al cosmos o universo.

Para describir el contexto de *doxane*, diversos colaboradores del estudio explicaron que en ese entonces los árboles, generalmente llamados por los pobladores como palos, todavía estaban bajitos y las plantas aún no habían crecido. El testimonio de Augusto Vicente Coello Águila<sup>15</sup> de la comunidad de Bufo Cocha describe este punto: “*Yexguma nuxcũma, tiempogu nuxcũma nax doxãnegu ga ñoma ga naane taxcũna cucagu rũ cuxõ nangãxõ*. (Antiguamente, en aquel tiempo, cuando las plantas

---

mono pichico que se hizo humano en la fiesta de pelazón” narrado por Augusto Vicente Coello Águila, ambos incluidos en la presente publicación.

13. El prefijo *dox-* describe algo que todavía está en crecimiento; se puede usar para referirse a los alimentos, como por ejemplo la yuca, e incluso para referirse a la tierra o el mundo, tal como en el mencionado caso: *doxane*.
14. *Naane* es una palabra poseída o dependiente; no es posible decir *ane* sino que debe decirse *naane* (chacra, literalmente su chacra).
15. Entrevista de setiembre de 2013. Augusto Vicente Coello Águila era muy reconocido por los pobladores de la Comunidad de Bufo Cocha como un difusor de la cultura ticuna, destacando sus habilidades para narrar los relatos míticos de gran extensión y para cantar en su lengua materna, entre otros conocimientos tradicionales. Falleció en el mes de mayo de 2014 en su casa, donde vivía con su hija y la familia de ella.

todavía no crecían en esta tierra, cuando alguien preguntaba a las plantas o animales, nos respondían)".

Algunos conocedores y narradores comparan a las personas, o "nosotros", y a los animales como seres de comportamiento y características propias y diferentes, pero, en algún modo, equivalentes, si se abordan desde la mirada de cada especie. Por ejemplo, Humberto Yumbato Bereca<sup>16</sup> cuenta que los animales debajo de las faldas de los cerros tienen comunidades iguales a las de las personas. Es posible interpretar que, desde esta perspectiva, los animales se caracterizan por su propia *humanidad*, a pesar de que, al mismo tiempo, son vistos por la gente como animales<sup>17</sup>.

Por otra parte, uno de los términos empleados por los ticuna para referirse a sí mismos en su lengua materna es *duñxũgũ* (*duñxũ* en singular) (Goulard 2009). Este se traduce como humanos, personas o, también, como personas no visibles (Santos 2014). La palabra *duñxũ*, al ser enunciada en singular significa "ser", mientras que en plural "incluye a los ticuna pero también a todos los seres vivos, visibles e invisibles, especies animales y vegetales. Permite más bien expresar un estado, el del 'ser viviente'" (Goulard 2009: 61)<sup>18</sup>. Esta interpretación del término probablemente refleja de manera más cercana el significado que le atribuían los ancestros ticuna y la manera en que los ancianos lo entienden actualmente, pero no tanto el sentido que le dan los jóvenes y niños hoy en día. Estos últimos lo traducen como "gente" o "personas", sin incluir a los otros seres. En todo caso, si entendemos que el término *duñxũgũ* puede incluir a una diversidad de seres visibles e invisibles del entorno, resulta incluyente de

---

16. Comunidad Nativa de Bufo Cocha, entrevista de setiembre de 2013.

17. Esta idea nos recuerda la noción de perspectivismo propuesta por Viveiros de Castro (1998) para referirse a las cosmovisiones de los pueblos amerindios, según la cual los diversos seres del ambiente natural se perciben a sí mismos como gente y observan a los demás seres como animales (Turbay 2010).

18. El autor se ha referido de manera conjunta a la sociedad humana y a su entorno con el término de "*du-ñidad (infra)*" (Goulard 2009: 41). En una publicación posterior (2014), indica que "los ticuna se autodenominan *du-igũ-ichi*, que significa 'los verdaderos seres vivientes' o 'los existentes'" (328).



diversos elementos que hacen parte de la naturaleza y de la tierra. En ese sentido, según la cosmovisión ticuna, gran parte de los elementos que componen el territorio participa de una condición igual a la de los seres humanos. El poblador Humberto Yumbato explica esta idea del siguiente modo: “Un árbol significa una persona, *duïxũ*, una restinga significa una persona, una quebrada significa persona, una isleta significa una persona, una vuelta [del río] significa persona, porque todo lo que se ve aquí en la naturaleza tiene la persona”.

Esta percepción de los elementos naturales, del entorno o de la tierra como personas nos recuerda que, tal como ha indicado la lingüista María Emilia Montes, en la lengua ticuna las palabras para nombrar las partes de algunos elementos concuerdan con las partes de los cuerpos humanos. Santos complementa esta idea con el siguiente ejemplo: “Una planta tiene *nachakũ* (brazos), *náchinũ* (glúteos), *naparà* (piernas), *maũne* (corazón), *nàpakũ* (axilas), *nátamũ* (entre la pierna) y otras” (2010: 310).

El vínculo entre los diversos seres *duïxũgũ* con el ser creador llamado Nguxtapax, del cual provienen y también hacen parte, se explica en los relatos sobre los orígenes, en el tiempo en que los seres de la naturaleza tenían forma de personas (Goulard 2012). En la actualidad, aun cuando han perdido la apariencia de personas, eso no significa que hayan dejado de serlo. Santos explica que estos seres “también forman una sociedad, tienen sus momentos de ritos, y poseen los cuatro principios del ser ticuna” (Santos 2010: 311).

En diálogo con Goulard, el lingüista ticuna Santos señala que, para los miembros de su pueblo, el ser se apoya en cuatro principios fundamentales que aseguran la vida y la existencia. En las sucesivas etapas de la vida, los diferentes ritos que contribuyen al buen desarrollo y a la anhelada transformación de la persona, en diversos ámbitos como el físico, social, espiritual, entre otros, incluyen acciones para que estos principios se vayan incrementando. Uno de estos es el de la “fuerza vital y física”, “principio energético”, poder o energía, y en la lengua materna recibe el nombre de *pora*. Este



*Florinda Huahuari, Comunidad Nativa Yahuma Primera Zona*



se encuentra en la sangre y permite el crecimiento del cuerpo y la capacidad de los hombres y mujeres de llevar a cabo sus respectivas labores (Belaunde 2010). Algunos pobladores ticuna de la comunidad de Yahuma Primera Zona explicaron que el *pora* se incrementa especialmente durante los rituales de baño con jugo del huito (*genipa*), el cual tiñe la piel de color negro por varios días a los niños y niñas pequeños y también en las ceremonias de la pubertad, incluyendo las fases de preparativos. Durante la elaboración de los elementos necesarios para estos eventos, que necesariamente se lleva a cabo de manera comunitaria y en un ambiente de compartir en el que se consumen las bebidas de yuca, se va fortaleciendo el *pora* del conjunto social. Por otro lado, el “principio corporal”, de vida o *mañ* está relacionado con el estilo de vida, la cultura y el comportamiento de la persona, incluyendo el respeto por las normas sociales (Santos 2014). El *mañ* es heredado de los padres y también depende de la pertenencia clánica (Belaunde 2010). Luego, el principio conocido como *naë* es el del “conocimiento, pensamiento y razonamiento” (Santos 2014). Este incluye la posibilidad de recordar y pronunciar las narraciones míticas y conocer la cultura y la vivencia de los diferentes seres (Santos 2014). Finalmente, el *cua* (“*kuḡ*”<sup>19</sup>) se refiere al saber y al conocimiento en un sentido más amplio, incluyendo el conocimiento de *naë*. Así mismo, permite que la persona se mantenga orientada por su *mañ* y en posesión del *pora*<sup>20</sup> (ibíd.).

Los cuatro principios están presentes en mayor o menor medida en todos los seres vivos, visibles y no visibles, que integran el ambiente natural y el cosmos. Por esa razón Santos indica que se deben realizar diversos ritos “que hacen parte de la naturaleza misma, donde se busca el equilibrio de la existencia de la vida” (2013:13). Estas celebraciones no solo propician el bienestar de la persona sino también de la comunidad y del entorno, incluyendo a los elementos de la naturaleza, sin los cuales no sería posible la realización material ni espiritual del ritual. Vemos entonces que en el con-

---

19. “*Kuḡ*” (Santos 2013).

20. Para conocer más sobre los cuatro principios recomendamos el artículo de Santos (2014) citado en la bibliografía.

texto de estos rituales se dan las condiciones para una multiplicidad de nexos entre lo individual, lo colectivo, los seres invisibles y el entorno. Estas condiciones se explican en parte en la concepción ticuna de la corporalidad, específicamente en el modo como, según Santos, los *yuucügü*,<sup>21</sup> curanderos o chamanes, perciben el cuerpo, es decir, que “el cuerpo es humo o hilos [tū], como lo llaman, y está interconectado con el ambiente circundante” (2013: 187).

Goulard (2009) se refiere a las formas posibles de relacionamiento entre el mundo visible, la dimensión invisible de la realidad y las entidades espirituales como intercambios entre los seres “mortales”, incluyendo en este grupo a las personas, o *yunatügü*, y los seres “inmortales”, o *üxünegü*. El primero de estos dos términos designa a “la sociedad, la verdadera gente, a los *yunatügü*, los que pueden morir, es decir, los mortales: los ticunas” (Santos 2010: 204). El uso de este término por parte de los ticuna para referirse a ellos mismos como seres humanos mortales se observa con mayor preponderancia en las narrativas cosmológicas o relatos de los orígenes que en las conversaciones cotidianas. Santos explica que los *yunatügü* forman parte de los *duñxügü*, concepto que hemos explicado en las páginas anteriores, y que ambas categorías, a su vez, hacen parte de los “*naüne*”, es decir, de “los cuerpos que conocemos en la naturaleza actual, son aquellos que han dejado su estado *üüne*” [üxüne]” (Santos 2013: 12).

El término *üxüne* (*üxünegü* en plural; aparece también como *üüne*, en singular, o *üünetagü*, en plural, o como *oünarü*, por Goulard) podría designar a los seres en estado de inmortalidad (Goulard 2009; 2014; Santos 2010), cuyos cuerpos están “en formación” (Santos 2014: 354). Este término también ha sido traducido como “sagrado” o “poderoso”<sup>22</sup>. Sandra Peña Gómez, pobladora de la comunidad de Bufeo

21. El término *yuucü* tiene semejanzas con el significado de curandero o chamán sin ser exactamente eso.

22. El intérprete Ling Cándido explica que “siempre la palabra ‘sagrado’ en ticuna es *üüne* y cuando se refiere a un sujeto o sustantivo termina en *ü*. Ejemplo: ‘Dios sagrado’ = *Tupana i üünexü*; ‘Un libro sagrado’ = *Wüxi i popera i üünexü*”.

Cocha<sup>23</sup>, explica que *üxüne* significa “persona sagrada”<sup>24</sup> y que se considera así a los seres mencionados en la tradición oral, como por ejemplo Nguxtapax y sus cuatro hijos Yoxí, Ipi, Mowacha y Aicüna<sup>25</sup>. Santos explica que “por ‘inmortal’ se entiende aquel que no tiene forma, sin cuerpo, un ser que no sufre, no sangra (...)” (2010: 303). Adicionalmente, según el mismo testimonio de Sandra Peña, solo en ocasiones especiales también puede considerarse *üxüne* a algunas personas reales o mortales que tienen determinadas características extraordinarias. Por ejemplo, ella refirió que hay un abuelo *üxüne* que vive, o vivía, en una comunidad ticuna en Colombia, cerca de la frontera con Perú. De ese modo, según algunos ticuna, los seres pertenecientes a la categoría *üxüne* pueden existir en el tiempo presente, incluso de forma visible, y no se circunscriben exclusivamente al tiempo del discurso cosmogónico.

Adicionalmente, el término *üxüne* también puede usarse para describir a los rituales de iniciación. Como indicó el poblador Humberto Yumbato, la fiesta de la pelazón es una fiesta *üxüne*. Esta idea corrobora lo indicado por Belaunde (2010), al comentar la obra de Goulard (2009), quien señala que la inmortalidad (*üxüne*) es al mismo tiempo “fuente y destino anhelado de la historia”, búsqueda que entre los ticuna tiene su expresión más clara en el contexto de los rituales de pubertad. En ese sentido, adelantamos lo expresado por algunos ticuna, quienes afirman que en el contexto de las ceremonias de iniciación femenina es posible que se presenten los seres *üxünegü*. Las narraciones ticuna ayudan a comprender mejor los significados posibles de este término, específicamente en vinculación con los héroes míticos principales, y otros seres, que se diferencian de las personas ticuna o *yunatügü*.

---

23. Entrevista de julio de 2014.

24. El uso que ella y otros ticuna le dan a palabras como “sagrada” o “santo” probablemente está asociado al discurso de los pastores cristianos que se encuentran en las comunidades.

25. En la siguiente sección retomaremos el tema los hermanos Yoxí, Ipi, Mowacha, Aicüna y su padre Ngutapax.

## Comentarios sobre algunos episodios de las narraciones de los orígenes

Para situar el tema principal, es decir, los ritos de pubertad femenina, en la narrativa oral, retomaremos y comentaremos fragmentos de algunas narraciones ticuna sobre los orígenes de la tierra, o territorio, de los seres humanos y de otros elementos. En estos relatos se abordan los primeros rituales vinculados a las diferentes etapas de la vida, incluyendo los ritos de pubertad, realizados por los antepasados míticos de los ticuna, relacionados con otros sucesos que también instauran características del mundo y de los diversos seres. Dichos procesos en muchos casos se dan de manera gradual y como parte de una misma historia que no tiene límites fijos.

Al abordar algunas versiones de estos relatos, ya sea orales o escritas, solo haremos referencia a algunos de los innumerables seres y episodios que mencionan los narradores<sup>26</sup>.

Muchas narraciones sobre el origen del mundo y de la gente empiezan mencionando la existencia de Nguxtapax. Por lo general, los narradores no hacen referencia al origen o procedencia de este ser creador, inmortal o *üxüne*.

Nadie ha sabido de dónde ha venido el Nguxtapax, [...] en un momento ha aparecido en este mundo y nadie sabe de dónde ha venido. Pero algunos historiadores dicen que él ha salido del Éware. Él vivía dentro del Éware, ahí en la montaña, de ahí ha salido el Nguxtapax. Así dicen algunos (Humberto Yumbato, Comunidad Nativa de Bufe Cocha, entrevista de julio de 2014).

Según esta descripción, Nguxtapax vivía en el Éware<sup>27</sup>, un lugar conocido como el “territorio de origen de los ticuna” y como “el lugar de donde fueron pescados los

---

26. Los diferentes modos en que los narradores que citamos explican episodios míticos similares pueden comprenderse como igualmente válidos, y su interpretación dependerá de cada oyente o lector.

27. Esta información no está difundida entre la mayoría de los ticuna.



Extracción de frutos de pijuayo. Comunidad Nativa Erené

seres humanos” (Santos 2014:353). Se trata de un espacio considerado “sagrado”, “encantado” o *uxtü*.

En ticuna tenemos la palabra “*uxtü*” para designar a algo “encantado”, algo que podemos ver de lejos cuando quiere aparecer para la vista humana y que se desaparece cuando uno se le acerca. Esta palabra se usa para lugares, árboles, lagos, ríos y territorios [campos]. “Éware” es un lugar encantado en la cosmovisión ticuna (Ling Cándido, Caballo Cocha, entrevista de febrero de 2015).

Por otro lado, Santos presenta una narración del origen del mundo<sup>28</sup> basada en testimonios de diversos conocedores ticuna. El autor cita al profesor Marcelino Noé, de la comunidad de Puerto Nuevo, Colombia: “Al principio todo era nublado, estaba oscuro, era gris, era vapor de agua” (2010: 303). El profesor indicó que en ese entonces fue Mowíchina, un ser *üxüne*, quien le dio forma a la tierra. Los otros seres *üxünegü*, incluyendo a Nguxtapax y sus hijos Ipi, Yoxí, Mowacha y Aicüna, también fueron creados por él<sup>29</sup>. Santos lo describe como “dios creador de los creadores” (2010: 303) y explica que en ese tiempo el territorio también era *üxüne*. De ese modo, “si el territorio era inmortal quiere decir que todo lo que existía era inmortal, eran seres en formación, seres que nunca llegaron a tener cuerpo [...]” (2010: 304).

Un relato sobre el origen de los ticuna del señor Humberto Chetanukü<sup>30</sup>, recogido por Goulard en 1989, presenta algunos diálogos entre Ngutaxpax y Tupana<sup>31</sup>. De modo

28. La narración de Santos se basa en gran parte en citas de diversos narradores ticuna de Colombia. El mismo autor desarrolla un análisis muy profundo y detallado de la historia oral ticuna en su tesis de maestría titulada “Percepción ticuna de Naane y Naüne: territorio y cuerpo” (2013).

29. Cabe indicar que no hemos tenido referencias sobre Mowíchina por parte de los comuneros entrevistados.

30. Comunidad de Santa Rosa de Loreto, distrito de San Pablo, Provincia de Mariscal Ramón Castilla.

31. Tupana, palabra de origen tupí, puede traducirse como demiurgo, es decir, como dios o alma y, también, como la madre-abuela de Nguxtapax. El término aparece en el relato de Humberto Chetanukü titulado: “Nacen Yoí e Ipi de las rodillas de Ngutapa y aparecen los blancos”, registrado por Goulard, transcrito y traducido por Loida Ángel

similar, otro relato, narrado por José Aparicio Fonseca, de la comunidad de Yahuma Primera Zona<sup>32</sup>, cuenta que había una mujer con la que Nguxtapax conversaba, la cual se distinguía de su mujer (esposa) y posiblemente era la misma entidad, Tupana, que menciona Chetanukü. Por su parte, Ling Cándido<sup>33</sup> indicó que Tupana significa “Dios”. Este término también ha sido empleado en la traducción de la Biblia a la lengua ticuna<sup>34</sup>.

Los cuatro hijos de Nguxtapax: Yoxí, Ipi, Mowacha y Aicüna, dos varones y dos mujeres respectivamente, son también de importancia fundamental en los diferentes relatos. Uno de los relatos recopilados por Santos con los abuelos de la comunidad de Santa Lucía cuenta que un día Nguxtapax y su mujer, llamada Cuñaré, fueron al monte, donde él la amarró a un árbol y la dejó abandonada. Luego, “tres días estaba amarrada y pidiendo auxilio a los animales; durante estos días, las moscas, las avispas, hormigas y los demás insectos se adhirieron a su cuerpo” (2010: 306). Algunas versiones que conocemos coinciden en que después la mujer fue desatada por un tatatao<sup>35</sup>. Este último se transformó en una persona, a pedido de ella, para poder ayudarla. A continuación, la mujer de Nguxtapax se transformó en avispa y le picó en las rodillas a su esposo y lo fecundó. Yoxí, Ipi, Mowacha y Aicüna empezaron a gestarse dentro de las rodillas de Nguxtapax, dos de ellos en cada una.

---

Ruiz, 2006-2009, y revisado por Gómez-Pulgarín y María Emilia Montes. Este relato ha sido presentado como anexo en la tesis de Gómez-Pulgarín (2012).

32. Entrevista de octubre de 2013. Citamos algunos episodios de las narraciones de José Aparicio Fonseca registradas en lengua ticuna y que actualmente están en proceso de transcripción y traducción. En la presente edición presentamos un texto completo de una narración suya: “Yoxí rü Wochine natuu” / “Yoxí tumbó la lupuna”.
33. Entrevista de febrero de 2015.
34. La publicación de la traducción del “Nuevo Testamento de nuestro Señor Jesucristo” al ticuna se titula “Tupanaarü Ore i Törü Cori ya Ngechuchu ya Cristuchiga” (1986).
35. El tatatao o atatao (*Ibycter americanus*) es un ave rapaz del bosque amazónico que se alimenta de frutos. “Su nombre popular es una onomatopeya de su estruendoso canto” (IIAP 2006).

Otra versión, escrita por la profesora Lexi Peña Gómez<sup>36</sup>, cuenta que, en lugar de haberse transformado en avispa, la mujer golpeó a su esposo con un cascarón de avispas, siguiendo las indicaciones del tatatao (FORMABIAP, AIDSESP, ISEP 2012). De ese modo se dio la referida concepción de los cuatro hijos. Una versión adicional de estos episodios es la de José Aparicio (mencionado en la página anterior). Él narra que cuando Nguxtapax se fue de caza, unos niños que estaban bañándose en la quebrada le llamaron por su nombre en repetidas ocasiones sin dejarse ver por él. Luego, mientras caminaba de un lado a otro se topó con una hoja y le picó la avispa; en ese momento “los niños entraron en su rodilla” y esta se le hinchó. Otros cuentan que, en lugar de los niños, era la mujer de Nguxtapax quien estaba cantando desde la orilla de la quebrada.

Después de un tiempo nacieron los hermanos: “de la [rodilla] derecha, *Joi* [Yoxí] que tenía una cerbatana en la mano y su hermana *Mowacha* con una red para cazar; de la izquierda, *Ipi* con una lanza en compañía de su hermana *äü-kü* [Aiküna] con una canasta de carga” (Goulard 2009: 391). Los instrumentos que, según el relato citado, portaban los hermanos Yoxí y Mowacha se utilizan en la cacería y, por tanto, se podría interpretar que están asociados con el elemento tierra, mientras que los de los hermanos Ipi y Aiküna se utilizan en la pesca y estarían relacionados con el elemento agua<sup>37</sup>. Adicionalmente, en la historia oral generalmente se describe a Ipi como alguien de comportamiento no controlado, impredecible, fluido y espontáneo; estas características nos recuerdan a las del agua o de los líquidos en general. También se cuentan episodios en los que él está en contacto con el agua<sup>38</sup>. Por contraste, la actitud con la que

---

36. Comunidad de Bufeo Cocha.

37. Comunicación personal con la ingeniera forestal y especialista en temas amazónicos Lucila Pautrat. Estas interpretaciones no necesariamente corresponden con las de los narradores.

38. Por ejemplo, un episodio que retomaremos al final de la presente sección, es aquel en que Ipi se encontraba en el agua transformado en un pez, junto con otros peces que más tarde se convertirían en los verdaderos ticuna. En otro episodio del relato del origen presentado por Goulard (2009), se cuenta que Ipi se había transformado en una bola de látex.



se describe a su hermano Yoxí, como una persona con mayor control sobre sus actos y de un carácter más firme, podría relacionarse con la cualidad de estabilidad de la tierra.

Algunas personas cuentan que desde antes que los hijos de Nguxtapax nacieran, era posible observar a los cuatro hermanos dentro de las rodillas de su padre realizando tareas propias de los ticuna. Por ejemplo, José Aparicio narró que los hermanos varones “estaban haciendo su dardo y las mujeres estaban trenzando las fibras de chambira y los niños dentro de la rodilla parecían una miniatura”. Luego, tal como explicó el señor Paulino Santos “estos eran los hijos de *Ngutapa* y eran *üünegü* [*üxü-negü*] (inmortales), por tal razón crecieron rapidísimo” (citado en Ramos 2010: 79). Las múltiples experiencias que atraviesan los cuatro hermanos son descritas en los relatos orales con sumo detalle, donde los principales acontecimientos se suceden unos a otros de acuerdo a un orden o cronología específica que, en buena medida, se repite en las versiones de diferentes narradores.

El ordenamiento asociado al contraste y la complementariedad entre Ipi, Yoxí, Mowacha y Aicüna no solo se puede interpretar en vinculación con el ámbito social sino también con la naturaleza y el cosmos. Goulard comenta que “el nacimiento de los gemelos míticos [Ipi y Yoxí] es el momento en el que empezó a organizarse el universo. La presencia de los dos hermanos inicia la transformación de un estado general indiferenciado, inestable a uno que se pone en orden, estable” (2009:41). En las narraciones orales, los diferentes acontecimientos que conducen al origen de los ticuna o *yunatügü* se encuentran interrelacionados o entremezclados con las descripciones de cómo se dan por primera vez algunas de las principales prácticas rituales y se instauran determinadas normas de comportamiento social. Por ejemplo, Belaunde (2010), quien retoma a Goulard, explica que los hermanos míticos establecieron las normas de casamiento, las cuales derivan de la pertenencia a los clanes, *ca*<sup>39</sup>.

---

39. Goulard traduce el término *ca* por el de clan y también por el de ‘sabor-olor’, en el mito de origen de los clanes narrado por Chetanukü (2009:41).

La temporalidad orgánica surge a partir de la acción generadora de los mellizos primordiales Joi (o Dyoi) [Yoxí] e Ipi, quienes constituyen las disyunciones que ordenan el universo ritual y establecen los modos de relacionarse para la reproducción y el matrimonio (Belaunde 2010: 359).

De igual modo, Roberto Huanico<sup>40</sup> explicó que “los clanes del ticuna han comenzado primero en nuestro rey, el Yoxí y el Ipi, han hecho cómo nosotros vamos a vivir”. Explicó que ambos hermanos querían buscar su gente cada uno y en ese proceso hicieron el primer ritual de la pelazón con su hijo.

Determinados episodios son narrados de manera similar en el resumen del mito de origen que presenta Goulard (2009), así como también en diversos testimonios recogidos.<sup>41</sup> Así, según estos últimos, después del nacimiento de los hermanos míticos, es decir, los cuatro hijos de Nguxtapax, su padre salió de caza para alimentarlos. Se encontró con un tigre —término usado para referirse al otorongo— y este lo devoró. Posteriormente, los niños Ipi y Yoxí lograron identificar cuál era el animal que se había comido a su padre, le cortaron el estómago y sacaron los trozos del cuerpo de Nguxtapax, los cuales guardaron en un canasto, envueltos en hoja de bijao, que colocaron muy arriba, bajo el techo de la casa. Cuando ya había secado la carne guardada, un loro subió a la cumbre, se puso a picar la cesta y los restos del cuerpo fueron cayendo. A medida que tocaban el suelo se transformaban en personas, las cuales se ponían de pie. Así fue que se levantaron diversos grupos, entre los cuales, por ejemplo se mencionó a los brasileros, los colombianos, los ecuatorianos, la gente de Lima, los peruanos, los españoles, los alemanes y los chilenos<sup>42</sup>. Unos fueron río arriba y otros, río abajo, refiriéndose al río Amazonas<sup>43</sup>.

---

40. Comunidad Nativa de Yahuma Primera Zona, entrevista de octubre de 2013.

41. Narraciones de Humberto Yumbato (Comunidad Nativa de Bufo Cocha) y José Aparicio (Comunidad Nativa de Yahuma Primera Zona).

42. Versión de José Aparicio.

43. Si miramos el Amazonas en un mapa podremos notar que, aproximadamente, río arriba es hacia el oeste y río

En el relato recogido por Goulard, al abordar dicho episodio de modo semejante, el narrador menciona, además del origen de diferentes personas, la aparición de su interlocutor, es decir, del antropólogo que lo estaba escuchando, como un acontecimiento dentro de la historia o narración: “De ahí cayó la primera carne (*namachi*). Se quedó parado un cura (*pai*). Cayó el otro, el doctor (*duturu*). De ahí cayó otro, que está sentado aquí [nota al pie, en la fuente: ‘Hablando de mí, sentado en frente de él’]. Cayeron todos *gringos*” (Goulard 2009: 393). En la versión de Humberto Yumbato, en lugar de un loro, había venido a la casa donde tenían guardados los restos de Nguxtapax, un grupo de seis maracanás (especie de loro), el cual era poderoso. Cada maracaná comió una parte de la carne y después la vomitó:

Ese maracaná comió la carne de Nguxtapax, y de ahí cada uno de esos animales ha comido. [Luego] ellos se vomitaron, cada uno. Uno se vomitó una carne negra, ya vuelta, ahí salen los negros, dice; y había otra maracaná que se ha vomitado una carne blanca, de ahí nacen los blancos, de su carne; y había otra maracaná que comió y que se vomitó una carne medio... y [nacen] los que son los ticuna, pues no son muy negros, dice, de ahí viene ese color de la persona.

Muchas veces los mitos, incluso aquellos contados por el mismo narrador, presentan episodios que pueden considerarse contradictorios desde una perspectiva externa. Vemos entonces que en las tres versiones comentadas, grupos de personas de diversas nacionalidades, a las que podemos entender como “los otros” o los no-ticuna, también se originan del cuerpo o de los restos del cuerpo de Nguxtapax<sup>44</sup>. Solo en la citada versión de Humberto Yumbato los ticuna también aparecen al igual que los demás grupos de gente durante el mismo episodio. Este último narrador también

---

abajo hacia el este.

44. Los ticuna, al ser descendientes de Ipi y Yoxi, en cierto modo, ya existían en ese punto de la historia, como parte del cuerpo de sus antepasados. Por ejemplo, en el resumen del mito del origen recogido por Goulard, el narrador dice: “Nosotros somos de la masa de Ipi” (2009: 406).



*Maritza Virgilio y Eloisa Ruiz preparando cazabe, elaborado a partir de la yuca. Comunidad Nativa Yahuma Primera Zona*

explicó que los ticuna, como *yunatugü*, se originan en episodios posteriores de la historia, es decir, cuando fueron pescados de la quebrada Éware.

Después de estos episodios sobre la aparición de grupos de personas, muchos conocedores de la historia narran múltiples acontecimientos protagonizados por Ipi y Yoxí, sus hermanas Aicüna y Mowacha y otros seres, hasta llegar a uno muy importante, es decir, cuando los dos hermanos varones deciden tumbar un árbol de lupuna gigante, Wone. Como veremos a continuación, esta parte de la historia es relevante para el presente estudio porque la lupuna gigante está entrelazada con el origen de la mujer de Yoxí y, sucesivamente, con el origen de los rituales *yüxü*, de la pelazón y de los ticuna.

Muchos testimonios<sup>45</sup> cuentan que había un tiempo en que el mundo entero estaba oscuro porque la copa de una lupuna gigante tapaba todo el cielo sin dejar pasar la luz. Ipi y Yoxí decidieron que había que tumbar dicho árbol para que no siga tapando la luz. Para lograr su propósito, ellos tenían como ayudantes a los pájaros carpinteros. A medida que los pájaros picaban el tronco y parecía que el árbol ya iba a caer, este se volvía a regenerar. Por tal razón, los hermanos pidieron la ayuda de dos ardillas para que suban a la copa a mirar qué impedía que el árbol caiga. La primera ardilla no llegó hasta arriba. La segunda, más pequeña, sí llegó y encontró a un pelejo gigante, u oso perezoso, que estaba dormido y agarrado del cielo, mientras con las patas sujetaba la copa de la lupuna. Posteriormente, por indicación de Yoxí, la ardilla pequeña subió de nuevo a la cima del árbol y le echó al pelejo un preparado de ají molido en los ojos, con lo cual logró que este suelte las ramas. De esta manera consiguieron hacer caer el tronco de la lupuna a la tierra. Algunos cuentan que después el tronco de la lupuna, que penetró al fondo de la tierra, formó el río Amazonas, mientras que las ramas formaron las quebradas que desembocan en este, como por ejemplo la quebrada Callarú, entre otras. Cuando la lupuna gigante cayó a la tierra, los hermanos

---

45. Octavio Parente Fernández e Inés Rufino Grande, ambos de la comunidad de Bellavista Callarú (cuya nieta, Janeth Olave Parente, colaboró con la traducción oral de sus relatos), José Aparicio Fonseca, de Yahuma Primera Zona y el narrador anónimo del mito de origen registrado por Goulard (2009).



*Inés Rufino y Octavio Parente, conocedores de las historias tícuna sobre los orígenes,  
Comunidad Nativa Bellavista de Callarú.*

Ipi y Yoxí se percataron de que el árbol tenía corazón, cuyos latidos podían escuchar, y lo encontraron. Más tarde, algunos dicen que un añuje, animal también conocido como agutí, sembró el corazón de lupuna<sup>46</sup>. De ese modo, ahí creció rápidamente el árbol de humarí<sup>47</sup>.

En el mito recogido por Goulard se cuenta que “cuando se cayó el último fruto [del árbol de humarí] se convirtió en una señorita, Techí, de quien se enamoró Yói y la tomó como su mujer”<sup>48</sup>. En el relato de José Aparicio se dice que “las generaciones de la humanidad” vinieron de Techí. Ella también es conocida como la señorita humarí, pues surgió de este fruto: “*Techí* era amarilla, como el fruto umari. El negro de su boca le caía bien. ¡Qué linda era!” (Goulard 2009: 401).

Según algunas versiones de la historia, la mujer de Yoxí es su sobrina. Por ejemplo, el mito recogido por Goulard cuenta que antes de que tumbaran la lupuna, Mowacha se había escondido en el centro de este árbol. Más tarde, cuando el añuje se llevó el corazón de lupuna, el narrador dice: “Era la hermana de *Ipi* la que había llevado el agouti [añuje]. Y se hizo su esposa y ella quedó con él. Entonces ahí creció umarí (*techí*) (*Poraqueiba sericea*), la hija del agouti” (2009: 399). Es decir, que, según esta versión, el añuje tomó como esposa a Mowacha, la hermana de Yoxí, y de esa unión creció el árbol de humarí, del cual, después, surgió Techí.

Los narradores cuentan que Yoxí no quería que Ipi se entere que tenía mujer y mantenía oculta a Techí. Pero Ipi tenía mucha curiosidad de descubrir con quien era que escuchaba a su hermano riendo por las noches. Al pasar el tiempo, un día Yoxí había salido de caza y había dejado a su mujer escondida en una flauta o *tururí*, como siempre hacía. Ipi quiso aprovechar la oportunidad para encontrarla y se puso a hacer diversos trucos para hacerla reír y poder ubicarla.

---

46. José Aparicio indicó que lo sembró Yoxí.

47. Es decir, que aparentemente ya no era de la especie de la lupuna.

48. Ver el relato: *Yoxí rü Wochine natuu* / Yoxí tumbó la lupuna. José Aparicio Fonseca, Yahuma Primera Zona.

La buscaba y no la podía encontrar. Pero por fin Ipi hizo una jugada. Se quitó todo, su camisa, su pantalón. Se movía, se echaba, se levantaba la pierna, hacía esas cosas. Y de ahí hasta jugaba con su pene. Ipi le hacía cosas a su pene y de esa manera, se sonrió [sic] la mujer de Yoxí. Y cuando escuchó donde estaba riendo, ahí se fue a buscarle y ahí encuentra a su cuñada. Y cuando ya la encontró, él le sopló y se quedó parada ahí su cuñada [...]. Ahí, pues, él se puso a hamaquear en la hamaca, ahí él se puso a hacer el amor a su cuñada (Humberto Yumbato, Comunidad Nativa de Bufo Cocha, entrevista de julio de 2014)<sup>49</sup>.

Así fue que Ipi tuvo relaciones con Techí, la mujer de su hermano, quien quedó embarazada. Cuando Yoxí se enteró que su hermano y su mujer habían cometido adulterio se molestó mucho con ellos. Después del nacimiento del niño, al cabo de un tiempo, Yoxí le dio la indicación a Ipi para que vaya a traer los frutos de huito, e, para bañar el cuerpo de su hijo, quien, según algunas narraciones recogidas por Goulard (2009) y Nimuendaju (1952, citado por Goulard), se llama "*Wiyakú*" y "*Techaruiru*", respectivamente. La narración del origen de Santos (2010) cuenta:

Cuando nació el hijo de Yoí, como él estaba enojado con su hermano, de castigo lo mandó a preparar los elementos y los insumos para bañar y pintar al niño. Ípi y la mujer debieron hacer los preparativos. Yoí organizó el ritual y fue Ípi quien debió hacer todo el ritual de baño y protección del cuerpo. Esto se simboliza hoy día cuando son los tíos de las jóvenes que llegan a la menarquia quienes deben hacer el ritual de la pelazón; el padre de la joven simplemente organiza y da las órdenes (311).

Un testimonio recogido describe el episodio en que Ipi buscaba el huito:

---

49. Presentamos la narración completa en el anexo de esta investigación: Relato de un episodio en la vida de Ipi y Yoxí.



[...] Y nació el muchacho. Y cuando nació, Yoxí llamó a su hermano Ipi para que se vaya a coger el huito en el encanto de Éware. Ahí había un árbol de huito [...] le mandó a su hermano a coger el huito, para que le pinte. [...] Como Yoxí era poderoso y tenía poder, este mundo, dice, ha hecho enlargar. Se enlargaba y nunca paraba [...] para que [Ipi no] llegue a ese huito. [...] Duraba, daba la vuelta, se dice, años y años y no lo podía encontrar<sup>50</sup>.

Ipi pasó por diferentes dificultades y tuvo varias experiencias cuando fue en busca de los frutos de huito verde. Por ejemplo, cuando ya había subido al árbol, desde arriba pudo mirar todo el espacio, incluyendo a las personas *awane*<sup>51</sup> que estaban remando en el agua. Las narraciones de Octavio Parente e Inés Rufino coinciden en este punto con el relato de Santos (2010). Finalmente, Ipi consiguió traer el huito para extraer su jugo y después poder bañar el cuerpo del niño. Cuando estaba rayando los frutos, sin darse cuenta se rayó a sí mismo “y se desapareció porque él también se mezcló ahí”<sup>52</sup>. El huito era el corazón, “ma-üne”, de Ipi (Goulard 2009: 406); después de rayarlo su cuerpo quedó mezclado con la masa.

Algunas versiones (Goulard 2009; Santos 2010) señalan que la mujer de Yoxí, por indicación de él, primero pintó su propio cuerpo y luego el de su hijo, con este jugo de huito en el cual se encontraba Ipi mezclado<sup>53</sup>. Por su parte, Humberto Yumbato co-

---

50. Humberto Yumbato. Comunidad Nativa de Bufe Cocha, entrevista de julio de 2014.

51. Janeth Olave (Comunidad Nativa de Bellavista de Callarú, entrevista de octubre de 2013) explicó que los *awane* eran gente mala. Santos indica que el término *awanegü* (pl. de *awane*) designa a los omagua, “enemigos ancestrales de los tikuna” (2010: 312).

52. Testimonio de Janeth Olave.

53. En otra versión, narrada en la película titulada *Mangutangu aru ngoechiga / El origen del pueblo tikuna* (De la Hoz, 2008), se muestra que después de pintar el cuerpo de su bebé, Techí procedió a bañarlo en la quebrada. En ese momento, mientras estaban en el agua, el bebé se fue nadando, convertido en un manatí, *áirúwé*.



*Pedro Ahué rayando los frutos de huito para luego exprimirlos y utilizar el tinte*

menta que luego de realizar la pintura corporal, y antes de bañar al bebé en el agua, también le sacaron el cabello:

Cuando [Ipi] terminó de rayar, ahí ellos comenzaron a pintar al bebé, le comenzaron a sacar su pelito, le bañaron y así se quedó el bebé, pintadito. Para que no siga más esa cosa, al bebé le sacaron su pelo para que sea una nueva criatura, para que tenga una buena vida, [...] para que no tenga esa vida que tenía su papá. Y así era el hijo de Yoxí.

Algunos ticuna se refieren a este primer ritual como el origen de la pelazón (o pelación) o *yüxü*, término que Santos (2013) escribe como “*yüü*” y traduce como “ritual de iniciación”. Así se instauró la práctica de los ritos de pintada de los niños y niñas pequeños con el jugo del huito y, también, del ritual de la pelazón, que incluye pintar el cuerpo de la *woxrexcü* con jugo del mismo fruto y, además, la práctica de sacarle el cabello de la cabeza.

Una versión diferente sobre el origen de los rituales *yüxü*, narrada por Olinda Méndez, cuenta que un *uxcae*<sup>54</sup> abusó de la mujer de Yoxí cuando él había salido a cazar<sup>55</sup>. En esta versión, el padre del niño a quien se le hizo la primera pelazón fue aquel *uxcae*, por lo que se diferencia de las narraciones en las que Ipi embarazó a la mujer de Yoxí.

Varios testimonios sobre el origen de la pelazón (de narradores ticuna peruanos y colombianos, estos últimos citados por Santos y Ramos), indican que los primeros en realizarla fueron los hermanos Ipi y Yoxí. En un relato citado por Ramos (2010), se indica que el protagonista o el iniciado de la primera pelazón fue el hijo de Yoxí o de

---

54. El intérprete Ling Cándido, al traducir el mencionado relato explicó que los *uxcae* eran los enemigos de los ticuna. En aquel tiempo, los *uxcae* eran mucho más numerosos; capturaban, mataban y comían a los ticuna, por lo cual estos últimos no podían aumentar y vivir tranquilamente.

55. Comunidad Nativa de Yahuma Primera Zona, entrevista de octubre de 2013. Ver la narración completa en la sección Relatos.

Ipi. Cabe señalar que algunos narradores dicen que el nacimiento de este niño fue consecuencia de un acto de violación.

[El] dueño de fiesta se llama Ipi. Él ha sido el primero en saber hacer pelación. [...] Otro es su hermano de él, Yoxí. Él es el primero [que] comienza a hacer pelación. El que primero hace todo, el que sabe. Ahí comienza toda parte que hay (Santa Lluanico, Comunidad Nativa de Yahuma Primera Zona, entrevista de febrero de 2014).

La primera pelazón fue hecha por *Yoi* con el hijo de *Yoi*, que dicen que es hijo de *Ipi* pero no se sabe, pero quién sabe porque como él abusó de su cuñada y quedó embarazada, entonces *Yoi* dijo que este no es mi hijo este es hijo suyo, pero él sabe que es su hijo (...) (Paulino Santos citado por Ramos 2010: 82).

Roberto Huanico, de la comunidad Yahuma Primera Zona<sup>56</sup>, expresó que el primero en hacer pelazón fue el héroe Baiá, personaje mítico sobre el cual muy pocas personas nos han dado referencias. Este último es mencionado en otra versión del relato de origen, donde se indica que “Baiá era pariente de Nguxtapax”.

Según muchas narraciones míticas, el primero en pasar por la ceremonia *yüxü* fue un niño, quien puede ser el hijo biológico de Ipi y, paralelamente, el hijo de Yoxí, ya que su madre es la mujer de este último; asimismo, los ticuna se refieren a él de este modo. Estas historias hacen referencia a un niño pequeño, no a una niña en la pubertad, como protagonista de la primera pelazón, con lo que se diferencian de otros mitos sobre la fiesta de pelazón en tanto rito de pubertad femenina específicamente.

En la tradición oral también hay diferentes versiones sobre la primera vez que se realizó este ritual, y cada una expresa un aspecto diferente. Además, es necesario comprender que la mitología narra cómo los seres actuales se fueron formando, por

56. Entrevista de octubre de 2013.

lo tanto el hombre y la mujer no preexisten a estas narraciones, sino que son hechos a través de los episodios míticos, como argumenta Belaunde (2006). Los mitos muestran cómo poco a poco cada género va adquiriendo capacidades productivas y reproductivas propias a través de la interacción del uno con el otro (Belaunde 2006).

Diferentes narradores coinciden en que un tiempo después de que Techí bañó su cuerpo y el de su hijo con el jugo del huito, ella, por indicación de Yoxí, botó al agua los restos de los frutos que había usado para la pintura corporal. Una vez en el agua, la masa o el afrecho del huito rayado, en la cual estaba mezclado el propio cuerpo de Ipi, se convirtió en peces. Estos peces, que estaban en el agua “encantados” o “sagrados”, en realidad eran gente, es decir, *duñxũgũ* (Goulard 2009). Un tiempo después, Yoxí empezó a pescar algunos de estos peces con anzuelo. Luego, Techí pescó a Ipi, quien a su vez sacó más peces. Al tocar la tierra, todos los peces se convirtieron en gente. Por esa razón, uno de los narradores de este mito comentó: “somos ‘los que han sido pescado’ (*pogũta*)” (Goulard 2009: 407). Estas personas son conocidas como la gente *magũta*, “el pueblo del origen del mundo” (Ochoa y Guio Eds. 2004: 203). En aquel tiempo, todavía no habían sido instaurados los clanes<sup>57</sup>.

Si bien la versión probablemente más difundida sobre el origen de los miembros del pueblo ticuna es el episodio en que Yoxí e Ipi los pescaron en la quebrada sagrada Éware<sup>58</sup>, cuando la tierra todavía estaba verde, un relato recogido por la profesora Lexi Peña cuenta una historia diferente. Luego de que los cuatro hermanos, Ipi, Yoxí, Mowacha y Aicũna nacieron de las rodillas de Nguxtapax, también salieron diferentes grupos de personas del mismo lugar. Ellos llegaron cargados de los instrumentos<sup>59</sup>

---

57. Para conocer una versión de la historia oral en la cual se aborda el tema de cómo fueron asignados los clanes de los ticuna, se recomienda revisar la narración que provee Goulard (2009).

58. El antropólogo brasileiro Joao Pacheco de Oliveira señala que el riachuelo Éware está “ubicado en el nacimiento del riachuelo Sao Jerónimo (Tonatũ)” en Brasil (Pacheco de Oliveira 2010: 54).

59. Entre los instrumentos que trajeron, algunos de los cuales revisaremos nuevamente en la sección sobre el ritual de la pelazón, se encontraban por ejemplo el caparazón de motelo y el *coxinri*, los frutos de huito, la raíz de



*Niños de la Comunidad Nativa Yahuma Primera Zona lavando y chancando la corteza de llanchama para la elaboración de sus trajes de enmascarados*

que se emplean durante los rituales *yüxü* y, también, trajeron consigo los conocimientos para llevar a cabo estas prácticas. “Si ellos no hubieran salido, nosotros no existiríamos ni tampoco se celebraría la fiesta de la pelazón, ni siquiera los más antiguos sabrían cómo hacerla” (FORMABIAP, AIDSESP, ISEP 2012: 28). Este relato permite interpretar una idea que también se desprende de otras narraciones: que el origen de los rituales y de la pelazón se dio como parte del origen mítico de los ticuna.

Cada narración es una transformación de narraciones anteriores, ninguna da una versión definitiva ni fija de la historia del origen de los ticuna y de los rituales. Por ejemplo, un testimonio recogido en Yahuma Primera Zona, asocia la primera fiesta de la pelazón a la venganza que Yoxí ejecutó contra los *uxcae*, violadores de su esposa<sup>60</sup>. Esta versión también coincide con las otras comentadas, en que el primer protagonista de esta ceremonia fue un niño varón. Paralelamente, es posible interpretar, a partir de la tradición oral, que el proceso por el cual los diversos seres fueron perdiendo su estado *üxüne* (inmortales) y pasaron a ser *yunatugü* (mortales) es complejo, se da de manera gradual y está compuesto por diversos episodios. Por ejemplo, el señor Humberto Yumbato afirmó que la muerte existe desde que Nguxtapax fue devorado por el tigre. Este episodio contribuye a explicar la pérdida del estado *üxüne*. Por otro lado, un relato recogido por Goulard (2014) cuenta que en el tiempo *ngecumá*, una muchacha estaba pasando por el periodo de aislamiento que les corresponde respetar a las niñas después que han tenido su primera menstruación y antes de pasar por la fiesta de pelazón. Un día, mientras estaba ahí guardada y escondida de la vista de los otros, el espíritu vejez le habló y luego ella conversó con él. A raíz de este hecho, la niña y el espíritu vejez intercambiaron de piel y, de ese modo, ella se volvió vieja. Al conjunto de sus congéneres también se les pasó la cualidad de la vejez<sup>61</sup>. Humberto Yumbato contó el mismo relato de la siguiente manera:

---

pona, que se usa para rallar dicho fruto, y adornos hechos de corteza del árbol *naixchi*, los cuales se le ponen a la *woxrexcü*, entre otros.

60. Testimonio de Olinda Méndez, febrero de 2014.

61. Antes de ese momento, se celebraba la pelazón pero sin máscaras. Los participantes renovaban su estado de

Una señorita estaba encorralada en su cuarto. Ahí vivía, ahí la dejaban sola. Y un día dice que escuchó que [un espíritu] venía gritando: “uuuuu, buwena buwena buwena” [...]. [Esos espíritus] venían [...] y cuando estaban más cerca, ella le contestó [...]: “buwe buwe buwe buwe buweeeee”. El vejez, ya pues, en ese rato mismo dice “paaaa”. Y le entró ese espíritu de vejez [a la señorita]. Ese rato mismo cuando la chica decía “buwe buwe” se quedó bien blanquita y aplastada. Ese era el espíritu de vejez. Ella creía que era un espíritu de joven que estaba viniendo, pero el espíritu vejez nomás era.

Con relación a este relato, un colaborador ticuna citado por Goulard comenta que “la muerte existe desde esta época” (Goulard 2009: 157). En otras palabras, podemos considerar junto con el autor, que este suceso explica el paso del estado de “inmortalidad” al de “mortalidad”, de manera complementaria al episodio en que el tigre se había comido a Nguxtapax. Vemos entonces, tal como ha indicado Belaunde<sup>62</sup>, que diferentes mitos y transformaciones cuentan cómo fue que la vida progresa hacia la vejez y por tanto ahora tiene un fin (antes no lo tenía).

A lo largo de esta sección hemos procurado brindar algunas luces sobre cómo los conocimientos necesarios para realizar los rituales y las curaciones que corresponden con las etapas del desarrollo de las personas, incluyendo al ritual de la pelazón, han sido adquiridos por los ticuna como parte de la historia que explica su propio origen, es decir, el origen de los miembros de este pueblo y, además, cómo han adquirido estos conocimientos de los héroes o heroínas míticos, entre los cuales destacan los hermanos Yoxí e Ipi. Hoy en día muchos ticuna se consideran descendientes de esta pareja de hermanos y expresan que fueron ellos quienes enseñaron e instauraron muchos de los conocimientos y prácticas que los caracterizan hasta el día de hoy. Para referirse a Yoxí e Ipi, los investigadores han empleado denominaciones tales

---

inmortalidad en la fiesta de pelazón al encontrarse con los espíritus (Goulard 2014).  
62. Véase el artículo de Belaunde en esta publicación.



como “mellizos primordiales”, “gemelos míticos” (Goulard 2012; 2014) o “héroes civilizadores” (Ramos 2010), entre otras. Mientras tanto, los pobladores entrevistados los han llamado “*tanatügü*”, y en castellano “reyes” o “héroes”, entre otros términos.

Asimismo, cabe señalar que es posible identificar cierta influencia de la religión cristiana en algunas narrativas orales ticuna<sup>63</sup>. Esto se explica, en parte, por la traducción al castellano de algunos términos ticuna y, también, por la labor de las diferentes iglesias cristianas que tienen presencia en esta zona, razones que están relacionadas entre sí. Por su parte, el poblador Roberto Huanico, quien no se considera practicante de una religión no indígena, expresó que si bien hoy en día Ipi y Yoxí no pueden ser vistos entre nosotros, de igual modo ambos “héroes” existen<sup>64</sup>. De acuerdo a este mismo poblador, según decía su abuelo, cuando aún no eran muy altos los “palitos” (árboles), es decir, en aquel contexto que hemos descrito como *doxane*, o como el mundo “verde”, Ipi y Yoxí, viendo que había muchos incendios y otros fenómenos que podemos considerar como desastres naturales, crearon a Dios, refiriéndose a Dios en el sentido que le dan los pastores cristianos, para que salve al mundo y que no se termine nunca. De ese modo, explicó que no es a Dios, sino a los hermanos Ipi y Yoxí, a quienes les corresponde hacer este ritual y, por eso, fueron ellos los que se lo enseñaron a los ticuna.

---

63 Esta influencia de la religión no siempre se observa de igual modo y depende de factores como el uso de la lengua materna o del castellano, ya que algunos términos en ticuna, como por ejemplo los que designan a distintos seres, seres invisibles, categorías o estados de ser, muy difícilmente pueden traducirse al castellano. También depende del narrador y de aspectos que lo caracterizan como por ejemplo su edad, su experiencia y su modo de vinculación con la religiosidad y espiritualidad cristianas, entre otros. En ese contexto, es válido preguntarnos qué tanto la influencia de los misioneros y las iglesias de la zona ha modificado las narrativas cosmológicas y ha introducido nuevas concepciones de la moral en el discurso mítico de este pueblo originario, y hasta qué punto los diferentes comuneros toman o no dichas concepciones. Cabe señalar que esta reflexión incorpora el aporte de las conversaciones con la investigadora Lucila Pautrat y el profesor Mario Granda durante un curso sobre literatura amazónica en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Lima.

64 Entrevista de octubre de 2013.

Antes, mi abuelito contó que cuando no había aparecido Dios, cuando ya estaban así los palitos, así como este de aquí, los capinurí [*Maquira coriácea*], vino el incendio y se acabó el mundo. Cada treinta años se acaba el mundo, hasta quince años, porque no teníamos nada. [Ipi y Yoxí] tenían pues que cuidar al mundo pero no tenían mucho poder, no aguantaban su peso del mundo, por eso Ipi pensó: ‘Vamos a hacer un Dios que salve al mundo, para que no termine nunca’. Y verdad pues, le hacen aparecer a Jesús. Mire cuántos años estamos viviendo. Para eso le hizo Ipi y Yoxí. (Roberto Huanico, Comunidad Nativa Yahuma Primera Zona, entrevista de octubre de 2013).

En otros testimonios similares, algunos términos propios del discurso de las iglesias son empleados por los ticuna para referirse a la realidad de la tradición propia de su pueblo. En todo caso, consideramos que la interpretación que cada individuo le da al discurso religioso pasa por un marco explicativo propio, y este, posiblemente, no está desligado de las concepciones que le hayan sido transmitidas por sus antepasados, las cuales, hasta cierto punto, son compartidas entre las personas de un mismo entorno sociocultural. Según diversos testimonios, muchos ticuna tienen muy presente en la memoria a Yoxí e Ipi; y sus nombres cobran mayor relevancia en los momentos en que se llevan a cabo las prácticas y acciones que primero fueron realizadas por ellos.

En ese sentido, resaltamos que las narraciones del origen son una fuente de la cual se nutren diversas concepciones vigentes en el pensamiento de los pobladores ticuna y también son indispensables para la continuidad de muchas prácticas y ritos que hacen parte de su vida y de su identidad étnica. Asimismo, proponemos un acercamiento a la cosmovisión de este pueblo según una perspectiva en la cual sí son posibles las vinculaciones entre el tiempo mítico y los seres que son considerados *üxüne* —además del espacio *üxüne*, como por ejemplo el Éware—, con el tiempo en el que vivimos actualmente y con los ticuna como personas “mortales” o *yunatügü*.



*Niños de la Comunidad Nativa Yahuma Primera Zona tocando los tambores un día previo a la fiesta de pelazón.*

## WOXREXCÜCHIGA, RITUAL DE LA PUBERTAD

### Ritos y acciones para el cuidado del cuerpo

SEGÚN LA COSMOVISIÓN TICUNA, LA PELAZÓN VIENE DE LAS ENSEÑANZAS DE YOXÍ, DE MODO similar a otras prácticas rituales *yüxü* realizadas en diferentes etapas a lo largo del desarrollo de los individuos que también han sido enseñadas por los héroes o heroínas míticos de los ticuna. Para Santos (2014), los ticuna tienen diversos rituales de vida y acciones que favorecen el cuidado, protección y formación del cuerpo y de la persona en un sentido amplio, tanto para el hombre como para la mujer. Estos se inician antes del nacimiento de un individuo y continúan en las distintas etapas de la vida favoreciendo la adquisición o incremento de los principios vitales *pora*, *cua*, *mañ* y *naë*.

Un elemento fundamental en diversos ritos de transición es el fruto del huito, el cual ocupa un lugar central en los acontecimientos narrados en la historia cosmológica. Tal como hemos señalado en el capítulo anterior, Ipi, por indicación de su hermano, fue el primero en buscar estos frutos para pintar el cuerpo de su hijo. Entre los ticuna, desde el nacimiento de los niños y niñas se baña su cuerpo con el jugo de este fruto. Después de recolectar y rallar el huito, el afrecho se exprime dejando caer el líquido en un pate<sup>65</sup>. Luego se echan varias capas de este líquido sobre la piel, que al secar adquiere un color muy oscuro o negro azulado. Esta coloración dura varios días y es bastante resistente al contacto con el agua. Principalmente, su uso es una forma ritual de protección frente a ciertos espíritus o seres invisibles *ngoxogü*, considerados malignos (Goulard 1994). La madre o el padre del bebé o niño también pueden pintarse algunas partes del cuerpo con el mismo jugo, por ejemplo los brazos. Santos

---

65. Pate: recipiente fabricado con el fruto del huito.



*Lucy Leni Sebastián vestida de acuerdo al rito de pintura corporal con huito y huequeda de oreja, durante la fiesta de pelazón de Helda Virgilio, en Yahuma Primera Zona. Atrás se aprecia el tuxri donde estuvo recluida Helda*

explica que, tanto en el caso de los niños que son pintados con huito, como en el de la *woxrexcü*, se considera que tienen un cuerpo que todavía “está verde”, “*ta doüne*”, y que es frágil (2013: 14).

La pintura del huito es para que no le cutipa<sup>66</sup> alguna cosa a los niños. Para que no le proviene la enfermedad, para que no le cutipe algunos, [...], por eso le pintan, y para que sea protegido (Humberto Yumbato, Bufeo Cocha, entrevista de julio de 2014).

Otro de los elementos principales durante estos diferentes rituales, sobre el cual ha profundizado Santos (2014) es el tabaco. El encargado de emplear el tabaco adecuadamente durante las acciones de cuidado y protección del cuerpo es el curandero o *yuucü*. El acto de soplar humo de tabaco al cuerpo de las personas en diferentes etapas de vida está regido por determinadas prescripciones, como por ejemplo respetar una dieta y guardar periodos de reclusión. En caso de que las personas no cumplieran las recomendaciones del curandero, el uso del tabaco podría tener efectos negativos o no deseados. Si los ritos se desarrollan adecuadamente, el tabaco ayuda a que se potencien progresivamente los hilos, *tü*, que conforman los cuerpos de los seres humanos, los cuales, como ya hemos indicado, desde la visión del curandero están entrelazados con el ambiente circundante. De ese modo, el uso ritual del tabaco también favorece el incremento de los cuatro principios vitales (Santos 2014).

Goulard (1994) ha descrito los ritos en los que se pinta el cuerpo del niño o niña entre los ocho meses y el año de edad, tiempo en que el bebé deja de ser tan vulnerable. Los ritos descritos por el autor, en los cuales se presenta al bebé por primera vez ante un grupo de personas invitadas, son los siguientes: *ngobüchiga* —de *ngobü*, motelo—, *bamachiga* —de *bama*, un tipo de tronco—, y *coxirichiga* —de *coxiri*,

---

66. *Cutipar*: contagiar o pasar las características de un elemento o de un ser vivo vegetal o animal a otro; también se usa el término *cutipar* para indicar que algo puede hacer daño o hacer caer un mal a la persona, que puede devenir en enfermedad, pero no siempre tiene connotación negativa.

instrumento elaborado con cañas del mismo nombre, similar a una flauta—; en los tres casos el nombre del evento se refiere al instrumento empleado. La realización de uno u otro de estos ritos, o el uso de cada uno de los tres instrumentos mencionados, depende de la pertenencia del bebé a la mitad con plumas, *achixi*, o a la mitad sin plumas, *ngechixi*. Goulard agrega que “todos estos rituales consisten también en adornar al niño con plumas de gavián y pintarle con achiote” (2009: 150). Antiguamente, durante los rituales de pintada con huito para los niños pequeños era posible que los invitados preparen sus trajes-máscara o *nachamá* (Goulard 2009). Algunos testimonios recogidos en esta investigación identificaron los eventos descritos por el antropólogo pero no los comentaron con el mismo grado de detalle. Por ejemplo, Arbildo Serra<sup>67</sup>, mencionó “la fiesta del niño”, explicando que en esta ceremonia se toca el caparazón de una tortuga, haciendo referencia, ya sea, al *ngobüchiga* o a la danza de la taricaya, sobre la cual también profundizaremos en la siguiente sección.

Hoy en día estos rituales han cambiado y perdido vigencia en la mayor parte de las comunidades ticuna de Perú, mientras que, en aquellas en las que se celebra, se realizan con un nivel de menor complejidad que el que tenían décadas atrás. Según diversos testimonios, en algunas comunidades ticuna peruanas, incluyendo algunas de las visitadas, actualmente siguen vigentes los ritos de corte de pelo de los niños varones y la perforación de oreja de las niñas. El momento en que estas ceremonias se realizan es variable, y puede ser cuando el niño o niña está entre las edades de tres y seis años aproximadamente. Actualmente, en algunas ocasiones se llevan a cabo en el marco de una ceremonia de la pelazón, es decir, como parte de la fiesta de una niña púber, donde las familias de ella y de los niños se reparten el esfuerzo de los preparativos. Ling Cándido<sup>68</sup> comentó que antiguamente estas ceremonias se hacían de manera separada y que estaba prohibido hacerlas juntas. Sin embargo, hay opiniones

---

67. Comunidad Nativa de Cushillo Cocha, entrevista de agosto de 2013.

68. Comunidad Nativa de Cushillo Cocha, entrevista de abril de 2015.

diferentes de otros ticuna al respecto de este punto. Leonardo Sebastián Fernández<sup>69</sup>, explicó que los ritos, *yūxū*<sup>70</sup>, para los niños, al igual que los de la pubertad femenina, se realizan siguiendo la voluntad de los héroes míticos y su celebración beneficia al mundo entero. Es así que, en las narraciones míticas, el ritual de pintura corporal con huito realizado al hijo que tuvo Ipi con su cuñada, la mujer de Yoxí, recibe el nombre de *yūxū*.

El ritual de fiesta de los niños es así. Lo que nuestro Dios nos ordena, porque es continuación del mismo. Antes cuando nuestro padre Yoxí y su hermano Ipi, porque ellos quisieron que nosotros celebremos estos rituales, que es netamente de nosotros los ticuna, que somos ticuna, los verdaderos humanos, porque con eso pagamos para que seamos salvo y también para que se salve el mundo entero y la gente de raza blanca. Así nos manda nuestro padre Dios que nos ha puesto en este mundo para vivir en paz, que tanto nos aguanta haciendo mucho esfuerzo para nosotros, para que se celebre esta fiesta, que no es cualquier fiesta, sino esta es la verdadera fiesta de los niños. Y esta fiesta se espera con mucha alegría y cuando se realiza estos rituales nuestro Dios nos ama grandemente, para eso hacemos este ritual con los niños (Leonardo Sebastián Fernández, Comunidad Nativa Yahuma Primera Zona, entrevista de febrero de 2014).

Cuando una niña tiene su primer periodo menstrual o ya muestra los síntomas de la pubertad recibe el nombre de *woxrexcū*, una “mujer joven o púber” (Goulard 1994). En el caso de la fiesta de la pubertad, se revela con mayor notoriedad el hecho de que los rituales propician el bienestar de la persona para la cual son realizados, así como también el del conjunto de los comuneros que participan en los preparativos y en la fiesta, y el del entorno o de la naturaleza, de los cuales también hacen parte. Ramos

---

69. Comunidad Nativa de Yahuma Primera Zona, entrevista de febrero de 2014.

70. El término *yūxū* también se usa para designar un baile en el que se comparten las bebidas típicas por motivo de una ocasión especial (Sandra Peña, Comunidad Nativa de Bufo Cocha, entrevista de febrero de 2014).



describe a la pelazón como “un ritual de iniciación para las muchachas púberes, cuya entrada a la vida adulta debe ser protegida contra toda mala influencia” (ver Angarita et. al. 2010: 279). Las muchachas que pasan por esta ceremonia, en primer lugar, atraviesan un periodo de aislamiento fuera de la vista de la gente, recibiendo consejos de sus parientes del género femenino. El día de la celebración principal, resaltan los cantos, los ritos de pintura corporal con huito y la sacada de cabello de la muchacha, entre muchos otros componentes del ritual, que conllevan la renovación y purificación de ella en su paso a la vida como mujer.

Una ceremonia que tiene lugar un tiempo después de la pelazón es aquella conocida como el corte de cabello o la cortada de cerquillo. Esta se lleva a cabo cuando a la muchacha iniciada ya le ha vuelto a crecer el cabello, aproximadamente un par de años después. En la comunidad de Yahuma Primera Zona, en el mes de enero de 2014, durante la fiesta de pelazón celebrada a la *worexçü* Neggy Méndez Fernández, del clan *arú*, se llevó a cabo el ritual de cortada de cerquillo de otra muchacha, Tatiana Fernández Sebastián, del clan *bari* o *barü* (paucar)<sup>71</sup>. Durante la ceremonia, antes de que le cortaran el cerquillo, Tatiana tuvo que respetar un periodo de reclusión y guardar reposo (*auré*) junto con la *worexçü* en el mismo cuarto (*tuxri*). Mientras estaban ahí adentro, pintaron con huito a Neggy y a Tatiana juntas. Así mismo, Tatiana llevó un traje muy similar al de la *worexçü*, hecho por su mamá y su abuela.

Por otro lado, en el pueblo ticuna, cuando un niño varón entra en la pubertad se dice que se convierte en *ñecutü*, un “hombre joven” (Goulard 1994: 374). Goulard comen-

---

71. Los familiares de Tatiana, quienes hace años viven con ella en una comunidad ticuna en Brasil llamada Paraná, relataron que anteriormente le habían celebrado la fiesta de pelazón a su hija, cuando tenía doce años, en Yahuma. Un poco más de dos años después, al enterarse de la fiesta de pelazón de Neggy, Tatiana le pidió a su mamá regresar a esta localidad en Perú especialmente para que le realicen el corte de cabello, junto al —o como parte del— ritual de iniciación de la *worexçü*. El papá de Tatiana, Adalberto Fernández Muratú, explicó que la cortada de cerquillo “es su última pelazón, ahí termina ya” (comunicación personal, enero de 2014). Dijo que decidieron hacer ambas ceremonias juntas, es decir, la de Tatiana y la de Neggy, porque “así se vinculan entre familias”.



*Tatiana Fernández luego de su ceremonia de corte de cerquillo, con la piel pintada con jugo de huito. Comunidad Nativa Yahuma Primera Zona*

ta que los ticuna con los que él trabajó recuerdan un ritual similar al de la *woxrexcü* pero para los hombres jóvenes. Sin embargo, este ya no se encontraba vigente al momento de su investigación. En las comunidades visitadas a lo largo del presente estudio aparentemente ya no se practica este rito.

Según Santos, los *yunatugü* están a lo largo de su vida en “una búsqueda de perfeccionamiento corporal” (2014: 340). En la siguiente fase, es decir, durante la adultez, se considera que todo aquello que ha sido aprendido y adquirido por los hombres y mujeres a través de las sucesivas etapas se perpetúa, incluyendo los cuatro principios vitales, *pora*, *cua*, *mañ* y *naë*. El autor indica que esta fase recibe el nombre de *yacü*, y que a esta le sigue la fase de *yaguã*. En la etapa final de la vida como *yunatü*, se considera que la persona está lista para partir a otro mundo (*Naane*), en el cual continuará su existencia. Para esto, la persona deberá haber adquirido un nivel de perfeccionamiento tal que le permita “alcanzar la plenitud de los principios fundamentales de existencia” (Santos 2014: 340).

Como veremos más adelante, el ritual de la pubertad femenina es uno de los principales ritos ticuna porque articula el tema del cuidado de la persona, la búsqueda del estado de inmortalidad (*üxüne*), la sangre, la bebida, la organización social y las relaciones con los espíritus de la naturaleza.

## El ritual de la pubertad femenina

Una de las tradiciones más conocidas del pueblo ticuna es el ritual de la pubertad o iniciación femenina. En la presente sección describiremos estos ritos de pubertad en base a diversas fuentes bibliográficas, testimonios recogidos y observaciones realizadas durante el trabajo de campo realizado en diferentes comunidades nativas ticuna de Perú<sup>72</sup>.

---

72. También hacemos algunas referencias muy breves a la celebración registrada en el documental que presentamos con el presente material. El caso de dicha celebración será abordado en la siguiente sección.

En Perú y Colombia el ritual de iniciación femenina es conocido en castellano como pelazón (muchos pobladores dicen “pelación”), nombre que le fue asignado por los primeros misioneros, mientras que entre los ticuna de Brasil se le conoce en portugués como “*feita de moça nova*” (Reyes 2007: 132). En la lengua materna, la pelazón recibe el nombre de *yüxü* y también el de *woxrexcüchiga*. El primero de estos términos, *yüxü*, también designa a otros ritos similares que tienen lugar en diferentes etapas del crecimiento de los niños, niñas y jovencitas<sup>73</sup>. Por otra parte, el término *woxrexcüchiga* sí implica una distinción de género, en este caso femenino, y se refiere a la ceremonia de iniciación de la *woxrexcü*. Tal vez no haya una única traducción que sea completamente literal para este término, pero también puede entenderse como “significado o razón de ser” de la *woxrexcü* (Goulard 2014: 329) y como el “día de la palabra de la púber” (Goulard 2012: 27).

Según diversos testimonios de pobladores ticuna, la pelazón “ha sido practicada desde ‘el tiempo de los antiguos’ como lo relatan sus mitos de origen, y lo continúan practicando porque ‘es sagrado y viene de las enseñanzas de Yoi’” (Reyes 2007: 133)<sup>74</sup>. Como bien explica Ramos, esta ceremonia “es un espacio de renovación y purificación en el que se recuerda el origen, dando sentido al tiempo, al espacio territorial y a la vida (...)” (2010: 13, citado en Santos 2013: 132). Se trata de un evento de gran relevancia no solo en el ámbito social sino también por su significación cosmológica. Según algunos autores (Goulard 2009; Belaunde 2010; Matarezo 2013), los ticuna celebran la fiesta de la pelazón para alcanzar aquel estado que ha sido denominado

---

73. El término “*yüxü*” designa tanto a los ritos de los niños como a la fiesta de pubertad femenina. De ese modo, al hablar en castellano, los ticuna también dicen “pelazón” (como traducción de “*yüxü*”) para designar ambos tipos de ritos, a pesar de que la palabra “pelazón”, en el modo como fue empleada por los primeros misioneros, hacía referencia a la acción de arrancar el cabello de las muchachas realizada durante las ceremonias de la pubertad.

74. Olinda Méndez, de la Comunidad Nativa de Yahuma Primera Zona, señaló que el primero en hacer la pelazón fue Yoxí (entrevista de octubre de 2013). Ver el relato titulado “El origen de la fiesta de pelazón”, que presentamos en esta publicación.

en castellano como inmortalidad, vinculado con el concepto de *üxüne*. En este sentido, Matarezio (2013) explica que durante las celebraciones de la pubertad se espera que los seres *üxüne*, “inmortales/encantados”, se hagan presentes y se lleven consigo a la iniciada y a los participantes del ritual. Según algunos testimonios recogidos por este investigador, así como en nuestro trabajo de campo, antiguamente, durante la fiesta, la maloca con todos los participantes subía al cielo. Matarezio cita a uno de sus informantes, quien afirma: “Cuando todos están de borrachera, la casa sube [para la tierra de los inmortales]. Antiguamente, aparecía un inmortal para muchas muchachas y se las llevaba. Los encantados se llevaban a todos los que estaban en la fiesta con ella (2013: 179. La traducción del portugués es nuestra. La frase entre corchetes es de la fuente.)”. Asimismo, pobladores ticuna, sobre todo de Perú, refirieron que, en tiempos antiguos, durante los ritos de iniciación femenina era posible alcanzar el estado *üxüne*, o contar con la participación de los seres *üxünegü*.

Para Reyes (2007), la fiesta es solo la última parte del proceso que empieza cuando la niña le cuenta a su mamá que ha tenido su primera menstruación. En ese instante se considera que ella, o su cuerpo, es “verde”, y por eso “necesita una reconstrucción” (Santos 2013: 14). Goulard comenta que en ese momento ella está pasando por una fase similar a la de una larva antes de ser mariposa y un botón antes de ser flor, basándose en testimonios de los ticuna que él entrevistó. También explica que el término, en lengua ticuna, para decir que los senos de la joven “se abren y comienzan a crecer (*ñibochaku*)”, significa literalmente “ella flor redonda” o “brote” (2009: 155). Adicionalmente, Santos explica que el cuerpo de la niña, o señorita, que ya es *woxrexcü*, es considerado un cuerpo *üxüne* [*Üüne*] (2013: 132). Por esa razón, la niña debe resguardarse y seguir una dieta alimenticia especial, *aure* en ticuna<sup>75</sup>.

---

75. Santos toma como referencia el testimonio de Olinda Bautista de la Comunidad de Arara, en Colombia. Este mismo autor traduce el término *aure* como: “estarse quieto, residir en un lugar quieto recibiendo cuidado apropiado para guardar cuerpo sano. Es una dieta” (2014: 353).

Hoy en día, en Perú es frecuente que el tiempo que la *worexçü* guarda reposo y hace dieta, fuera de la vista de la gente, empiece algunas semanas o solo unos días antes de la fiesta. La *worexçü* es separada del resto de personas por un periodo de tiempo que, según testimonios, antiguamente duraba aproximadamente entre seis meses y uno o dos años y empezaba desde que sus familiares se enteraban de que había tenido su primera menstruación prolongándose durante toda la fase de preparación de la fiesta. Actualmente, durante esta etapa, los familiares de la *worexçü* y otras personas del entorno llevan a cabo diversas labores para anticipar todo lo necesario para la ceremonia, en especial abastecerse de comida, masato y *paiywarú*<sup>76</sup>, entre otras.

Algunos colaboradores explicaron que la fase de *aure* de la muchacha también es un momento de aprendizaje para ella, en el que recibe consejos y en algunos casos adquiere otras habilidades. Ivonne Sampayo y Mercedes Serra, profesoras ticuna, comentaron que la *worexçü* no está guardada simplemente sino que, más bien, está en reposo y aprendiendo muchas cosas que serán necesarias para la siguiente etapa de su vida, en especial para cuando sea madre:

Yo participé en una [fiesta de pelazón] en Cocha Redonda en el noventa y nueve [1999] y pregunté qué palabra, y me dijeron que la palabra no es “guardar” sino “reposar” porque ella [la *worexçü*] tiene que estar ahí con la abuela, con la tía. Y no es solamente que está guardando como ahí sentado, porque en reposo es cuando tú [estás] en tu echado, cuando estás enfermo por ejemplo, siempre haces algo, y es igual, la muchacha está ahí pero está aprendiendo a tejer, está aprendiendo a torcer chambira, está aprendiendo consejos, muchas cosas más. O sea es estar en reposo. La palabra es *aure* (Ivonne Sampayo, Caballo Cocha, entrevista de julio de 2014).

---

76. El *paiywarú* es una bebida tradicional del pueblo ticuna elaborada a base de yuca fermentada.

Es como si estuviera en dieta [...], ella no debe ser mirada por ningún hombre. Está ahí reposando y solamente puras mujeres se van a hablar con ella, solo la mamá, la abuela, las hermanitas. Menos los varones, ni el papá, ni hermanitos, nada, no se acercan. Sola ahí, en el transcurso de esos días que está ahí, ella va estar aprendiendo a tejer, [escuchando] los consejos. Ella tiene que obedecer todo lo que le dicen durante esos consejos que le van dando, ahí está aprendiendo porque más adelante ella va a ser una madre de familia (Mercedes Serra, Caballo Cocha, entrevista de julio de 2014).

Durante esta fase, la *woxrexcú* no debe ser vista ni tener contacto con personas ajenas a sus familiares más próximos; especialmente, debe evitar cualquier contacto con los hombres, para quienes representa un potencial riesgo. Estas prescripciones siguen siendo respetadas en la Comunidad Nativa de Yahuma Primera Zona y otras comunidades pequeñas cercanas a esta. Olinda Bautista, citada por Santos (2013: 133) explica:

*meã tũmaà ta nguñorí ta deegũ... taweema tũũ ta dàu erũ marũ ta ùtũ-neta... ta aure rũ marũ wrekũ, marũ ta puyãine, ñaã ta paũ tautama ùũ ta daũ. Tũmaene tautaã tũũ na dàu ẽrũ nawa na puyae, erũ marũ ti deeẽ.*

Inmediatamente al desprenderse hay que guardarla bien [...] nadie la ve porque ella es *ùtũ*, "cuerpo acabado y en proceso de formación", y debe *aure*, "resguardarse", porque ya es *wrekũ*, ella es *puya*, "cuerpo afectado", al ser *pa* "señorita" no realiza ninguna actividad ni toca nada. Los hermanos no la deben ver, ellos serán inmediatamente *puya* [...] porque ella maduró y se desprendió<sup>77</sup>.

De acuerdo con Santos, la señora Bautista "compara el paso de la niña a la pubertad como aquella hoja madura que se desprende de las ramas, fue verde, ahora es madu-

---

77. En el texto citado en castellano, el formato en cursivas para las palabras en ticuna no es de la fuente.

ra y se desprende del seno de la familia” (2013: 133). Él agrega que el sangrado mensual representa un riesgo, ya sea para el entorno, la comunidad y la naturaleza, pero principalmente para los familiares de sexo masculino de la *woxrexcü*. Esto se debe a que la sangre de la *woxrexcü* puede afectar a los *yunatugü*, la gente, generando *puya* o *tagüa*, malos augurios o mala suerte, que “se manifiesta con desánimo, cansancio y poca capacidad anímica de pensar y realizar actividades cotidianas” (2013: 134). Según Humberto Yumbato, de la Comunidad Nativa de Bufo Cocha<sup>78</sup>, nadie debía ver a la muchacha antes del ritual:

Esa señorita nadie la podía ver, porque si alguien le veía era ya como decir, la persona o la señorita se iba a encantar [...] Cuando alguna persona le veía a una señorita, [entonces] el diablo, o seres de la naturaleza, la tierra, le hacían daño a la mujer y por eso, de esa manera, los padres y las madres y las familias la tenían encerrada.

El espacio apropiado para que la *woxrexcü* guarde reposo es al interior de un cuartito o cerco llamado *tuxri*, construido especialmente para ello. Tal como señalaron las profesoras ticuna Sampayo y Serra y como también menciona Goulard (1994), antes, cuando la muchacha estaba en el *tuxri* aprendía a hacer algunos tejidos de cambiara, en algunos casos aprendía a confeccionar su primera hamaca. Este cuartito, con paredes hechas de ramas de la palmera de aguaje, podía estar ubicado en el exterior de la vivienda (antiguamente, de la maloca) o adentro en un extremo. En Perú, hoy en día algunas familias ticuna siguen haciendo el *tuxri*, ubicándolo a veces en el local comunal<sup>79</sup>.

---

78. Entrevista de julio de 2014.

79. En algunos casos, primero se hace guardar reposo a la niña dentro de su casa o en un cuarto al interior de esta, alejada de la vista de los demás, hasta el día de la víspera de la fiesta. Cuando llega el día de la fiesta se construye el *tuxri* y se la lleva ahí, tapada para que nadie la pueda ver, donde permanecerá toda la noche esperando la hora en que le toque salir.





*Pobladores de la comunidad de Yahuma Primera Zona cosechan yuca como parte de los preparativos del ritual de la pubertad.*

Santa Lluanico, de la comunidad de Yahuma Primera Zona<sup>80</sup>, narra cómo era el periodo de reclusión en décadas pasadas, tal como lo ha observado a lo largo de su vida y experimentado ella misma:

Después, cuando llega la señorita [es decir, cuando le llega su primera regla a la niña] ahí está guardando [aure], como un año está guardando ahí, no ve gente. Eso es también importante. Guardando ahí está un año, guardando. No ve gente, nada. De nosotros tiene miedo. Cuando bajando [cuando la *woxrexcú* baja de su casa], va corriendo; cuando está queriendo cagar, va corriendo. Ni ve gente. Tiene miedo cuando está guardando, cuando está ahí. Un año ahí guardando hasta que llega [la ceremonia]. Y de ahí, cuando ya llega, está listo todo su *paiyawarú*. De ahí cuando está todo listo, cuando su casa ya está haciendo grande [su casa está lista para la ceremonia] —así como [hasta] allá, así más grande de sede [más grande que el salón comunal]—, ahí hacían [la ceremonia]. Montones de gente invitada. Después así todo su pescado, gamitana, mono, alguna cosa que tú quieres, bonito. Después cuando ya está listo, ahí sí va a hacer el *paiyawarú* y levantarle [levantar la masa del *paiyawarú*] de ahí. Invitan gente. Montones de gente llegan [con] su llanchama<sup>81</sup>.

Tal como indica Santa Lluanico, durante el tiempo de reclusión de la muchacha se llevan a cabo muchos trabajos de preparación. Por esa razón, la participación de los familiares y otras personas del entorno no se limita al gran día de la fiesta. Estos colaboran desde el inicio de los preparativos, que hacen parte del ritual, y lo siguen haciendo hasta que todo termina. Por ejemplo, principalmente las mujeres se encargan de que no falte la bebida cuando llegue el día, o los días, de la ceremonia principal. Es fundamental que haya una gran cantidad de bebidas fermentadas de yuca para

---

80. Entrevista de julio de 2014.

81. Llanchara es una corteza de árbol que sirve de material con el cual algunos participantes de la fiesta elaboran sus trajes y máscaras.

alegrar a los trabajadores durante el tiempo de la preparación y durante el gran día de la salida de la *woxrexü*.

Una tarea importante es la siembra de yuca en gran cantidad para la posterior preparación de la bebida más importante de la fiesta, el *paiyawarú*, hecha a base de yuca fermentada y elaborada mediante un proceso especial que solo los ticuna realizan, y que se mantiene vigente. Primero se saca la yuca blanca de la chacra y después se ralla y se deja reposar durante un día. Posteriormente, se la prensa para secarla. Este último procedimiento se realiza empleando una estructura elaborada con troncos de madera. En algunos casos, en lugar de esta prensa, algunas familias utilizan el *tipití*, un instrumento tradicional hecho con un tipo de paja trenzada. Luego de prensada, la masa se cierne con el *cuexchine*, cernidor o cedazo. Cuando la bebida, que también se consume en otras ocasiones especiales, se prepara para una ceremonia de la pubertad, el cernido se realiza de manera colectiva y danzando.

Luego de esto, la masa se lleva a la blandona<sup>82</sup> para turrarla (tostarla). Cuando está bien tostada se coloca en un recipiente y se le echa agua caliente. Antes de colocar la masa extendida sobre hojas de plátano, el piso de madera se espolvorea con *manichawa*, un polvo de hojas de yuca secadas al sol y cernidas. Este ingrediente especial ha estado guardado desde la última fiesta de pelazón celebrada en la comunidad, ya que ha sido elaborado con las hojas con las que fue cubierto el *paiyawarú* de dicha ocasión. De ese modo, la *manichawa* regenera el vínculo con los rituales de pubertad anteriormente celebrados. Esta última se echa también sobre la masa de *paiyawarú*, que se tapa con hojas de plátano, y luego se colocan encima algunas frutas dulces, para que la bebida salga dulce. Seguidamente, se tapa todo con ramas y hojas de yuca frescas, y se lo deja “echado” tres días para que fermente. Los ticuna dicen que cuando ya está bueno el *paiyawarú*, se le “levanta”.

---

82. La blandona es una superficie metálica redonda, la misma que se emplea en el turrado de la faríña, que va encima del fuego de leña.

Luego de levantar la masa, se coloca dentro de un costal suspendido para dejar escurrir el líquido al interior de un recipiente. Esta bebida recibe el nombre de vino o caldo de *paiyawarú* y es muy valorada por su agradable sabor. Posteriormente, la masa se retira del costal y se disuelve con masato o agua; en ese momento el *paiyawarú* y su vino están listos para compartir y beber.

Según testimonios, la preparación debe llevarse a cabo de manera alegre. Si esto es así, “cuando los invitados lo tomen sentirán alegría. Por el contrario, si los encargados de prepararlo son rabiosos, las personas que lo consuman se emborracharán y quedarán pelearse”<sup>83</sup>. Además, durante todo el tiempo que dura la preparación, no deben comer cosas ácidas, sino el *paiyawarú* tendría sabor ácido; en cambio, sí pueden ingerir alimentos o bebidas dulces.

Antiguamente esta bebida no podía ser guardada en cualquier recipiente, sino solo en tinajas de barro. Rogelio Morán, de la comunidad de Cushillo Cocha<sup>84</sup>, recuerda: “Preparaban bastante *paiyawarú*, aquellos tiempos utilizaban una tinaja grande de altura, cinco tinajas para una fiesta. Duraba por lo menos tres días de fiesta, hasta que termine el *paiyawarú*. De ahí, la gente regresaba nuevamente a su casa”.

A la familia de la *woxrexcü* también le corresponde tener suficiente comida para compartir con sus invitados en la celebración. Durante la fase de reclusión de la iniciada, su padre, a quien se le conoce como el dueño de la fiesta, debe abastecerse de alimentos en la mayor cantidad posible para poder ofrecerlos a los invitados (Goulard 1994). En el pasado, salía a cazar animales como sajino, venado, huangana, sachavaca y diferentes clases de monos, como choro y maquisapa, entre otros. En aquellos lugares donde todavía se celebra la fiesta, estas presas se conservan ahumadas. Sin embargo, hoy en día se ha vuelto más difícil para los comuneros ticuna encontrar esa diversidad

---

83. Janeth Olave Parente, Comunidad Nativa de Bellavista Callarú, entrevista de agosto de 2013.

84. Entrevista de julio de 2013.

de animales de cacería en el monte, los cuales se han vuelto más escasos sobre todo en las zonas donde hay mayor población, como por ejemplo la comunidad nativa de Cushillo Cocha.

Según testimonios recogidos, además de alistar la bebida y la comida, en el pasado, la familia de la joven también construía una maloca especialmente para llevar a cabo la celebración ahí. Hoy en día, los ticuna peruanos la hacen en casa, si la familia tiene una casa grande, o en el salón comunal.

Este proceso de “hacer las cosas juntos”, en parte, determina que el recibimiento de la niña que se vuelve mujer propicie el bienestar no solo de ella sino también de los demás. La investigadora Reyes expresa que este ritual limpia y protege los cuerpos de la iniciada y de sus familiares (2007). Así mismo, según Goulard “la sociedad está directamente implicada en el desarrollo del acontecimiento [de la pelazón]” (2014: 330).

Algunas actividades durante la fase de preparativos, como por ejemplo la elaboración del *paiyawarú*, y otras que se realizan durante la fiesta son acompañadas por cantos. Tal como indica Goulard (2012), estos cantos retoman contenidos de las narraciones míticas, *ore*. En diferentes momentos del ritual los cantos de las mujeres son una forma muy especial de aconsejar a la *woxrexcü* (Goulard 2012). Al cantar, ellas lo hacen con un sentimiento muy profundo que a veces se manifiesta con lágrimas. Generalmente los cantos de hombres y mujeres que hacen parte de la fiesta de la pelazón son acompañados por el tambor *tutu* y el bastón de cascabel. El tambor *tutu* se toca durante las diversas actividades y lo pueden hacer los hombres y las mujeres. El cuero del tambor puede ser de diferentes animales de caza, como por ejemplo mono coto y majaz, entre otros. Hoy en día, en algunas ocasiones, la persona que elabora el *tutu* reemplaza el cuero por plástico. El uso de los tambores *tutu* también se da acompañado del bastón de cascabel<sup>85</sup>, el cual marca un ritmo menos rápido. Este

---

85. Un poblador comentó que el bastón de cascabel solo lo puede hacer un hombre, pero no sabemos si se refiere a

instrumento está hecho del palo de un árbol que en lengua ticuna se llama *yoxmeru* (*Spondias mombin* L.), en castellano, palo de ubos o mango ciruelo y lleva semillas de *axrú*, también conocidas como *awai* o pepas de shacapa. En algunos cantos ticuna se cuenta que el árbol de *yoxmeru* es sagrado y peligroso<sup>86</sup>, y que tiene la propiedad de proteger a la *woxrexcü* y a los participantes del ritual. Según algunas narraciones, la mujer del héroe mítico Chürüne fue la primera en cantar utilizando la shacapa, al lado de su esposo, quien tocaba el tambor *tutu*, mientras salían de su casa, es decir, de la cueva en la que vivían (FORMABIAP, AIDSESP, ISPP 2009).

Antes del inicio de la fiesta, y también durante los preparativos, los participantes realizan la tamboreada, la que consiste en una danza en fila tocando los tambores *tutu*, ya sea caminando, trotando o corriendo —algunos van abrazados— al interior de la maloca o salón comunal, haciendo recorridos, también llamados “vueltas”, que siguen una forma similar a la del número ocho (8) y, en ocasiones, similar a la letra “S”, cambiando de rumbo repentinamente. Francisco Lozano Méndez, de la Comunidad de Yahuma Primera Zona<sup>87</sup>, explica que:

la tamboreada se realiza dos días y después se hace pasar un día y nuevamente se realiza porque eso es lo que nuestro creador quiere que hagamos. Su nombre en nuestro idioma es *titie*, eso se hace tocando el tambor. Cuando no hacemos la tamboreada nos cutipa, por eso hay que hacer siempre la tamboreada pasando dos días hasta que se inicie la fiesta de la pelazón.

Antiguamente, el dueño de la fiesta invitaba a las familias de otras malocas soplando un instrumento llamado *ixburi*; especie de bocina larga, de forma cónica, elaborada con la corteza del árbol palometa huayo (*Neea parviflora*). Su sonido se podía oír

---

la fabricación o al uso, porque sí se observó a mujeres utilizándolo.

86. Ver el canto número 2, de Olinda Méndez.

87. Entrevista de febrero de 2014.

desde muy lejos. Durante la invitación, el padre de la *woxrexcü* también repartía frutos de huito en cada hogar que visitaba. El jugo de estos frutos era empleado por los invitados para pintarse sobre la piel los diseños característicos del clan al que pertenecen, lo cual, durante la fiesta, les permitía reconocer a otros miembros del mismo, considerados parientes (Gómez et al. 2010: 29).

Todos los instrumentos que forman parte del ritual cumplen un rol muy importante y, según Montes, “son sagrados e intocables por gentes particulares y menores de edad” (2002: 35). La investigadora también menciona entre estos los siguientes: *tòcü*, *ngécutü*, *coxñri*, *waitiriri*; y explica que su uso está determinado por el clan o “nazón” al que pertenece la muchacha. El *coxñri* se usa solo si la *woxrexcü* pertenece a los clanes de la mitad sin plumas, *ngexixi*. El caparazón de taricaya se utiliza como parte de una danza para una persona iniciada perteneciente a la mitad con plumas, *achixi*. En una narración de Linin Fariás Pereira (FORMABIAP, AIDSESP, ISEP 2012), se cuenta que en un tiempo pasado los abuelos ticuna no sabían tocar el *ixburi*, también llamado “*munapechi*”, “*tautürüni*” o “*baxma*”. Eso cambió cuando un ser llamado Bastü les enseñó a tocarlo durante una fiesta de pelazón<sup>88</sup>.

Según testimonio de Humberto Yumbato, el sonido del *ixburi* no solo es una invitación para los hombres y mujeres sino también para los enmascarados o mascarados<sup>89</sup>, cuya participación es muy importante durante el ritual. Al hablar en castellano, los ticuna emplean estos términos para referirse a aquellos participantes que llegan a la ceremonia de la *woxrexcü* vestidos con trajes y máscaras de corteza de llanchama o *ñoxë* (*Ficus radula*), elaborados por ellos mismos y pintados con tintes naturales. Estas

---

88. Se cuenta que Bastü primero era una rama que cayó de un árbol y se le describe como “un ser que tenía todo el cuerpo peludo y que sabía tocar el *ixburi*” (FORMABIAP, AIDSESP, ISEP 2012: 34). Los participantes de aquella fiesta de pelazón le pidieron a Bastü que él, en tanto dueño de este instrumento y de los cantos, les enseñara a tocarlo, y así fue que él tocó el *ixburi* y cantó para la gente.

89. Término usado por los ticuna.





*Lerin Huanico pintando su traje de enmascarado con tintes naturales sobre llanchama.*



personas, principalmente varones, mantienen su identidad en secreto y se colocan sus trajes el día de inicio de la fiesta en un lugar escondido, para hacer su entrada a la maloca así vestidos. Goulard indica que los diseños con los que están decorados los trajes-máscara o “*nachamâ*” dependen de la creatividad de la persona que los confecciona y los lleva. Agrega que estos dibujos representan a —o están inspirados en— los mundos vegetal y animal (1994).

Entre los disfrazados con trajes de llanchama se encuentra el *Mawü*, que es aquel que maneja la rueda. Ling Cándido<sup>90</sup> señala que *Mawü* es un árbol llamado palo del viento: “El *Mawü* no debe faltar, él sale cuando salen los mascarados. Con la llanchama redonda, similar a un escudo, hace viento”. Esta rueda o llanchama circular que lleva el *Mawü* no puede ser manejada por cualquier persona. Los diseños que se dibujan sobre esta pueden ser representaciones de los astros (Faulhaber 2011) o de diseños de la piel de las serpientes (Montes, sin fecha), entre otros temas<sup>91</sup>. Otros de los mascarados son: *Oxma*, conocida en castellano como la madre del viento, a la cual se considera muy poderosa y, por la misma razón, es especialmente respetada y temida<sup>92</sup>; *Oxma*, también “padre de la montaña”; *Ngecute*, que viene de la montaña; y *Toxü*, es decir, el mono, que “es un disfrazado loco que se va a la fiesta de pelazón”<sup>93</sup>. Especialmente estos últimos, es decir, los mascarados que llevan el traje del mono, los *toxügü*, son pícaros, pueden fastidiar a los participantes, sobre todo a las mujeres, y son conocidos como los que hacen más disturbios. Ellos llevan un pene grande hecho con un palo. Adicionalmente, los ticuna comentaron que hay enmascarados de toda

---

90. Comunidad Nativa de Cushillo Cocha, entrevista de julio de 2014.

91. Faulhaber analiza los artefactos recogidos por Curt Nimuendaju en la década de los años cuarenta del siglo pasado y comenta que estos incluyen representaciones de “cuerpos celestes llamados ‘estrellas Worecü’. Estos también presentan una estrella especial conocida como la estrella Woramacüri” (2004: 58. La traducción del inglés es nuestra).

92. Julia Gomez Cahuachi, Comunidad Nativa de Bufeo Cocha, entrevista de octubre de 2013.

93. Humberto Yumbato, Comunidad Nativa de Bufeo Cocha, entrevista de octubre de 2014.

clase, de diferentes animales y aves, como por ejemplo tigre, lagarto, paujil, guacamayo y picaflor, entre otros.

Según algunos testimonios ticuna, los enmascarados representan a los espíritus y otras entidades de la naturaleza, los cuales normalmente hacen parte de la dimensión invisible de la realidad y que son seres *üxünegü*.

Algunos de los seres que normalmente son invisibles y que también acuden a la celebración son los *ngoxogü*, y pueden ser peligrosos, en particular para la *woxrexcü*, si no se llevan a cabo las acciones de protección<sup>94</sup>. Estos últimos son atraídos por el olor de su cuerpo y por su sangre. Antiguamente la importancia del rol que cumplían todos estos seres y entidades durante el ritual era más reconocido que en la actualidad, lo que no significa que hayan dejado de ser considerados por muchos ticuna.

Durante la celebración, los *yuucü*, curanderos o médicos, velan porque la participación de los enmascarados y los seres invisibles o espíritus se realice de manera adecuada y buscan evitar cualquier riesgo que pueda amenazar a los demás hombres, mujeres y niños presentes. Para esto se sirven del uso del tabaco. Según Santos “*el yuukü* es quien guiará a la población, establecerá un puente de comunicación entre ambos mundos” (Santos 2013: 131, citando a Goulard 1994), es decir, entre el mundo de los seres espirituales y el de las personas. Sobre esto, Humberto Yumbato explica:

Y de esa manera los médicos, los chamanes, estaban preparados con su tabaco para que ellos vean que vienen los seres de la naturaleza. Le soplaban, le soplaban, daban la vuelta a la maloca soplando, y soplaban para que no se enfermen los muchachos, hasta adultos también, porque a esa fiesta venía todo tipo de animales en su espíritus, uno no [los] veía. Todos los médicos manejaban esos disfrazados que vienen de la montaña, por ejemplo el *Ngekutü*, el *Toxü*, el *Mawü*, todos son casi manejados de las

---

94. En las siguientes páginas explicaremos algunas de las acciones para proteger a la *woxrexcü* de los *ngoxogü*.

personas que son chamanes (Comunidad Nativa de Bufeo Cocha, entrevista de octubre de 2014).

Las bebidas y la comida también son ofrecidas a los enmascarados durante el ritual. Al final de la fiesta ellos reciben las presas de carne ahumada que el dueño les tiene preparadas a modo de premio por sus trajes y danzas. Antiguamente, también se ofrecía bebida a los seres de la naturaleza, por ejemplo, se acostumbraba dejar una tinaja con *paiywarú* en el camino por el cual iban a venir a la fiesta:

Aquellos tiempos usaban la tinaja de barro, ahí ponían bebida, aquí era el *paiywarú*, aquí era el jugo del *paiywarú*. [...] Por donde venía el camino de su chacra, por donde venían, ahí lo dejan, porque [...] todo tipo de animales se van a esa fiesta, y al llegar esos animales ahí ya toman, ya toman, toman, pero nosotros no los vemos. [...] Por eso pues lo dejan en el camino, ellos vienen, ahí están tomando, pasan, toman, así (Humberto Yumbato, Comunidad Nativa de Bufeo Cocha, entrevista de octubre de 2014).

Algunos testimonios cuentan que antiguamente los seres de la naturaleza podían llegar a manifestarse de forma visible durante la fiesta<sup>95</sup>. La participación de estos seres *üxünegü* en el ritual solo se hacía realidad si los participantes creían que era posible que se presente. Tal como ha señalado Goulard (2009), el principal momento en que se puede llegar a esta vinculación entre los mundos de los mortales, *yunatugü*, y los inmortales, *üxünegü*, es el de la fiesta de la pelazón.

En el transcurso de la fiesta, los participantes y los enmascarados reciben y toman las bebidas de yuca mientras la *woxrexcü* continúa al interior del *tuxri*. Estas bebidas permiten a los participantes alcanzar el estado *üxüne*. Por momentos continúan las tamboreadas y los cantos. Si la iniciada pertenece a un clan de la mitad con plumas,

---

95. Por ejemplo, era posible que *Oxma* se presentara durante el ritual y bailara con la *woxrexcü*, ante las miradas de los participantes (Julia Gómez, Comunidad Nativa Bufeo Cocha, entrevista de febrero de 2014).

*achixi*, los participantes realizan una danza que se distingue por el uso del mencionado caparazón de taricaya. Este debe ir amarrado a un palo de *yoxmeru*, que sirve como sujetador, para que lo pueda sostener una persona desde cada extremo. Los participantes van caminando hacia adelante y hacia atrás, tocando el caparazón de tortuga con un palo, marcando el ritmo, mientras los demás presentes hacen lo mismo divididos en dos mitades que se miran mutuamente<sup>96</sup>.

Un momento importante durante la fiesta es el pintado del cuerpo de la *woxrexcü* con el jugo de los frutos de huito. Del mismo modo en que Ipi fue a recolectar el huito por órdenes de su hermano Yoxí, para bañar el cuerpo del hijo que tuvo con su cuñada, según las narraciones ticuna, el tío paterno de la *woxrexcü* es el encargado de subir a este árbol y recolectar sus frutos, siguiendo las indicaciones del papá de la iniciada. Durante el pintado con huito de la *woxrexcü*, realizado exclusivamente por mujeres, las tías y abuelas de la joven, los invitados y los enmascarados están danzando, tamboreando y tomando las bebidas típicas. El pintado se realiza durante la noche, al interior del *tuxri*, cuyo cerco de ramas de aguaje protege a la iniciada de los espíritus *ngoxogü* que vienen a buscarla.

Cabe recordar que los ticuna también realizan el rito de pintura corporal con huito a los niños y niñas pequeños para protegerlos. En ocasiones esta acción se realiza durante la fiesta de pelazón de una muchacha, como ya hemos señalado. En esos casos, pintan a los niños y niñas al mismo tiempo que pintan a la *woxrexcü*, pero fuera del *tuxri*.

---

96. Se cuenta que antiguamente el enano llamado Metare encontró el caparazón de taricaya en la orilla del Éware. Esto sucedió al medio día. Luego de que Yoxí pintó a su hijo con huito y le hizo pelazón, el Metare se le presentó con la taricaya y utilizó el *yoxmeru* como sujetador. Otra versión dice que la taricaya salió de su casa en el lago para que el abuelo Chirüne pueda tocar su caparazón. Tenemos referencias de que en el pasado, si la *woxrexcü* pertenecía a un clan de la mitad sin plumas, *ngexixi*, se realizaba la danza de las huanganas, que posiblemente se refiere a las huanganas que han sido cazadas para la comida de los invitados, según lo explicado por el señor Rafael Parente, de la comunidad de Bellavista de Callarú.

El olor del cuerpo de la *woxrexcü* atrae a ciertos espíritus y la pintura del huito la protege porque neutraliza su olor<sup>97</sup>. Santa Lluanico<sup>98</sup> explicó que cuando bañan con huito a la *woxrexcü* ella debe permanecer de pie, escondida en el *tuxri*, mientras la pintura se seca sobre su piel, hasta que los participantes se terminen las bebidas de yuca.

Antes, la fiesta era más prolongada y contaba con mayor cantidad de bebida. Mientras duraba la celebración, la *woxrexcü* debía permanecer parada en el *tuxri*. Si ella no cumplía y se sentaba o se echaba, podía cutipar, es decir, hacer que les caiga un mal a los participantes. Tanto antiguamente como también hoy en día, durante la mayor parte del ritual la muchacha escucha a la gente tocando los tambores *tutu* pero no los ve porque está dentro del *tuxri*, en silencio.

Cuando ya no queda mucha bebida, la *woxrexcü* recibe la indicación de que puede salir del *tuxri*, pero no sin que antes le hayan colocado todas sus vestimentas y adornos. En ese momento se espera que la coloración oscura del jugo del huito sobre su piel ya se haya tornado más oscura y notoria<sup>99</sup>. Su atuendo consiste en una falda roja, una corona de llanchama pintada y con plumas, collares de plumas y de caracoles, y plumitas blancas pegadas en su piel. Entre sus adornos también se encuentran las tobilleras y pulseras de chambira. También la pintan con tinte de achiote cocinado, el cual, de forma similar al huito, la protege de los espíritus.

Luego de su salida, tiene lugar un suceso central en el proceso de renovación de la joven. Se trata de una práctica que ha sido realizada desde hace incontables generaciones y que las familias de algunas comunidades ticuna en Perú continúan realizando de la misma manera como se hacía antes. Consiste en que un reducido número de mujeres se ocupan de sacarle poco a poco todo el cabello de la cabeza a la *woxrexcü*,

---

97. Julia Gómez, Comunidad Nativa de Bufe Cocha, entrevista de octubre de 2013.

98. Entrevista de febrero de 2014.

99. El efecto del huito sobre la piel, es decir, el color negro o azulado del tinte, demora en hacerse notorio. Al día siguiente el color es incluso más intenso que el mismo día en que se pinta la piel.

hasta que queda totalmente calva. Es una fase central del proceso de renovación de la muchacha. Las mujeres encargadas de esta tarea también se preocupan de reconfortarla mientras ella permanece sentada al centro. Los ticuna conocen curaciones y técnicas, para hacer que el cabello esté muy suave al momento de jalarlo y también para que la muchacha no sienta mucho dolor<sup>100</sup>. En este momento de la ceremonia, luego de haber pasado por la fase de aislamiento y haber escuchado los consejos y recibido diferentes cuidados, la *woxrexcū* debe sentirse preparada para afrontar la experiencia de permitir que le retiren el cabello, aguantando el dolor con paciencia y valentía. Mientras le van sacando el pelo, las mujeres continúan dándole consejos para que sepa cómo comportarse en adelante como mujer.

Humberto Yumbato<sup>101</sup>, explica por qué razón le sacan el pelo a la iniciada:

Tenían pecado, por eso le sacaban el pelo, y para que le boten ese pelo viejo que tienen ellas, y para que crezca nuevo, y para que tenga una vida nueva. Así decían antiguamente los abuelos: *'tūxū nacaūyegū nangexwacāi i duūxū natixūcax'*, que traducido al castellano significa que le sacan su pelo para que sea nueva persona.

Por su parte, Olinda Méndez<sup>102</sup>, también explica la razón de esta práctica: “se hace pues pelación para que cambia su pelo, porque ese pelo de nacimiento ya no vale, se cambia”. La práctica de botar todo el cabello de la vida de niña para que crezca otro nuevo también puede interpretarse como una purificación. Muchas de las mujeres

---

100. Por ejemplo, algunos le echan el jugo de determinados frutos en el cuero cabelludo, lo que hace que el cabello pueda ser retirado más fácilmente. Hoy en día algunos acostumbran llevar a cabo esta práctica en dos partes, en días diferentes. La primera se realiza cuando la *woxrexcū* todavía está en aislamiento, por lo general un día antes de la fiesta y de que la lleven al *tuxri*. Ese día las mujeres le sacan la mayor parte del cabello. Empiezan por la base de la nuca y dejan el pelo de la coronilla para ser retirado después, en el día central de la fiesta o *nachiga* (su día), una vez que ella haya salido de su encierro.

101. Entrevista de julio de 2014.

102. Entrevista de octubre de 2013.

ticuna que fueron entrevistadas y que han pasado por esta experiencia explicaron que les resultó dolorosa, pero que no ofrecieron resistencia. Algunas, en particular las mujeres de Yahuma Primera Zona, lugar donde se mantiene vigente esta tradición, comentaron que le van a hacer el mismo ritual a sus hijas cuando les llegue su primera menstruación.

Casi todos los pobladores entrevistados negaron tener conocimiento de que la práctica de sacar el cabello haya sido realizada antiguamente a los niños o bebés varones. Sin embargo, es probable que en el pasado sí haya sido realizada para algunos pequeños, aunque no sabemos qué tan extensamente. En dos investigaciones de la primera mitad del siglo XX se explica que los ticuna también le sacaban el cabello a los niños de un año de edad aproximadamente (Spix 1931 y Nimuendaju 1952, citados en Goulard 2009). Según Goulard esta ceremonia recibía el nombre de "*bu-atebe'erü*" (2009: 151). Esta práctica también estaría relacionada con el episodio de la pelazón del hijo de Yoxí, en el relato del origen.

Cuando han terminado de sacarle el cabello a la muchacha, ella se pone de pie y baila en la fiesta junto a los participantes y los enmascarados. Para finalizar, todos acompañan a la *woxrexcü*, quien es llevada o cargada sobre ruedas elaboradas con corteza de llanchama al río para que se bañe. El responsable de abrir el camino soplando con humo de tabaco es el *yuucü*. Luego de este baño, se considera que ella ha renacido, es como una nueva persona. Santos indica que el *yuucü* también es el encargado de reintroducir a la *woxrexcü* a la sociedad (2013).

Durante la fiesta hay una atmósfera de peligro que se explica en las posibilidades de que la *woxrexcü* sea raptada por los espíritus enmascarados, que se vea afectada su salud, que ella y las personas a su alrededor sufran algún daño de parte de los *ngoxogü*, entre otros males. Sin embargo, al mismo tiempo, esta situación se maneja con mucho cuidado y dedicación, buen humor, trabajo colectivo y música.

Casi todos los elementos utilizados en la fiesta, como los instrumentos musicales, los restos del *tuxri*, los trajes y máscaras de llanchama, entre otros, son desechados, ya sea arrojados al río, quemados o transformados para un uso distinto. Todas las vestimentas de los enmascarados y la rueda de llanchama son entregadas al dueño de la fiesta.

Una práctica asociada a la fiesta es “la quemazón”, que tiene lugar unos meses o un año después del ritual de la pubertad, en la cual se comparten bebidas y se queman los trajes y otros adornos usados en dicha ceremonia. Esta fiesta se continúa realizando en Yahuma Primera Zona. El señor Rafael Parente, de la Comunidad Nativa de Bellavista de Callarú, explicó:

Las máscaras que traen las recoge el dueño de la pelazón. Él va a recoger todo, lo guarda, pero eso tiene su día también: la quemazón, día en que van a quemar todo eso que han recogido. Para eso también va a invitar a todos los vecinos. El día que va a quemar todo eso —lo queman todo—, hacen otra fiesta: quemazón de *ñoxë* [llanchama], *ñoxë rü guchiga*, todo lo que ha recogido de la quemazón ahí le van. Porque, ya pues, ha cumplido con su deber, con su señorita [*woxrexcü*]. Al *toxcü* también lo botan al agua después [...], los brujos le botan [...]. Sí, porque ese está icarado por el brujo y se vuelve serpiente yacuruna como le dicen.

Según testimonios, en el pasado, después de pasar por este ritual, la *woxrexcü* estaba lista para tener marido. Si ella era de la mitad con plumas, *achixi*, debía unirse con un hombre de la mitad sin plumas, *ngechixi*, y viceversa. De ese modo, mediante el ritual se aseguraba el respeto por las normas de parentesco establecidas en la organización de los clanes. Por su parte, Marcial Peña Castillo, de la comunidad de Bufe Cocha<sup>103</sup>, explicó que antes de la fiesta los pretendientes “pedían la mano” de la señorita a su padre, en forma de canto, durante el periodo de reclusión de ella:

---

103. Entrevista de setiembre de 2013.



*Ngẽma nax nangupetũxũ a yixema paxe nax marũ tũxũ naxũtexma rũ meama tũãmaa nũxũ yaxuxũ nax taxacũ yixĩ. Notũrũ nax ñuxma nax nũxũ nachadauxũ rũ tama ngẽxguãrũ nixĩ arucũax rũ nũgũmataã naxãmax, naixyũcũãx nũgũmataã, cowacũãxgũ yexguma a (tiempugu) rũ taã ñuxmarũ nia nax name a nacũma. Rũ cowacũax rũ naxwaxe nax a arucũãxmaa naxãtexũ, nguxnũcũãx nax naxwaxe a arucũãx rũexna naixyũcũãxmaa. Ngẽxguma i ngẽmawena nax ngemaãcũ nax naxãtexũ i naxacũ nax mexũma i ngẽxguma, ngẽxguma nax marũ naxãtexacũxũ rũ naxũcuchiũ rũ tũmamaa napetaexũ ya yixema naxãcũ nax tũxũ naxũtexũgagu.*

Después de su fiesta, a la señorita la entregan al hombre, aconsejándola con quien debe casarse y cumplir sus deberes de mujer casada. Pero ahora veo que ya no se casan así, se casan entre los mismos clanes. Los clanes de cascabel se casan entre ellos y los de clanes curuhuinsis se casan con sus mismos miembros; eso mismo pasa con los del clan garza. En esos tiempos no era como ahora y practicaban las buenas costumbres. Los clanes de garza se casaban con los clanes de cascabel, los clanes de paujil tenían que casarse con el clan cascabel o con el clan de curuhuinsi. Una vez casadas sus hijas de esta manera, lo consideran un casamiento perfecto y empezaban a preparar bebidas para la fiesta de matrimonio de su hija.

En la actualidad ha dejado de ser común la asociación entre la fiesta de la pelazón y el casamiento de la *woxrexçũ*. Hoy en día la mayoría de matrimonios ya no están organizados por los padres y algunas veces no son bien vistos los matrimonios entre personas de clanes pertenecientes a la misma mitad.

Los rituales de pubertad femenina son espacios de intercambio de bebida, alimentos y otros bienes, como las máscaras y los trajes, al interior de la comunidad y también entre familias de diferentes lugares. Como señala Faulhaber (2004), en estos eventos interviene la relación del grupo con el manejo de recursos y la transmisión intergeneracional de la cultura. La investigadora explica que se trata de un rito identitario, en

el cual no solamente se rinde culto a la fertilidad de la mujer sino a “la naturaleza en que ella vive con su grupo de consanguíneos y afines” (2004: 419. La traducción del inglés es nuestra).

Por último, retomamos a Goulard, quien explica que durante la fiesta los participantes podían llegar momentáneamente al estado de inmortalidad, *üxüne* en ticuna, asociado a los héroes y tiempo míticos, a través de la “intercesión” de la *woxrexcü*. Así mismo, la participación de los seres de la naturaleza es un elemento adicional que explica por qué algunos de los colaboradores ticuna del presente estudio, en particular los de mayor edad y los de la comunidad de Yahuma Primera Zona, señalaron que la fiesta de la pelazón se hace para que no se acabe el mundo. El ritual repercute en el bienestar de todos, es como una conjunción de lo personal, la vida de una persona, y lo colectivo (ver Belaunde en esta misma publicación). El desarrollo de la vida de una niña afecta a todo el grupo y, de ese modo, todo el grupo se une para hacer que su desarrollo sea pleno; que sea una mujer fértil, en tanto la fertilidad de ella está relacionada con la fertilidad de todos y de la naturaleza. De ese modo, la fiesta cobra una mayor relevancia en tanto articula diferentes niveles: desde el individual, representado en la *woxrexcü*, pasando por lo colectivo o comunal, la participación de los seres de la naturaleza y la vinculación con el nivel cosmológico.

## La ceremonia de Helda en Yahuma Primera Zona

A diferencia de la mayoría de las comunidades ticuna de Perú, en Yahuma Primera Zona se mantiene la costumbre de celebrar el ritual de la pubertad. Yahuma Primera Zona se encuentra ubicada<sup>104</sup> en la ribera del río Amazonas, en el distrito de Yavarí, provincia de Mariscal Ramón Castilla, región Loreto. Casi todos los pobladores son

---

104. Llegar desde Caballo Cocha, la capital de la provincia de Mariscal Ramón Castilla, demora aproximadamente dos horas de viaje en expreso (rápido o chalupa) o seis horas en bote (peque peque) con motor.



Los espíritus enmascarados en el local comunal durante la fiesta

hablantes de ticuna. Esta localidad fue creada en la década de 1970. Hoy en día está habitada por un pequeño número de entre veinte y veinticinco familias aproximadamente. Cabe señalar que el territorio comunal limita con las comunidades nativas de Yahuma Segunda Zona, Arica y Dos de Mayo.

Las principales actividades productivas de la población son la agricultura de productos como yuca, plátano, pimentón, melón, entre otros, y la pesca, en especial los denominados “pescados de cuero”<sup>105</sup> que hay en el río Amazonas, como por ejemplo zúngaro, doncella y cahuara, y también los de escamas, como arahuana, acarahuzú y boquichico, entre otros. Algunos pobladores practican la extracción de madera y, eventualmente, la caza y la extracción de huevos de caimán en época de verano. Una parte de los productos agrícolas y de la pesca de los comuneros es destinada al consumo familiar y otra parte es llevada a vender, principalmente en las ciudades de Leticia, en Colombia, y Tabatinga, en Brasil (ambas ubicadas a una distancia mucho menor que Caballo Cocha), así como también, en menor medida, en el centro poblado fronterizo Santa Rosa y en las comunidades ticuna y cercanas más grandes como Bellavista de Callarú y Erené, en Perú.

Actualmente todas las viviendas son de madera y están elevadas del suelo, por lo cual Yahuma se distingue de algunas comunidades ticuna en las que se observa una proliferación de viviendas construidas con ladrillos y cemento. En esta localidad, en cambio, la única construcción con dichos materiales es la escuela primaria. En la época de creciente del río, si es que la comunidad llega a inundarse, lo cual varía dependiendo de la cantidad de lluvias, es necesario trasladar las actividades de la escuela al salón comunal. En cuanto a servicios educativos, la enseñanza es unidocente y multigrado. Por el momento, la comunidad no cuenta con servicio de energía eléctrica. Tampoco

---

105. Se conoce como “pescado de cuero” aquellas especies que no tienen escamas.

hay teléfono comunal, ni llega señal de telefonía celular<sup>106</sup>. Los moradores no cuentan con un Puesto de Salud en su propia localidad<sup>107</sup>.

A diferencia de muchas comunidades ticuna, Yahuma no cuenta con una iglesia. De ese modo, tampoco hay un pastor entre sus habitantes. Diferentes pobladores manifestaron que ellos no han estado de acuerdo con que ciertos pastores que han visitado la comunidad se queden ahí a formar su iglesia debido a que algunos de ellos se oponen a la continuidad de determinadas prácticas culturales. Eso no significa que no haya entre los pobladores algunos hombres y mujeres, una pequeña parte de los comuneros, que sí se consideran creyentes o practicantes de la religión cristiana.

El ritual registrado en el documental que forma parte de esta publicación se hizo en honor a la niña Helda Virgilio Ruiz<sup>108</sup>, la *woxrexcü*, de doce años de edad. Su clan es arriera; forma parte de la mitad sin plumas, *ngechixi*. Sus padres, Jorge Virgilio Lluanico, y Eloísa Ruiz Pereira, y demás familiares cumplieron un rol fundamental en la organización y los trabajos, y recibieron el apoyo de prácticamente todos los habitantes de la comunidad.

Si bien la ceremonia fue llevada a cabo principalmente para Helda, también tuvo como protagonistas a cinco niños y niñas pequeños que fueron bañados con huito y adornados con plumas y otros elementos en el día central, de edades entre menos de un año hasta los siete aproximadamente<sup>109</sup>. En este sentido, fue primordial el rol

---

106. No llega señal de las empresas peruanas Movistar y Claro, pero sí de la empresa Comcel, desde Colombia.

107. Cuando hay enfermedades, dependiendo del caso, pueden recurrir a la medicina natural, al promotor de salud de la comunidad, o atenderse en el puesto ubicado en el centro poblado de Puerto Alegría o en la ciudad de Leticia (Colombia).

108. Helda vive con sus papás y sus tres hermanos menores en una pequeña casa de madera. Al lado de ellos se encuentra la casa de su abuela Santa Lluanico, quien vive con algunos de sus hijos y nietos. En una de las visitas realizadas a la comunidad, en el mes de julio de 2014, la familia de Helda había adoptado a una bebé de una familia conocida por ellos, de la comunidad de Bellavista de Callarú.

109. Se trató de los tres hermanos menores de la *woxrexcü* y dos niñas de otra familia: la nieta y la hija de Leonardo



cumplido por los padres y demás familiares de los otros participantes, en especial para el ritual de pintada con huito. Cabe señalar que una de las niñas pequeñas, normalmente vive con sus padres en la comunidad de Barranco Chico, lugar donde también se siguen realizando los rituales de pubertad y otros ritos de cuidado y protección del cuerpo, y en esos días la trajeron a Yahuma especialmente para que la pinten con huito durante la referida fiesta. La participación de los cinco niños y niñas puede entenderse como la ejecución de un ritual adicional que, en este caso, hizo parte del ritual de la pubertad, concibiendo a los niños como pequeños acompañantes de Helda<sup>110</sup>.

Adicionalmente, en el ritual destacó el papel que cumplieron dos mujeres que dirigieron muchas de las actividades: la abuela paterna de la *woxrexcü*, Santa Lluanico Lauriano, y la señora Olinda Méndez Román, quien vino desde su casa en la comunidad de Yahuma Segunda Zona, ambas con habilidad para cantar en ticuna, conocedoras de la tradición oral y de los procedimientos de los ritos de pasaje.

Diez días antes del momento central de la fiesta, la reclusión de la *woxrexcü* marcó el inicio del ritual y de la fase de preparativos. Si bien es cierto que la reclusión de Helda duró una semana y media, sus padres ya venían preparándola mediante consejos desde el momento en que le vino su primera menstruación, algunos meses atrás. En especial le decían que sea una chica obediente.

Durante el aislamiento de la *woxrexcü*, los grupos familiares fueron preparando diversos elementos con técnicas específicas, como las bebidas. A lo largo de este proceso, al igual que en la mayoría de las otras actividades realizadas previamente y durante la fiesta, el bastón de cascabel y el *tutu* acompañaron el trabajo. La cosecha de yuca fue

---

Sebastián Fernández y doña Angelina Pereira Guzmán.

110. Recordemos que en algunas narraciones orales, el origen de la fiesta de la pelazón y de los ritos de pintura corporal con huito para los niños, ambos llamados *yúxú*, es el mismo, de lo cual es posible interpretar que guardan una relación estrecha, aun cuando algunos pobladores de Cushillo Cocha han explicado que antiguamente estas dos celebraciones no se debían realizar juntas.

la actividad inaugural, pero se llevaron a cabo dos cosechas en momentos diferentes. En la primera, en la chacra de la familia de la *woxrexcü*, las familias se apoyaron para sacar la yuca que sería destinada al *paiyawarú*. La segunda cosecha, llevada a cabo unos días después en la chacra de Leonardo y Angelina, también con ayuda de muchos participantes, se usó para el masato: tanto el masato que quedaría como tal y el que sería mezclado con la masa del *paiyawarú*. Cada uno de los participantes debió llevar una yuca en la mano hasta el salón comunal. Las mujeres las lavaron y los varones, entre ellos los hermanos del papá de Helda, se turnaron para rallarlas sobre hojas de plátano. En ambas cosechas, el bastón de cascabel fue golpeado contra el piso indicando, cada vez, el momento exacto en que diferentes personas, al mismo tiempo, debían arrancar la yuca de la tierra. Este instrumento y el *tutu* también acompañaron el proceso de rallar la yuca.

Otros elementos importantes en la fiesta son los siguientes: la carne ahumada de caza y de pescado, a cargo de la familia de Helda y de los niños y niñas, los trajes y máscaras de llanchama para los espíritus enmascarados, pintados con tintes naturales, el traje, la corona, los adornos, el jugo de huito y el tinte de achiote para la *woxrexcü* y los niños, el *tuxri* y las flautas *coxiri*, entre otros. La elaboración de estos se llevó a cabo durante los diez días previos a la fiesta y, en algunos casos, durante el momento cumbre, es decir, el día en que Helda fue llevada de su casa al *tuxri* y durante la noche de la fiesta, poco antes de que termine su periodo de reclusión. En todo ese tiempo las personas se alegraron, contaron bromas, tomaron masato, comieron, bailaron e hicieron las tamboreadas en el salón comunal, alrededor del recipiente dentro del cual estaba el *paiyawarú*. Este último estaba guardado al interior de un costal sostenido del techo, de modo que el vino fuera goteando al fondo de una vasija.

Por otro lado, algunos elementos rituales ya estaban listos, como por ejemplo la *manichawa* y algunos instrumentos de música. El caparazón de taricaya que después fue utilizado durante las danzas había estado guardado en la comunidad desde hace más o menos siete años, y ya había sido usado en varias fiestas.





*Comuneros rallando la yuca para el paiyawarú.*

Dos días antes de que Helda fuera trasladada al *tuxri*, un grupo de cinco mujeres fue a su casa para iniciar la primera parte de la sacada de cabello que, tal como hemos señalado, se trata de una etapa fundamental en la transformación y renovación de la *woxrexcü*. Las mujeres sentadas a su alrededor poco a poco fueron jalando cuidadosamente pocos cabellos cada vez, empezando por la base de la nuca, hasta que quedara sin pelo casi toda su cabeza, excepto la parte de la coronilla.

Al día siguiente, cuando ya casi se había ido la luz del sol, la *woxrexcü* fue llevada de su casa al *tuxri*, totalmente tapada para que nadie la vea, ni ella vea a nadie. Este caminar es también parte del ritual, pues se realiza en forma de danza, que va acompañada de cantos al ritmo del bastón de cascabel y del *tutu*.

A la celebración de Helda llegaron familias invitadas de comunidades ticuna cercanas, principalmente de San Juan de Barranco. Junto a estas personas llegó el chamán, *yuucü*, Víctor Victorino, también de la referida localidad. Algunos entraron al salón comunal, mientras que otros aprovechaban para visitar a sus conocidos y reunirse fuera del local. Los jóvenes generaban un ambiente de jolgorio, realizando las tamboreadas, entonando cantos que muchas veces mencionaban los nombres de diferentes animales y peces de la zona, entre otros temas<sup>111</sup>. La mamá de Helda era la encargada de invitar a todos el *paiywarú*, el vino del *paiywarú* y el masato.

Durante la fiesta se llevaron a cabo diferentes situaciones paralelas —un grupo de participantes lleva el caparazón de la taricaya, frutos de huito y troncos de *coxiri*, estos últimos para fabricar flautas, a la sede de la reunión y los ubican en sus lugares; asimismo, el *yuucü* sopla con humo de tabaco el rallador de metal, el cual fue usado por cada uno de los participantes para rallar un fruto de huito—, al tiempo que los jóvenes hacían la tamboreada dando vueltas, a veces corriendo y a veces caminando,

---

111. El sonido y los cantos de las tamboreadas durante el ritual de Helda han sido registrados en audio y forman parte de esta publicación.

lo cual contrastaba con la concentración de aquellos que estaban dedicados a la preparación del tinte de huito y de los *coxñiri*. Estas últimas labores eran acompañadas por los prolongados cantos de las abuelas en lengua ticuna, los cuales estaban dedicados a la *woxrexcü*, y hacían referencia a su reclusión al interior del *tuxri*, al jugo de huito que estaban preparando, y al abuelo Yoxí, entre otros contenidos, mientras el bastón de cascabel seguía marcando el ritmo. Así también, entraban sorpresivamente al salón comunal los enmascarados *Toxügü*, llevando sus instrumentos de semilla de shacapa. Mayormente andaban en grupo; corrían y fastidiaban a algunas de las mujeres como si las quisieran raptar, molestándolas con el pene de madera que tenía la mayoría de ellos. Uno de ellos se diferenciaba de los demás porque no estaba cubierto por llanchama sino por muchas hojas secas de plátano. Se dice que el nombre de este último es *Nguxuma*. Después de un rato se fueron nuevamente del local, a esconderse en la oscuridad, detrás de las casas.

Alrededor de la media noche, cuando terminó la rallada del huito y los *coxñiri* ya estaban listos, empezó la danza de la taricaya, llamada así porque dos participantes sostienen el caparazón de la tortuga durante toda la danza. El caparazón de la taricaya se amarra con tiras de aguaje a un sujetador elaborado con un palo de *yoxmeru*, árbol de ubos, pero sigue unido al techo a través de la sogá. Uno de los participantes que sostiene el caparazón va golpeándolo con un palo, marcando un ritmo un poco más rápido que el del bastón de cascabel. Los danzantes se dividieron en dos mitades que se miraban frente a frente, hombres y mujeres mezclados, dando pasos hacia adelante y hacia atrás, llevando las flautas *coxñiri* y haciéndolas sonar repetidamente. Algunos participantes de la danza tenían los hombros adornados con las tiras de aguaje que retiraron de los mismos troncos usados para el *tuxri*. Una de las mujeres sostenía en alto el pate con el jugo de huito mientras participaba de la danza junto a los demás. Antes de que Helda use su traje por primera vez, un grupo de mujeres debe “colocárselo” a uno de los invitados varones, quien debe bailar con este, como parte de la danza de la taricaya.



*Uno de los invitados varones inaugura el traje de la woxrexcù, a modo de antesala, durante la danza de la taricaya*

A lo largo de la noche, las distintas personas en la ceremonia se mantenían activas sin mostrar signos de cansancio. Recién cuando ya quedaba poca bebida (*paiyawarú* o *masato*), un grupo de mujeres entró al *tuxri* y ahí adentro pintó a la *woxrexcü* con el jugo de huito, en una ceremonia secreta. Cuando el huito se secó sobre su piel, con unas hojas le echaron agua para que se active el tinte. Al mismo tiempo, fuera del *tuxri*, otro grupo de mujeres pintó de igual modo a los niños y niñas pequeños. Mientras hacían esto estaban rodeadas por los hombres y jóvenes que tamboreaban a su alrededor.

La fiesta continuó toda la noche y así también las actividades. Por momentos entraban los grupos de enmascarados y después se volvían a esconder en el bosque. Ya al amanecer, las mujeres tomaron el traje de Helda y entraron al *tuxri*, para ponérselo, sin que nadie más pueda ver. Decoraron algunas partes de su cuerpo pintándolas con tinte de achiote cocinado y le pegaron sobre la piel unas pequeñas plumas blancas, justo encima de la pintura, le pusieron su corona de llanchama y plumas, su falda roja, su collar y todos sus adornos. Los niños pequeños pasaron por el mismo procedimiento afuera del *tuxri*. En ese momento terminó el aislamiento de Helda, que ya estaba lista para salir y ser vista por todos. Con la piel ya de color oscuro por el huito, salió del *tuxri* acompañada de las mujeres, mientras su tío paterno le tapaba los ojos para que no pueda ver, guiando sus pasos. Una vez más comenzó la danza de la taricaya y nuevamente ingresaron los espíritus enmascarados, esta vez para bailar en grupo con la *woxrexcü*, quien iba al centro, danzando agarrados de los brazos. En todo este tiempo, la corona de Helda le tapaba los ojos. Ella permanecía a ciegas; todavía no estaba permitido que mire alrededor.

La *woxrexcü* estaba cansada pero aún tenía que escuchar los consejos de su abuela y de su tía, que cantaban para ella tocando los tambores *tutu*. Después de esto la guiaron al centro del salón y le hicieron sentarse para iniciar la segunda y última parte de la sacada de cabello. Le soltaron el moño en público. Cuidadosamente, las mujeres



Ceremonia de sacada de cabello de la woxrexcü



fueron arrancando mechones muy pequeños, poco a poco, hasta que ella quedó totalmente calva. Enfrentó el dolor con valentía y dejó atrás todo el cabello de su vida de niña. Pero todavía no era tiempo de descansar y ella se puso nuevamente de pie.

Momentos después, algunos de los enmascarados *Toxügü* se acercaron para raptarla. Ella tuvo que defenderse, hasta vencerlos. Mientras tanto, otros enmascarados destruyeron el *tuxri*. Cuando las peleas acabaron, todos bailaron juntos. Las presas de carne y pescado ahumados fueron entregadas como recompensa por las danzas, principalmente a los enmascarados pero también a los demás participantes.

Finalmente, Helda salió del local comunal acompañada de sus padres y demás participantes, quienes iban llevando el caparazón de taricaya, el bastón de cascabel, los tambores *tutu* y los restos de ramas de aguaje del *tuxri*. El *yuucü* iba delante, soplando con humo de tabaco para liberar de peligros el camino. Todos iban al río. Una vez en el puerto, el *yuucü* entró al río para esperar a la chica, soplando el agua con el tabaco. Le quitaron la corona a Helda y recién en ese momento pudo volver a ver. Ella entró al río a bañarse y los participantes botaron al agua los restos de la fiesta. Lo único que quedó con ellos fue el caparazón de tortuga, que se guardó para una siguiente oportunidad. Más tarde los trajes de llanchama fueron quemados.

Mis padres y mi abuelita me llevaron al río a bañarme. Junto a mi abuelita subimos del puerto y nos sentamos un buen rato, me cantó canciones que solo ella sabe. Y luego, así termina, luego ya nunca ando sola (Helda Virgilio Ruiz, julio de 2014, traducción de Janeth Olave Parente).

De ese modo, había culminado este proceso de renovación, aprendizaje y transformación de la *woxrexcü*, quien comienza así una siguiente etapa en su vida. El hecho de haber pasado por esta experiencia no solo resulta significativo para la iniciada, sino también para el conjunto de sus familiares y de las diversas personas que estuvieron



*La woxrecxü, Helda Virgilio, danzando junto con los espíritus enmascarados*



presentes. En un sentido más amplio, de acuerdo con los testimonios de diferentes participantes principalmente de Yahuma Primera Zona, la relevancia de este ritual de la pubertad y de otros ritos ticuna es incluso más significativa, pues involucra a los seres de la naturaleza y de las narraciones míticas.



*Helda Virgilio en los momentos finales de la ceremonia, antes de bañarse en el río, junto a los participantes que se disponen a arrojar al agua los elementos utilizados durante la fiesta*



*Andrea Fernández en la comunidad de Yahuma Primera Zona, durante la época de creciente del río, unos meses después de su fiesta de pelazón*

## VIGENCIA, CONTINUIDAD Y CAMBIO

**H**OY EN DÍA, LA MAYORÍA DE LAS FAMILIAS TICUNA DEL PERÚ NO CELEBRA EL RITUAL DE LA pubertad femenina. Antiguamente, según lo señalado en algunos testimonios, esta ceremonia se realizaba todos los años porque casi todas las familias de las diferentes localidades o malocas la hacían para sus hijas e invitaban a los pobladores de otros lugares a participar y preparar sus trajes y máscaras de llanchama.

Si bien esta práctica está muy presente en el imaginario de todos los ticuna de las diferentes comunidades donde se llevó a cabo el presente estudio, no todos los pobladores han tenido oportunidad de participar en la fiesta o realizarla para alguna de sus hijas. Solo una parte de las mujeres entrevistadas, principalmente las más ancianas, ha pasado por la experiencia de protagonizar esta ceremonia en el momento de su pubertad.

En cuanto a la manera cómo se mantiene esta tradición en los países vecinos de Brasil y Colombia, tenemos referencias de que hay algunas diferencias con respecto al caso de Perú. Por ejemplo, Pedro Ahué, ticuna oriundo de la comunidad de Puerto Esperanza, en Colombia, que vive actualmente en Bufeo Cocha con su mujer e hijos, indicó<sup>112</sup>:

Esta es una fiesta que en mi comunidad realizábamos. En el año noventa y cinco se la hicieron a mi sobrina. Lindas fiestas son. Para los ticuna, la pelazón ya se está acabando. En mi comunidad, mi hermano me ha comentando que estos días va a haber otra vez; dos muchachas están en el *tuxri*, guardado. No sé si sabe en qué mes será.

---

112. Entrevista de julio de 2014.

Asimismo, la investigadora colombiana Reyes comenta la situación de la fiesta en su país:

La pelazón se realiza actualmente [año 2007] en la mayoría de comunidades del Trapecio Amazónico donde habita población Ticuna, con algunas variaciones: el tiempo de encierro de la *wôrekû*, la duración de la fiesta, la comida y la bebida ofrecidas y el número de participantes en el ritual (2007: 134).

En el caso peruano, de las seis comunidades ticuna visitadas, solo en una, Yahuma Primera Zona, se siguen practicando la pelazón y otros rituales *yüxü* de manera más o menos regular. Los pobladores de esta localidad indicaron que en las comunidades cercanas de San Francisco de Yahuma y San Juan de Barranco se da una situación muy similar. Por su parte, en la comunidad fronteriza de Gamboa (distrito de Yavari), el último asentamiento ticuna de la ribera del río Amazonas antes de la frontera con Brasil y cerca de la frontera con Colombia, algunos colaboradores comentaron que ahí también está vigente la celebración de la pubertad femenina. Agregaron que participan invitados ticuna de los tres países fronterizos, Brasil, Colombia y Perú. Ocasionalmente, algunas familias de otros lugares cercanos, en los que estas ceremonias ya perdieron vigencia, van a Yahuma Primera Zona para realizar sus ceremonias. Por ejemplo, Olinda Méndez, quien vive en la comunidad de Yahuma Segunda Zona, comentó<sup>113</sup>: “Toditos mis nietos están con pelación. Me ha faltado uno nomás que ha sobrado. Sandrita que está allá que tiene once años, ella también va a hacer pelación cuando esté señorita”<sup>114</sup>.

Por otro lado, en el distrito de Ramón Castilla ya no se realiza la fiesta. En la comunidad de Bellavista de Callarú la fiesta de pelazón se realizó por última vez en el año

---

113. Entrevista de octubre de 2013.

114. Cabe indicar que la posible traducción al ticuna, en este testimonio recogido en castellano, para la palabra “pelación” sería la de “*yüxü*”. De ese modo, ella se refiere a que todos sus nietos han pasado, ya sea por los ritos de pintada con huito, perforación de orejas y/o los de la pubertad.

2011<sup>115</sup>. En la comunidad de Cushillo Cocha la fiesta perdió vigencia hace algunas décadas. Uno de los pobladores señaló que se dejó de practicar en la década de los setenta del siglo pasado<sup>116</sup>. Otro poblador de la misma comunidad<sup>117</sup>, explicó que él y su señora realizaron esta celebración para la mayor de sus hijas, aproximadamente en el año 1998, pero no para las demás. El evento tuvo lugar en su antigua casa, ubicada por una quebrada dentro del territorio comunal, posiblemente lejos de la vista de otros pobladores o de la zona donde se concentra la mayoría de las viviendas. En la comunidad de Bufeo Cocha, en este mismo distrito, una pareja de padres de familia, la señora Sandra Peña y su marido, Pedro Ahué (ella es ticuna peruana y él colombiano), dijeron que muy probablemente le van a hacer el ritual a su hija más o menos en el transcurso de un año. El evento ya está programado, y posiblemente se lleve a cabo en la comunidad de Puerto Esperanza, Colombia, donde viven parientes suyos que a su vez han decidido hacer este ritual para su hija. Ambas familias han acordado hacer una misma fiesta para las dos *woxrexcú*, quienes son primas y tienen más o menos la misma edad.

Según lo observado en Perú, en los lugares en los que se mantienen las ceremonias de la pubertad femenina, su frecuencia depende de diferentes factores, entre los que destacamos los siguientes: en primer lugar, y de manera indispensable, es necesario que haya una o más muchachas en edad de haber tenido su primera menstruación. Luego, que los familiares de ella, o de ellas, tengan los conocimientos necesarios y la voluntad de hacer el ritual, el cual implica un esfuerzo muy grande durante los preparativos y la fiesta misma. Asimismo, que dispongan de determinados recursos indispensables, como por ejemplo un terreno suficientemente extenso para sembrar yuca en gran cantidad para la elaboración de la bebida, que puedan abastecerse de presas de caza y demás alimentos, entre otros. No a todas las per-

---

115. Rafael Parente Rufino, comunidad de Bellavista de Callarú, entrevista de octubre de 2013.

116. Gustavo Pashia, comunidad de Cushillo Cocha, entrevista de julio de 2013.

117. Rogelio Morán, comunidad de Cushillo Cocha, entrevista de agosto de 2013.

sonas les gusta realizar estas celebraciones para sus hijos, ya que demandan mucho trabajo.

Ese es un trabajo que uno tiene que hacer. Toca tener yuca, tener tu buena casa. Se tiene que hacer [el lugar] donde tiene que guardar la muchacha, hacer el *tuxri*, y las carnes para todos los monos<sup>118</sup>, para todos los enmascarados; preparar carne, pescado ahumado y muchas cosas (Pedro Ahué, Comunidad Nativa de Bufe Cocha, entrevista de julio de 2014).

\* \* \*

Una de las razones por la que varios ticuna entrevistados explicaron la pérdida de este ritual es la prohibición del mismo por parte de los misioneros cristianos. El acercamiento de los ticuna a la religión cristiana responde a motivos personales, por lo que no buscamos hacer una generalización al respecto. Sin embargo, es importante retomar este tema con relación a la vigencia, la modificación y el proceso de abandono de las celebraciones más importantes de este pueblo. Farias, Cruz y Guerrero (2011) señalan en su tesis que no solamente la ceremonia de la pubertad sino también los rituales de la pintada de niño y de la perforación de orejas “dejaron de practicarse con la llegada de los misioneros. Ellos prohibieron que se realicen estas prácticas porque las consideraron pecado, pues la gente se emborracha con el *payawarú* ” (2011: 33).

Actualmente la mayoría de comunidades ticuna de Perú cuentan con, al menos, un pastor y un lugar de culto o iglesia de religión cristiana. Según testimonios recogidos, el abandono y el olvido de muchas prácticas y conocimientos importantes ticuna responderían en parte también a la conversión de muchos pobladores a religiones que los prohíben y también al hecho de que algunos están siguiendo cada vez más el modo de vida de la población “blanca o mestiza”.

---

118. Al decir monos, se está refiriendo a los enmascarados que llevan el traje de monos, *toxegü*.



La pérdida de la pintada de los niños, de las danzas, de la fiesta de la pelación, que ya están olvidándose los ticuna, viene también de la religión. Algunos son evangelistas, católicos y llevan otras religiones; y esa religión es lo que ya no le permite [a los ticuna] que sigan esa costumbre que tienen. Por eso los ticuna —algunos— ya están dejando esa costumbre y ya no la mantienen. Pero, sin embargo, en otras comunidades la mantienen más o menos poco a poco, pero ya no es conforme [se hacía] antiguamente. Y de esa manera hoy los jóvenes, señoritas o algunas madres ya no conocen cuál es el método de la fiesta de pelación, porque ya están olvidándose. Peor, ya están entrando en la vida de la gente blanca; también sus casas ya no son maloca, son de algunos [otros] materiales; algunas personas, ya no quieren reconocer sus costumbres [...]. Es lo que yo veo aquí hoy en tiempo en las comunidades de los ticuna (Humberto Yumbato, Comunidad Nativa de Bufe Cocha, entrevista de julio de 2014).

Los integrantes de algunas iglesias presentes en la zona les han propuesto a los pobladores mantener ciertas expresiones culturales de una manera distinta a la de los antepasados, es decir, a modo de representaciones<sup>119</sup>. Cabe señalar que, fuera de su contexto original, estas prácticas no conservan el mismo sentido que tenían para las familias en el marco del pensamiento transmitido por los ancestros.

En la comunidad de Yahuma Primera Zona, Roberto Huanico<sup>120</sup> comentó que unos religiosos que vinieron a su comunidad les dijeron a los pobladores que Dios no hace la fiesta de la pelazón y que no se emborracha, además, agregó que ellos manifestaron que Dios no recibirá a los que no crean en él cuando llegue el momento de su muerte. Según Huanico, la razón por la que Dios no practica este ritual propio del pueblo es que, tal como explican las narraciones orales ticuna, los verdaderos iniciadores de la

---

119. Esta adecuación de las prácticas culturales como representaciones también se observa en algunos eventos organizados por las escuelas de las comunidades. Algunas escuelas realizan actividades de fortalecimiento cultural retomando el significado ancestral de los conocimientos y prácticas ticuna.

120. Entrevista de julio de 2014.



pelazón son los hermanos Ipi y Yoxí, ellos crearon a Dios para que se encargue de cuidar el mundo, mas no para hacer la pelazón:

Ellos [Ipi y Yoxí] son los que mandaron, porque ellos tienen más poder que Dios, porque Dios vive con el poder de Ipi y de Yoxí. Eso es lo que dieron: su poder para salvar el mundo, para cuidar, para que no llegue el incendio, para que no llegue cada treinta años. [...] Eso [Dios] es verdad que no es para la pelación.

Así como este relato, otros testimonios también reflejan que las familias ticuna tienen la convicción de mantener sus propias creencias religiosas. Esto no les resulta un impedimento para incorporar elementos del cristianismo. Por ejemplo, algunos testimonios incluyen referencias a Dios y a Jesús como parte de las narraciones de la historia ticuna de los orígenes, *nacümachiga*.

Los datos recogidos en nuestro país indican que la fiesta de la pelazón se realiza en comunidades que no cuentan con la presencia de pastores cristianos y, adicionalmente, cuando se trata de asentamientos de poca población, ubicados relativamente lejos de las ciudades. En tales comunidades, esta tradición se sigue practicando con mucha convicción y entusiasmo por parte de las familias<sup>121</sup>.

\* \* \*

Queda claro que actualmente estas ceremonias no se llevan a cabo de la misma manera como se hacían hace algunas décadas. En el caso de Yahuma Primera Zona, uno de los aspectos en los que esta tradición se diferencia de la forma como se la

---

121. Por ejemplo, en Yahuma Primera Zona, San Francisco de Yahuma y San Juan de Barranco, las cuales se encuentran relativamente cerca entre sí. En el caso de la celebración documentada en el video que forma parte de esta publicación, resalta la participación de las familias de San Juan de Barranco, de algunos pobladores ticuna de Yahuma Segunda Zona e incluso de Brasil y Colombia, en menor número.

describe en la bibliografía y en los testimonios de los informantes de mayor edad, es que la *woxrexcū* ya no pasa por un periodo de aislamiento tan estricto y prolongado. Anteriormente, como hemos señalado, ella podía pasar varios meses, o incluso dos años, separada de la sociedad. Sin embargo, los comuneros de esta localidad han expresado que hoy en día se acostumbra guardar a la chica aproximadamente unos quince días luego de su primera menstruación, después de eso, ella puede continuar haciendo sus actividades normales hasta que, nuevamente, unos quince días antes de la celebración de la fiesta, se le retira de la vista de la gente para que espere recluida la llegada del día principal del evento. Actualmente, algunos padres de familia hacen que sus hijas se mantengan en reclusión incluso por menos tiempo; tenemos referencias de muchachas que han pasado, ya sea, por dos semanas, o por tres días de aislamiento antes de su fiesta.

Los niños y jóvenes cumplen un rol importante en la fiesta, en particular para realizar las tamboreadas y los trajes de los enmascarados, que luego ellos mismos se ponen. En tiempos anteriores la participación de los jóvenes y niños estaba regida por determinadas prescripciones o “especificaciones”, tal como explica Humberto Yumbato<sup>122</sup>:

Ya no es como antes, porque antiguamente era más practicado y más especificado, es decir, más prohibido, tenía prohibiciones. Y ahora, hoy, pueden meterse los jóvenes porque los antiguos ya no lo hacen. Porque antes era más estricto, los niños menores de edad no podían estar en la fiesta. Los chamanes le cuidaban, eran los guardias.

La amplia participación de los niños y jóvenes en la ceremonia registrada en Yahuma Primera Zona podría parecer un indicador de que los adultos se interesan menos en este ritual, pero no es este el caso. Más bien, consideramos que al ser un ritual que

---

122. Entrevista de julio de 2014.



*Helda Virgilio cinco meses después del ritual, acompañada por sus hermanos y otros niños*

genera gran interés en los niños y jóvenes, y en el cual se divierten, su participación es muy relevante porque contribuye a asegurar su continuidad.

Si bien el rol jugado por los chamanes, *yuucugü*, en la fiesta no guarda el mismo protagonismo que en el pasado, su presencia sigue siendo indispensable. El lugar del chamán en los ritos de iniciación femenina, entre otros factores, evidencia que no se trata de cualquier fiesta, sino que es un evento que propicia la protección y el cuidado del cuerpo. Asimismo, en el ritual intervienen energías poderosas e invisibles que no pueden ser manejadas por cualquier persona, sino solo por alguien especializado, pues de lo contrario los involucrados correrían peligro.

Según testimonios y narraciones, es posible inferir que para algunos ticuna existe un lugar o dimensión que no podemos ver, al que podríamos describir como un territorio *üxüne* (en términos de Santos), donde los seres inmortales o *üxünegü* se encuentran celebrando un ritual de iniciación femenina, tomando, cantando y tocando los tambores en honor a una *woxrexcü*, quien también participa del estado *üxüne*. Bertha Muratú Huahuari, de Yahuma Primera Zona<sup>123</sup>, relata una singular experiencia que tuvieron su abuela y un familiar más cuando ambos eran jóvenes, y que podemos vincular con la explicación del informante citado por Matarezio (2013), en la cual los seres encantados se presentan en el ritual y se llevan consigo a todos los participantes, y la maloca entera se eleva al mundo *üxüne*. La abuela de Bertha le contó que un día, mientras ella y un acompañante estaban pescando en su canoa, luego de cerrar y abrir los ojos por indicación de un hombre que lucía igual a su padre, tuvieron la oportunidad de encontrarse a sí mismos repentinamente en el cielo y entrar en una maloca en la que estaban celebrando una fiesta de la pelazón. Se trataba de una maloca que se había elevado desde esta tierra. Estando ahí, la abuela de Bertha aprendió los cantos que estaban entonando los participantes, los cuales también estaban tomando *paiyawarú*. Ella vio que algunas personas que en aquel entonces ya

---

123. Entrevista de julio de 2014.

habían fallecido estaban ahí con los demás danzantes. Después de un rato, ella y su acompañante, al abrir y cerrar nuevamente los ojos, se hallaron otra vez en su canoa, aquí en esta tierra.

\* \* \*

A lo largo del estudio hemos propuesto una aproximación a los relatos cosmológicos y a los testimonios como discursos en torno a realidades vinculadas entre sí, es decir, no hemos planteado una separación entre los contenidos de los “relatos” y los “testimonios”. Esta idea se ve explicitada por ejemplo en las referencias de Santa Lluanico sobre las visitas actuales de los seres *üxünegü*, o héroes de las narraciones míticas, a la comunidad de Yahuma Primera Zona, asociadas a la mayor vigencia que mantienen los ritos del desarrollo vital en esta localidad por acción de sus pobladores, o en los testimonios de Roberto Huanico sobre el hecho de que sus abuelos pudieron conocer la apariencia de los hermanos Ipi y Yoxí, quienes aparecían en este mundo cuando era “menos pecador”. En ese contexto, resaltamos la importancia de la relación estrecha que guardan las narrativas míticas y las vivencias actuales, especialmente los rituales, *yüxü*, donde la puesta en práctica y los conocimientos vinculados a la palabra *ore* y a los cantos *wiyaegü* son un elemento fundamental para la continuidad de los ritos.

Como hemos indicado, ciertas narraciones míticas y testimonios referidos al tiempo presente están vinculados entre sí como parte de un mismo continuo real-temporal. De ese modo, la celebración de los ritos actuales de iniciación y protección del cuerpo de la *woxrexcü* representa una comunicación y vinculación entre diferentes familias ticuna, es decir, entre los *yunatugü*, y también entre estos y los héroes míticos, *üxünegü*, con otros seres *duñxüñgü*, visibles e invisibles, incluyendo aquellos que pueden ser peligrosos, *ngoxogü*, madres o padres de los elementos que habitan e integran el medio ambiente natural. De ese modo, el ritual es al mismo tiempo un evento cargado de significación cosmológica y un espacio de reactivación del *ore*.

Actualmente, muchos ticuna de diferentes comunidades reconocen el valor de los conocimientos y prácticas de sus antepasados, pero ellos mismos no continúan poniéndolos en práctica. Al mismo tiempo, diversas personas del pueblo están determinadas en propiciar en las comunidades una reflexión en torno a los cambios culturales que experimentan y al valor actual que guarda la sabiduría ancestral, involucrando la participación de personas de todas las edades pero principalmente mediante el trabajo con los niños. Por ejemplo, nos referimos a los docentes que trabajan en la educación intercultural bilingüe<sup>124</sup>. Los procesos de reflexión que emprenden los maestros están teniendo un efecto positivo entre las familias, en el sentido de que facilitan la posibilidad de los pobladores de conjugar el sentimiento de autoestima con el de pertenencia étnica.

El progresivo abandono de algunas prácticas ancestrales en las comunidades ticuna peruanas se ha visto acelerado por los fuertes procesos de cambio sociocultural, económico y religioso que han tenido lugar en esta zona de frontera. Por ejemplo, podemos mencionar la presencia de personas foráneas en algunas comunidades nativas, tanto no ticuna como extranjeros<sup>125</sup>; las actividades comerciales en la zona; el hecho de que los ticuna están dedicándose más a realizar trabajos fuera de sus comunidades; la proximidad en la que las familias indígenas se encuentran respecto de actividades ilegales; la presencia creciente de representantes de iglesias cristianas en las comunidades y en las ciudades próximas; y la influencia de los medios de comunicación.

Asimismo, a lo largo de la historia, los casos de discriminación hacia los ticuna por su identidad étnica y lingüística no han sido pocos. Sin embargo, en ese contexto, resalta la voluntad de las familias ticuna por mantener como parte de su forma de vida actual prácticas y conocimientos que los distinguen de otros grupos socioculturales y

---

124. El trabajo de los docentes en la zona se ha visto fortalecido por FORMABIAP-AIDSESP.

125. Principalmente de los países fronterizos.

que han sido heredados de sus ancestros, a pesar de que, por lo general, estos han sido poco comprendidos por las personas foráneas. Esto responde al sentido que les atribuyen a estos saberes y prácticas como parte de su propia vida y de su sabiduría hoy en día, pues continúan reconociendo su valor, y, asimismo, a la firmeza de su determinación por preservarlos, orgullosos de su herencia cultural.





*Roberto Huanico yendo hacia la cocha de Yahuma Primera Zona*



## ANEXO: RELATO DE UN EPISODIO EN LA VIDA DE IPI Y YOXÍ

Humberto Yumbato Bereca  
Comunidad Nativa de Bufo Cocha<sup>126</sup>

**E**L IPI ESTABA JUNTO CON SU HERMANO YOXÍ. Y YOXÍ TENÍA SU MUJER. LA MUJER DE YOXÍ ERA la hija de Techí. En aquellos tiempos no era como ahora, o sea que la Techí era una sobrina de Yoxí mismo, también ahí mismo. Y la hija de ella se reunió con Yoxí. La hija de Techí era la mujer de Yoxí<sup>127</sup>.

Un día el Ipi se quedó en la casa y Yoxí se maldecía.

—Ipi, yo me voy de cacería y usted se queda aquí, pero no vas a tocar nada.

Yoxí ha soplado a su mujer y se perdió. La tenía guardada así. Él le ha soplado en una bocinita, *tururí* que le dicen, ahí metió a su mujer, y guardó el *tururí* bien escondido para que su hermano no lo vea. Y el Yoxí se mandó a la cacería. Y cuando se fue a la cacería el Yoxí, el Ipi vino a buscar a su cuñada y dijo:

—¿Dónde tiene escondida a su mujer el Yoxí? La voy a buscar.

La buscaba y no la podía encontrar. Pero por fin Ipi hizo una jugada. Se quitó todo, su camisa, su pantalón. Se movía, se echaba, se levantaba la pierna, hacía esas cosas. Y de ahí hasta jugaba con su pene. Ipi le hacía cosas a su pene y de esa manera, se sonrió [sic] la mujer de Yoxí. Y cuando escuchó donde estaba riendo, ahí se fue a buscarle

126. El presente relato forma parte de una entrevista realizada en castellano en el mes de julio de 2014.

127. Este relato se diferencia de aquellos que señalan que la mujer de Yoxí era Techí. Al mismo tiempo, coincide con el relato recogido por Goulard (2009), que indica que la mujer de Yoxí era su sobrina, es decir, la hija de su hermana Mowacha.

y ahí encuentra a su cuñada. Y cuando ya la encontró, él le sopló y se quedó parada ahí su cuñada, la mujer de Yoxí. Ahí, pues, él se puso a hamaquear en la hamaca, ahí él se puso a hacer el amor a su cuñada.

La mujer quedó embarazada ese rato mismo. Y el Ipi la quería meter otra vez en su *tururí*, pero ya no podía entrar, porque estaba embarazada. Ya no alcanzaba en su *tururí* y ahí le ha dejado.

El Yoxí estaba cerca. Llegó a su casa y encontró a la mujer embarazada echada en la hamaca y ahí le ha pegado. Y entre hermanos discutieron y pelearon. Yoxí regaño a su hermano. Ipi le contestó:

—Todos los seres de la naturaleza de esta tierra van a ser así también, les va a pasar esta cosa.

Y, de esa manera, hoy en día algunas personas viven con su cuñada, viven con su primo, viven hasta con su hermano, porque de eso mismo viene la historia.

Y pasó el tiempo y nació el muchacho. Y cuando nació, Yoxí llamó a su hermano Ipi para que se vaya a coger el huitón en el encanto del Éware. Ahí había un árbol de huitón, ahí le mandó a su hermano a coger el huitón, para que le pinte [al muchacho]. Y el Ipi se fue. Como Yoxí era poderoso y tenía poder, este mundo dice, ha hecho enlargar. Se enlargaba y nunca paraba, para que [Ipi no] llegue a ese huitón. Ipi no podía llegar. Duraba, daba la vuelta, se dice, años y años y no lo podía encontrar.

Por fin encontró el huitón, porque ese era su castigo de Ipi. Cuando encontró el huitón, ahí comenzó a subir. El huitón era de este grueso nomás. Ahí comenzó a subir, para coger el huayo, el huitón. Y cuando quiso bajar, el árbol de huitón se engrandeció y en la mitad quedó tremenda bola. El Ipi ya no podía bajar. Él se quería bajar, intentaba bajar y no podía. Vivió años en ese lugar, hasta que se aburría. Y cuando por fin Ipi cogió el huitón, ahí le ha tenido y se ha metido [dentro del fruto], y le ha roto un poco el huitón.

Él se botó abajo [se tiró del árbol] y se fue a resucitar adentro [bajo tierra], se dice, donde los *mechita*<sup>128</sup>. Porque aquí adentro [bajo tierra] hay personas, seres de la naturaleza también. Ahí se fue a parar este Ipi. Y como ellos [los *mechita*] le conocían, Ipi regresó a este lugar donde estamos viviendo. Ahí [bajo tierra] les dijo:

—Yo estoy castigado —le cuenta a los *mechita*—. Yo he vivido con mi cuñada, esto es así...

Y de esa manera, los *mechita* le dan poder. Tenían poder también ellos, y le soplan a Ipi y aparece aquí en esta tierra, pero en muchos años ha llegado. Ese era el castigo.

—Aquí está ya el huitito— dijo Ipi.

—¿Qué pasó? ¿Te has perdido?— le dijo su hermano Yoxí.

—Nada.

Ipi, se dice, ha llorado.

—Vas a vivir así, ese es tu castigo y nunca vas a hacer estas cosas —le dijo su hermano—. Y ahora para que pagues más tu pecado vas a rayar este huitito.

Y se fue a buscar su rayador. Se fue a buscar un pedazo de raíz de pona para rayar el huitito —para rayar un huitito, para uno que tiene clan de *aru* o tigre o *curuinsi*, se le raya hacia arriba—. Cuando terminó de rayar, ahí ellos comenzaron a pintar al bebé, le comenzaron a sacar su pelito, le bañaron y así se quedó el bebé, pintadito. Para que no siga más esa cosa, al bebé le sacaron su pelo para que sea una nueva criatura, para que tenga una buena vida, para que no tenga esa vida que tenía su papá. Y así era el hijo de Yoxí.

---

128. Santos (2013) explica que los *mechita* o "*dùügü mechitagü* enanos" (101) habitan en uno de los seis flexos que se sobrepone, uno arriba del otro, y que conforman el cosmos ticuna. Los *mechita* se ubican en el tercer flexo, contando desde abajo hacia arriba, y encima de ellos está la tierra de los *yanatügü* o ticuna.



*Humberto Yumbato*

# BIBLIOGRAFÍA GENERAL

---

- Arhem, K., Cayón, L., Angulo G. y García, M. (2004) *Etnografía Makuna. Tradiciones, Relatos y Saberes de la Gente del Agua*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Anderson, D. (2013) *Breve Reseña del Alfabeto Ticuna*. Ponencia presentada en el Segundo Taller del Proceso de Normalización del Alfabeto Ticuna/Tikuna, realizado por la Dirección General de Educación Intercultural Bilingüe y Rural (DIGEIBIR) del Ministerio de Educación en Caballo Cocha, Ramón Castilla. Loreto, 12 de setiembre de 2013.
- Angarita, E., Vento, R., José, J., y Manduca, M. (cantores) (2010) Cantos del ritual de la pelazón tikuna (Baudilio Ramos y Hugo Andrés Ramos, recopiladores). *Mundo Amazónico*, 1 [Revista anual del Instituto Amazónico de Investigaciones], pp. 279-301.
- Asociación de Cabildos Indígenas del Trapecio Amazónico-ACITAM (2004) *Oficios artesanales del trapecio amazónico colombiano*. Leticia: ACITAM.
- Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana-AIDSESP, Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana-FORMABIAP y Fundación Telefónica (2004) *El Ojo Verde, cosmovisiones amazónicas*. Lima: AIDSESP, FORMABIAP, Fundación Telefónica.
- Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina (sin fecha) Ficha Pueblo Tikuna: Identificación; Población estimada; Marco jurídico; Multilingüismo; Demografía, disponible en: <http://atlas pueblosindigenas.files.wordpress.com/2010/05/tikuna2.pdf> (Fecha de consulta: 24 de mayo 2013).

- Bates, H. (1969) [1863] *Viagem pelo Norte do Brasil no anno de 1859*, vol. 2. Rio de Janeiro: Instituto nacional do livro.
- Belaunde, L.E. (2001) *Viviendo Bien: Género y Fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonía Peruana*. Lima: CAAAP.
- Belaunde, L.E. (2003) Yo solita haciendo fuerza: Historias de parto entre los Yine (Piro). *Amazonía Peruana*, 28-29, pp. 125-147.
- Belaunde, L.E. (2006) The strength of thoughts, the stench of blood: Amazonian Gender and hematology. *Tipiti* 4 (1-2), pp. 129-152.
- Belaunde, L.E. (2008) *El recuerdo de luna: Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: CAAAP.
- Belaunde, L.E. (2010) Reseña: Entre mortales e inmortales: el Ser según los Ticuna de la Amazonía, por Jean Pierre Goulard. *Mundo Amazónico*, 1 [Revista anual del Instituto Amazónico de Investigaciones], pp. 358-361.
- Belaunde, L.E. (2011) La mujer indígena en la colonización amazónica: ruptura de la masculinidad, tránsitos y nuevos espacios políticos. En *Mujer rural: cambios y persistencias en América Latina* (pp. 181-206). Lima: CEPES.
- Bellier, I. (1991) *El temblor y la luna: ensayo sobre las relaciones entre las mujeres y los hombres maihuna*. Lima: Institut Français d'Études Andines.
- Berlin, E. (1995) Aspects of fertility regulation among the Aguaruna Jivaro of Peru. En Newman, L. (ed.) *Women's Medicine: A Cross-Cultural Study of Indigenous Fertility Regulation*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Brown, M. (1985) *Tsewa's gift. Magic and meaning in an Amazonian society*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Camacho, H. (1995) *Maguta: la gente pescada por Yoi. Colombia*. Bogotá: Colcultura.

- Cándido, P., y Pashía, N. (2011) *Los instrumentos tradicionales en la horticultura de la comunidad tikuna de Cushillococha*. Tesis para optar el título de profesor(a) en educación primaria intercultural bilingüe. FORMABIAP, Iquitos
- Cárdenas, C. (1989) *Los unaya y su mundo. Aproximación al sistema médico de los shipibo-conibo del río Ucayali*. Lima: Instituto Indigenista Peruano.
- Cardozo da Silva, M.I. (2014) *Sobre encantamento e terror: Imagens das relações entre humanos e sobrenaturais numa comunidade Ticuna (Alto Solimões, Amazonas, Brasil)*. Tesis de doctorado, Universidad Federal de Río de Janeiro.
- Carranza, L., Landolt, G., y Parellada, A. (Ed.) (2005) *El ojo que cuenta: mitos y costumbres de la Amazonia indígena ilustrados por su gente*. Lima: ÍKAM Asociación Editorial.
- Conklin, B. (2001) Women's blood, warrior's blood and the conquest of vitality in amazonia. En *Gender in Amazonia and Melanesia: An exploration of comparative method* (pp. 141-174). Berkeley: University of California Press.
- Crocker, Ch. (1985), *Vital Souls. Bororo Cosmology, Natural Symbolism and Shamanism*. Berkeley: University of California Press.
- Cruz, I., Farias L. y Guerrero C. (2011) *Recopilación de cantos tikuna y canciones para su uso en la educación inicial (CN Cushillo Cocha, Yahuma I Zona y Nueva Galilea)*. Tesis para optar el título de profesor(a) en educación inicial intercultural. FORMABIAP, Iquitos.
- Descola, Ph. (2001) The Genres of Gender: Local Models of Global Paradigms in the comparison of Amazonia and Melanesia. En Gregor T. & Tuzin D. (eds.), *Gender in Amazonia and Melanesia: An exploration of comparative method* (pp. 91-114). Berkeley: University of California Press.
- Docentes de la comunidad tikuna (2014) *Bamachigà: historias del bama*. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional.
- Faulhaber, P. (2011) Ticuna knowledge, Worecū stars and sky movements. "Oxford IX" International Symposium on Archaeoastronomy, Proceedings IAU Symposium No. 278, 2011. Clive L. N. Ruggles, ed. pp. 58 – 64

- Fausto, C. (2001) *Inimigos Fieis. História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP.
- Fernandes, F. (1963) *Organização social dos Tupinambá*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- Garnelo, L. (2003) *Poder, hierarquia e reciprocidade: saúde e harmonia entre os Baniwa do Alto Rio Negro*. Rio de Janeiro: Fiocruz.
- Gómez, M., Moreno, M. y Sampayo, I. (2010) *Tintes de Origen Natural en la Comunidad de Cushillo Cocha y su tratamiento en la escuela primaria intercultural bilingüe*. Tesis para optar el título de profesor en educación primaria intercultural bilingüe. FORMABIAP, Iquitos.
- Gómez-Pulgarín, W. E. (2012) *Rasgos lingüísticos en relatos míticos tikuna: una caracterización*. Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de Magister en Estudios Amazónicos, Universidad Nacional de Colombia-sede Amazonia.
- Goulard, J. P. (1994) Los Ticuna. En F. Santos y F. Barclay (eds.) *Guía Etnográfica de la Alta Amazonia V. I* (pp. 309-443). Quito: FLACSO, IFEA.
- Goulard, J. P. (2009) *Entre mortales e inmortales: el ser según los ticuna de la Amazonia*. Lima: CAAAP, IFEA.
- Goulard, J. P. (2010) Le sens du poil chez les Tikuna (Amazonie). *Cahiers d'anthropologie sociale: Poils et Sang*, 6, pp. 117-130.
- Goulard, J. P. (2012) La metamorfosis ritual: La identidad religiosa en la Amazonía. *Revista colombiana de antropología*, 48 (2), pp. 15-37.
- Goulard, J. P. (2014) Tikuna: Las máscaras y el patrimonio cultural tikuna. En: AIDSESP, ISEPL y FORMABIAP. *Lo que nos pertenece: patrimonios culturales de los pueblos indígenas*. Iquitos. AIDSESP, ISEPL y FORMABIAP
- Gow, P. (1991) *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.



- Gow, P. (2000) Helpless – the affective preconditions of Piro social life. En Overing J. & Passes A. (eds.) *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetic of conviviality in native Amazonia* (pp. 46-63). Londres: Routledge.
- Guzman, M. A. (1997) *Para que la yuca beba nuestra sangre. Trabajo, género y parentesco en una comunidad quichua de la amazonia ecuatoriana*. Quito: Abay-Yala.
- Hern, W. (1994) Poliginia y fecundidad en los shipibo de la amazonía peruana. *Amazonia Peruana*, 24, pp. 61-84.
- Henry, L. (1961) Some Data on Natural Fertility. *Eugenics Quaterly*, 8, pp. 81-91.
- Hugh-Jones, Ch. (1979) *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana-IIAP (2006) *Imágenes del Paraíso: La Reserva Nacional Allpahuayo-Mishana*. Lima: Wust Ediciones.
- Instituto del Bien Común-IBC (2012) *Directorio de Comunidades Nativas en el Perú 2012*. Lima: IBC.
- Ladeira, M.E. (1997) Las mujeres timbira: control del cuerpo y reproducción social. En Gonzales Monte S. (ed.) *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana* (pp. 105-120). México: Colegio de México.
- Langdon, J. (1992). Shamanism and Anthropology. En E.J. Langdon, G. Baer (eds.) *Portals of Power. Shamanism in South America* (pp. 1-21). New Mexico: University of New Mexico Press.
- Lagrou, E. (2012) Perspectivismo, animismo e quimeras: Una reflexión sobre el grafismo amerindio como técnica de alteración de la percepción. *Mundo Amazónico*, 3, pp. 95-122.
- Lima, T. (2005) *Um peixe olhou pra mim: o povo Judja e a perspectiva*. São Paulo: UNESP.
- Matarezio, E. T. (2013) Bebida, canto e alma - os índios Ticuna e a imortalidade. En 9º *Encontro Internacional de Música e Mídia* (v. 1. pp. 179-189). São Paulo: Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo.

- Métraux, A. (1950). A religião dos Tupinambás e suas relações com a as demais tribos Tupi-Guaraní, Série 5. *Brasíliana* 267, Companhia Editora Nacional.
- Ministerio de Educación del Perú (2013) *Documento Nacional de Lenguas Originarias del Perú*. Lima: Ministerio de Educación.
- Montes, M.E. (ed.) (2002) *Libro Guía del Maestro. Materiales de lengua y cultura ticuna*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Sede Bogotá.
- Montes, M.E. (2007) Tradición oral entre grupos indígenas de la Amazonía, ponencia en la Universidad de Guadalajara (México). Inédito.
- Montes, M.E. (sin fecha) Ritual de iniciación de los tikuna (Pelazón), presentación Power Point. Inédito.
- Mora, C. y Zarzar, A. (1997) Información sobre Familias Lingüísticas y Etnias en la Amazonía Peruana (pp. 136-137). En Brack, A. (ed.) *Amazonía Peruana, Comunidades Indígenas, Conocimientos y Tierras Tituladas: Atlas y Base de Datos*. Lima: GEF/PNUD/UNOPS.
- Morales, D. (2002) Contactos entre cocamas y shipibos: um acercamiento arqueológico em la Amazonía peruana. *Investigaciones Sociales*, VI (10), pp. 47-70.
- Morin, F. (1998) Los amahuaca. En Santos F. y Barclay F. (eds.) *Guía etnográfica de la Alta Amazonía* (pp. 275-438). Quito: Abya-Yala.
- Murillo, Juan Carlos (2001) *Participación Indígena y territorio: ordenamiento territorial en Leticia*. Amazonas: Universidad Nacional de Colombia-sede Leticia.
- Pacheco de Oliveira, J. (2010) Acción indigenista y utopía milenarista, en Chaves M., y del Cairo, C. (compiladores) *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonía contemporánea* (pp. 51-79). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Pontificia Universidad Javeriana.
- Ochoa, D. y Guio, C. A. (eds.) (2004) *Control social y coordinación: un camino hacia la sostenibilidad amazónica. Caso maderas del trapecio amazónico*. Bogotá: Defensoría del Pueblo.

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura-UNESCO (2003a), *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*.

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura-UNESCO (2003b), Los ámbitos del patrimonio cultural inmaterial. En *Patrimonio Cultural Inmaterial*, París, UNESCO, Sector de Cultura.

Ortner, Sh. (1974) Is Female to Male as Nature is to Culture? En R.M. Zimbalist & L. Lamphere (eds.) *Woman, Culture and Society* (pp. 67-87). California: Stanford University Press.

Payaguaje, F. (1990). *El bebedor de yajé. Shushufindi*. CICAME.

Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana-FORMABIAP (2015) *Currículo de educación inicial intercultural bilingüe: Pueblo Tikuna*. Iquitos: FORMABIAP.

Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana-FORMABIAP (sin fecha) Programa Ríos de Saber. Disponible en <http://riosdesaber.org/?pg=00007> (Fecha de consulta: mayo 2013)

Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana-FORMABIAP, Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana-AIDESEP, Instituto Superior de Educación Pública "Loreto"-ISEP Loreto (2001) *Múxū. Popera i Daumatüruxŭ. 1 (texto de lectura en tikuna)*. Iquitos: FORMABIAP-AIDESEP-ISEP.

Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana-FORMABIAP, Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana-AIDESEP, Instituto Superior Pedagógico Público Loreto-ISPP (2008) *La vida secreta de las plantas medicinales en los pueblos Kichwa, Kukama-Kukamiria y Tikuna. Una aproximación al conocimiento de algunas plantas de uso medicinal en la comunidad educativa de Zungarococha*. Iquitos: FORMABIAP-AIDESEP-ISPP

Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana-FORMABIAP, Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana-AIDESEP, Instituto Superior Pedagógico Público Loreto-ISPP (2009) *Daumatüruxŭ. Lecturas sobre Mowacha en Lengua tikuna*. Iquitos: FORMABIAP-AIDESEP-ISPP.

- Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana-FORMABIAP, Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana-AIDSESP, Instituto Superior de Educación Público "Loreto"-ISEP Loreto (2011) *Objetos, juguetes y juegos que desarrollan habilidades en los niños y las niñas de los pueblos tikuna y kukama kukamiria*. Iquitos: FORMABIAP-AIDSESP-ISEP.
- Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana-FORMABIAP, Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana-AIDSESP, Instituto Superior de Educación Público "Loreto"-ISEP Loreto (2012) *Turatura y Yoxi. Relatos y cuentos kukama-kukamiria y tikuna*. Iquitos: FORMABIAP-AIDSESP-ISEP.
- Ramos, H. A. (2010) *El ritual tikuna de la pelazón en la comunidad de Arara, sur del Trapecio Amazónico – Una experiencia etnográfica*. Tesis presentada para optar el grado de Magíster en Estudios Amazónicos, Universidad Nacional de Colombia-sede Amazonía.
- Reyes, G. (2007) *Analogías y antagonismos en Salud Sexual y Reproductiva entre la población Ticuna y los servicios de salud del municipio de Leticia*. Tesis presentada para optar el grado de Magíster en Estudios Amazónicos, Universidad Nacional de Colombia, Instituto de Estudios Amazónicos-Sede Leticia.
- Rival, L. (1998) Androgynous parents and guest children: the Huaorani couvades. *JRAI*, 4 (4), pp. 619-642.
- Rivas, R. (2004). *El Gran Pescador. Técnicas de pesca entre los cocama-cocamillas de la Amazonía peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ramos, H. (2010) *El ritual tikuna de la Pelazón en la comunidad de Arara*. Tesis de Maestría, Universidad Nacional de Colombia.
- Rivière, P. G. (1974) The couvade: a problem reborn. *Man*, 9, pp. 423-435.
- Rojas, E. (1994) *Los Ashaninka: Un pueblo tras el bosque*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Sampayo, I. (2015) *Los relatos: tradición oral de los pueblos indígenas y el caso del pueblo tikuna*, presentación en el Encuentro de Intercambio de Experiencias Patrimonio

Cultural Tikuna en el Amazonas, realizado por la Universidad Nacional de Colombia, el Ministerio de Cultura de Colombia y el Ministerio de Cultura de Perú, Leticia, 16 de octubre de 2015.

Santos, A. (2010) Narración tikuna del origen del territorio y de los humanos. *Mundo Amazónico*, 1 [Revista anual del Instituto Amazónico de Investigaciones], pp. 303-313.

Santos, A. (2013) *Percepción tikuna de Naane y Naüne: territorio y cuerpo*. Tesis presentada para optar el grado de Magíster en Estudios Amazónicos, Universidad Nacional de Colombia-sede Amazonia.

Santos, A. (2014) La constitución de *naüne* (cuerpo) entre los *yunatügü* (tikuna). *Mundo Amazónico*, 5 [Revista anual del Instituto Amazónico de Investigaciones], pp. 327-256.

Santos Granero, F. (1991) *The Power of Love: The Moral Use of Knowledge Amongst the Amuesha of Central Peru*. London: Athlone Press.

Simpson, T. (1997) *Patrimonio Indígena y autodeterminación*. Copenhague: IWGIA- Programa para los Pueblos de los Bosques.

Siskind, J. (1973) *To Hunt in the Morning*. New York: Oxford University Press.

Surrallés, A. (2009) *En el corazón del sentido: percepción, afectividad y acción en los Candoshi, Alta Amazonía*. Lima: IFEA.

Thevet, A. (1575) *La cosmographie universelle D'André Thevet*. Paris: Pierre l'Huilier.

Turbay, S. (2010) Visión ticuna y visión conservacionista sobre los delfines: ética y conocimientos en el trapecio amazónico. En Chaves M. y del Cairo, C. (compiladores) *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonía contemporánea* (pp. 619-643). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Pontificia Universidad Javeriana.

Ullán, J. (1999) El chamanismo entre los indios ticuna del Amazonas: entre la religión, la magia y la representación dramática. *Antropológicas*, 3, pp. 31-54.

- Valenzuela P. y Valeras A. (2005) *Koshi Shinanya Ainbo. El Testimonio de una mujer shipibo*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Van der Hammen, M. C. (2000) Fertilidad y anticoncepción entre los indígenas Upichía en la Amazonía. En *La píldora anticonceptiva, 40 años de impacto social* (pp. 39-50). Bogotá: MV editores.
- Velásquez Vellis, M. (2013) *Ciudadanía de los jóvenes Shipibo-Konibo en la salud sexual reproductiva*. Tesis de Maestría, Universidad de las Regiones Autónomas de Costa Cariba Nicaraguense.
- Vickers, W. (1989) *Los Siona y los Secoya. Su adaptación al medio ambiente*. Quito: Abya-Yala.
- Viveiros de Castro, E. (2003). La inmanencia del enemigo. *Amazonía Peruana*, 28-29, pp. 41-72.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2010) *Metafísicas canibales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz Editores.





CANTOS VINCULADOS  
AL RITUAL DE INICIACIÓN FEMENINA

---

WIYAEGÜ I YÜXÜEWA NAGU NAXUTÜGÜXÜ



## 1. Ngëxūtürü rü sorü kixĩ pa saueyax

Ngëxūtürü rü sorü kixĩ  
pa sorü  
pa sorü  
pa saueyax.

Aixcūma waxi nua kixĩ  
rü ngextaarü naane, naanewa  
cuxũxũena pa sorü türü  
tama exna nax cucaxtürü sadauxũ exna  
nori rü choũ cungesaũxũ  
tama exna curütürü.

Ya oxíraxã ya oxíraxã ya oxíraxã  
rü ñanagürü,  
rü ñanagürü:  
Tama exna sautanũxãx  
i soxũ exna cuxtexũ, cuxütexũ, cuxütexũmaa.  
Cumatürü ni yaanewa cuxũxũ exnaaa, cuxũxũ exnaaa.

Ñuxmarica soxũ cuxĩnũ ya ñnücũraũ  
pa sorü, pa sorü, pa sorüraã.

---

*Intérprete / Wiyaexe: Santa Lluanico Lauriano  
Comunidad / Ñane: Yahuma Primera Zona*

## 1. ¿Dónde estás mi querida hermana?

¿Dónde estás,  
mi querida,  
mi querida,  
mi querida hermana?

¿De verdad eres de aquí,  
de cuál tierra has venido?  
¿Acaso no te busqué?  
¿Dónde te han criado, mi querida?  
A ti te estoy buscando,  
antes me amabas.

Él es tu abuelo, tu abuelo, tu abuelo,  
quien dijo,  
quien dijo:  
Usted es mi nieta,  
ya quieres tener marido, marido, marido.  
Has venido de tierra lejana.

Oye mi consejo,  
mi querida, mi querida, mi querida.



## 2. Metare rü norü torichipax

Norí i yüxü türü primeru nangóxü i yiea i üü yeã tanatü a ã Yoxí. Tanatü a Yoxí níř ga tamaa nangoxécü, natürü uxcaegüwa níř ga nangóü yema tacüma na ñuxma i yüüegüü, erü yema uxcae rü tanatü a Yoxí namax tüü na üacü. Cü yema na ta íraacüü naxcü na yatüü ga guma nane marü cinco añu nuna cumple naxcü pelación tümamaa na ü, tüü naé yüügu émaa tüü na eü rü tawatucüü moxüãcü na tüna béxeruü yüxü tümamaa na ü. Cü meama gu rü guma wüxi a Metare ínaüü ngĩmaa a yema tóri, ngürü namaa tabaixãchiü na ngürü yea ne na tutuchigüü ngemaa yema rü i buxtawe a tóri ga namaa ínaüücü nacax a tanatü a Yoxí. Nicaüü rü ñomata a nachiga na caüüü norü tórimaa. Nüma ga guma Yoxí rü ñanagürü: Cü ñuxã ñaxü i nacax chomaa cungóü pa ãcü pa Metare ñanarügü: —Chama na ñuxma cucax changóü Pa oxí Pa Yoxí rü ñaa tá níř i nacümagü ngẽma yunatügü ya ngeaücax cucax changóü ñanarügü:

Ngĩma i chatutuuchi  
rü ngĩma cucax türü  
pa oxí, oxí  
pa Yoxí, Yoxí.

Rü ngima cucax türü,  
cucax türü íchatutuuchi  
nama türü i torü tóri.  
Aixcümawai Éware arü naanewa türü  
chanabüüchiii buxtaweü  
rü aixcüma wai türü chorü tóri.  
Nacax türü ya cumaa íchachiíchi,  
pa oxí ya ya Yoyoechi.  
Nawa türü ya yima Éware arü naãnaacü  
i mechipenüüwa ya ngĩmaa íchanabüüchi.

## 2. El Métare y su cascarón de la taricaya

La fiesta de pelazón, *yüxü*, que nosotros practicamos, antes la ha hecho por primera vez nuestro padre<sup>1</sup> el Yoxí. Nuestro padre Yoxí lo hizo por primera vez. Esta costumbre que tenemos hoy de realizar la fiesta de pelazón apareció con los *uxcae*, porque un *uxcae* embarazó a su mujer de nuestro padre Yoxí. Cuando dio a luz la mujer de Yoxí nació un niño varón. Cuando el niño cumplió cinco años, le hizo su fiesta de pelazón, lo pintó con fruto verde de huito rayado y todo su cuerpo estaba negro. Al día siguiente le sacó sus pelos. Y al medio día apareció al Yoxí un Métare<sup>2</sup> con su cascarón de taricaya que estaba lleno de barro y lo estaba tocando, era su instrumento. Cantó y cantó todo el día tocando su cascarón de taricaya. Yoxí le preguntó: “¿Cuál es el motivo de tu aparición?”. Y el Métare le respondió así: “Mi presencia en tu fiesta es porque quiero decirte que esta costumbre siempre la van a practicar los *yunatü*”. Le respondió el Métare:

Vengo tocando la taricaya  
por ti,  
mi abuelo, mi abuelo,  
Yoxí, Yoxí.

Vengo con mi taricaya para ti,  
vengo para ti tocando  
nuestra taricaya.  
Es cierto que desde tierra de Éware  
la he desenterrado, su caparazón está embarrado,  
es verdad que ella es mía.  
Yo he venido a presentarme ante ti,  
mi abuelo mi, mi, Yoyoechi<sup>3</sup>.  
La encontré en la orilla de Éware,  
en la bonita orilla de Éware la encontré.

Cucax türü namaa ngĩĩ chaũxpaweru ya uxtüne ya ya yomeru  
ya namaa türü ngĩĩ chaũxpaweru ya cucaxma ya ngĩĩmaama  
ngĩĩma namaa nechagunechigũ ya namaa ya yima yomeru  
uxtũchacune yima yomeru  
ya nawa türü, ya nawa ngĩĩ chinaĩxcuchineee  
ya ãũcũmane ya yomeruma ya uxtüne  
yima yĩĩ na cucax nax ngĩĩ íchinaĩxcuchi  
pa torũ pa ya oxí ya ya Yoyoechi.  
Nawa ya ngĩĩgu chicaũũ ya cupexewa  
ya cuma türü ya tomaa türü ícunaũchiga  
ñuxmatata ya guxgu ya yima tanatũ arũ yũxũ rũ ta  
ngĩĩguma ta ichangũxũ na ichiyũũ napexewaaaa.

---

*Intérprete / Wiyaxe: Olinda Méndez Román  
Comunidad / ĩane: Yahuma Segunda Zona<sup>4</sup>*

Para ti la he amarrado en el palo sagrado de ubos,  
la he puesto en el palo para ti.  
Desde allí he venido tocando con el palo de ubos,  
con el palo de ubos que tiene flor sagrada,  
en él la he amarrado,  
en el peligroso y sagrado palo de ubos,  
allí la he amarrado para ti,  
mi abuelo mi, mi, Yoyoechi.  
Voy a cantar delante de ti,  
porque usted está celebrando  
Hasta que termina la fiesta de pelazón de nuestro Padre  
voy a dejar de danzar delante de él.

- 
1. El término “nuestro padre” ha sido empleado como traducción de “tanatü”. Generalmente se usa para referirse a Yoxí, Ipi o Nguxtapax.
  2. El Métare es un enano que se menciona en la tradición oral ticuna.
  3. Yoyoechi: nombre en lengua ticuna empleado por Olinda Méndez para referirse a “Yoxí” durante los cantos.
  4. Si bien Olinda Méndez vive en la comunidad de Yahuma Segunda Zona, todos los cantos suyos que presentamos aquí han sido registrados en Yahuma Primera Zona.

### 3. Ñaacü ni rü tuxũ exna namaxẽẽ ya Yoxí

Ngẽxũ tũrũ, nax cucaxtũrũ rü nacax ni nũxna sadau exna  
Curũ tũrũ ya cori nixĩ.

Taxũ exna rü cucaxcũ, tama nixĩ nũxna sadauxũma nũxũ sadauxũma dawenũxũ.  
Toxrũ exna rü Yoxí, Yoxí, ngẽma exna nawaxexũ nax tuxũ namaxẽẽ, namaxẽẽxũ.

Woetamani rü táitũxcũ  
rü süane,  
süane,  
süanegu.

Taxũ exna nũxũ exna, pedauxũ exna rü aixrũguma,  
ngẽmacax ni rü nasigagu  
si uama, uama, uaama  
curũ tũrũ ya cuinũ.

Tama exna rü nagu cu cuxĩnũama,  
cuxĩnũama sorũ tũrũ ya papai.  
Ñaacü ni rü tuxũ exna namaxẽẽ ya Yoxí, Yoxí.  
Ñanagũrũ, ñaxrũgũ rü petawa nixĩ chaxũãma.

Tama exna rü naguina ñnũeama,  
cuxĩnũeama, curũ Papa ñnũeama  
tama exna rü ngexrũ nixĩ,ngexrũ nixĩ rü  
Yoxí, Yoxí cuxũ nadawenũ, dawenũ, cuxrũ ya Yoi, Yoi.  
Ya tarũxũxcũ ya papai, papai, papai.  
Rü oregagu nũxĩca nixĩ,  
cuxũ nadauxũ exnaaaa.

---

*Intérprete / Wiyaxe: Santa Lluanico Lauriano  
Comunidad / Īane: Yahuma Primera Zona*

### 3. Yoxí quiere que vivamos así

¿Dónde está lo que estoy cuidando para ti?

Él es tu marido

Yo lo estoy cuidando para ti, siempre lo miro.

Nuestro padre Yoxí, Yoxí quiere que practiquemos lo que nos enseñó.

Es así que la tierra se oscurece,

se oscurece,

se oscurece,

se oscurece.

No se han dado cuenta de lo que está pasando,

por eso yo sigo proclamando,

proclamando, proclamando, proclamando

él es tu señor.

Por qué no le obedeces,

tienes que obedecer a mi papá

Yoxí, Yoxí quiere que vivamos así.

Él dijo: me iré de fiesta con ustedes.

Por qué tanta desobediencia,

por qué no le obedeces, obedeces.

Te alejas, te alejas,

Yoxí, Yoxí te está mirando,

Él es nuestro padre, padre, padre.

Por su palabra él es único y solo,

él te vigilaaaa.



#### 4. Iri iri pa wowoxrexcü

Iri iri pa wowoxrexcü  
iri iri pa sorü pasa  
wowoxrexcü, , wowoxrexcü  
iri iri iri iri  
iri iri pa wowoxrexcü.  
Cusiüwa,  
cusiüüü,  
nagu türü sha agüüma  
iri iri pa wowoxrexcü,  
cuma wai pa wowoxrexcü.

Ñoma arü naanewa  
rü uxtüüma cuüsi yauäshi  
uxtüüma uxtüüma uxtüüma.  
Sorü, sorü sü  
pa iri iri iii  
pa wowore wowore wowoxrexcü  
aixcüma, aixcüma, aixcümaaaa  
yima türü ni  
ya nori türü  
cuxcax türü aixcumawa.

Cuxpüüwa cuü na rü  
daunüü, daunüü, daunüü,  
cusiga ni.

Pa sorü pa sa  
pa iri iri iriii wowoxrexcüüüü,

#### 4. *Iri, iri, mi wo-woxrexcü*

*Iri, iri*<sup>5</sup>, mi *wo-woxrexcü*<sup>6</sup>,  
*iri, iri*, mi criatura,  
*wo-woxrexcü*,  
*iri, iri*,  
mi *wo-woxrexcü*.  
En tu fiesta,  
tu fiesta,  
en tu fiesta estoy tomando  
*iri, iri* mi *woxrexcü*,  
eres tú mi *wo-woxrexcü*.

En esta tierra  
encantada te estoy agarrando  
tierra encantada.  
Eres mi hija, mi hija  
mi *iri, iri*,  
mi *wo-woxre, wo-woxre, wo-woxrexcü*,  
cuando es verdad, verdad, verdad,  
usted pertenece a él,  
eres de él  
es verdad que tú eres de él.

Cuando estás en tu habitación  
te están mirando, mirando, mirando,  
ahora es tu fiesta.

Mi hija, mi querida,  
mi *iri, iri, iri, wo-woxrexcü*,

wiitanüne ya wiitanüne  
ya cuxpex, cuxpex, cuxpakexex, ya cuxpakexex  
ya araramaa,  
arara, arara naxcax türü nîi i cuxpakexex  
I cuxpakexexee.

Chirutanüne ni  
namaa cuũ cha chi  
namaa cuũ cha chi, cha shi, cha chixíchine  
chi, chixíchene i cupũwa  
pa sorù pasa  
iri iriii.

Nuxmata cuu si usiga, usiga, usiga, usigamaaaa  
ñoma, ñaane naanewaaa aixcümawa  
utüemaa cucax exna sa rü sicusü  
utüemaa, cucaxmaa  
Metanüne curüwane  
Curuwane yütanüne, wicuiĩ  
Curuwane, marü cüniiii  
firuane, firuaneee  
curuwane wiitanüni  
Cumaxcú nîi ya metanüne  
Cuũ rü namaa, namaa nangãxëũgü i yunatügü  
Nuacu nasi, nasi ëëëë  
Cuxpüũ türü i sotapüxũ  
Sotapüxũ ya ãücümacüüü  
Temapaweru naxcatürü i Cupüũ  
nawa cudawenüũ

la corona que llevas en tu frente  
es muy hermosa, hermosa,  
y es de pluma de papagayo,  
tu corona es de pluma de papagayo, papagayo, papagayo  
tu coronaaa.

En tu habitación  
te he cariñado,  
te he cariñado, te he cariñado, te he cariñado,  
en tu habitación,  
mi hija, mi hija,  
*Iri, iri.*

Ahora voy a contar tu historia, voy a contar, voy a contar tu historia,  
en esta tierra peligrosa  
vengo a ti cantando,  
vengo a ti cantando.  
Preciosos adornos,  
tus adornos bonitos,  
tus adornos bonitos, son tuyos  
suenan y suenan,  
tus adornos son bonitos  
Eres preciosa con tus adornos  
con eso te adornaron los *yunatügü*.<sup>7</sup>  
Ellos no pueden pararse, ayúdales.  
La pared de tu habitación es de color blanco,  
de color blanco, hecho de peligrosa  
hoja de aguaje, tu habitación,  
donde estás mirando

pa sorù pa saaa,  
pa iri iri iri, wowoxrexcù, wowoxrexcùùù.

Soma ta cūī si ūpeama,  
soma ta cūī si ūpeama,  
cuxtūmaa maaa,  
cuī a maa.  
Yipe rŭ sipeama  
wairexátŭcŭ ya cuxpŭī, cuxpŭī,  
nagu cudawenŭī nawamaaa  
cudawenŭī, cudawenŭī  
wairexátŭcŭ.

Napaweru ya tutacŭcŭ  
ya nawa soī cudawenŭne  
pa sorù pa iri iri iri  
iri iri pa wowoxrexcù.

Cuī chi yiī  
chayau exna  
cutemaaaa  
cuma wai cuxŭmatama cha utŭī,  
pa so rŭ pa sa  
pa iri, iri, pa wowoxrexcùùùù

Wiitanŭne ni ya cuxpakexe  
ya namaa kisi ísine  
wiitanŭne ya cuxpakexe  
wiitanŭne ya cuxpakexe  
nacaxtŭrŭ ya araracŭra

mi querida hija  
mi *iri, iri iri, wo-woxrexcü, wo-woxrexcü.*

Yo te voy a convidar,  
yo te voy a convidar,  
con tu suegro,  
seguiré convidándoos.  
Aunque no quieras te convidaré  
es de hoja de aguaje, tu habitación, tu habitación,  
allí estás mirando,  
mirando, mirando,  
es de hoja de aguaje.

Hoja del que cuyo fruto son racimos colgados,  
en esa habitación me estás mirando,  
mi querida hija, mi hija  
*iri, iri, mi wo-woxrexcü.*

Yo te voy a pedir  
para mi nuera,  
te voy a pedir.  
Ahora voy a cantar contigo,  
mi querida hija, mi hija,  
mi *iri, iri, iriii, mi wo-woxrexcü.*

Hermosa es tu corona  
con la que saliste al frente,  
corona de plumas muy hermosas ,  
corona de plumas muy hermosas,  
hecha de la pluma que está en la cola de papagayo,

araracũra rũ nacax nĩĩ  
nacax nĩĩ ya yĩma, yĩmaaa  
namma cuũ changãx, changãxẽne.

Pa sorũ pa sa  
pa iri, iriii  
aicũma wai na yema tũrũma  
cuxũ tũrũma na ngaxãẽgũ  
curũ ta nĩĩ curũwane.

Nũma cuũ nangexẽ icusĩĩgu  
natanũgu cudawenũxũ  
yĩma cũrũ ã,rũ yunatũgũ  
i yĩma tũrũ  
natanũwa icusĩĩfama  
pa sorũ pa sa,  
pa iri, iri, pa wowoxrecũũũũ.

---

*Intérprete / Wiyaexe: Olinda Méndez  
Comunidad / Ñane: Yahuma Segunda Zona*

es de la pluma que está en la cola de papagayo,  
tu corona es de la pluma de papagayo  
con esa corona te adorné, te adorné.

Mi hija, mi querida  
mi *iri, iri*,  
de verdad, de verdad,  
te han adornado  
con tus adornos.

Cuando estaba al frente se enamoró de ti,  
cuando usted los miraba a ellos.  
Él es tuyo, los *yunatügü*  
él es  
en medio de ellos te paraste  
mi hija, mi querida  
mi *iri, iri, iri*, mi *wo-woxrexcü*.



- 
5. *Iri iri*: expresión que de acuerdo con Angarita et. al. (2010) “viene de *iei*; se traduce como ‘serás infinita’, es como decir, ‘tendrás larga vida’ (consultado con Paulino Santos, médico tradicional de Arara)” (281).
  6. *Woxrexcü*: (en el canto expresado como “wo-woxrexcü”), designa a la muchacha que ha tenido por primera vez su menstruación, para quien se lleva a cabo la fiesta de pelazón o ritual de la pubertad.
  7. *Yunatü*: (en plural *yunatügü*) término que ha sido traducido de diferentes formas, como por ejemplo las siguientes: los padres de la muerte, los padres de la vida y de la muerte, las personas mortales, la gente, las verdaderas personas, los ticuna, las personas del mundo pecador, los huérfanos.



## 5. Nguĩtachirucu

Yexacũtürũ na caixane ya yima nguĩtachirucuxtũũ,  
nguĩtachirucutũna nanachianewa yekeee  
nachüanegu ta ni naxĩãne, naxĩãne ya yima nguĩtachirucuxtũũ.  
Ngéma ta ni nayaxũcutũarũ nanewa tanacaigũũũ,  
pa chorũ nguĩtachirucuxtũũ ñaa nixi nacũchiga  
pa pa nguĩtachirucuxtũũ nachianegu nina cuma  
cuma nina curũ ããne Pa nguĩtachirucutũũ.

---

*Intérprete / Wiyaexe: Zoila Castillo Peña  
Comunidad / Ñane: Bufo Cocha*

## 5. Huangana mamá

En la mañana cuando se cae el sereno sale a caminar la huangana,  
estabas en la soledad,  
cuando está silencioso el día salen a caminar las huanganas.  
Allá en la lejana tierra, salen a hociquear buscando sus alimentos.  
Mi huangana, hoy ha llegado tu día.  
Huangana tú has caminado toda la tierra,  
tú has caminado toda la tierra mi huangana.



Zoila Castillo Peña

## 6. Noxé Olindaarü wiyae

Taricaya pa iri iri.

Nóri a türü bixiarü naanewa  
taxcax türü namaxã ínatürü, ínachixíchi  
yima türü ya torü iri, iri.  
Namaã türü ínachixíchi Yoxí arü  
ya Éwarearü naanewa  
ya dexachipenü, ya nachipenü  
ya Éwarearü naanewaaaa.

Ngimaã nixí ínatutuxuchi  
yima türü ya  
turü, ya yomerumaã  
türü nanaxüpaweru i naanee.

Ya yunatüne ya üünechacuneee  
ya yomerumaã ngima türü  
ínatutuxuchi ya yima türü torü Metareee.

Ya Metaremaa ya guma türü  
Ya tanatü ga ngima ínatutuxuchiii  
ngimaa türü tarü taricaya  
ya buxtawecü ya dexanecüchipenüwa,  
türü Éwarearü naanewa ya yima oxí ya, ya Chürüne  
oxí ga, ga Chürüne  
ya namaa nina üpaweru ya üünene.

Ya oxí ga, ga Yoyoechíca  
ya ngimaa ya tutuchigüü

## 6. Canto de la abuela Olinda

Mi *iri, iri* la taricaya.  
Primero fue en la tierra del hermano,  
salió tocando para nosotros,  
nuestro *iri, Iri*.  
El Yoxí salió con ella,  
en Éware,  
en la orilla del lago  
que está en Éware.

Salió tocando con ella,  
y es de  
palo de ubos  
es su sujetador.

Que quedó huérfano y tiene flores sagradas,  
que es árbol de ubos,  
nuestro Metare.

El Metare que era  
nuestro padre salió tocando  
nuestro caparazón de taricaya  
que está embarrado de tierra, que sacó de la orilla,  
en la tierra de Éware,  
donde el abuelo Chürüne lo encontró  
y puso como su agarrador al sagrado palo de ubos.

El abuelo Yoyoechi  
viene tocando el caparazón de taricaya,

ga guma ga nachiga nixĩ  
rũ ñamarũta ya ngexũ  
norũ ngichiga i torũ taricaya,  
aixcũmawaxi tũrũ ngĩxũma nitangauane  
guxnegũ, rũ yunatũgũ ngĩxũ nangauetaweee.

Norixũtama ngĩrũ ngĩtaagu  
ngĩxũ nanguxatawegũ tũrũ ya torũ taricaya  
ñaxũmaa ngĩxũ itixuchigaaa  
tũrũ i torũ taricaya.  
Aixcũma waxi ya gua, gua ya yomerumaã  
ngĩxũ taxũpaweruuuu  
guma tũrũ ga oxĩ tũrũ ya Chũrũne  
Ga ngĩcax naxĩ dauxũ tũrũ  
Nori ga ya exe ya exe ya Éware chipenũwa tũrũ  
Ngĩxũ nayaxuxũ ga torũ taricayaaaa.

---

*Intérprete / Wiyaexe: Olinda Méndez Román  
Comunidad / Īane: Yahuma Segunda Zona*

Esta tradición  
que él mantiene hasta ahora,  
es el canto de la taricaya,  
es cierto que le adornan con plumas  
los amigos y los *yunatü* lo adornaron con plumas.

Antes estaba en su lago,  
te adornan con plumas mi taricaya,  
así es su historia  
de nuestra taricaya.  
Es verdad que de aquel árbol de ubos  
fue hecho tu agarrador  
que puso el abuelo Chürüne,  
él fue el que lo buscó y lo encontró  
en la orilla de É-e-eware  
a nuestra taricayaaaaaaa.



## 7. Rū torū ya ta iri, iri woxrexcü

Ĕcū ěcū caã pexícaa ngĩmaã ípewoegu  
ngẽma torū iri, iri woxrexcü.  
Rū daa ta yixĩ ya gauchawa  
rū ngoũwa rū tũxütũũ rū tũxütũũ rū deytũũ  
rū ngĩwa nĩ yaxĩ.

Rū torū ya ta iri, iri woxrexcü ya iri, iri woxrexcü

Rū daata ya yima ya ngechacuu nax napũxarũ yeama rū ücũ  
ya yima ya dauchawa rū ngoũwa rū tũxütũũ rū tũxütũũ rū deytũũ  
rū ngĩwa nixĩ yaxĩ

Rū torū ya ta iri, iri woxrexcü ya iri, iri woxrexcü.

Ĕcũcaa capexícaa ngĩmaa ípetitigũ.

Ĕcū ěcū caã pexícaa ngĩmaã ípewoegu  
ga torū ga ta  
ya iri, iri woxrexcü  
iri, iri woxrexcü yĩu.

---

*Intérprete / Wiyaxe: Julio Ruiz Quirino  
Comunidad / Īane: Santa Rita de Mochila*

## 7. La *iri, iri woxrexcü* es de nosotros

Ahora les toca a ustedes regresar con nuestra *iri, iri woxrexcü*.

Aquí están colgados sus racimos, en el bajjal, al contorno de su tronco, está lleno de su fruto caído al cual se van a recoger.

La *iri, iri woxrexcü* es de nosotros, la *iri, iri woxrexcü* es de nosotros

Aquí está lo que no hecha flor, que crece más allá de la montaña, en el bajjal, al contorno de su tronco, está lleno de su fruto caído al cual se van a recoger.

La *iri, iri woxrexcü* es de nosotros, la *iri, iri woxrexcü* es de nosotros.

Ahora les toca a ustedes tamborear a solas con ella.

Ahora les toca a ustedes regresar con nuestra *iri, iri woxrexcü*  
*iri, iri woxrexcü* a danzar.





## 8. Pa chorü tori

Yima naxtaarü yeatanixi rü caurerüüttaa ta shacucax ta ni  
sha utü utüü pa woxrexcü,  
pa tapayuna, pa tapayunaaa, pa tapayuna,  
pa wixi irii  
pa woxrexcüüü,  
rü cucax tani chaxutüüwaxe, cucax tani chaxutüüwaxe rü naitüwe niĩ ya naĩarü aru  
rü cucax chaxutüwiiii  
pa chauneãxã, Pa chauneãxã, Pa chauneãxã rü återüü.

Cü tüxcüena i chocax cuiĩ, cü tüxcüecax i na chocax cucaaxüwexe ga noxri ngi  
chorü exna rü chorü mamaxütawa.

Rü ñuxma i ngi woetaerü choxchi cuxai  
rü cupexátügu cha cha chaxümareeee.  
Woetaerü rü choxchi cuxai Pa chauneãxã rü chorü kiĩ, rü chorü kiĩ  
Rü chorü chomax kiĩ, rü chomax kiĩ.

---

*Intérprete / Wiyaexe: Zoila Castillo Peña  
Comunidad / Ñane: Bufeño Cocha*

## 8. Eres mi taricaya

Allá en la cocha, como paucar, te voy a cantar cánticos  
te voy a cantar cánticos, mi *woxrexcü*,  
mi *woxrexcü* tienes un caparazón inmenso, inmenso,  
mi única *iriii*  
mi *woxrexcü*.

Para ti estoy cantando, para ti estoy cantando, tu caparazón es brillante  
por eso te canto,  
eres mi nuera, eres mi nuera, eres mi nuera, tú ya tienes dueño/marido.

¿Por qué te acercas a mí? ¿Por qué me ruegas preguntándome?  
No me digas nada a mí, pídemme a mi mamá.

Aunque me odies, yo te seguiré, donde tú vayas, pegada a tu ala,  
me pegaré a tu ala mordiendo.  
Aunque me odias, mi querida nuera, tú ya eres mía,  
ya eres mi mujer, mi mujer.

## 9. Tóri arü rü oxí Chirüne arü wiyae

Ngëne türü ya ngĩtaaa  
ya torü taricaya  
ngeta türü  
cucax niĩ.

¿Ngexta türü ya ngĩrũ yora türü na ni ngĩũ nayautawe?  
¿Ngene türü ya ngĩchiũ nawa türü nayauxchicü ya toricaya?  
Ngẽmacax ni rü ínatutueüchi cutaawa  
ínatutuechi ñaũ türü ya oxí türü ya Chirüne.

Ñuxma wai rü itutueüchi cumaa niĩ  
nawa türü ínatutueüchi ya ngĩrũ ngĩchiũ.

---

*Intérprete / Wiyaxe: Santa Llanico Lauriano  
Comunidad / Ñane: Yahuma Primera Zona*

## 9. Cántico de taricaya y del abuelo Chirüne

¿Dónde está la cocha  
de nuestra taricaya,  
de dónde  
viniste para tí?

¿Dónde lo capturó su dueño?  
¿Dónde está su casa, en la cual su caparazón se tiñe de color verdoso?  
Saliste de tu lago para que te toquen como instrumento,  
tocando tu caparazón vino el abuelo Chirüne.

Ahora viene tocando junto contigo,  
ella sale de su casa para que le toquen su caparazón.



## 10. Utüe nax woxrexcücax ícaxũcax

Pa chorü  
pa chorü, chorü  
pa chorü iri iri  
pa woxrexcü, woxrexcü  
rü wúxi türü ngunexũ, ngunexũwa,  
rü wúxi türü ngunexũ, ngunexũgu  
rü chorü kixĩ  
pa iri iri woxrexcü  
rü ñuxmatürü niĩ  
rü cumaa türü niĩ  
chaxutüwaxe chaxutüwaxe  
chaxutüwaxe chaxutüwaxe  
rü yema türü decuchixcü  
ya decuchinücü ya caurerũ  
cumatürü tá chaxutüwaxe  
pa iri iri pa woxrexcü  
pa iri iri iri pa woxrexcü  
rü cumaa tá chaxutüwaxe, chaxutüwaxe  
chaxutüwaxe  
rü winexũ i winexũ i winexũ i chauchiũarü naanewa  
chauchiũarü naanewa, chauchiũarü naanewa  
i Chiaxtü i derepechinũxũ i Chiaxtü  
nawa curü coxochigu coxochigu  
pa pa iri, iri, iri woxrexcü  
ixaumare auxmare.

---

*Intérprete / Wiyaxe: Teodoro Guerrero Caetano  
Comunidad / Ñane: Cushillo Cocha*

## 10. Canto de pedida de mano de la *woxrexcü*

Eres mía,  
eres mía, mía  
eres mía *iri, iri*,  
mi *woxrexcü, woxrexcü*,  
pronto usted va a ser mi esposa,  
pronto usted va a ser mi esposa,  
y vas a ser mía,  
mi *iri, iri woxrexcü*.  
Ahora te estoy mirando,  
que eres tú,  
te dedico mi canción,  
te dedico mi canción.  
Así como el paucar chico de pluma amarillo,  
de cola amarillo que es el paucar chico,  
voy a dedicarte una canción,  
mi *iri, iri*, mi *woxrexcü*,  
mi *iri, iri*, mi *woxrexcü*,  
voy a cantar contigo,  
voy a cantar contigo,  
El árbol de tronco fino que crece en mi tierra,  
en tierra, en mi tierra,  
que está en el Chiatü<sup>8</sup>.  
Cuando vayas allá, cuando vayas allá  
mi *iri, iri, iri woxrexcü*  
te quedarás llorando, llorando.

---

8. Chiatü: nombre en ticuna para designar al río Cotuhé, en Colombia; también corresponde a la zona del mismo río.

## 11. Nguĩtachirucu cutũ arũ wiyae

Pa nguĩ ta tũrũ cuma  
cuma tũrũ niĩ pa nguĩtachirucu cutũũ  
tũrũ aicũma wai yunatũcax tũrũ cuchii cuĩ.

Nucũma tũrũ cuchiga tũrũ  
dũwa tũrũ ícuaũegu ya guĩ arũ naanewa  
tũrũ naane i caũũgu cuaũegu pa nguĩtachirucu cutũũ  
ñaũ tũrũ i cuchiga ya ngãũane ga napũxwa ga cuĩ ya ngaux  
ga yema uxcaũ ga aane ya nawa tũrũ cuũpetũũ tũrũ  
pa nguĩtachirucu cutũũ.

Nawa tũrũ cuũpetũũ ga yema aane ga ãũcũmaũ  
ga nawa tũrũ curũ waetanũũ ya guma tũrũ ya curũ aiyaane  
ga nawa tũrũ cuayuxgũne nawa ya kibuegutanũcũũ  
ya aicũma wai nũẽmaũ cuchigũama  
nũẽmaũ curũ ũxtaxũ na ñama wai ícurũwaetanũ  
¿Rũ ngẽũ ta tũrũ na nori na cucomũtanũũ?  
Cuũma nina na oĩ pa nguĩtachirucu cutũũ

---

*Intérprete / Wiyaxe: Olinda Méndez Román  
Comunidad / Īane: Yahuma Segunda Zona*

## 11. Cántico de huangana

Huangana eres tú,  
tu eres la huangana,  
es verdad que te convertiste en cerdo para el *yunatü*.

Antiguamente sucedió tu historia,  
has dado vuelta a todo el mundo.  
Has caminado hasta el fin del mundo mi huangana  
Esta es tu historia cuando te encontré en el cerro,  
con el peligroso incendio al cual pasaste.  
mi huangana.

Pasaste por medio del incendio muy peligroso,  
pasaste por medio del incendio muy peligroso.  
En tu colpa se bañaron y se revolcaban  
y después haciendo mucho esfuerzo se levantaron.  
Otra vez crecieron tus cerdas, y ahora tienes cerdas de color negro.  
¿Dónde están tus cerdas blancas?  
Se perdieron para siempre, mi huangana.



## 12. Woxrexcü ímexëchicü

Rü ñaa tata íxraxacürüü chorü ngipa pa iri iri  
Ya terucüna ya temamaã pexü ta choxü chapaixpüü  
ya chorü oxe, ya chorü oxe ngixüüütärü  
Chichicücü ya naxpux ngina ya dixa  
yiï ya wairexátüne ya baxma  
ngixrüü cuxü ta íta ngipara ítachixíchi i ngëma chorü wowoxrexcüüüüü  
boxorüü ta niï cuxü chaxaurexü niï Pa chorü iri, iri, Pa chorüüü

Erü Cuxarachi ya üaxcürüü rü cumaã ta inicaxãchi  
ya yima üaxcü ya Cuxarachi ya chorü Pa pa iri, iri

Ñaxü niï ya torü Metare ya tutuecha niïïïï  
Pa iri, iri ñaxü niï ya cuchiga,  
Pa chorü õxchametü ya doxchinawe  
ya tutuchata ya Metare ya Metareeee.

---

*Intérprete / Wiyaexe: Zoila Castillo Peña  
Comunidad / Ñane: Bufe Cocha*

## 12. Mi *woxrexcü* bonita

Naciste para mí, mi *iri iri*.

Tu casa la construyeron con el peciolo de la hoja de aguaje,

mi tío, mi tío la construyó,

en la montaña alta solitaria creciste,

con la hoja del aguaje envuelta,

con tu pierna saliste mi *wo-woxrexcü*,

como gusano que está en etapa de metamorfosis está guardada mi *iri iri*.

El Cuxarachi que es el sol está contigo al nivel del suelo,

el Cuxarachi que es el sol mi *iri iri*.

Así dijo el Metare que tamboreaba,

mi *iri iri*, esta es tu historia,

mi niña de carita plana.

El Metare, el Metare que tamboreaba.



### 13. Chaimaũcũarũ wiyae

Nuxcũma Cũxchituwa yixũ yixĩgu rũ yema naxũ ga Brasilwa nexũcũ ga wũxi ga ngextũxcũ nawiyeecana, yerũ Cũxchituwa rũ tama aixcũma wiyeexũ nicuax tagawa, tama nũxũ nicuaxnax ñuxãcũ tá nax nawiyeegũxũ ngẽxguã niĩ ãcũũ Chaimaũcũ ã niĩ ga nacũax ga guma, arucax niĩ. Chaimaũcũ arucax niĩ.

Tũrũ nacax nacagũ cũ a yema yũxũarũ yora cana. Nuã naxũ cuchiũarũ naanegu tomaa nawiyeẽ ñagũxũ ãxcũ ã norũ woxrexcũ nũxna tũxũ ningaixẽgũ tutu nayaxuraã tilin tilin.

Rũ ñuxmaũcũ rũ cumaa chaxutũwaxe,

Tama íchatũ

Pa iri, iri, iri

Pa wowoxrexcũ

Pa wowoxrexcũ

Taxãucũmaũ i chochiũarũ naane i brasiu i brasiu

Tachauxũxcũ nax dechinũcũ rũ caurerũũcũ

Cumaũũ chaxutũwaxe

Pa iri, iri, iri

Pa wowoxrexcũ, Pa wowoxrexcũ

Mea tauxcũ

ya curũ

ya curũ

ya mama niĩ

ya mama niĩ

ta cucax tũrũ ya ngechaũcũ

maĩrũcũ chama tayaxũx

ya curũ

### 13. El canto de Chaimaũcũ

Antes en la comunidad de Cushillo Cocha, cuando estaban realizando la fiesta de pelazón llegó un joven proveniente de Brasil. Le pidieron que cantara, porque en Cushillo Cocha nadie sabía cantar cánticos en ticuna. El joven se llamaba Chaimaũcũ, que quiere decir sogá de liana enroscada, porque era del clan de cascabel. El dueño de la fiesta le invitó a que cante cántico de su tierra y le entregaron a la *woxrexcũ* para que cante. Y él empezó a danzar con ella, y empezó a tamborear cantando tilín, tilín.

Ahora te voy a dedicar este cántico

sin errarme,

mi *iri, iri, iri,*

mi *wo-woxrexcũ*

mi *wo-woxrexcũ*.

Mi país Brasil, Brasil es peligroso.

Voy a cantar como el paucar de pluma amarilla,

voy a cantar contigo,

mi *iri, iri, iri,*

mi *wo-woxrexcũ*, mi *wo-woxrexcũ*.

Ten cuidado

que tu,

que tu,

madre,

madre,

está triste por ti,

me acostumbraré,

que tu

ya mama nixĩ  
ya mama nixĩ.

Moũtauxcü ya ngunegu ta  
Rũ chochiũarũ naanewa, rü naanewa  
Ta ngĩma ta chañaa  
Pa iri, iri, iri  
Pa wowoxrexcü, Pa wowoxrexcü

Aixcümauxcü nax ãũxcümaxĩ  
i chochiũarũ naane,  
naane ni brasu ni brasu.  
Rũ ngẽma tauxcü i cumaa i chañaa  
Pa iri, iri, iri  
Pa wowoxrexcü, Pa wowoxrexcü

Meã tauxcü ya curũ ya cu ya mama nixĩ  
Ya mama nixĩ  
Ya dũtanücü ya waĩrucü  
Rũ choma tayaxü  
Ya curũ  
ya curũ  
mama nixĩ  
mama nixĩ

Ya gua, ga gua nixĩ i chauweũ ya yauxranawe  
ga wapurugu ta i cuma ichiñaa  
Pa iri, iri, iri  
Pa wowoxrexcü, Pa wowoxrexcü

madre,  
madre.

Mañana cuando amanezca  
te llevaré a mi tierra, mi tierra  
allá me largaré con ella  
mi *iri, iri, iri*,  
mi *wo-woxrexcü*, mi *wo-woxrexcü*.

Es cierto, es cierto que es peligroso  
en mi país,  
que es Brasil, Brasil.  
Allá me largaré contigo,  
mi *iri, iri, iri*,  
mi *wo-woxrexcü*, mi *wo-woxrexcü*

Cuidado que tu mama, tu mama,  
tu mama,  
me haga daño,  
me va a hacer,  
tu mama.  
tu mamá  
es tu mamá  
es tu mamá.

Allá está el barco que brilla su casco,  
en él te embarcaré para llevarte,  
mi *iri, iri*,  
mi *wo-woxrexcü*, mi *wo-woxrexcü*.

i chochiũarũ naanewa  
naanewa  
ta cumaa ichañaa  
cumaa ichañaa.

Woxi tacaa ñuxã ñatagũ  
ya curũ  
ya curũ mamai.  
Tagu ya gua ya yauxranawe  
ya wapuruguta i cumaa ichixũ  
rũ ngẽmatauxcũ rũ cuchirucax chataxexũ  
Pa iri, iri, iri  
Pa wowoxrexcũ.

Tũxcũũchi rũ cuxũ rũ tinuxũxũ  
ya curũ ya curũ, ya mama nixĩ, mama nixĩ  
Tachamaxcũ cuxũ ni taxũchiruũ ya curũ ya mama nixĩ, mama nixĩ  
Rũ chauchiũarũ naanewa rũ naanewa ni brasíuwa  
Ngẽma tauxcũ i cumaa ichañaa  
Pa iri, iri, iri  
Pa wowoxrexcũ, Pa wowoxrexcũ.

Tá woxi tacaa ñuxã ñatagũ  
ya curũ  
ya curũ mamai  
Ya gua ya gua ya derechixcũ  
ya caurerũęcũ cumaxũxcũ chaxutũwaxe  
Pa iri, iri, iri  
Pa wowoxrexcũ, Pa wowoxrexcũ

Te llevaré a mi país,  
a mi país,  
allá nos iremos,  
allá me iré contigo.

Y qué nos va decir  
tu madre,  
tu madre.  
Allá está el barco que brilla su casco,  
en él nos embarcaremos,  
allí te voy comprar tus ropas,  
mi *iri, iri, iri*,  
mi *wo-woxrexcü*.

¿Por qué tanto te mezquina tu mamá,  
tu mamá, tu mamá?  
¿Acaso tu mamá, tu mamá, te va a comprar tu ropa?  
Me largaré contigo a mi tierra Brasil,  
allá te llevaré,  
mi *iri, iri, iri*,  
mi *wo-woxrexcü*, mi *wo-woxrexcü*.

¿Qué me va a decir  
tu madre,  
tu madre?  
Como el paucar que tiene pluma amarilla,  
te dedico este cántico,  
mi *iri, iri, iri*,  
mi *wo-woxrexcü*, mi *wo-woxrexcü*.



Moxütauxcü ya ngunegu tá  
Nax chauwena tá,  
Nax chauwena tá  
Nachianexũ, nangechaũane  
Pa iri, iri, iri  
Pa wowoxrexcü, Pa wowoxrexcü.  
Yüüüüüüüüüüüüüü.

---

*Intérprete / Wiyaexe: Augusto Vicente Coello Águila*  
*Comunidad / Ñane: Bufeo Cocha*

Mañana cuando amanezca,  
cuando ya no voy a estar aquí,  
cuando ya no voy a estar aquí,  
quedará silencio y triste la tierra  
mi *iri, iri, iri*,  
mi *wo-woxrexcü*, mi *wo-woxrexcü*.  
*Yüüüüüüüüüüüüüüüü.*



#### 14. Woxrexcüü ixĩxũ i wiyae

Ngĩxa rü taxĩ pa chorü iri, iri woxrexcüü  
Naxãũcũma i chochiũarü naane niĩ  
Nax pema choxũ pexugu,  
pema choxũ pexugu rü uxcaxũ rü duũ chixĩ  
Ngēcürürüwa naxãũcũmaxũ i chauchiũanearü naanegu  
Türewata niĩ cumaa chañaxũ  
pa iri, iri woxrexcüü

Mea tarücü choxũ tarü üaxcũraũ ya curü mamai, mamai  
Mea tarücü choxũ tarü üaxcũraũ ya curü mamai, mamai  
Choma nüxũ chafaxgu rü chochiũarü naanewa  
Ngẽma cauxcũ cumaa íchaxutúwaxe  
Pa iri, iri, iri woxrexcüü  
Pa iri, iri, iri woxrexcüü  
Ixãũcũmaxũ i nuxcũmaxũ íbugachixũ íbugachixũ i chochiũarü naanegu

I yeacutügu rü yeacutügu cudawenügu  
Rü ngẽmacũna ya memechacu i memechacu i putüra  
Ngĩtecaxcũ ngĩgũna naxãũxcũcu  
Pa iri, iri, iri woxrexcü  
Naxãũcũma nax chauchiũna  
Nax ngẽma naane íbugachiũ i putumayu i putumayu  
Rü ngẽcauxcũ cucax nechañaã  
Pa iri, iri, iri woxrexcü  
Rü ngẽcauxcũ ya guagagu  
Naderechinücü ya caurerüü  
Nax cumaa niĩ chaxutúwaxe.  
Yüüüüüüüüüüüü

---

*Intérprete / Wiyaxe: Augusto Vicente Coello Águila*  
*Comunidad / Īane: Bufeo Cocha*

#### 14. Canto a la *woxrexcü*

Vamos lejos mi *iri, iri, woxrexcü*,  
la tierra donde yo vivo es peligrosa.  
Ustedes me dicen,  
Ustedes me dicen que soy su enemigo.  
Es cierto, la tierra donde yo vengo es peligrosa.  
Te llevaré al puerto para largarnos,  
mi *iri, iri, woxrexcü*.

Ten cuidado que tu mamá me pega,  
Ten cuidado que tu mamá me pega.  
Yo pienso que estoy en mi tierra,  
por eso te dedico mi cántico,  
mi *iri, iri, iri woxrexcü*,  
mi *iri, iri, iri woxrexcü*.  
Es muy peligroso porque antes hubo desbarrancamiento en mi tierra

Cuando mires al otro lado del río,  
de lejos verás las lindas flores,  
deja que esas flores se peguen a tu cuerpo  
mi *iri, iri, iri woxrexcü*.  
Mi tierra es muy peligrosa,  
en el río Putumayo hubo desbarrancamiento.  
Desde allí vengo para ti,  
mi *iri, iri, iri woxrexcü*.  
Por culpa de él,  
como el paucar que tiene plumas amarillas en su cola  
estoy cantando contigo.  
*Yúúúúúúúúúú.*

## 15. Buñgüarü titie

Orawé, orawé  
tomaki, tomaki  
aíru, aíru, eeeeeeee  
chaeyax natü  
ü, ü, ü, jü, jü jüüüü, jüüüü  
chaeyax natü  
jü, jü, jü, jüüüüü.

Orawé, tomaki, irú  
üüüüüü, jü, jü, jü, jü, jü, jüüüüü  
norü wecumachi üüüüü, jü, jü, jüüüüü  
eef, eef, eef, ü, ü, ü, üüüüüüüüüü, eef  
orawé, tomaki  
orawé, tomaki  
orawé, ñuxré  
eef, eef, eef, ü, ü, ü, üüüüüüüüüü, eef  
eef, eef, eef, ü, ü, ü, üüüüüüüüüü, eef  
eef, eef, eef, ü, ü, ü, üüüüüüüüüü, eef.

Orawé, cuyú, cuyú  
orawé, orawé, unawachu, beyá  
eef, eef, eef, ü, ü, ü, üüüüüüüüüü, eef  
eef, eef, eef, üüüüüüüüüüü.

Aíru, aíru  
ngeã rü ínangu  
woca, toro,  
lobo, maïcu, towa, öca, chenema, ngaire  
eef, eef, eef, üüüüüüüüüüü.

---

*Intérprete / Wiyaxe: Zoila Castillo Peña  
Comunidad / Ñane: Yahuma Primera Zona*

## 15. Tamboreada de los niños

Arahuana, arahuana  
gamitana, gamitana  
perro, perro, eeeeeeee,  
papá de mi hermana  
u, u, u, ju, ju, juuuu, juuuu  
Papá de mi hermana  
ju, ju, juuuu, juuuu.

Arahuana, gamitana, guineo,  
uuuuuu, ju, ju, juuuu, juuuu,  
vamos a comer su carne uuuuuu, ju ju, juuuu  
eeí, eeí, eeí, u, u, u, uuuuuuuuuu, eeí  
arahuana, gamitana,  
arahuana, gamitana,  
arahuana, pirón,  
eeí, eeí, eeí, u, u, u, uuuuuuuuuu, eeí,  
Eeí, eeí, eeí, u, u, u, uuuuuuuuuu, eeí,  
Eeí, eeí, eeí, u, u, u, uuuuuuuuuu, eeí.

Arahuana, turushuqui, turushuqui,  
arahuana, arahuana, shimbillo, plátano grande,  
eeí, eeí, eeí, u, u, u, uuuuuuuuuu, eeí,  
eeí, eeí eeí, uuuuuuuuuu.

Perro, perro,  
ya llego,  
vaca, toro,  
lobo, mono fraile, iguana, ratón pecho blanco, camaleón, lagartija  
eeí, eeí eeí, uuuuuuuuuu.

## 16. Yüxüarü wiyae naxüpa nax woxrexcü tuxriwa tüxü ínagaxüchigüxü

Guama türü nagu icunapoüü  
yima türü ya yomeru  
ga nagu ícuyuxegune pa chorü iri, iri.  
Äücümaü i yuregü i ngëma cuyecax cuxü rü daunüäma.

Ñuxüchi ñuã ñaü  
Pa chorü pa iri, iri  
tautama yi ínanguëgü ya curü oe türü  
niñ doraegaaa.

Napexewa ta ngëma türü  
rü nagu cuü chicuxë ya yima yochanari  
ngïma türü ya aichanari.  
Ta nagu ta nüü cuchienüne pa chorü pa iri, iri  
ñuxmata türü oxí ya Cuxarachi cumaa norima  
yea na denagügu tá niñ cüü ínachiíchië  
i gunegügüüü.

Aicüma wai a yunatügü ta nügü ta türü.  
Aicüma wai ta cuü na gaüchigügu  
cüü tama inadauriwagüüü pa charü iri, iri  
nacax türü i ngëma cuyee türü pa chorü, pa chorü pa iri, iri

Nacax türü cuü nangãxügü  
aicüma wai yea i cuxpüü i choxtapüü i waireátücü ya temapawe  
türü nacax ya ť.  
Nuxcüma türü nabuanegu türü nüemaü

## 16. Canto durante la fiesta de pelazón, mientras la *woxrexcü* espera en el *tuxri*

Allá está el árbol de ubos que te salvó,  
es el árbol de ubos.

Alrededor de su tronco te dabas vuelta, mi querida *iri, iri*.  
Es verdad que los *yuregü*<sup>9</sup> te están mirando por tu pelo.

Y como dice,  
mi querida, mi *iri, iri*,  
espera a tu tío,  
ustedes ya quieren empezar.

Estás adelante,  
te mudaré el *yochanari*,  
ella es *aichanari*<sup>10</sup>.

Estás parada, mi querida, mi *iri, iri*,  
ahora el abuelo *Cuxarachi*<sup>11</sup> está contigo allá.  
Cuando el sol está saliendo te van a sacar de tu habitación  
los hermanos.

Es verdad que los *yunatügü* te quieren para ellos.  
Cuando ya te saquen de tu habitación  
te van a mirar, mi querida *iri, iri*,  
por tu pelo mi querida, mi querida, mi *iri, iri*.

Te han amarrado por tu pelo,  
tu habitación de pared de color blanco, hecha de peciolo de aguaje,  
tu casa es de este material.  
Antiguamente cuando esta tierra era nueva,



ga nori ga nangúxuchianee  
nucüma türü nabuanegu  
yéma türü na tauétú ya guma temanecü  
na tauétüü ya yexguma ínangugu ga ngugachianegu  
ngíwa türü  
ya nori ya nüü ya ngeü  
türü namaa i ngêma yunatügü níí  
ngema namaa cuü ínaüxpüü  
núgücax türü ngêma nacax cudawenüücax  
Pa chorü, pa cha, pa iri, iri.

Namaa cuü cha uneta  
nachaxwa türü ya wüi ya airawa  
ya ai türü ya cuyeecax cuwe íñaücü.

Ñuxma türü nii i cuchigaaa  
ñuxma türü rü cuchigawa nanguü  
Ya yima curü õë, õë  
cuchigawa nanguü türü  
ñuxma rü taaa.

Cudauchirugagu türü níí  
rü nücha cuyeecax yii  
nüchama cuü nadaunüümaaa  
i yureugü

Yema, yema yo o yooo  
ya yomeru  
yima türü ya yomeru

antes de la catástrofe,  
cuando la tierra era tierna,  
ya estaban los aguajales,  
sus hojas daban un color ceniza,  
y cuando vino la catástrofe  
que ella soltó,  
junto con los *yunatügü*,  
con eso han hecho tu habitación,  
para que mires a ellos desde tu habitación,  
mi querida, mi querida, mi *iri, iri*.

Yo te avisé,  
que un tigre  
te está siguiendo por tu pelo.

Ahora es tu fiesta ,  
ya llegó el día de tu fiesta.  
Tu tío, tío,  
ya llegó el día de tu fiesta,  
ahora sí.

Por tu pampanilla roja te persiguen  
y por tu pelo  
te están mirando  
los *yureugü*.

Ese árbol de ubos, de ubos, ubos,  
el árbol de ubos,  
ese árbol de ubos,

ya utũĩ i cunetũ i yomeru  
yimagu tũrũ ga ícuyuxegu  
nachaxwa tũrũ yima airawa  
ya ai tũrũ yima airama,  
cuyecax tũrũ cuĩ nadaunũĩ  
Pa chorũ pa iri, iri.

Marũ chixna i ñuxñaũ ya curũ oe  
rũ cuĩ nayauãchi  
yima ya curũ biírawa  
cumaa na ína üü üũ.

Ñaa tũrũ norũ peta  
ñuxma exna ñuã ñaũ i yureugũ i cuyeecax  
rũ cuwe ínaüũĩ  
yima yomeru yima nagu ícunapoxũãma  
namaa ya yo o yo ya yomeru  
ya utũchacune  
utũchacune ya yomerugu tũrũ nĩ ícuyueguama  
pa sorũ, pa sa, pa iri, iri, iriiii.

Moũta ta wai aicũma rũ  
Paa ta curũ aichanari  
nagu ta cuĩ ta chiegũnene pa iri, iriii

Ñuxmata rũ ta ñuxmatata cuĩ ta cuwaetucugu  
aicũma wai daa ta wũxi ya wáarũũ ta toxũ cuwacharagu  
ta cuĩ itachiíchiẽama  
ta cuĩ itachiíchiẽ  
pa chorũ pa iri, iri

tu árbol sagrado de ubos.  
En este árbol sagrado has dado vuelta  
para escapar del tigre,  
el tigre, el tigre,  
por tu pelo te están mirando,  
mi querida, mi *iri, iri*.

Ya está de acuerdo tu tío  
con que te sujeten,  
tu hermano  
para danzar contigo.

Esta fiesta es de ellos,  
ahora que vengan los *yureu* que te persiguen,  
te siguen persiguiendo  
aquel árbol de ubos te sirvió como escudo,  
juntos con ubos, ubos,  
que tiene flores sagradas,  
te has dado vuelta en el árbol de ubos de flores sagradas  
mi querida, mi querida, mi *iri, iri*.

Mañana de verdad  
te van a colocar el *aichanari*  
te vamos a presenta mi *iri, iriii*.

Hasta que estés bien negra  
negra de verdad como una araña negra peluda con tu *aichanari* de verdaaaad  
te vamos a presentar  
te vamos a presentar  
Mi querida, mi *iri, iri*.

Türü ngëguma daa wáarüü cuwatugu ta niĩ  
Namaa yima curú aichanari äüçümaneeeee  
Nuxcüma türü rü tacüma niĩ türü ya ngexü  
rü ñaa türü niĩ i nachiga rü ñaarüü yiĩ ya torü oxí  
ya Yo Yoechiii rü naweümaaa  
Nüma türü ya oxí ya Yo Yoechiii  
i tûna naãü ngëmacax niĩ ya daa aichanari ya yima nagu ta choü ícuchiene  
pa chorú pa iri, iri.

Aixcüma wai ñuxmata cuü chiuchiga  
moö rü guma ta yuta cuü ínaetucu  
ñuxmata ngëma cütepüta i namaa cuü ínabüüchi  
namaa ta cuü ínabüüchi ya daa türü ya aichanari  
ya äëcümane  
türü aicüma türü äüçümane ya aichanari  
ya yima namaa cuü ítawatucune  
Pa chorú pa iri, iri  
Ngëguma wáarüü ta ícuwaragu ngëguma  
Ta niĩ cuü ítagaüchiü.

---

*Intérprete / Wiyaxe: Olinda Méndez Román  
Comunidad / Ìane: Yahuma Segunda Zona*

Cuando estés muy negra, como una araña negra peluda,  
con tu *aichanari* de verdad.

Antes nuestra costumbre era tejer *shicra*<sup>12</sup>.

Este es el día a día de nuestro abuelo Yo-Yoechi,  
con su canoa el abuelo Yo-Yoechi  
el abuelo Yo-Yoechi,  
que nos dejó por eso este *aichanari*, donde me vas a hacer parar,  
mi querida, mi *iri, iri*.

Es cierto que ahora voy contar tu historia ,  
mañana te van a rodear así como el zúngaro.  
Ahora, el diente de tu marido con el que desgarró,  
con el que te desgarró este *aichanari*,  
que es muy peligroso,  
es cierto que es peligroso,  
con el que pintaron tu cuerpo,  
mi querida, mi *iri, iri*.

Cuando estés muy negra como una araña negra peluda,  
te vamos a sacar de tu habitación.

---

9. *Yureu*: (*yuregü* en plural) un tipo de demonio (*ngoxo*) o diablo malo.

10. *Aichanari*: Goulard (1994: 362) menciona un clan llamado *aichanari* e indica que su epónimo es el término *e*, el cual designa al huito. La intérprete del canto se refiere a este último.

11. *Cuxarachi*: "Kuarachi" es una palabra en lengua kukama que designa al sol, el cual envuelve, y rige los diferentes mundos existentes según la cosmovisión de este pueblo.

12. *Shicra*: término en castellano regional que designa una bolsa hecha de fibra de chambira.

## 17. Noxë Santaarü wiyae yüxüewa

Aixcüma nixĩ tauta mani, nawa taxĩiena,  
petawa, petawa, petawaaa  
ngëmacax nixĩ, tüxcüena,  
ngãmacax nixĩ, ngëmacax nixĩ  
peta arü yora, yora  
ngãmacax nixĩ, ngëmacax nixĩ .

Nüëtama nixĩ  
pa sorü, pa sorü, pa sorümaã  
aixcüma, aixcüma, aixcümaã nixĩ  
nuama nixĩ tangexma, tangexmagü  
tüxcüecani tüxũ exna, tüxũ nadauchaũ, nadauchaũmaã  
duũgü, duũgü, duũgü.

Soma exna rü naütawa  
soüna cuaxchaũ, cuaxama  
pa sorü, pa sorü, pa sorümaã.

---

*Intérprete / Wiyaxe: Santa Lluanico Lauriano y señoras  
Comunidad / Ñane: Yahuma Primera Zona*

## 17. Canto de la abuela Santa y señoras en la fiesta de pelazón

Es verdad que todavía no se han ido  
de tu fiesta, de tu fiesta, de tu fiesta,  
por eso ya te advertí, qué es lo que pasa,  
te advertí, te advertí,  
dueño de la fiesta  
por eso, por eso.

No importa,  
mi querida, mi querida, mi querida,  
es verdad, es verdad, es verdad,  
aquí estamos, aquí estamos...  
pero quieren vernos, quieren vernos  
la gente, la gente, la gente.

Yo, en su lado,  
me reconoce, me reconoce,  
mi querida, mi querida, mi querida.





Tama exna ngesaũgu pexĩnũ  
cuxĩnũ, cuxĩnũguuu...  
ngemacaxni  
chautũwaxe,  
ngẽmacax, ngẽmacax nixĩ  
naxutũamaa, naxutũama  
õẽxna ñaxũta nixĩ  
ya wũxi, ya wũxi  
ya curũ, ya curũ ya curũ ta nixĩ  
ya curũ ya nũma...  
ngechaũgagu...

**18. Nititigũ rũ nichaichegũ aru ya yomerumenaxawa ngacuxemaa rũ coxĩri nifegũ rũ ñuxũchi torichipax tũxũ napagũãcũ íniyigũ**

---

*Comunidad / Ñane: Yahuma Primera Zona*

No tengas pena,  
no tengas pena...  
por eso estoy  
cantando, cantando,  
por eso, por eso,  
sigues cantando, sigues cantando  
esto va a quedar así,  
es uno, es uno,  
que es tuyo, que es tuyo y que va ser tuyo,  
él es tuyo...  
por el fruto de amor...

**18. Instrumental, música durante la danza de la taricaya: caparazón de taricaya, flautas *coxñi* y bastón de *yomeru* con semilla de shacapa**





A photograph of a dense forest with a river in the foreground. The trees are lush green, and the water is calm, reflecting the surrounding foliage. The text is overlaid on the upper part of the image.

RELATOS VINCULADOS A LOS RITUALES *YÜXÜ*

ORE I NACHIGA NA NGEXTA NANGOX I YÜXÜE

## 1. Yoxí rü Wochine natuu

*Narrador / Nüxü ixuchigacü: José Aparicio Fonseca  
Comunidad / Īane: Yahuma Primera Zona*

Ngëguma nori tanaügü na tanatugüü ya tacünemex ya Wochine a taŭne ngëguã na yima Yoxí nanatuã ngëma i ñaa äcü tüü rüngüë ñaa Ēru rü Puãca.

Na capetü rü nangüxë a Yoxí na tuxgúí matax tüü niüü a tai a daü arü naanegu nataiüü, cü wenatax na tüü yawaüü na yema nataiüü cü düxwa ya wüxi Yaü ga ngëma ngocü yima nüü fáü ngëã níí pa oxí na yee níí i wüxi taxcü ye arü naanewa nüü ingüü.

Ēca türü naeyaxcax nayuechaü türü imema ga naeyax ga Yoxí, ngëguã naxcü chamata nië ngëü chaganaü ñaü. Ēca türü na ĩnagü ñaü ga tacü a yaü tax nanaĩnagüü rü yea ngãñewa nayataegumare taã nanapuede na yé daunawa naiü dauüwa, ngëguã naxcü yima íramarecü yima téemex a yima Taine ñatagücü yima wai níí a ganacü.

Ēcaã cuma ñaü noücaã túrrrrr noïcaã yea nachatüwa nayadawenü, ngëguã catürü írunga ñaü ngëguã na ínarünga noïcaã napünewa nayataegu nuïca nayuu, nuïca nayuu êcã türü wena na ĩnagü ĩ noïca yeama nachatüwa nadawenüa ngëguã naxcü a ñaü a naeyax tau chanawaxe erü na írayaeüchi ngiüã üx ngïx, ngïx ... daa chirex níí chanawaxecü ye echax a yaü rü nüechax na tachacureü.

Na yiã Taine naxcü na írachacureü, tau, tama na nawaxe, erü yiã ni ya yima poracü ñagüümã a ngïene. Ngëguã na ñumatürü mea tacu ĩnagüü nagu i daugüchigü ya nachacüü ya wochinearü äüxne nucüma a ñaa rü naëane rü nachüta taguma ningoane cax nia düxwa natuxgüa ga guma wochine.

## 1. Yoxí tumbó la lupuna

Cuando Yoxí y su hermano Ipi, nuestros padres *tanatügü*, empezaron a tumbar la lupuna gigante (Wochine), les ayudaron Ĕru y Puãca, dos especies de pájaro carpintero.

Los pájaros empezaron a perforar el tronco. Cuando empezó a caer, se quedó sostenido en el cielo; otra vez empezó a moverse, pero se quedó nuevamente sostenido. De un momento a otro apareció una ardilla quien se dio cuenta que había algo que sujetaba la lupuna gigante y le dijo al abuelo Yoxí: “Hay una cosa en el cielo que está agarrando a la rama de la lupuna gigante”.

Los animales querían mucho a la hermana de Yoxí porque era muy bonita y la ardilla grande dijo: “La hermana de Yoxí va a ser mía”. “A ver, suba”, le dijo Yoxí. La ardilla grande intentó subir pero no llegó, se quedó a la mitad de la altura del tronco de la lupuna gigante, no pudo subir. Y después subió la ardilla pequeña llamada Taine, y le ganó a la ardilla grande porque logró subir la lupuna gigante.

Yoxí le dijo a la pequeña ardilla que suba, y subió türrrrrrrr, ya estaba entre las ramas de la lupuna gigante, y ahora que baje, ya estaba abajo saltando de un lado a otro. Y nuevamente le pidió que suba türrrrr, ya estaba entre las ramas mirando desde arriba. Y viendo todo esto, la hermana de Yoxí dijo: “No lo quiero porque tiene poco pelo en la cola, yo quería quedarme con la ardilla grande porque tiene bastante pelo en su cola”.

Porque la pequeña ardilla llamada Taine tiene poco pelo en su cola, por eso la hermana de Yoxí no lo quería como marido, pero su hermano le dijo: “no, tienes que quererlo, porque

Ngëguã naxcü nanatugüraã wëna tax niwax, ye natüxe a Woxë arü äüxcü Woxë ni i ngëa ngëguã naxcü ngëã na tüeü ngëguã naxcü íyadauãü, ya íxracü a yaü ngü, pa ox ngëmaü nï i wüi i Woxë i taüchiü i yeã daüwa i nachacüügu ningí, õxena írúí rü ñuma mexë netadau.

Ngü ñanagürü nanachachiü namaa nagonagü naperema napapagü cüyadauchiü ngex náetü wena wenama arü na ínagüxü tangex náetü cuatro vez ngëguã ni marü aicüã íraü i napatü itaimare i ngëguã üx ngíx, ngíx ... ngëã ya ngëã ya ngëã ya yangechaëcü i ngëãma daü arü naanewa.

Ngëxguã na ngëma taniwax ta ni ñuxma ñagüüã taxcü i ngëguã noïca írunga ñagüü aicüã niwax ya wochine arü äüxüne noïca, draü, cü yima yaü ya íxracü na ínangaxü ngëguã ngëã nachinü na nareüxcü cainagüü ngëcax yixí ya nareü i nuama ñaü ya yima yaü nanacainagüreü chitanaxcü wixgutax nimaxãtaã nüã na íxra.

Ngëguã ñaa Taxtü rü tamachirex ni ínamuxü äã taxcü ningegumaraã ngëguã na niwax noïca daü. Aicüã guü i norü rama noïcaã nuã ni ücu ñaxtüwa arü naanewa ni ücu nachacügüraã guüma ngëguã ni nayaxcuanegüü i ñaa taxtü na namuüma i nuã dauce arü naanewa deágü i íraüraã ngëmaraã namu yaxpetügüü ñaa Cayaru ngëürüücü i natügü ñachacü nacaxgü ni i ngeägü i yima naí ga iwaxüne ya wochine chacü ni ngeã.

Ngeguã na yawaü naxcü, yima daama nuãmacü ya Yoxí na nanegu ä na íñü yia rü namáüneã yima wochine norü máüne ininüxnecü, pa maí, maí, ñaxü ä taxcü ni nuã iäxcüü nanewa yia daa naí, bexmaüta pa maí, taü ngeü iwagüü ñaü a yima naene, bematá ngiãcax tanadana ñagüã ngiã ñaü ä nadagüãü ya wochine, ngeguã nayauxgüã norü máüne taxcü ningeguã, nanayaugürü yia máüneraã, taxcü a toïca a naãëü nüü nanguchaüüchi nüü nayangoxnetachigüë, yangoxnetachigüë a naãëügüraã: guüma chiguraã taxcü aicüã naxcax nayuechaü.

Ngëma ni i techi ínangoü cána a techi ngeguã na nüxü nayangögü guüma i naãëü üxcü i ngëmagüü ngëmaü ta ni i ngëma wüi i Tãa ñagüü i ngaire nixi, ngëma nüxna naãü noïcaã ux ínanaga, ñugu ningeatax nürüwa nachoëëgü nügü na üxama bai na ñugu yangeã, ngeguã

él es muy fuerte”: Yoxí le dijo: “ahora sí vas a subir bien y tienes que agarrar bien las ramas de la lupuna gigante. Antes la tierra era oscura, no había día, por eso tumbaron la lupuna gigante que tapaba a la tierra”.

Entonces tumbaron la lupuna gigante, cuando ya empezaba a moverse, un pelejo gigante (Woxë) se sujetó allí para que no se caiga, un pelejo grande, ¿no? un pelejo grande está agarrando el cielo, ¿no? Y la ardilla pequeña subió para ir a ver al pelejo gigante y dijo al abuelo Yoxí: “Aquí arriba hay un pelejo gigante que está agarrando las ramas”. “Muy bien, bájate, tenemos que buscar ají picante y la vamos a machacar, una vez bueno el preparado de ají picante vas a subir de nuevo y le vas a tocar su pierna, cuando se despierte echa ají picante en su ojo”.

La pequeña ardilla cumplió todo lo que le dijo el abuelo Yoxí. Subió con el preparado de ají picante y tocó la pierna al pelejo gigante y cuando se despertó, echó ají en sus ojos. Subió como cuatro veces para echar ají. Cuando le echó ají en su ojo por cuarta vez solo sujetaba la lupuna con sus uñas.

Entonces dijeron ya se va a caer. Bájate le dijeron a la pequeña ardilla y se cayó la lupuna gigante. Y la pequeña ardilla bajó rápidamente pero las raíces le alcanzaron su cola, por eso tiene la cola levantada hacia arriba.

En aquel entonces no había muchos ríos como ahora y cuando se cayó [la lupuna] sus ramas penetraron al fondo de la tierra. De allí se formaron varios ríos y quebradas así como la quebrada Callarú, entre otros. Todos los ríos son las huellas que ha dejado la rama de la lupuna gigante.

Cuando la lupuna gigante ya estaba en el suelo Yoxí se fue a escuchar su tronco y se encontró con la sorpresa de que la lupuna gigante tenía corazón y estaba palpitando y dijo: “Hermano, hermano, no sé qué es lo que está moviéndose aquí adentro del tronco de este árbol (Wochine)”. “Cállate hermano, ponte tranquilo, vamos a cortar el tronco”. Cortaron



düwa üxü nenadaugü naguchipaxõtagü ngeguã wai ínachoüchi ngeguã wai ta yau i tüã daa nuãmacü a Yoxí.

Ngeguã naxcü ínatoãü i ngeguã nato a yiã Yoxí nucüchi ngeguãtaã nü nayai. Nayaraã, nayaraã yaüma na o, a norü naxchire norü máüne, ngeguã naxcü na oraã techima ni nangeã na ínaü, aicüã na oraã na détanü arü oãx rü nguchigüraãxcü yema naãëüügü chigugüraã, rü nguõraã wüx, rü nguõraã wüx, rü naguõraã wüx, rü nguõraã wüx, guxüma yema üca taxcü üxcü nuã muü naãëüügüraã, ngeã ultimu i norü o ngeã wai narüngu cü narüngu cuchi ngüma wai ni tangoü ya namax ya Yoxí narü mujer.

Ngeguã naxcü ngeã tarüngu i namaxma tĩ, ñeguã na namax tĩ, tümaa naãmax ya yiema techiwa rüngue äcüe yiema namax ya Yoxí ngeguã naxcü. Ngëma ni ínangoü i ngeguma i guüma, ngeguã naxcü cueenewa na üü ya yima Yoxí ya daama taguamacü cúa daama daukeguamacü naxcü ngëma na äüü nachiügu, ngeguã marü cinco expücüna cueenewa naüxü, cúa yeã chütacüa norima inaëãneüwa tüama narücnaxü a namax. Düxwa tüa nangugü a daamacü daukegucü íe ya lpi ñagücü ngeguã naxcü tüü nangugüa ya naene naütama mex tüyangucuchiü norü wowerugu.

Taxcü i ngeguã naxcü tüü ningucuchi düxwa yea rü tegüane ya naene í arü tegüane í arü texgüane düxwa namaa narüü ya tümaarü woweru ngeguã ni taxtürü ta ngeãü.

Taucürüwama nana üxcü nax írachixna na íraexna düpütüwemare wüicana ti a namaxraã ta ä äcüraã ngëguma marü ocho meswa nangu itabuxü ya bue cana ñumata, ya cune cümana e neyadau ñaücana na e ya daa cune, ngü ñaü ya naene. Naïxchiãë aicüã nayaiãxchiãë nayaiãxchiãë düca tüü na e ya na acüraã äcüne e nenawai. É nena ñnagü í namáchane ye nawa wüxi cora nanayigüë aicüã nürüwa tax ínarüí taguã yema narüngue.

Düxwa ewa nügü ya caxcuchiü pa narüngu ngeguã wai ta nawaiãü ya yima e rü ngëma nügü ya waicuchiü ya lpi ta cufe ngëma nagux ya daama daukegucü. Natüwa tanagü a yima nachire a yima e.

el tronco y encontraron el corazón de la lupuna gigante y lo agarraron. Todos los animales querían comerlo, pero Yoxí solamente los hacía probar a los añaue y los demás animales se morían de ganas de comerse el corazón de la lupuna gigante.

De allí apareció la humarí, Techí. Yoxí hizo probar el corazón a todos los animales. Entre estos animales estaba una lagartija que se llama Táa y le hizo probar a esta lagartija, pero ella se lo tragó. Quisieron abrir su boca, pero no se dejaba abrir su boca por eso le quemaron su garganta y de esta manera vomitó el corazón de la lupuna gigante.

Yoxí sembró el corazón de la lupuna gigante y rápido creció. Creció, creció y echó frutos, sus ramas estaban amarillas, el fruto era el humarí. Con su fruto y cada fruto que caía, los animales como el añaue lo comían, hasta el ratón y demás animales que existen. Cuando se cayó el último fruto se convirtió en una señorita de quien se enamoró Yoxí y la tomó como su mujer.

El fruto del humarí (Techí) que cayó y que se convirtió en señorita fue la mujer de Yoxí. De ella salieron las generaciones de la humanidad. Y después de unos días Yoxí, que vivía río abajo, se fue a cazar animales e Ipi, que vivía hacia río arriba, se quedó en la casa de Yoxí. Cuando Yoxí se fue a cazar animales por quinta vez, cuando estaba cayendo la oscuridad de la noche, estaba sonriendo con su esposa. Y su hermano Ipi empezó a espiar a su hermano Yoxí, quién escondió a su mujer dentro de su flauta.

Yoxí la puso en el techo de su casa, le metió en medio de las crinejas del techo e Ipi la buscó hasta hallar la flauta de su hermano Yoxí. La mujer estaba dentro del hueco de su flauta, estaba metida como un grillo. Ipi empezó a golpear la flauta hasta que se cayó una mujer y al instante tuvo sexo con la mujer de su hermano y ella se quedó embarazada y justo llegó Yoxí y pegó a su mujer.

Yoxí no sabía qué hacer, porque su mujer estaba embarazada de su hermano Ipi. Después de ocho meses nació el hijo de Ipi, entonces Yoxí dijo a su hermano Ipi: “Ahora tienes que ir

Ngëguã na taxcũ i yeacũna na ùpetũmare chonitanũwa nuãraã na naĩcatũmare yĩã daama daukægucũ na naĩcatũ ngëguã na naĩcatũraããã, nacaxtax tapowaegũ i ngeguma napowaegũ rũ yeama na ùpetũũmare ngĩma wai ni ítangoũ ya daãxta duãxta i ñuma echirewa ni tango tapogũ norĩ rũ ta ãcũ fieruchitũmaa tapoxwae rũ tama nayaga ngeguã ngẽma cerdillogũama niyagaxũ i ngãema fieru ngemacax ni ingapũta a gaxũ i ngẽma fieru.

Ngeguã na taemaa tũmacax napowae noĩca chax chi, chax chi, chax chi tapogũraã chax chi chax chi, norũ gux nũma yeacũna na ùpetũũ na un a ya daama cũ dũwa namaxũ namuũ cax cuma nacax napowae erũ cúweũ ni ñaũ ùx ngĩx, ngĩx ... naxcũ nacax tapowaeũ tũnayaga chax chi na ngeguãma nangoũ ya yia wai daukægucũ. Ítaã nangoxraã ngeguãraã ngĩma wai ni nangoũ na nũgũ naya ãgachitanũũ. Ngẽma wai ni yaguũ i norũ ore i ngeguã.



a buscar fruto verde de huito para pintar a tu hijo”. Ipi cumplió lo que le ordenó su hermano y lo hizo así. Ipi estaba preocupado, empezó a rayar el fruto verde de huito. Antes de eso empezó a subir en el tronco de huito y cuando estaba ya para bajar, de un momento a otro creció un hongo gigante (Cora) en el tronco del árbol de huito. Quería bajar, pero este hongo le impidió bajar.

Y finalmente él se metió en el fruto de huito y se dejó caer. Una vez abajo empezó a rallar el fruto verde de huito y sin darse cuenta se ralló a sí mismo y desapareció en la masa de huito rallado. El afrecho de fruto de huito rayado lo botaron al agua y se convirtió en pescadito pequeño *matupiri* (mojarras).

Entonces Ipi pasó nadando lejos de los demás peces, solo en su frente tenía una mancha de color oro. Yoxí lo quería pescar pero no quiso la carnada de su anzuelo. Primero puso como carnada de su anzuelo astillas de fierro, no pescó nada, solamente cayeron en su anzuelo huanganas; por esta razón nuestros dientes no son duraderos, porque no nos pescaron con carnada de fierro.

A nosotros nos pescaron con un anzuelo que tenía como carnada la yuca blanca, cada pescado que pescó se convirtió en persona. Ipi como era pez, Yoxí quería pescarlo pero él pasó lejos, solitario. Yoxí se amargó diciendo a su mujer: “él va a querer la carnada de tu anzuelo porque él es tu marido”. Ella agarró la caña del anzuelo y empezó a pescar, e Ipi a las justas cuando ella botó al agua el anzuelo con la carnada se fue a agarrar y lo pescó. Así apareció Ipi que vive río arriba. Así apareció Ipi y se separaron con Yoxí. Este es el cuento de nuestros antepasados. Aquí terminó esta historia.

## 2. Ñuxácü nangox ga yüxüearü peta

*Narrador / Nüxü ixuchigacü: Olinda Méndez Román  
Comunidad / Īane: Yahuma Segunda Zona*

Noxrixíchima a yema yüxü rü tama nüxü tacue a yixema, tama nüxü tacuex nax ñuxacü tá ĩxü nax yema yüxü nax igüxüxü ga yixema tamaxëmare. Yema äcü Uxcae rü nügü ínayaexë rü naxächü rü wüxi i pueblugü nixĩ ga Uxcae. Rü yixemagü ga ngextá ixĩgu rü marü tapierde rü tüxü nangõx rü tüxü niyaxu rü tüxü nimax rü tüxü nangõxcü.

Rü wüxi i ngunexü a tanatü a Yoxi naxmaxü ñaã: jnuxã rüxãũx, rü nuxã rü äũx, rü chacuenee cuxna chacuenee! ngü ñaã. Cü yema Uxcae rü nuã naxüpetüã rü naanewa naxü, ĩchicüwa nachicüwa pamawa naxü, rü yema namaxã naxüpetü ga guma pama dücütärüne pama (guaba), dücütärüne ye nena nge nax nacarga ga yema Uxcaxe.

—jTauchi name Pa Uxcae ega wüxi a guaba choxna cuxãgu wüximenaxã a pama choxna cuxãgu choxna culegalugu!

Á, naxãtanü nixĩ ya daa pama rü wüximenaxãchigü rü naxãtanü. Taxcüruxü? ñuxregu naxãtanü cuxü chanaxütanü. Tama diërumaxã naxãtanü rü cuxune ta nixĩ i ngëma chanaxwexë ñaxü. Á, tama erü chaute rü nacuenee rü tama ngëmagu charüxĩnü. Ñüxmata tüxü niyaxu, rü tüxü niyaxu ñüxmata yexü tûmamaã nawagü.

Tanatü a nûma a Yoxi nax nüxü nadauxü ga ngextá cueneewa inaxüxüwa rü nüxü nadauxü rü nüxna naxĩnü. Ñüxma Pa Uxcae nax chaxmaxmaa ngëxü cuwagüxü natürü tá ixãxãcü tá wüxicana i ngëma chaxmax cuxü tá. Naxcax nax yema tüxü ínaguxücac nixĩ nax yexü tûmamaa nawagüxü. Taxacürü rü moxü rü cutapütüwe ga guxema naxmax rü ñüxmata tûmaarü ngunexüwa nangu, taxírxacü nax yatü, nüeta nayax ngëma rü tama chaune nixĩ

## 2. Origen de la fiesta de pelazón

Antes nosotros no sabíamos cómo realizar la fiesta de pelazón, no teníamos conocimiento sobre esta fiesta, vivíamos solamente por vivir. Mientras que los Uxcae ya habitaban la tierra y eran un pueblo. Mientras nosotros los ticuna cuando nos íbamos a otro lugar nos perdíamos porque los Uxcae nos capturaban y mataban para alimentarse de nosotros.

Un día nuestro padre Yoxí dijo a su mujer: "Quédate aquí, quédate porque yo voy a cazar animales", y su mujer lo respondió: "Ya, me quedaré aquí en la casa". Entonces, el Uxcae pasaba por el patio de su casa, porque por allí pasaba el camino que se dirigía a su chacra. Él estaba yendo a su purma a coger guaba y, cuando regresaba, pasaba cargando su rollo de guaba.

La mujer de Yoxí al mirar que estaba llevando su rollo de guaba le pidió guaba y dijo: "¿Puedes regalarme una guaba?".

Él le respondió: "No puedo, porque cada una de estas guabas tiene un precio". Ella le contestó: "¿Por qué y cuánto cuesta cada una?, yo te pagaré el precio que usted pide". Él dijo: "No cuesta dinero, usted tiene que pagarme con tu cuerpo, quiero tener sexo contigo". "Yo no puedo tener sexo contigo porque mi marido se fue a cazar". Entonces él la agarró a la fuerza y la violó.

Nuestro padre Yoxí, ahí donde estaba cazando animales ya sabía lo que había sucedido con su mujer y maldijo al Uxcae diciendo: "Ahora que has tenido sexo con mi mujer, ella quedará embarazada y el hijo que llevará en su vientre será tuyo". Él dijo así, porque su venganza vendrá pronto, Yoxí quería quemar a los Uxcae, eso fue su venganza. La mujer se quedó embarazada, su hijo siguió creciendo en su vientre y llegó el día en que nació el bebé y era varón. Yoxí dijo: "El bebé que ha nacido no es mi hijo, es el hijo de Uxcae y él se siente orgulloso burlándose de mí, porque tiene un hijo en mi mujer y siempre pasa caminando por mi patio por el camino que dirige a su chacra".

rü Uxcae nane nixí, nügü nicuüxüü nua naxüpetüaütama i ñuxma. Yexguã naxü naanewa naxüraã.

Yüxü taxü Pa nge tá marü naya a tane rü tayüxüe namaxã. -¿Taxacü nixí yüxü? ¿Ñux ñaxü yüxü? ¿Tama nüxü chacuax? Cuma rü tama nüxü cucuax. Chama rü nüxü chacuax tá yüxü. Natürü woe tá ngëma rü tá yunatügü namaxã ixíxü i peta, wüxi i norü peta (norü fiesta nixí ngëma peta) yunatanügü nax yaexëëxü i taxacügü. Ngëma tá nixí i ngëma namaxã namaxëxü ñuxmatata ñuxguãcü düxwa naane gú, rü ñuxguãcü rü naxo.

¡Á, cünaxü rü nüxü cücuax chama rü taxuxüma chacuax! —Taxacü paiyawaru nenanawaxi, düca paiyawaru nenanawaxi, rü nagoxü rü nanaxü. Aixcüã nüxü ããcügü norü bárü, aixcüã düraügürücü a bárü düca, ããcügü. Narüxugü uxcaegücac, aixcüã ínangugü. Aaá, nabae tama nitaxaxüxü i ñaa rü toma rü tama taxaxü i ñaa, rü paiyawaru rü tama toma taaxta.

¡Pa Yoxí cuãëxü chi cucuaxgu rü cuxcac chi taxí baí chi wüxie ípatawa üxe, baxrü tacüdauxgu rü baxrü rü ñuxcü rü nidau i ñuxma, ngëmaarü pocutanüxü chi cunachaa rü cünayòxpetü, chi ñuxmachi bárü chi kixügüãcu cuna núxraxë chi i ngëma, ngëma äcü baxrüchiü. Ngëxguma rü chi i yixema tórü yapegü i ngëma marü taxuwama mexü i yea rü chi nüechama nax tutuchawerüxügü rü nua chi cucax nax tutuchawerüxütanü, aixcüã bai wüxi i üxü.

Á cuxnama, ngü cuxnama tawoegu. Nawoegu paiyawaru aixcüã. Ñuxma ni tama nüxü a uxü. Naxcac nixü norü paiyawaru aixcüã inanabagü rü narübaigümare ngexcü a norü paiyawaru.

Pa nge, rü nuãma chi ücu i ñuxma, ngëma cutanüxü naxwëxëxü changuxëë i ngëma cutanüxü naxwëxëxü nax ngëma yüxü nanaxüxü. Aixcuma narüxücu baxrüwa naxü aixcüã yexachita i baxrü nanachaücagü düca nanadai rü napoyegü aixcüã nanachapea düca nanadai, yixcaã nanadaixpetü. Naãcuchigü i bárü düca, naãcuchigü yauxmaãtaümarexü i norü baxrüchiü. Natanüwa naxü ni nax marü nangüxü. Ñuxmawaxi baxrüchiü i nagu namexü aixcüã tama

Y así Yoxí dijo a su mujer: “Mujer, ya está grande nuestro hijo, tenemos que realizar la fiesta de pelazón con él”. Y su mujer le respondió: “¿Qué es la fiesta de pelazón? ¿Cómo se realiza?, Yo no sé qué es el pelazón”. Yoxí le respondió: “no sabes la fiesta de pelazón, pero yo si se cómo realizar la fiesta de pelazón”.

Esta fiesta, es una fiesta que los *yumatügü* llevarán, los *yumatügü* que criarán a nuestros hijos. Esta fiesta la van a practicar hasta que se acabe o desaparezca este mundo.

“¡Hazlo tú, porque usted sabe cómo se hace, porque yo no sé cómo se hace!”. Entonces Yoxí empezó a rallar y turrar su *paiyawarú* y lo dejó unos días para que se fermente. Sus tinajas de barro que eran grandes se llenaron de *paiyawarú*. Se fue a invitar a los Uxcae y ellos aceptaron su invitación. Y cuando llegaron sus invitados, Yoxí empezó a convidar y servir su *paiyawarú* a sus invitados pero los Uxcae le dijeron: “Esto nosotros no lo tomamos, peor es este *paiyawarú*”.

Los Uxcae le dijeron a Yoxí: “Si hubieras pensado un poco más nosotros hubiéramos venidos todos y nadie se quedaría en casa. Si cogieras copoazú (macambillo) del bosque porque ahora es su tiempo y está maduro. Lo prepararías de la siguiente manera: chanca las frutas y saca sus pepas y amasa y échale agua y tienes que cernirle en cedazo. Y llena todas tus tinajas de barro con esta bebida y déjalo fermentar. Así nuestros ancianos que ya no pueden caminar se enterarían que tu bebida es de copoazu del bosque y vendrían sin falta, sin ayuda de nadie, vendrían caminando todos jorobados, con sus bastones, arrastrándose de nalgas al nivel del suelo y ninguno se quedaría en su casa”.

Al terminar de hablar el Uxcae le dijo a Yoxí: “Ahora nosotros vamos a volver a nuestra casa”. Ellos regresaron y el *paiyawarú* se quedó entero. Yoxí dijo a su mujer: “Ahora que nos han dicho”.

Se acercó a sus tinajas de barro que estaban llenas de *paiyawarú*, lo regó y se escurrió por todo el suelo.

Yoxí dijo a su mujer: “Voy a entrar al bosque, voy a cumplir lo que tu familia me han ordenado de hacer la fiesta”. Y se fue a buscar copoazu del bosque y trajo bastante y empezó a chancar y amasar y luego lo batió para cernir. Se llenaron sus tinajas de barro con esa bebida y le tapó con



Ínguxũ, aixcüã ngúxũ rü chixíchixũ ñuxma. Aixcümama, aixcüã ñuxmama ni sábadu. Toditu di...! guxũma na naxĩ ga duũxũgũ norũ òxígũ (cuũ bastaũ cuũ palomaa ixò) rü yema rü tá pelaciõwa naxí. Nuãma yixũ nayũxũgegũ.

Ñuxma daa chaune, daa tane, guaama yexa ñx üxũne ya ñpatawa tá nixĩ cuabexeru, Cuma tá nixĩ cunabexeru ngẽã cuxítama. Nuã ga guma nane rü marũ nananutaeru erũ yéma rü Uxcaearũ nge iaxĩ yéma naxmax, ngĩxũ nax yaxuxũ a noxri. Rũ ngĩma rü yeama ixũ rü a bexeru tax ngĩrũwa inawox a ngĩnetama rü taxuguma erũ nanutaxũne rü nanutaxũne i guxũwama rü nanutaeruwata nanuta tama nawõãxũx.

Yexguã nax ye nexũgu, yoxni nax yexe yoxni duũxũgũ düca nuxũxũ a yũxütanũxũ, guxũma a yema norũ axetanũxũ nax yexma a Ngã rü Íxcü rü yexguma ni Íxcü nitawatawexũ tũagugũxũ tixaexũ yeã ni Uxcae ínaguxũ yixütanũxũchirax ni yeã Uxcae yéma ni nangoxũ a noxri a pelaciõũ (yũxũ) taã nixĩ ngürũ nangóx guma tanatũ a lpi nixĩ guma naxücũ, Yoxí, tama a lpi rü tanatũ a Yoxí nixĩ naxũ. Á marũ ningunema íxcü ticagũũ rü nüxũ tacuax nax taxacũ naxüchaũxũ ¡Daa Yoxí rü tama mexũ ni ngẽma ñaa nixĩ i ñuxma ngẽma pengãxẽxũchi i pema, tũxũ ínaguchaũmare rü caxni tamaa nanguneũxũ!

Cũ yema íxcü nax á cachaxmaũ tá charũ wũ, wũ, wũ, wũx, nuã tawũxmaũ yíama tanagoxexũ yea tũmamaũ nax yema ñuxguãcü nawa nangixíchiãxgu nayema uxcae inaguxũ nax yemagu tibuxmũxũ rü yíama ítarũyixũ nax tixatawexũ nuxacũna nixĩ tawaraxũxũ yixã ícü.

Ngürũ nagu, düca Uxcae bai wũxi nachiũwa ü nawa nanangixíchi düca. Cué Uxcae tagũx bai a wũxie ngexta ñaxẽ naãũrica ga yema i buxmũxũ.

Naxmax nax nuxcũüra ye netaxũxũ. ¿Ngexe ti a mamata cax ta tauxexũ, chaunegũ rü ngẽxũ nixĩ i ngẽma duũxũ ñuxre nua yũxũ üxũ? Erũ ngextama choxũ cuabexeruxẽxũ rü marũ choxũ nagũxéruxũ nax chanabéxexũ chaxíca.

—Moarũ marũ tawoeguxũ nax tangãxẽxũchi tũgũ nuama tangígũmarexũ.

hojas de plátano y lo dejó fermentar. Y se fue donde los Uxcae y dijo: “Ahora sí está en su punto, que nos quemara la garganta, porque es muy fuerte y esta riquísimo. Verdad hoy día es sábado, por eso la fiesta de pelazón cae en día sábado y mañana va a ser domingo y voy a sacar el pelo de mi hijo para dejarle calvo”. Entonces toda la gente y ancianos que caminan con bastón o palo vinieron a la fiesta de pelazón. Se van de fiesta. Amaneció, en eso como las nueve de la mañana. Yoxí dijo a su mujer:

“Ahora usted solita vas a ir a sacar el pelo de mi hijo, tu hijo allá en esa casa distante”. Yoxí transformó la cabeza y el cuerpo de su hijo en piedra porque no era su hijo legítimo, era hijo del Uxcae, fruto de violación. Su mujer llevó a su hijo a esa casa para sacarle el pelo, intentó varias veces sacar el pelo de su hijo y no podía porque su cuerpo y cabeza estaban de piedra.

Cuando ella regresó de sacar los cabellos de su hijo, la gente se llenó en la fiesta de pelazón y entre sus invitados estaba el majas y la carachupa (armadillo) y entonces la carachupa se quedó negro porque le quemaron su caparazón, allí es donde incendiaron a los Uxcae que eran invitados de la fiesta de pelazón. Así apareció la fiesta de pelazón. No es que apareció de la nada porque nuestro padre Ipi lo instauró de esta manera, no fue él, sino el Yoxí el que lo realiza primera vez. No es cierto, me equivoqué, quien instauró la fiesta de pelazón fue nuestro padre Yoxí, lo hizo por primera vez.

Amaneció y las carachupas se han dado cuenta de la venganza de Yoxí y empezaron a decir gritando sobre lo que va a pasar diciendo: “¡Yoxí va a cometer algo malo porque ustedes están muy borrachos, está amaneciendo con nosotros y nos va a quemar!”.

La carachupa dijo: “Voy a cavar un túnel”. Cavó, cavó y cavó..., siguió cavando hasta llegar lejos, para que cuando Yoxí empezara a incendiar a los Uxcae, todos pudieran escapar por ese túnel para salir lejos. Y al momento cuando Yoxí incendió a los Uxcae, le alcanzó un poco el fuego a la carachupa, en su caparazón, por eso es que ahora las carachupas tienen esas manchas negras en su caparazón.

Yoxí prendió el fuego, todos los Uxcae se quemaron, no quedó ni uno en su casa. Se acabó por completo los Uxcae y solamente se salvaron los animales.

¿Ngextá tachopetü rü yea rü nama ni, rü ta taxùxma kidoramare rü marü mex ticugu? Namó i ñaa ixĩ i naruane i nua a taùxyegùxũ. Yexma a daugùchigùxũ a daugùchigùxũ ga yema naxmax. Daa tamex nax ngêxma a taùxyegùxũ cüü nüxũ nadauxũ.

Daa ìxũ a oxetamexe rü nuxã naxü, oxegümaxe ni a daa. Tama nax ta yima rü checumarü nixĩ yima ngexwax nagu yacuegüne. Ngêxũcatü rü nüxũ nacueneta, nüxũ nacuenetaxũ naxcü cheru cheru chi nañuxgaraũ.

Tama, chama rü nüxũ chacuax rü oxegümexemare ni. Ta rü tichadau noxícaã ñaëwagümarexũ, weächimarexũ ngĩxrü ñanewa ingu ínaxãchiüwa ngexe bai wüxi buxũ ngexta ixũxũ baianemarexũ. Yea ni ñacüarü guma a chüxrí a ngêtacachi rü nügü ícüdüpara niaxaparaxũ taã paxa ínagoxüchi nawapara a nu, naitawa narüto noxíca ngêmare, rü ngê, rü ngê rü ngê.

Á nuã naxü, rü marü tüxũ ínagu a cutanüxũ bai a wüxie i ñaxê rü ñaamaa naxütanü rü ngĩmũxgu nanagü a norü apara a íxraxũ.

¡Rü ínapé ni i ñùxma i cute i meama naxmaraũ ta cuagücuchixũ rü cax nayuxũ ñaxũ!

Ngü ñaxũ. Ngü ñirügü aixcüã numaxã íñaã naxmaraũ cüngüx tama waí cüyèùx a ngĩmata cücué a gùx.

Ngecüarü naxmèx túnigu ñiguarü ngexearü taxuema tagùx yexma nagùx naneríca uxcaewaücü Uxcae nane naxcax. Yema nixĩ ga yema nawa nangoxũ ñùxma i yùxü nax tacüma naxixũ ngemacax nixĩ yatüex tüxũ i éxcüraũ yerü nayatü ga guma nane ga noxri naxéäcü ga nanetürü a tanatü a Yoxí ngêma nixĩ nax ngóxũ i tacüma ngêmaäcü ni.

Un poco más tarde llegó su mujer y le preguntó: “¿Dónde están mi mamá y mis hermanos? ¿cómo no están aquí? ¿y esa gente que estaban en la fiesta? Usted me mandó a esa casa que está ubicada sola para sacar los cabellos de mi hijo, ya he terminado sola”.

Yoxí lo respondió y dijo: “Ya han vuelto, estaban muy borrachos y se fueron arrastrando unos a otros”.

Su mujer dijo: “¿Por dónde han pasado si yo he venido de ese camino y no los he visto? ¡Eres un mentiroso ya le habrás quemado! Cómo es que aquí están sus adornos quemados por la mitad”. Su mujer siguió revisando el lugar y encontró los dedos de las manos quemados en la mitad.

Aquí están los dedos de mi tío ¡Estos son los dedos de mis tíos! Yoxí dijo: “No, eso es zampoña que anoche estaban soplando”. Su mujer le dijo: “A ver sopla”. Él lo sopló y sonó como zampoña.

“Es mentira, yo te afirmo que son los dedos de mis tíos. Yo me iré a ver”. Se fue corriendo a toda velocidad y llegó a su comunidad y no encontró a nadie, ni siquiera un niño, estaba completamente en silencio. Inmediatamente regresó y en el camino encontró al murciélago Ngētacachi que estaba raspando sus piernas porque se quemó por no escapar rápido, estaba sentado en un tronco de árbol caído raspando, raspando y raspando sus canillas.

El murciélago Ngētacachi le dijo a la mujer de Yoxí: “Venga conmigo, Yoxí ha quemado a toda tu familia y nadie se salvó, te doy este polvo de mi cerda chamuscado que estoy raspando para que con eso te vengues, abre tu mano y lleva un poco. Ahora tu marido está durmiendo échale en su nariz para que se muera”.

La mujer de Yoxí le hizo caso al murciélago Ngētacachi. Se fue amargamente y echó el polvo en la nariz de su marido y al darse cuenta reaccionó respirando fuerte y salió fuego de su nariz que alcanzó quemar a su mujer y allí se acabó para siempre la mujer de Yoxí.

Yoxí quemó a su propia mujer y se quedó solamente con su hijo que era hijo de Uxcae. Este es el origen de fiesta de pelazón que es ahora nuestra costumbre. Por eso es que ahora se pinta con huayo de huito rallado al niño varón, porque nuestro Padre Yoxí pintó a su hijo varón y así es nuestra costumbre.

### 3. Yaxrí ga yixüewa nügü irüdüxüchiga

*Narrador / Nüxü ixuchigacü: Augusto Vicente Coello Águila  
Comunidad / Tane: Bufeo Cocha*

Yema nucüma ga yema rü tarü yüxü, yeacünama tayüxüegü, yéma taxí erü ngëma rü tüxü natu i ngëma yixü to i dexawa naxugu rü *pelazón* cana. Ñuxma yea Nariñowa rü do nixí ya äcüne maloca yéma Nariñowa nax nayixüegü.

Ñoma a ora yeke taxígü, yema ni dü taxíächi tümachiüwa, erü ngëma ñoxë rü tautama norü yora yixema yüxüarü yora nüxü tadau, erü ngëma rü naxaure, cüna yema ga yéma woxrexcü tümaxacü ñaa waxi woxrexcü. Wüxi ga paxü namaa naxäxüna wüxi yaxrí, yaxrí nixí i naega i ngëma.

Yeäxcü namaa tangugü, erü ngëma ñoxë tautaä ngëma yixüarü yora nüxü nadau cana, erü naxuxtü, paxama tayu nawa ega ngëxguma tama tayüxüegu ngëxguma nüxü idaxgu i ngema ñoxë. Tayaxüchacu rü tayaxümatügü, erü ngëma nachine rü meama ñanagürü, ngëma nixí i naega i mawü cü ngëma äxünexü nax toxü.

Guxüma chi i taxcü, yexguma rü moxüäcü nüma rü marü naxügü nax ítaxaxegüxü ga guxema yüxüexe, cüna nataiyaxü ga yema yaxrímaa äxünacü. Yexguma nuxcüma [tiempogu] nuxcüma nax doxánegu ga ñoma ga naane taxcüna cucaxgu rü cuxü nangäxü. Cucax nangöx tama ñuxmarüü nixí, rü itaiya yeke a ngíma, rü ngíma rü Taxucüäx iyaxí ga yaxríarü yora, Yecuchina ä ga ngícüäx ä düca ega taxu ega yagoegu nax yeee. Cü ngëxguä niraä nügüeru ä ngögüxü ñaxücü ä ñaxü á. Ñuxcü cuduü pa charü yaxrí, pa charü yaxrí rü ngüüga chi choxü securü yüxü rü chataiya. Cü yexguä ga nüma ga yaxrí nax rü duü cana chixí, chixí,

### 3. El mono pichico que se hizo humano en la fiesta de pelazón

Antiguamente nuestra fiesta de pelazón, *yüxü*, lo realizaban lejos, se iban hasta allá, porque la fiesta de pelazón nos atrae como imán. Esta fiesta en otro idioma es “pelazón”. Actualmente allá en Puerto Nariño hay dos malocas donde siempre realizan esta fiesta.

Así como a esta hora salieron de su casa. Las vestimentas de llanchama el dueño no debe de mirar y tocar antes de la fiesta, porque son sagrados como la *woxrexcü*. Dentro de los invitados había una señorita que tenía un pichico monito de boca blanco este mico se llama pichico.

Bueno, llegaron a la fiesta. Las vestimentas no tenía porque mirar el dueño de la fiesta, porque son sagradas, si alguien las mira antes del inicio de la fiesta su vida es muy corta. A la vestimenta se coloca sus adornos y se pinta y representa a Mávü (padre del viento) y los mascarados con vestimentas enteras representan al mono blanco, el travieso.

Al día siguiente empezó la fiesta y sirvió el masato la dueña de la fiesta, y la señorita la dueña del pichico sintió hambre. Antiguamente en aquel tiempo cuando las plantas todavía no crecían en esta tierra, cuando alguien preguntaba a las plantas o animales, nos respondían. Se nos aparecían, no era como ahora. La señorita que criaba al pichico quizás tenía hambre, ella era del clan del Tucán y su nombre era Yecuchina, porque cuando el tucán vuela suena sus alas yeee. La señorita agarró su cabeza diciendo: “¡Á!”. Dijo a su pichico: “¿Cómo no eres humano mi pichico para que puedas ir a bailar para así ganar para mí una costilla de ahumado de huangana? Porque siento mucha hambre”. En ese

chixí, chixí. Pa yora rü cha duĩ nixí, cha duĩ nixí cü paxa choxũ nangauchamaxetú, choxũ nangauchicureũ paxa cuxũ ne charũyũxú ya ngũũ ngũũga.

Ngũũ ngĩxũraã dü nangauchicurera, we, nawa naña ga norü yorawemü ga nũma a yaxrí ũẽwagũmare. Cü naanewa nanguxũ nayexma ga wũxi ga naĩta ga taxũma ngẽãchi nũxũ cufáxũ i cora i naĩtawa idexcuchi. Ngĩxã Pa chorü ãmacü rü uyupu ca ngobũ tarũyũxũxe. ¡Ngĩxã! Ngĩma naxĩraã. Nuxmagũema ñaxũ ã. Düca nũxũ cufáxũtawoe nanaxímexücü a yaxrí a yaxrí chixacü. Maeca nax nuxcũma ga yema ngobũ ga naxcũ namaa tayũxũgegũxũ nax tanaxútũxú, nu ga yexguã nax tanapaxú íticaixãchitanũũ, íticaixãchitanũũ.

Maraã ni ñaxũ ã, maraã eca ñaxũ ga üaxcũ. Nuxcũ a chorü yora rü choxũ inanguxẽ ñaxũxcü nũma ga yaxrí. Cü yexguma ga guxẽma yũxú arú yora ga chaxũ tanatú, dũraũcũ ya ngaxwe nũxna tanaxãxũ, düca nũxũ cufaxgu nax naxímexũ a yaxrí.

Nuxcũxũchiraã niraã yexguma inaxũgũãxũ:

Tu tu tu yũũũ.

Ëcũ charũ ãmacü ya docachinũ cora nax penaxãũwaaa,  
taũ choxũ pecuáxũ nax chaíxmee.

Guma cora rü yerü ñoma ñuxma tarũũ nax tamex cana. Guma rü nanayaxu rü nũgũ naxaxexẽẽ naxáxeraã dü yexguãmaraã ni ña. Tũrũ maraã nagu naxĩnũgu nax marũ nangupetũxũ ga ora nax, norü yorawemũcax nanayixũxũ cana nanukegũ ga nágũxũ ngũũmachi õnaarũ nágũxũ guxũma.

Gatũrũ ga nacax inaxuxũne ga ngĩma waxi ga norü yora ga Yexcuchi nax taxucũã iyixĩxũ yema niraã:

Tu, tu, tu

ñaxũ ga norü ngichiga ga dochinaxã ga ngoobũ

entonces el pichico se hizo humano y chilló diciendo: “Mi amo, soy humano, arrégrame y ponme adornos y atuendos alrededor de mi ojo y a lo largo de toda mi cola para ir a bailar para conseguir tus costillas de ahumado de huangana”.

Ella dijo: “De acuerdo”. Le adornó todo su largo de su cola. Él se fue a conseguir la comida de su dueña. Cuando llegó a una chacra encontró un tronco de árbol grande caído y en el tronco había un hongo grande, si se acuerdan, ese redondo que siempre está pegado al tronco del árbol caído. Le dijo: “¡Vamos cuñado, vamos a la fiesta de pelazón para ganar motelo como premio para la comida. ¡Vamos!”. Se fueron. “Buenos días —dijo—. Se acuerdan ustedes, el pichico tiene mano pequeña”. Ya después de unas horas salieron a bailar con el motelo sosteniendo con la sogá<sup>1</sup> y empezaron a bailar tocando el caparazón del motelo.

“Ya estamos listos, y ya era tarde. Ahora seguro mi dueño está aguantando tanta hambre”. Y la dueña de la fiesta de pelazón empezó a convidar al pichico el masato en un pate (tasa) y le convidó, pero como el pichico tiene manos pequeños quiso recibir, no lo pudo sostener bien y el pate se le cayó.

Después de buen rato empezó a bailar:

*Tu, tu, tu a bailar.*  
Sírvanle a mi cuñado hongo redondo,  
en él, se van a dar cuenta que tengo manos pequeñas.

El hongo tenía sus manos de tamaño normal como nosotros. Este agarró el pate y tomó el masato. Se acordó de que pasaban las horas y era tarde, y que el pichico tenía que bailar para ganar comida para su dueño. Los ahumados de carne de huangana estaban colocados encima de uno y otro.

---

1 La especificación “sosteniendo con la sogá” posiblemente se refiere a que, durante la danza, el caparazón de motelo estaba amarrado al centro del techo con una sogá de la misma manera que se observa en el documental, sólo que en este último caso se trataba de un caparazón de taricaya.



ga gua ga ga oxí, oxí ga metachinüne cuãpûxwa  
ngĩxũ ínangeechitaũgu  
ña taxũ ya oxí,  
ñaxũ ga noxrũ ngĩchiga.

Ãcüũ ga, ba yeke nũxna nacuáxãchi,  
ñuxma i choxũ inayũxẽxũ i yora i Yexcuchi,  
ga ngũũga ya tautücune.  
Chochocho yũũũ, chochocho yũũũ.

Cũ túmaa ga yũxũarũ yora nax Őmeãma nũxna tanaxãxũ cana,  
Tama ngẽma i nawaxe i yora i Yexcuchina ya cuxũ tuxe ya Őme,  
ya gua ya wairetanũ wa ya ñarũ temachi,  
ngẽmacax nũxũ ixo i yora i Yexcuchiii.  
Ngũũtana rũ tautucune iyanawaxene i yora i Yexcuchiii.  
Chochocho yũũũũũ, chochocho yũũũũũ  
ñaxũ ga ngĩchiga,  
oxí ga metachinüne cuãpûxwa ngĩxũ ínangeechitaũgu  
tu, tu, tu.

Yexguma wã nũxna netaxãgu ga ngũũga axcü ngũũga nagamaa ngaux:

Moxẽxũchima Pa Chaunegũũũ,

Oxí ga texe cana nixĩ ga naega ga guma.

Ñaxũ ga norũ ngichiga,  
oxí ga gua ga metachinüne cuãpûxwa nenangexechitaũ,  
idochinaxwe ngobũũ.

La dueña de pichico llamada Yexcuchina que era clan de Tucán quería costilla de ahumado de huangana:

*Tu, tu, tu*

suenan la tortuga de caparazón suave,  
allá está el abuelo plano y bien liso,  
en tu rodilla vienen cargando a la señorita,  
así canta el abuelo,  
esta es la fiesta de la señorita.

Se acordó de lo que quería su dueña;

ahora me mandó a danzar mi dueña Yexcuchi,  
para costilla de ahumado de huangana.  
*Chochocho* a danzar, *chochocho*, a danzar.

El dueño de la fiesta le regaló como premio carne de mono.

Mi dueña Yexcuchina no quiere carne de mono que estás cargando.

Por eso no quiere mi dueña Yexcuchi.

Mi dueña Yexcuchina quiere costilla de ahumado de huangana

*Chocho, chocho* a danzar, *chocho, chocho* a danzar.

Esta es la fiesta de la señorita,

En la tu rodilla del abuelo vienen cargando a la señorita,

*Tu, tu, tu.*

Y cuando le entregaron la costilla de ahumado de huangana, carne de huangana que contiene los huesos de costilla, dijo cantando:

Gracias hermanos,

El nombre de este abuelo no me acuerdo.

Ya gua ga yauretanüne ga yomerutüüwa nügüma naxauxtümüü i tarü  
dochinaxwee.

Chochocho yüüüüü, chochocho yüüüüü  
¡Yüüüü!

Nüxna tanaxã ga ngüëmachi.  
Ngëxma ni a guxü i ngëma.

Así dijo el abuelo plano y bien liso,  
En tu rodilla vienen cargando a la señorita,  
El motelo de caparazón suave.

Debajo de aquel árbol de ubos estabas triste mi tortuga de caparazón suave.

*Chochocho* a danzar, *chochocho* a danzar.  
*¡Yüüüü!*

Le dieron la carne de ahumado de huangana.  
Aquí termina el cuento.



# LISTA DE ENTREVISTADOS

---

## Caballo Cocha

Mavis Guerrero Witancort, noviembre de 2013, julio de 2014

Mercedes Serra Witancort, julio de 2013, septiembre de 2013, julio de 2014, abril de 2015

## Comunidad Nativa Bellavista Callarú

Natanael Angel Martínez, octubre de 2013

Lino Castillo del Águila, octubre de 2013

Roy Enoc Castillo del Águila, octubre de 2013

Rodolfo Manríquez Fernández, octubre de 2013

Janeth Olave Parente, octubre de 2013

Octavio Parente Fernández, octubre de 2013

Rafael Parente Rufino, octubre de 2013

Abelino Parente Pereira, octubre de 2013

Julio Parente, octubre de 2013

Inés Rufino Grande, octubre de 2013

César Vicente Lucas, octubre de 2013

## Comunidad Nativa Bufeo Cocha

Pedro Ahué Benites, septiembre de 2013, julio de 2014, abril de 2015

Teresa Bereca Maricahua, septiembre de 2013

Zoila Castillo Peña, septiembre de 2013, julio de 2014, octubre de 2015

Gladys Vicente Coello, septiembre de 2013, octubre de 2015

Lucio Curitima Huaycama, septiembre de 2013

Martina Farías Cayetano, septiembre de 2013

Celia Farías Fernández, septiembre de 2013

Julia Gomez Cahuachi octubre de 2013, julio de 2014

Herlinda Maricahua Cuachi, septiembre de 2013

Raimunda Muratú, septiembre de 2013  
Bella Peña Castillo, septiembre de 2013  
Cleider Peña Castillo, julio de 2014  
Lidia Peña Castillo, septiembre de 2013  
Marcial Peña Castillo, septiembre de 2013  
Elías Peña Gómez, septiembre de 2013, julio de 2014, octubre de 2015  
Gastón Peña Gómez, septiembre de 2013, julio de 2014  
Lexi Peña Gómez, julio de 2014  
Sandra Peña Gómez, septiembre 2013, noviembre de 2013, enero de 2014, febrero de 2014, julio de 2014 , abril de 2015, agosto de 2015, octubre de 2015  
Augusto Peña, julio de 2014  
Julio Santos Cándido, julio de 2013, septiembre de 2013,  
Julio Santos, septiembre de 2013  
Augusto Vicente Coello Águila, septiembre de 2013, noviembre de 2013, enero de 2014  
Humberto Yumbato Bereca, septiembre de 2013, julio de 2014, octubre de 2014  
Wendy Abelino Guerrero, septiembre de 2013

### **Comunidad Nativa Cushillo Cocha**

Rodrigo Bento, agosto de 2013, enero de 2014  
Percy Lucas Cándido Guerrero, octubre de 2015  
Ling Cándido Serra, enero de 2014, julio de 2014, febrero de 2015  
Ángela Coello, agosto de 2013  
Joel Coello, agosto de 2013  
Miller Coello, agosto de 2013  
Leonardo Farías, agosto de 2013  
Teodoro Guerrero Caetano, febrero de 2014  
María Mateo Aurora (Brasil), agosto de 2013  
Rogelio Morán Águila, agosto de 2013  
María Magdalena Moreno Gómez, agosto de 2013  
Ludina Curico Moreno, agosto de 2013  
Norma Coello Guerrero, agosto de 2013  
Wilder Fernández Coello, agosto de 2013

Hogla Wilder Fernández Coello, agosto de 2013  
Rogelio Morán, agosto de 2013  
Gustavo Pashia, agosto de 2013  
Ivonne Sampayo Chanchari, julio de 2013, julio de 2014, octubre de 2015  
Arbildo Serra Gómez, julio de 2013, agosto de 2013  
Herminia Serra Gómez, agosto de 2013  
Loyola Serra, agosto de 2013  
Antolín Tuirima, agosto de 2013  
Edwin Yumbato, agosto de 2013

### **Comunidad Nativa Erené**

Faustino Fernández Laureano, octubre de 2013  
Doloria Fernández Laureano, octubre de 2013  
Alicia Fernández Nicasio, octubre de 2013  
Jesús Guedes Rufino, octubre de 2013  
Rolando Guedes Sebastián, octubre de 2013  
Lorencia Lluanico Nicasio, octubre de 2013  
Idalino Lluanico Nicasio, octubre de 2013  
María Moreno Cándido, octubre de 2013  
Dionisio Parente Joaquín, octubre de 2013  
Nelcy Magaly Pashia, octubre de 2013  
Juan Pereira, octubre de 2013  
Liliana Rodríguez Fernández, octubre de 2013

### **Comunidad Nativa Santa Rita de Mochila**

Jesús Bereca, noviembre de 2013  
Julio Ruiz Quirino, noviembre de 2013  
Jorge Ruiz Curico, noviembre de 2013

### **Comunidad Nativa Yahuma Primera Zona:**

José Aparicio Fonseca, octubre de 2013, febrero de 2014  
Adalberto Fernández Muratú, enero de 2014

José Fernández Muratú, octubre de 2013, febrero de 2014, julio de 2014  
Christian Erlinton Ferreira Muratú, enero de 2014  
Tatiana Fernández Sebastián, enero de 2014  
Carlos Ismael Ferreira Rojas, octubre de 2013  
Christian Erlinton Ferreira Muratú, octubre de 2013, enero de 2014  
María Tatiana Huanico Méndez, enero de 2014, julio de 2014, abril de 2015, agosto de 2015, octubre de 2015  
Roberto Huanico Pereira, octubre de 2013, febrero de 2014, julio de 2014, abril de 2015  
Florinda Huahuari Ángel, octubre de 2013  
Santa Lluanico Lauriano, febrero de 2014  
Francisco Lozano Méndez, octubre de 2013, febrero de 2014  
Ilda Méndez Román, febrero de 2014  
Olinda Méndez Román, octubre de 2013  
Bertha Muratú Huahuari, octubre de 2013  
Juana Nicanor Fernández, octubre de 2013  
Angelina Pereira Guzmán, enero de 2014, febrero de 2014, julio de 2014, octubre de 2015  
Eloísa Ruiz Pereira, enero de 2014, febrero de 2014, julio de 2014, abril de 2015, agosto de 2015, octubre de 2015  
José Luque Santana Fernández, febrero de 2014, julio de 2014  
Clementina Sebastián Fernández, octubre de 2013, febrero de 2014  
Leonardo Sebastián Fernández, enero de 2014, febrero de 2014, octubre de 2015  
Manuel Sebastián Fernández, octubre de 2013  
Jailer Sebastián Pereira, octubre de 2015  
Golbert Vela Pareja, julio de 2014, octubre de 2015  
Elmer Virgilio Lluanico, febrero de 2014  
Jorge Virgilio Lluanico, octubre de 2013, enero de 2014, febrero de 2014, julio de 2014  
Lucymar Virgilio Lluanico, enero de 2014, febrero de 2014  
Rafael Virgilio Lluanico, febrero de 2014, julio de 2014  
Helda Virgilio Ruiz, octubre de 2013, enero de 2014, febrero de 2014, julio de 2014, abril de 2015, agosto de 2015, octubre de 2015



# AGRADECIMIENTOS

---

Agradecemos a todas aquellas personas que brindaron sus valiosos testimonios y colaboración, sin los cuales esta investigación no hubiera sido posible. Asimismo, dejamos constancia de nuestro agradecimiento a las siguientes instituciones y personas:

Federación de Comunidades Ticunas y Yaguas del Bajo Amazonas-FECOTYBA  
Municipalidad Provincial de Mariscal Ramón Castilla-MPMRC  
Unidad de Gestión Educativa Local de Mariscal Ramón Castilla-UGEL MRC  
Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana-FORMABIAP-AIDSESP  
Organización Regional de los Pueblos Indígenas del Oriente-ORPIO AIDSESP

Viky Ahue Peña, Jesús Arimulla Sebastián, José Bardales Bardales, Nego Manuel Bento Lluanico, Selva Chirif Trapnell, Rita Curico Moreno, Leví Farias Sampayo, Ludí Farias Sampayo, Justina Fernández Bento, Martha Fernández Bento, Andrea Fernández Lluanico, Elita Fernandez Lluanico, Martina Fernández Muratú, Edilsa Forte Muratú, Francisco Hernandez Cayetano, Ana Alicia Huanico Méndez, Armando Huanico Méndez, Denis Huanico Méndez, Juan Pablo Huanico Méndez, Lerin Huanico Méndez, Robinho Huanico Méndez, Julio César Kahn Noriega, Darwin López Chumbe, Andery López Lavy, Gloria López Rodríguez, Juan Carlos Lozano Méndez, Walter Lozano Santo, Janeth Lozano Sebastián, Luz Marina Manrique Cuellar, Dubner Leoncio Medina Tuesta, Neggy Méndez Fernández, Delia Méndez Román, Jaime Micasio Fernández, Neisy Micasio Fernández, María Emilia Montes Rodríguez, Teresa Moaca, Yelina Nicasio Fernández, Henry Nin Vilchez, Welinger Núñez Mozombite, Gabriel Paima Peña, Jaime Parente, Lucila Pautrat, Jackelyn Pinto Lozano, Milena Reyna Santos, Angélica Ríos Ahuanari, James Eleuterio Romero Rubio, Rodrigo Rojas Rojas, Jorstin Sampayo Cordero, Emerson Sandi Tapuy, Abel Antonio Santos Angarita, Wilmer Santos Méndez, Jisenia Santos Sebastián, Luis Sebastián

Cuellar, Dionisio Sebastián Fernández, Leysi Sebastián Pereira, Lucy Leni Sebastián Pereira, Magnolia Sebastián Pereira, Sandro Sebastián Pereira, Claudio Sebastián, Juanita Sebastián, Mónica Sicchar Vela, Benigno Sinarawa Armas, Never Tuesta Cerrón, Julio Cesar Vilcarromero Santana, Víctor Victorino, Aurelio Virgilio Lluanico, Kety Virgilio Lluanico, Maritza Virgilio Lluanico, Esteban Virgilio Ruiz, Jorge Virgilio Ruiz, Juan Virgilio Ruiz, Olly Nelly Virgilio Victorino.



Diana Álvarez-Calderón Gallo  
*Ministra de Cultura*

Juan Pablo de la Puente Brunke  
*Viceministro de Patrimonio Cultural e Industrias Culturales*

Edwin Benavente García  
*Director General de Patrimonio Cultural*

Maritza Ramírez Tamani  
*Directora de la Dirección Desconcentrada de Cultura de Loreto*

Soledad Mujica Bayly  
*Directora de Patrimonio Inmaterial*

*Woxrexcüchiga, el ritual de la pubertad en el pueblo ticuna*  
Ministerio de Cultura  
Av. Javier Prado Este 2465, San Borja, Lima  
[www.cultura.gob.pe](http://www.cultura.gob.pe)

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2016-04116  
ISBN: 978-612-4126-70-3

Lima, primera edición, abril de 2016

Esta publicación contiene un libro, un video documental y dos discos de audio

*Producción:* Ministerio de Cultura  
Dirección de Patrimonio Inmaterial, Dirección Desconcentrada de Cultura de Loreto

*Investigación y textos:* Luisa Elvira Belaunde, Paula Letts, Karina Sullón  
*Investigación en campo:* Paula Letts  
*Transcripción en ticuna y traducción al castellano de cantos, relatos y entrevistas:* Ling Cándido Serra  
*Transcripción de entrevistas realizadas en el año 2013:* Sandybelle Pérez del Aguila Conde  
*Fotografías:* Archivo Ministerio de Cultura  
*Diseño y diagramación:* Judith León Morales

*Registro de cantos y relatos en ticuna:* Paula Letts, David Salamanca  
*Masterización de audios:* Pablo Carbajal

*Realización audiovisual:* David Salamanca

Impreso en los talleres de Punto & Gráfica, Av. Del Río 113, Pueblo Libre, Lima. Tiraje: 1500 ejemplares.



# Woxrexcüchiga

el ritual de la pubertad en el pueblo ticuna

El pueblo ticuna habita en las provincias de Mariscal Ramón Castilla y Putumayo, en Loreto, así como en territorios de Colombia y Brasil. Una de las tradiciones más distintivas de los ticuna es la celebración conocida como la fiesta de la pelazón, mediante la cual se pretende asegurar que las jóvenes que han tenido su primera menstruación puedan pasar adecuadamente a una siguiente etapa en su desarrollo vital y, paralelamente, propiciar el bienestar de sus familiares, de la comunidad y del entorno. Con esta publicación —que, además de una amplia investigación, presenta un video documental, un disco con cantos y otro con relatos—, el Ministerio de Cultura busca brindar un elemento importante a favor de la revaloración y la continuidad de las expresiones culturales de este pueblo originario.



PERÚ

Ministerio de Cultura



9 786124 126703

