Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Universidad del Perú. Decana de América

Dirección General de Estudios de Posgrado
Facultad de Ciencias Sociales
Unidad de Posgrado

Un acercamiento a la cultura Taushiro Atontu'tua desde la perspectiva del único hablante fluido de la lengua Taushiro: Amadeo García (U'cuañu'ca)

TESIS

Para optar el Grado Académico de Magíster en Antropología

AUTOR

Danilo Kadesh HERNÁNDEZ ESQUERRE

ASESOR

Mg. Fabiola Tatiana YECKTING VILELA

Lima, Perú

2023



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Hernández, D. (2023). *Un acercamiento a la cultura Taushiro Atontu'tua desde la perspectiva del único hablante fluido de la lengua Taushiro: Amadeo García (U'cuañu'ca)*. [Tesis de maestría, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales, Unidad de Posgrado]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.

Metadatos complementarios

Datos de autor	
Nombres y apellidos	Danilo Kadesh Hernández Esquerre
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	10293898
Datos de asesor	
Nombres y apellidos	Fabiola Tatiana Yeckting Vilela
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	09857955
URL de ORCID	https://orcid.org/0000-0001-9182-8775
Datos del jurado	
Presidente del jurado	
Nombres y apellidos	Mercedes Patricia Giesecke Sara Lafosse de Vildoso
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	06272423
Miembro del jurado 1	
Nombres y apellidos	Luisa Elvira Belaunde Olschewski
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	06511623
Miembro del jurado 2	
Nombres y apellidos	Danny David Pinedo García
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	09483942
Datos de investigación	
Línea de investigación	E.4.3.3. Pueblos originarios: amazónicos, quechuas, aymaras y otros.
Grupo de investigación	No aplica.

Agencia de financiamiento	Sin financiamiento.
Ubicación geográfica de la investigación	País: Perú Departamento: Loreto Provincia: Loreto Distrito: El Tigre Centro poblado: Intuto Latitud: -3.490097 Longitud: -74.781119
Año o rango de años en que se realizó la investigación	Marzo 2010 y Febrero 2016
URL de disciplinas OCDE	Antropología https://purl.org/pe-repo/ocde/ford#5.04.03 Etnología https://purl.org/pe-repo/ocde/ford#5.04.04

Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Universidad del Perú. Decana de América
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
UNIDAD DE POSGRADO

ACTA DE SUSTENTACIÓN

En Lima, a los seis días del mes de junio del año dos mil veintitrés, mediante sustentación presencial a cargo de la Unidad de Posgrado de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, a horas 03:00 p.m., bajo la presidencia de la Dra. Mercedes Giesecke Sara Lafosse y con la concurrencia de los demás miembros del Jurado de Tesis, se inició la ceremonia invitando al graduando, **Hernández Esquerre, Danilo Kadesh**, para que hiciera la exposición de la Tesis para optar el Grado Académico de Magíster en Antropología. Siendo el trabajo titulado:

«Un acercamiento a la cultura Taushiro Atontu'Tua desde la perspectiva del único hablante fluido de la lengua Taushiro: Amadeo García (U'Cuañu'Ca)»

A continuación, fue sometido a las objeciones por parte del Jurado. Terminando esta prueba y, verificada la votación, se consignó la calificación correspondiente a:

A Excelente 19 (diecinueve)

Por tanto, el Jurado, de acuerdo al Reglamento de Grados y Títulos, acordó recomendar a la Facultad de Ciencias Sociales para que proponga que la Universidad Nacional Mayor de San Marcos otorgue el Grado Académico de **Magíster en Antropología** al Bachiller **Hernández Esquerre, Danilo Kadesh**. Siendo las 16:15, y para constancia se dispuso se extendiera la presente Acta:

Dra. Mercedes Giesecke Sara Lafosse
PRESIDENTA

Dr. Danny David Pinedo García
MIEMBRO

Dra. Luisa Elvira Belaunde Olschewski
MIEMBRO

Mg. Fabiola Tatiana Yeckting Vilela
ASESORA

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
Facultad de Ciencias Sociales
Unidad de Posgrado
DIRECCIÓN

Dr. JORGE ELÍAS TERCERO SILVA SIFUENTES
Director

Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Universidad del Perú. Decana de América
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
UNIDAD DE POSGRADO

DICTAMEN DIRECTORAL Nº 0426-UPG-F.CC.SS-2023

Lima, 24 de abril del 2023

VISTO

El acta de sustentación del Bachiller Hernández Esquerre, Danilo Kadesh, para optar el Grado Académico de Magíster en Antropología.

CONSIDERANDO

Que a los seis días del mes de junio del año dos mil veintitrés, se llevó a cabo la sustentación presencial, a cargo de la Unidad de Posgrado de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, de la tesis titulada: «Un acercamiento a la cultura Taushiro Atontu'tua desde la perspectiva del único hablante fluido de la lengua Taushiro: Amadeo García (U'cuañu'ca)», del Bachiller Hernández Esquerre, Danilo Kadesh;

Que en el Acta de sustentación, por error material la Unidad de Posgrado de la Facultad de Ciencias Sociales consignó **el nombre de la tesis** del referido egresado, como: Un acercamiento a la cultura Taushiro Atontu'Tua desde la perspectiva del único hablante fluido de la lengua Taushiro: Amadeo García (U'Cuañu'Ca); debiendo decir: **Un acercamiento a la cultura Taushiro Atontu'tua desde la perspectiva del único hablante fluido de la lengua Taushiro: Amadeo García (U'cuañu'ca)**, por lo que se efectúa la rectificación correspondiente;

Que, en uso de la atribución que la Resolución Rectoral Nº 003749-2021-R/UNMSM, de fecha 22 de abril del 2021, le confiere al Director de la Unidad de Posgrado de la Facultad de Ciencias Sociales;

SE RESUELVE

1.- Rectificar el Acta de sustentación, respecto al **nombre de la tesis** titulada: «**Un acercamiento a la cultura Taushiro Atontu'tua desde la perspectiva del único hablante fluido de la lengua Taushiro: Amadeo García (U'cuañu'ca)**», del Bachiller **Hernández Esquerre, Danilo Kadesh**, como se indica:

DICE: Un acercamiento a la cultura Taushiro Atontu'Tua desde la perspectiva del único hablante fluido de la lengua Taushiro: Amadeo García (U'Cuañu'Ca).

DEBE DECIR: «Un acercamiento a la cultura Taushiro Atontu'tua desde la perspectiva del único hablante fluido de la lengua Taushiro: Amadeo García (U'cuañu'ca)».

Quedando vigente todo lo demás que ella contiene.

2.- Elevar el presente Dictamen Directoral a la Escuela de Posgrado para su conocimiento y fines.

Regístrese, comuníquese y archívese.

UNMSM
Firmado digitalmente por SILVA SIFUENTES Jorge Elías Tercero FAU 20148092282 soft
Motivo: Soy el autor del documento
Fecha: 24.07.2023 14:21:31 -05:00

Dr. JORGE ELÍAS TERCERO SILVA SIFUENTES
DIRECTOR

Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Universidad del Perú. Decana de América

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
UNIDAD DE POSGRADO

CERTIFICADO DE SIMILITUD

Yo **Fabiola Tatiana Yeckting Vilela** en mi condición de asesora acreditada con el **Dictamen Directoral N.° 139-UPG-F.CC.SS-2018** de la tesis de investigación académico, cuyo título es «**Un acercamiento a la cultura Taushiro Atontu'tua desde la perspectiva del único hablante fluido de la lengua Taushiro: Amadeo García (U'cuañu'ca)**», presentado por el bachiller **Hernández Esquerre, Danilo Kadesh**, para optar el grado académico de *Magíster en Antropología*, **CERTIFICO** que se ha cumplido con lo establecido en la Directiva de Originalidad y de Similitud de Trabajos Académicos, de Investigación y Producción Intelectual. Según la revisión, análisis y evaluación mediante el software de similitud textual, el documento evaluado cuenta con el porcentaje de **14% de similitud**, nivel **PERMITIDO** para continuar con los trámites correspondientes y para su **publicación en el repositorio institucional**.

Se emite el presente certificado en cumplimiento de lo establecido en las normas vigentes, como uno de los requisitos para la obtención del grado correspondiente.



Firma de la Asesora_____

DNI: 09857955

Nombres y apellidos de la asesora: Fabiola Tatiana Yeckting Vilela

Pabellón José Carlos Mariátegui – Ciudad Universitaria
Teléfono: 6197000 Anexo 4003. Lima – Perú.
Correo: tesisupg.sociales@unmsm.edu.pe,
Web: http://sociales.unmsm.edu.pe/

A Amadeo García.

A los *ite'chi atontu´tua*.

A todos los pueblos amazónicos.

ÍNDICE

Introducción ……..……..…….6
Lista de siglas y acrónimos …….……..……18
Lista de esquemas, tablas y mapas ...……..……...……19
Capítulo 1: Marco metodológico ...……...……..…….……20
1.1. Metodología y diseño de la investigación ……..……..…20
1.2. Población y muestra …….…..…….……23
1.3. Técnicas e instrumentos de recolección de datos …….…….…….24
Capítulo 2: Marco teórico ...……..……..……..……29
2.1. Cultura ...…….……..…….29
2.2. Constituyentes materiales e inmateriales de la cultura ……...…….…….31
2.2.1. Constituyentes materiales o cultura material ……..…..……31
2.2.2. Constituyentes inmateriales o cultura inmaterial ……..…..…….34
2.2.2.1. Parentesco, matrimonio y familia ……..…….……..35
2.2.2.2. Cosmovisión, chamanismo, espíritus protectores y mitos ..……..43
2.2.2.3. Lengua y cultura …….……..54
2.3. Identidad, etnicidad, indigeneidad y grupo étnico …….…….……58
Capítulo 3: Los taushiro como extinto grupo social localizado …….……..66
3.1. Sobre el nombre del pueblo taushiro …….…….67
3.2. Los taushiro y su contacto con el ILV ……..……...71
3.3. Contactos iniciales y esporádicos ……..……..……...77
3.3.1. De aislados a los contactos iniciales ……..……..……78

3.3.2. Contactos esporádicos ……..…….……..82
3.4. Los taushiro como grupo étnico extinto ……..……...92
3.4.1. Registros histórico-demográficos del pueblo taushiro (desde el siglo XVII hasta la actualidad) ..……..……..93
3.4.2. Causas de la disminución demográfica de los últimos taushiros …….106
3.5. Conclusiones de este capítulo …….…….…..114
Capítulo 4: Amadeo García, el legado vivo de los taushiro …….……...119
4.1. Sobre Amadeo García García …….……...121
4.1.1. Descendencia de Amadeo García ……..……..…..…..140
4.2. Identidad y valoración taushiros desde la perspectiva de Amadeo García ..…….148
4.3. La lengua taushiro desde la perspectiva de Amadeo García ……..…..…..…155
4.4. Religiosidad de Amadeo García …….…….……..168
4.5. Conclusiones de este capítulo ……..…...…...174
Capítulo 5: Alcances a los constituyentes generales de la cultura taushiro ……...…..…..178
5.1. Constituyentes materiales de la cultura taushiro …….……..179
5.1.1. Territorio de los taushiro ……..……..……..…..……180
5.1.2. Economía de subsistencia …….…….…….……186
5.1.2.1. Cacería ……...……..……..187
5.1.2.2. Crianza de animales ……..…….…….……197
5.1.2.3. Pesca ……...……...……199
5.1.2.4. Recolección y horticultura …….…….204
5.1.2.5. Trabajo con patrones ……...…….……..…...…….207
5.1.2.6. Comercio ……...……..……...……210
5.1.3. Nacimiento y enterramiento ……212
5.1.4. Fiestas y comidas …….……...220
5.1.5. Vestimenta …….…….227
5.1.6. Vivienda …...……..…….……...…231
5.2. Constituyentes inmateriales de la cultura taushiro …….……...234
5.2.1. Parentesco, matrimonio y familia en los taushiro ……..……..234
5.2.2. Cosmovisión, chamanismo, espíritus protectores y mitos en los taushiro ...265
5.2.2.1. Cosmovisión taushiro ……...…….……..…..…….……268

5.2.2.1.1. Espacio de abajo ……..…..……272
5.2.2.1.2. Espacio de la gente (de los *ite'chi*) ……...…..……276
5.2.2.1.3. Espacio de arriba ……...…….…..…..…….281
5.2.2.2. Chamanismo en los taushiro ..…….…..……..290
5.2.2.3. Algunos relatos míticos de los taushiro ……..…..…….295
5.2.2.3.1. Cosmogonía taushiro ……...……..……298
5.2.2.3.2. Sobre la muerte y los espíritus …….…..……..303
5.2.2.3.3. Origen de los taushiro …….……...……..310
5.2.2.3.4. Lluvia de tierra ……...…….…….…….315
5.3. Conclusiones de este capítulo ……..……..……317
Conclusiones ……..…….…….……..327
Bibliografía …….……342
Anexo 1. Algunas costumbres y formas de proceder de los taushiro …….…..……..354
Anexo 2. Carácter de Amadeo García y de los taushiro ……..……366
Registro fotográfico...……..…….…….……..371

INTRODUCCIÓN

Pastrana Peláez (2012) denomina *naturalismo* a aquella corriente que sostiene que es natural la desaparición de algunas lenguas indígenas (p.275), en virtud de un darwinismo cultural en la que ciertas culturas "más fuertes" son las que sobreviven en detrimento de otras "menos fuertes". Hay quienes sostienen, bajo una visión religiosa, nos lo recuerda el mismo autor, que la diversidad de culturas es una especie de anatema hacia el género humano, pues esta variabilidad supone una diversidad de lenguas, lo que a su vez implica el recuerdo del mito bíblico de la Torre de Babel (*Ibídem*). En consecuencia, para los apologistas de esta tendencia, lo ideal sería que todos los seres humanos de una vez y para siempre hablemos una misma lengua y homologuemos las culturas. ¿Qué tan lejano estamos de una realidad como esa? Por una parte, respecto de las lenguas "mayoritarias", hasta comienzos del siglo XXI, el 96% de la población mundial solo habla el 4% del total de las lenguas que hay en el planeta actualmente (unas 6 mil lenguas[1]) (Nava, 2009, p.16). Por otra parte, respecto de las lenguas "minoritarias", también hasta comienzos del siglo XXI, 3340 lenguas las hablan únicamente 10 mil personas, 1500 lenguas aproximadamente menos de mil individuos, 500 lenguas cien aproximadamente y 51 lenguas tienen solo un hablante (Walsh, 2003, p.2). Hace aproximadamente 10 mil años, según algunos estudiosos, existían más de 12 mil lenguas, las mismas que han ido desapareciendo progresivamente, y en las últimas décadas de manera alarmante (*Ibídem*).

[1] Este total de lenguas vivas es solo una muy pequeña parte de las que han existido. Pagel, nos dice Walsh, ha concluido que en el pasado habrían existido entre 31 mil y 600 mil lenguas, usando una media de 140 mil lenguas. Si tomamos en cuenta sus datos, el mundo ha perdido a la actualidad 134 mil lenguas (Walsh, 2003, p.3, citando a Crystal David (2000). *Language Death*. Cambridge: Cambridge University Press, p.11).

Estos datos despiertan, o deben despertar, la alarma. ¿Por qué? La extinción de las lenguas es la extinción del vehículo que muestra las múltiples identidades culturales que se gestaron en el mundo. La riqueza cultural, en cuanto a formas de percibir la realidad, se pierde conforme se extinguen las lenguas. La pretensión de comprender la realidad se va monopolizando en tanto se sintetizan las visiones del mundo, pues su riqueza radica justamente en su diversidad. No importa si lo que cree una cultura es o no real respecto del mundo, lo importante es que muestra una visión *coherente* desde su propia lógica, distinta a la lógica del mundo moderno, mas aquella lógica se arrastra milenios dejando *ver* parte de lo que el ser humano en sí mismo es. ¿Cómo comprender al ser humano solo a partir del ser humano moderno? La comprensión del ser humano implica atender, entre otras cosas, sus pensamientos y valoraciones, desde su propia base lingüística, considerando su geografía, cultura e identidad, y estas son aprehensibles, sin la necesidad primaria de traducción alguna, a través de su sintaxis, gramática y semántica; es decir, desde su lengua. Así, a más reducción lingüística, menos comprensión de lo humano: la relación es inversamente proporcional. Pastrana (2012) afirma: "Tras la desaparición de una lengua se pierde la posibilidad de tener un conocimiento nuevo" (p.289). Suscribimos en parte lo sostenido por este autor, aunque no diríamos "conocimiento" sino "interpretación", pues las interpretaciones valen en el sentido que manifiestan, en cierto modo, lo que el intérprete *es*, y en este caso el intérprete *es* cada pueblo, y estos pueblos *ven* el mundo desde sus perspectivas, antropológicamente tan válidas tanto unas como otras.

El presente trabajo pretende acercarse a Amadeo García y a su cultura primigenia, la del pueblo taushiro *atontu'tua*. Este pueblo, como grupo social localizado, no existe hoy. Amadeo es el único taushiro vivo, y de él hemos querido aprender y conocer. En ese sentido, y teniendo en cuenta las diferencias, nuestro trabajo puede recordar a Ishi[2], el único miembro del desaparecido grupo indio de los yahi, una de las tribus de los yana, que habitaron zonas sureñas de lo que hoy es California en Estados Unidos. Desde él se quiso conocer su cultura, en cierto modo hacemos nosotros lo propio: desde Amadeo conocer a los taushiro.

[2] "Ishi" fue el nombre dado por Alfred Kroeber, antropólogo norteamericano que estudió su caso y lo cuidó en el Museo de Antropología de la Universidad de California tras ser encontrado en 1911. 'Ishi' en lengua yahi significa 'persona'.

Con el presente trabajo, creemos que nos aunamos al esfuerzo de otros autores al visibilizar a indígenas amazónicos: recordemos a Sontone y Davi Kopenawa, del pueblo *harakbut* y *yanomami*, respectivamente, el primero de la selva madrediosense en Perú y el segundo de la selva en las fronteras venezolana y brasileña. Con este trabajo de visibilización nos sumamos a darle voz a Amadeo García, uno de los tantos "sujetos históricamente silenciados o enmudecidos" pues "La oralidad de sus culturas, pero ante todo su situación de marginalidad, han excluido, en última instancia, su visión de los hechos de la narrativa histórica" (Sueyo, 2017, p.11).

Los taushiro, antes llamados pinches, fueron prácticamente un pueblo aislado de la sociedad nacional, y si bien en su historia registrada sus miembros experimentaron algunos pocos momentos de contactos involuntarios, dado que estos les fueron en su mayoría perjudiciales, *decidieran* aislarse. No obstante, desde mediados del siglo XX, podemos decir que pasaron a ser un pueblo en contacto inicial, aunque para esto ya se hallaban demográficamente disminuidos y psicológicamente traumatizados. Existen cientos de pueblos en situación de aislamiento en todo el mundo. Solo en Sudamérica existen aproximadamente unas 200 sociedades indígenas en aislamiento con respecto de las sociedades hegemónicas, unas diez mil personas aproximadamente (ACNUDH, 2012, parágrafo 7)[3]. Estos habitan, por lo general, zonas de acceso difícil, ricas en flora y fauna, indispensables para su supervivencia, aunque también suelen existir en estas zonas ingentes recursos naturales que son el objetivo de madereros, legales e ilegales, y empresas extractoras, recursos como madera, minerales e hidrocarburos, lo que ha provocado no pocos encuentros con aquéllos para el menoscabo cultural, y hasta demográfico, de los silvícolas. Así, mientras que para la gente en general, pudiera pensarse, la caza, la tala de árboles y la extracción de productos minerales no suelen causar mayores perjuicios, y que, por el contrario, resultarían ser manifestaciones de progreso económico y social para sociedad hegemónica, para los indígenas aislados de la sociedad nacional estos hechos, por sus procedimientos, resultan ser fatales para su subsistencia.

[3] Este asimismo tiene por fuente el "Informe del seminario regional sobre pueblos indígenas aislados y en contacto inicial de la Amazonía y el Gran Chaco". Santa Cruz de la Sierra, Bolivia. Realizado del 20-22/11/06. E/C.19/2007/CRP.1 (28/03/07).

El contacto de los foráneos con estos pueblos amazónicos puede acarrear la alteración de los modos de vida de estos últimos. Una simple gripe, por ejemplo, debido a que su sistema inmune no ha desarrollado una defensa contra aquélla, puede desencadenar epidemias mortales diezmando irremediablemente a la población llevándolas hacia la extinción o hacia su borde mismo. Estas situaciones producen un desequilbrio psicológico en los sobrevivientes al no entender muchas veces qué es lo que sucede.

En el pasado, caucheros, traficantes de pieles, y hoy, madereros, petroleros, así como ciertas instituciones como la Fundación Nacional del Indio (FUNAI)[4], el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), entre otras, trataron de tener contacto con los indígenas. En algunos casos lograron tal contacto, en otros simplemente fueron rechazados.

No siempre los contactos fueron beneficiosos para los indígenas, ya que en varias ocasiones resultaron, por ejemplo, contagiados por enfermedades desconocidas para ellos, pues sus sistemas inmunológicos no pudieron contrarrestar los virus y bacterias que las generaban. Demos cuatro ejemplos para ilustrar esta problemática, situación que también los taushiro experimentaron. 1. El caso de los yora: Pueblo muy temido en el Alto Manu, que desde mucho tiempo atrás habían adquirido una actitud reacia a relacionarse con grupos humanos distintos a ellos, rechazaron a madereros, petroleros, misioneros y militares, hasta que en 1985 fueron finalmente *forzosamente* contactados por el conjunto de estos *invasores*; consecuencia: la mitad de su población murió pocos años después del acercamiento, y hoy viven a merced de los madereros que destruyen su antiguo territorio, por este motivo muchos yora se llaman a sí mismos con cierta nostalgia *wero yoshi* (fantasma), comprendiéndose como los sobrevivientes (o muertos en vida) de la tragedia que experimentaron (Huertas, 2002, p.13). 2. El caso de los nanti: En los años ‘70 fue promovida una incursión por los petroleros, madereros y misioneros para buscar contactar a este grupo. Esta empresa fue continuada en los ‘80, ‘90 y 2000. En 2008 se calcula que entre el 30% y el 50% de la población de los nanti había muerto desde el primer contacto (Huertas, 2012, p.63). 3. El caso de los matsiguengas: En los años ‘50, el ILV entabló contacto con algunos miembros aislados de matsiguenkas en el Manu, y los agrupó en torno a la comunidad Tayacome, una

[4] El FUNAI es una institución brasileña que trabaja por la defensa de los intereses del indígena amazónico.

comunidad cercana. No tardó mucho tiempo para que las enfermedades mermaran la salud y vida de los nativos, creando conflictos y causando división (Huertas, 2012, p.62). 4. El caso de los harakbut: En este caso dejamos hablar a Sontone, miembro de los harakbut, sobre su experiencia personal, que tiene una similitud en tanto experiencia a la de Amadeo García sobre los taushiro. Recuerda Sontone: "Fue durante ese periodo que llegó el *wawíe'*, que significa algo así como aire contaminado. De un momento a otro la gente empezó a morir muy seguido, como nunca antes había ocurrido. Eso nos desesperó porque nosotros estábamos acostumbrados a morir de vejez o por accidentes en el monte pero no por enfermedades" (Sueyo, 2017, p.96). La diferencia es que el pueblo harakbut, como grupo social localizado, todavía existe, lo que no podemos decir lo mismo sobre los taushiro.

Hemos mostrado, pues, algunos casos en que los contactos intencionados por gente ajena a los nativos fueron perjudiciales para estos últimos. Los yora, nanti, matsiguenkas y harakbut son ejemplos de estas adversidades, las mismas que otros muchos pueblos amazónicos han experimentado, y entre estos pueblos estuvieron también los taushiro, como mostraremos más adelante.

Los pueblos indígenas con poca interacción con la sociedad nacional son muy vulnerables. Cualquier cambio en sus costumbres, cambios cuya iniciativa no partieron de ellos mismos, ha implicado e implica una gran amenaza. Un contacto intencionado por agentes foráneos a ellos es una violación a su autodeterminación. Además, como se ha hecho notar líneas arriba, tales relaciones directas con miembros extraños a los suyos conllevan el peligro de contagios de enfermedades mortales para ellos, así como enfrentamientos.

Las misiones religiosas, que tomaron contacto con los nativos en el pasado, los concentraron alrededor de puestos misionales sin diferenciar los patrones culturales particulares y los tipos de relaciones familiares que existían entre ellos (Huertas, 2002, p.84). Estos grupos de evangelizadores, al tomar contacto con estas poblaciones, han alterado la religiosidad y la idiosincrasia de estos. En este contexto, las enseñanzas cristianas han sido el vehículo que ha permitido la asimilación de los nativos a la cultura occidental. Así, la cultura e idiosincrasia nativas, que celosamente fueron *protegidas* en la espesura y profundidad de la selva, fueron paulatinamente absorbidas. El indígena, en consecuencia,

dejó de ser espiritualmente *indígena* (alienación del indígena), iniciándose en él un proceso de cambio hacia una racionalidad y espiritualidad occidentales.

Como es bien sabido, y sin imputar culpa a los antiguos evangelizadores, desde el siglo XVI los frailes cristianos en su afán de conocer al *otro* (el indígena) trataron de relacionarse con su cultura introduciéndoles la *buena nueva*. El objetivo de esta incursión no era otro deseo honesto (creemos no equivocarnos sobre este particular) sino el de *salvar* sus almas *paganas*, de este modo les brindaban las *herramientas* apropiadas para facilitarles una *mejor* vida, o lo que Manuel Gamio (1970) llamó "un desarrollo evolutivo normal" (p.15), claro que en el siglo XVI un fraile entendía como "desarrollo evolutivo" un progreso espiritual hacia las creencias cristianas.

En esos tiempos, en su afán evangelizador, personajes relevantes como Fray Bartolomé de las Casas, fray Andrés de Olmos, fray Bernardino de Sahagún, fray Diego de Landa, fray Diego Durán, entre otros, reflexionaron sobre la manera más idónea de *llegar* a los nativos con el fin de *salvarles* el alma sin ser rechazados por ser foráneos. Nos recuerda el historiador mexicano José Romero Galván que Fray Diego Durán recomendaba, por ejemplo, refiriéndose a los nativos mesoamericanos, que los "instrumentos de que debe disponer el misionero para esta delicada tarea son, primero, conocer la lengua de los indígenas, después, conocer lo más posible la antigua religión" (Romero, 2013, p.127). Así, el conocimiento de la lengua, como herramienta de comunicación, y de la religión indígena, para saber qué se debe suprimir y qué mantener, son vehículos importantes para la enseñanza de la *buena nueva* cristiana. Estos sirvieron para lo que posteriormente se denominará "extirpación de idolatrías".

Dando un gran salto temporal, en el siglo XX, la primera de estas *herramientas* siguió vigente. Grupos evangélicos, en la década de los '60, han tomado contacto con diversos pueblos indígenas. Huertas nos facilita las estrategias que tomaron estas misiones para este contacto *forzado,* nos dice: "Otra causa de las dislocaciones territoriales es la presencia de misioneros que utilizan objetos útiles para los indígenas aislados como machetes y ollas con la finalidad de atraerlos, generando dependencia e incontenibles afanes por obtenerlos" (2002, p.95). Con estas acciones se les ha creado una dependencia sobre estos objetos,

inhibiéndoles paulatinamente de su milenaria capacidad de autoproveerse de lo necesario tomando como fuente la misma naturaleza. Debido a esta dependencia, no en pocas ocasiones los nativos han incursionado violentamente en comunidades cercanas, generando disturbios, con el objetivo de *hacerse* de estos bienes otrora desconocidos para ellos. Algunos de estos disturbios trajeron por consecuencia la muerte tanto de pobladores de la comunidad violentada como la de indígenas.

Muchas han sido las misiones que llegaron a la Amazonía peruana en el siglo XX con el fin de evangelizar. Estas han sido tanto católicas como protestantes. Podemos listar las siguientes: Los dominicos, los grupos evangélicos del ILV, de la SAM (South American Mission) y de Caminos de Vida (Huertas, 2002, p.84-86). Pero ¿qué ha movido a estos grupos de evangelizadores a incursionar, en pleno siglo XX, en la profundidad de la selva para contactar a estos pueblos indígenas? Respuesta: El afán paternalista y la convicción de que el buen desarrollo de estos pueblos dependerá de su adscripción a los patrones occidentales, sobre todo al cristianismo. El religioso dominico fray Wenceslao Fernández Moro lo resume bien:

> A nadie se le oculta el objetivo principal de esta obra de misiones: convertir a los hijos de la selva en hombres útiles para ellos mismos, para sus paisanos, para Dios y para la Patria, por medio de una educación integral que los redima de sus ancestrales costumbres y los saque para siempre de su completa abyección y aislamiento perjudicial. (1952, p.558)

Este fragmento de Fernández Moro refleja este protectorado autoendosado por los misioneros con el fin de salvar física y espiritualmente a los indígenas: ¿Convertirlos "en hombres útiles para ellos mismos" y "para sus paisanos"? Si hubiesen sido inútiles para ellos mismos y para su comunidad, como se entrelee, con toda seguridad su cultura hubiese desaparecido hace mucho tiempo. Por el contrario, lo que demuestra la presencia de estos pueblos es que supieron vivir conforme a la naturaleza –rousseaunianamente se diría que supieron *vivir bien*–, e incluso, pudieron sobrevivir hoy, a pesar de las graves experiencias que los amenazaron.

Fernández considera, además, que estos *hijos de la selva* no han sido útiles ni para Dios ni para la Patria, y que su conversión cultural implicará un progreso pragmatista (en

favor de Dios y de la Patria). Efectivamente, desde la perspectiva de Fernández –que es la del mundo moderno y la del cristianismo– los nativos no han sido sino una especie de parias, individuos caídos en el hueco del olvido a los que hay que arrojar la escalera de la religión para salvaguardarlos. Sin embargo, como bien se sabe, lo que nosotros significamos por "dios" y "patria" no es lo que significarían propiamente estos nativos (en el caso de si tendrían que significarlos), y si no los comprenden de ese modo, entonces es en vano cualquier reclamo de utilidad hacia esos significados.

El concepto "dios" es muy distinto al de "ánima", "espíritu" o similares, y del mismo modo el concepto "patria" al de "territorio". Al margen de los distintos términos que en los idiomas nativos hacen referencia a "espíritu" o "territorio", lo cierto es que la vida y toda la cultura de los indígenas amazónicos están muy unidas a estas nociones.

Pero el texto de Fernández nos dice algo más: que por medio de una educación integral los nativos podrán *redimir sus costumbres* y saldrán de la *abyección* y de su aislamiento. Al leerse esto no puede uno sino evocar en la mente que este fue, precisamente, el sentir de los primeros cristianos que llegaron a estas tierras americanas y que promovieron, luego, la extirpación de idolatrías. En estas últimas palabras de fray Wenceslao Fernández aparecen, de manera muy clara, el sentir y la autovaloración del cristianismo: ser la única religión verdadera. Fernández no comprendió, pues, que las costumbres son *costumbres* justamente porque han sido aprobadas desde el pasado por el conjunto de la sociedad nativa. Así, las costumbres indígenas no son envilecimientos o abyecciones, sino solo son diferentes a las del mundo moderno.

La evangelización en la Amazonía, en definitiva, tuvo como fin primario empoderar la religión cristiana en aquellos pueblos indígenas que vivían al margen, o relativamente al margen, de la llamada *civilización*, así como el de introducir la occidentalización en sus conocimientos, costumbres y valores: "Tarde o temprano, nos guste o no, la civilización llegará a estas tribus. Nuestra incumbencia es que esta sea una civilización cristiana", estas fueron las palabras pronunciadas por William C. Townsend –fundador del *Wycliffe Bible Translators* (y del ILV)– en 1958, y que fueron recogidas por el antropólogo estadounidense

David Stoll[5], palabras que grafican con claridad el objetivo de esta institución. El mismo Stoll afirma lo siguiente, respecto del accionar cristianizador del ILV en particular, pero de las misiones cristianas en general: "Los objetivos últimos de las escuelas bilingües fueron convertir a los Aguaruna [y a todo tipo de nativo en general, agregamos nosotros] en cristianos evangélicos y convencerlos de aceptar la colonización"[6].

Frente a todos estos problemas se han podido gestar algunos logros en el ámbito legal que tienen como objetivos el reconocimiento y la autonomía de las naciones indígenas. Por ejemplo, en el ámbito jurídico se han reconocido los derechos de los pueblos nativos. Así queda patentado en la "Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas" del 13 de setiembre de 2007, en la que se garantiza el derecho de estos pueblos "a vivir en libertad, paz y seguridad como pueblos distintos y no serán sometidos a ningún acto de genocidio ni a ningún otro acto de violencia […]" (Art. 7.2). Asimismo, esta Declaración obliga a los Estados a elaborar mecanismos de protección para prevenir, o resarcir, "todo acto que tenga por objeto o consecuencia privarlos de su integridad como pueblos distintos o de sus valores culturales o su identidad étnica" (Art. 8.2a) y "toda forma de asimilación o integración forzada" de estos pueblos (Art. 8.2d). Está de más señalar que en la práctica aún se mantienen los problemas para su cumplimiento por parte de las personas naturales (madereros, grupos evangélicos), por parte de las personas jurídicas (empresas petroleras o acuíferas) e incluso por parte de los propios Estados.

Dentro de este marco, la actual tesis quiere presentar los resultados de una investigación que ha llevado bastante tiempo de indagación, entrevistas, reflexiones y análisis sobre la cultura del pueblo amazónico taushiro *atontu'tua* de mediados del siglo XX, y las dos décadas siguientes aproximadamente, desde la perspectiva de Amadeo García García, el único hablante fluido de la lengua taushiro, por ser su lengua madre, y el último de los taushiro que nació y creció en una comunidad taushiro, por lo que taxativamente afirmamos que a día de hoy es el único que nos puede hablar sobre cómo fue su pueblo y su cultura.

[5] En: http://www.nodulo.org/bib/stoll/ilv4a.htm
[6] En: http://nilavigil.com/2008/04/09/%C2%BFcuantas-lenguas-indigenas-existen-en-el-peru/

Nuestra investigación quiere *acercarse*, por medio de Amadeo García, a la cultura taushiro. A partir de él hemos querido saber cómo *eran* los taushiros, qué valoraban, cuáles eran sus costumbres, sus relatos, qué visión tenían del mundo, cuál era su religiosidad, en qué creían, cómo se organizaban, qué labores realizaban para sobrevivir, qué confeccionaban, por qué fueron un pueblo en aislamiento con respecto de la sociedad hegemónica y cómo terminaron siendo un pueblo en contacto inicial, por qué finalmente se extinguieron como grupo social, dónde están sus descencientes, entre otras cuestiones. Por supuesto que, en nuestros extensos diálogos con Amadeo, y a partir de las reflexiones, por parte nuestra, tras la información recabada, surgieron muchas preguntas que no alcanzaron respuestas más allá de nuestras hipótesis. A pesar de esto, creemos estimables dichas preguntas e hipótesis porque fueron formuladas en base a la información obtenida, y a la condensación, síntesis y reflexión sobre estas, pues en algunos casos, dada la particularidad de nuestro objeto de estudio, más allá de esto nos era imposible ir dada la ausencia hoy de la fuente principal: el pueblo taushiro. Y si bien Amadeo García pudo responder algunas de nuestras interrogantes directamente, otras simplemente no las pudo responder. Esta es una pérdida irreparable que la hacemos explícita, de acuerdo a los casos, en el presente trabajo. Por ello reiteramos que el valor de los problemas planteados estriba en que solamente pudieron explicitarse a partir de lo hallado o a partir de lo que hemos deducido de lo hallado. No hemos querido, sin embargo, dejar tal vacío, y tomando en cuenta lo que se conoce sobre otros pueblos amazónicos y los análisis que otros investigadores han hecho de aquellos, hemos tratado de responder, abductivamente y de manera comparativa, algunos de esos problemas, aunque siempre manifestando los reparos del caso.

Pero si nuestra comprensión de los taushiro pasa por lo que nos diga sobre estos Amadeo García, nos fue necesario intentar comprender también a la persona del propio Amadeo, pues él, habiendo conocido y asumido, en cierto modo, otras formas de pensar, otros conocimientos y otras costumbres distintas a las de su primigenio pueblo –debemos saber que Amadeo vive hoy en Intuto, un centro poblado de mestizos en la región Loreto, donde también conviven muratos y quichuas–, tiene hoy un juicio particular sobre los suyos. Así, hemos querido, también, saber y entender cuál es la visión valorativa que Amadeo García tiene de su cultura primigenia, sobre todo teniendo en cuenta que esta desapareció hace más de 30 años.

Es cierto que los taushiro dejaron una impronta imborrable en Amadeo García, pero no menos cierto es que también la dejaron en los pobladores más ancianos de Intuto, el pueblo relativamente más cercano al antiguo territorio de los taushiro, pues si bien este pueblo indígena apenas si tuvo contacto con los pobladores de Intuto, cierto es que estos conocieron de la existencia de aquellos tejiéndose múltiples comentarios y creencias. Nuestro trabajo también quiere explicitar esta impronta, aunque ligera, de los taushiro en Intuto, y la que Amadeo, como personaje particular en Intuto, está dejando en este pueblo.

Las salvedades de este trabajo quedarán explicitadas en su momento; no obstante, podemos decir que, si bien nuestro protagonista ha sido Amadeo García, hemos tratado en lo posible de dar más fuerza a sus afirmaciones con otros testimonios orales y fuentes escritas (las pocas que existen sobre los taushiro). Las novedades que Amadeo nos ha referido sobre su pueblo obviamente no han podido ser confirmadas, por las que estas han sido tomadas en cuenta como una interpretación, interpretación que, sin embargo, es motivo de nuestro trabajo.

La presente investigación consta, pues, de cinco capítulos con sus respectivos subcapítulos y apartados. El primero explicita la metodología y el diseño de investigación; además, la población y muestra, y las técnicas e instrumentos de recolección de datos. El segundo capítulo apuntará hacia el marco teórico. Abordaremos los conceptos que nos permitirán esclarecer los tópicos de nuestra investigación: cultura –material e inmaterial–, parentesco, matrimonio y familia, religión, cosmovisión y lengua, y los conceptos de identidad. El tercer capítulo es una presentación del pueblo taushiro como extinto grupo social localizado, sobre el nombre "taushiro", sobre su contacto con el ILV, sobre cómo pasaron de ser un pueblo aislado de la sociedad nacional a ser uno en contacto inicial, y sobre los contactos esporádicos que mantuvieron por mucho tiempo con foráneos. Veremos también los registros históricos, remontándonos hasta el siglo XVII en que se tienen las primeras noticias sobre este pueblo, y veremos las causas de su drástica disminución demográfica. El cuarto capítulo se centra en Amadeo García García. Importante, consideramos, es conocer y comprender a nuestro principal protagonista, sobre quién fue, quién es, y con su permiso hemos abordado su vida, su descendencia, su identidad, su lengua y la valoración que tiene hacia ella, además de su religiosidad actual. Y, finalmente, el quinto

capítulo, el más extenso de todos pues en él abordamos lo medular de nuestra investigación separados en dos grandes bloques: los constituyentes materiales y los constituyentes inmateriales de la cultura taushiro. Al interior de estos, inicialmente, mencionamos su desagregado, razón por la que no lo haremos en esta introducción.

En la parte final de esta investigación presentamos nuestras conclusiones, anexos y registro fotográfico con el objetivo de cerrar el presente trabajo, dejando bien en claro que, aunque extinto hoy, como grupo social localizado, sobre el pueblo taushiro, sobre su cultura más explícitamente, aún queda mucho por averiguar y por analizar. Amadeo García vive aún, todavía es posible escuchar la lengua taushiro con él, todavía es posible conocer más de la cultura taushiro a través de él. Queda abierta la invitación para una mayor investigación, y este trabajo nuestro, por la naturaleza de su abordaje, funge de madeja con varios hilos sueltos por donde jalar.

LISTA DE SIGLAS Y ACRÓNIMOS

CETA	Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía
CIHD	Comisión Interamericana de Derechos Humanos
DNI	Documento Nacional de Identidad
FUNAI	Fundación Nacional del Indio
IIAP	Instituto de Investigación de la Amazonía Peruana
ILV	Instituto Lingüístico de Verano
JUNTOS	Programa Nacional de Apoyo Directo a los más Pobres
MIDIS	Ministerio de Desarrollo e Inclusión Social
OIT	Organización Internacional del Trabajo
SIL	Summer Institute of Linguistics
USAID	United State Agency for International Development (Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional)

LISTA DE ESQUEMAS, TABLAS Y MAPAS

Esquema 1: Visión vertical y horizontal de la cosmovión amazónica

Esquema 2: Parejas de Amadeo García

Esquema 3: Genograma de Amadeo García (contemporáneos y descendientes)

Esquema 4: Identidad de Amadeo García entre la cultura taushiro y la cultura mestiza

Esquema 5: Taushiros *atontu'tua* que conoció Alicea Ortiz en la década del '70

Esquema 6: Taushiros *atontu'tua* que vivieron con Amadeo García en Aucayacu, y que él recuerda

Esquema 7: Genograma de Amadeo García en tres generaciones

Esquema 8: Genograma de Amadeo García en cuatro generaciones

Esquema 9: Síntesis de los títulos de liderazgo en los *atontu'tua*

Esquema 10: Genograma general de Amadeo García

Mapa 1: Ubicación del territorio del otrora pueblo taushiro

Tabla 1: Reducción demográfica del pueblo taushiro

CAPÍTULO 1

MARCO METODOLÓGICO

En este primer capítulo planteamos la metodología usada y el diseño de investigación del presente trabajo. Además, exponemos la población, muestra y las técnicas e instrumentos usados para la recolección de los datos utilizados en la presente tesis.

1.1. Metodología y diseño de la investigación

Investigar sobre una cultura *desaparecida* es un caso particular de investigación que exige a su vez una metodología particular, más aún cuando la única fuente directa es un solo hombre con una avanzada edad y desvinculado de su cultura originaria desde hace más de treinta años. No obstante, creemos que es posible acercarnos a la cultura taushiro desde este único y particular hombre: Amadeo García. Por ello, nos es lícito hablar de él –con su permiso– para, mediante el método empático, comprenderlo, *ponernos en sus zapatos*, e intentar seguir sus recuerdos. Por supuesto que, sin desacreditar lo que nos narre, también hemos de tomar en cuenta otras fuentes (orales, escritas), las cuales mencionaremos más adelante, con el objetivo de cruzar información, corroborar datos, discutirlos y evaluarlos, para teóricamente *construir* algunos de los tópicos que constituyeron a los taushiro.

Nuestra investigación es cualitativa y corresponde básicamente a un estudio de caso. Una investigación cualitativa "pone énfasis en la 'visión' de los actores y el análisis contextual en el que esta se desarrolla, centrándose en el significado de las relaciones

sociales" (Vela, 2001, p.63). Un estudio de caso es una estrategia analítica de investigación en la que un *caso* es analizado desde varias fuentes (Feagin, Orum y Sjoberg, 1991, p.2). No se debe comprender al estudio de caso como una técnica determinada para obtener datos sino como "una manera de *organizar* estos [datos] con base en alguna unidad escogida, como puede ser la historia del individuo, la historia del grupo o algún proceso social delimitado. Se pueden emplear todas las técnicas que utilice otro modo de organización: entrevistas intensivas, cuestionarios, historias personales, documentos, informes de casos hechos por otras personas, cartas, etc." (Goode y Hatt, 1976, p.415). Por "caso", en un estudio de caso, se entiende toda aquella situación, circunstancia o fenómeno único en el que se requiera una mayor información, y por ser de interés académico y científico.

Siguiendo las definiciones anteriores, nuestra investigación ha puesto énfasis en la visión que Amadeo García tiene de su cultura, desde su contexto vivencial y como único hablante de su lengua primigenia. Nuestra estrategia analítica de investigación tomó en cuenta varias fuentes e hizo uso de distintas técnicas con el objetivo de organizar los datos recabados. Estas técnicas fueron: entrevistas, historia personal y revisión de documentación y publicaciones (sobre las técnicas usadas explicitaremos líneas adelante). Por supuesto que las entrevistas y la información obtenida de ellas que fueron de primerísima relevancia para nuestro caso de estudio fue la que nos brindó en todo momento Amadeo García. Finalmente diremos, para delimitar nuestro trabajo, que nuestro caso de análisis es la cultura taushiro a partir de la perspectiva de Amadeo García.

Un estudio de caso debe aportar información novedosa sobre algún tema, proponer medidas para resolver el problema a tratar y abrir nuevos caminos para otras investigaciones. Hemos aportado suficiente información novedosa sobre la cultura taushiro y sobre Amadeo García, y esto quedará patente a lo largo de todo el presente trabajo. Además, el problema general que hemos abordado es el del desconocimiento de la cultura taushiro, y la principal medida que tomamos fue el de viajar hasta lo profundo de la selva peruana, hasta llegar a la localidad de Intuto, en Loreto, con el fin de entrevistar al único hablante fluido de la lengua taushiro, Amadeo García, quien nació y vivió, hasta su juventud, en una comunidad taushiro (comunidad, hoy, físicamente inexistente), por lo que él y solo él, actualmente, es el único que nos puede hablar, a partir de sus recuerdos, sobre ella. Finalmente, a lo largo de la

presente investigación se abren distintos temas que permitirán, a futuro, recorrerlos para una pormenorizada indagación focalizada.

La presente investigación es un análisis de tipo descriptivo-explicativo. Descriptivo porque queremos determinar y explicitar las particularidades de la cultura taushiro a partir de la información que se ha recabado contrastándola con la información obtenida en nuestras entrevistas con Amadeo García, teniendo muy en cuenta la influencia mestiza que nuestro informante ha experimentado a lo largo de los años en el pueblo de Intuto. Y, asimismo, nuestro análisis es explicativo porque queremos exponer las causas de aquellos tópicos descritos, centrándonos sobre todo en la idiosincrasia de Amadeo García y cómo esta ha afectado su perspectiva descriptiva y valorativa respecto de la cultura en que se formó y educó originariamente.

El lector observará que en no pocas ocasiones haremos uso del método comparativo y extrapolativo, dada la imposibilidad de una inducción directa respecto de los taushiro, y esto con el fin de describir y explicar, en la medida de lo posible, los temas en los que nos enfocaremos. Haremos uso también del método abductivo, con el objetivo de conjeturar del modo más plausible, a partir de ciertas evidencias y datos recogidos, alguna posible explicación.

Hemos considerado, asimismo, las referencias bibliográficas que sobre los taushiro otros autores han escrito. Lamentablemente estas informaciones son escuetas, vagas, generales, y muchas de ellas inmersas en la descripción y/o evaluación de otros pueblos étnicos que por su cercanía geográfica se les consideró erróneamente, en su momento, como afines (tal es el caso del grupo záparo). Prácticamente el único texto de carácter etnográfico que habla sobre los taushiro –si exceptuamos la obra de Avencio Villarejo *Así es la selva* (1943) en la que se detiene brevemente en ellos– es el que publicó en 1976 la lingüista Neftalí Alicea Ortiz, miembro del Instituto Lingüístico de Verano (ILV). En él, sin embargo, es poco lo que se nos informa en relación a los diferentes tópicos (conocimientos, valoraciones, organización social, deseos, etc.), pero al menos muestra orden y se centra exclusivamente en este pueblo (se centra únicamente en los taushiro de los años ‘70).

1.2. Población y muestra

Nuestro principal informante es Amadeo García García. De él hemos recabado la mayor cantidad de información, teniendo siempre en cuenta que la presente investigación es el análisis de la cultura taushiro desde la perspectiva que de ella tiene Amadeo García. En este sentido, estamos de acuerdo con Miguel Martínez Miguélez en relación a lo que él denomina *generalización holográfica*, en que con cada unidad se puede llegar al conocimiento de la totalidad. Nos dice: "El *método de historias de vida* es, en cierto modo, una aplicación de esta idea [*generalización holográfica*] y siempre se distinguió por el concepto central de que es posible estudiar a una comunidad completa a través del conocimiento profundo de algunos de sus miembros (Martínez, 2007, p.43). Esto es lo que nuestra investigación, efectivamente, ha hecho; por ello, en esta *apuntamos* hacia Amadeo (nuestra unidad) para desde él *apuntar* hacia la cultura taushiro.

No obstante, hemos querido ir más allá de la sola atención que tiene Amadeo sobre su cultura primigenia. Por ello, también hemos tomado en cuenta la perspectiva descriptivo-valorativa de algunos pobladores del pueblo de Intuto, pobladores que con sus testimonios aunaron a la información obtenida con antelación sobre los taushiro, información extra que nos ha permitido contrastar los datos obtenidos.

Los campesinos intuteños que contactamos para nuestra investigación son cinco: cuatro varones y una mujer: Alcibíades Huamán, César Tapuy, Wílder Amies, Hernán Pérez y Angélica Chuje. Además, obtuvimos importante información de dos personas ajenas al contexto sociocultural selvático, aunque cercanas a Amadeo García y al pueblo de Intuto, profesionales que vivieron en dicho pueblo por varios años: José Álvarez y Tomás Villalobos. El primero, biólogo conservacionista, además que fue párroco de la Iglesia por cinco años en Intuto; el segundo, profesor del colegio-internado de Intuto por 35 años.

1.3. Técnicas e instrumentos de recolección de datos

Respecto de las técnicas de recolección de la información que hemos usado, estas rescatan los aspectos subjetivos y motivacionales de nuestros informantes comprendiéndolos dentro de una perspectiva holística. Así, pretendimos crear un ambiente de confianza entre nosotros y los entrevistados con el objetivo de conocer, desde sus perspectivas, las descripciones y valoraciones que tienen sobre los taushiro que conocieron, siempre tomando en cuenta el momento y el lugar en que fueron entrevistados, su situación psicológica y social presente, y sus reacciones fisonómicas sobre alguna pregunta o sobre sus propias respuestas. Podemos decir, al respecto, que todas las entrevistas se suscitaron en un ambiente de sosiego, sin apresuramientos, y todos nuestros entrevistados estuvieron dispuestos a responder nuestras inquietudes sin mayor condicionamiento. Esto es importante subrayar ya que nos permite juzgar adecuadamente el valor de las respuestas obtenidas. Nuestra técnica de entrevista, pues, se define como una entrevista no estructurada. Al respecto Vela Peón nos dice:

> La aplicación de este tipo de entrevistas parte del supuesto de que, si bien los entrevistados poseen y conocen información valiosa para el entrevistador, les resulta difícil comunicarla o transmitirla en forma verbal, es decir, a través de cuestionamientos directos. Para sortear esta dificultad, se diseña una entrevista flexible donde la secuencia y el tipo de preguntas es más abierto y libre, lo que permite que sea el entrevistado quien decida parcialmente estos puntos, con el fin de "crear" una atmósfera de tolerancia, aceptación y comprensión. (…) Por su parte, el contexto situacional es espontáneo e informal y, en ocasiones, se lleva a cabo en lugares donde el entrevistado efectúa sus actividades cotidianas para generar un ambiente de tranquilidad. (Vela, 2001, p.71)

Nuestra técnica de recolección de información tuvo dos momentos: una en marzo de 2010 y otra en febrero de 2016. En 2010 nos entrevistamos con Amadeo García, Tomás Villalobos, Wílder Amies y Hernán Pérez. En 2016 nos entrevistamos nuevamente con Amadeo García, y además con Alcibíades Huamán, César Tapuy, Angélica Chuje y José Álvarez.

Las entrevistas se centraron sobre todo en la información que habíamos obtenido previamente sobre Amadeo García en algunos documentos. En los primeros encuentros, en marzo de 2010, iniciamos con formulaciones de carácter general permitiendo que el

entrevistado se explaye en lo que él consideraba relevante sin interrupción nuestra. Es decir, no decidimos sobre qué hablar, permitimos que el diálogo fluya en función de los intereses del entrevistado. Así, podemos hacer nuestro lo que Eduardo Viveiros de Castro respondió cuando se le preguntó respecto de los indígenas Araweté: "[…] yo no tenía una gran pregunta teórica que me guiara desde el inicio. Seguí los intereses dialógicos [del entrevistado], tuve que ir acompañando [lo] que le interesaba […]" (2013, p. 15).

Advertimos que los comentarios de Amadeo García solían virar hacia la importancia de su lengua y esperaba, nuestro informante, que la entrevista sea de carácter lingüístico[7], como lo fueron otras anteriores y distintas a nuestra visita. No obstante, comprendió luego que nuestra visita y entrevista tenía un fin distinto: conocer su cultura originaria a partir de lo que recordaba de ella, aunque sin dejar de lado la importancia de su lengua.

Sus primeras respuestas y/o comentarios nos ayudaron a formular, luego, una guía de indagación que nos permitió afinar las preguntas para que el entrevistado pueda afinar, asimismo, sus respuestas, y creemos haberlo logrado en más de una ocasión. En las repreguntas, muchas de ellas presentadas de manera idéntica a la anterior formulación, al hallar una aparente contradicción o diferencias en las respuestas, indagamos con mayor ahínco con el fin de comprender el o los motivos que suscitaron la supuesta contradicción o el cambio de respuesta, no pretendiendo en ningún caso contravenirlo o corregirlo, salvo en los casos en que él mismo nos preguntaba por alguna aclaración. Nuestra investigación nunca pretendió corregir lo que nos dijo sino entender por qué nos dijo lo que nos dijo. Este método de indagación nos permitió conocer y comprender, hasta cierto punto, la forma de pensar y de valorar de nuestro entrevistado, así como nos permitió romper con ciertos antejuicios que poseíamos al inicio de la evaluación o previo a conocerlo. Así, hemos seguido la recomendación de Peter Gow que, en la Introducción de su obra *De sangre mezclada* (2020), nos dice que "en contraste con etnografías de pueblos 'tradicionales', los escritores frecuentemente rechazan o critican afirmaciones particulares de los informantes como si estas no fueran datos etnográficos que se deben explicar. (…) El deber del etnógrafo [no es] sermonear a los informantes sobre su cultura real" (Gow, 2020, p.37); y en páginas más

[7] Amadeo García esperaba que se le grabe oraciones y palabras en taushiro, y juzgaba que el objetivo de nuestra visita era ese.

adelante nos dice: "(…) las personas nativas dan considerable importancia a su propia narración de la historia local para explicar la naturaleza de su cultura. Me interesa dilucidar lo que esta narración significa para la gente nativa, no si esta narración se ajusta o no a una reconstrucción de la historia local hecha por un extranjero en base al análisis de evidencia documentada" (Gow, 2020, p.39). Nosotros, en el presente trabajo, hemos hecho una reconstrucción de la historia de los taushiro en base a la evidencia documentada, pero, 1. no es lo medular de nuestra investigación, y 2. no hemos nunca intentado contrastarla con lo que nos ha dicho Amadeo García sobre la historia de su pueblo. Como afirma Marilyn Strathern –citada por Gow–, haciendo referencia a los elmdonianos de la Inglaterra rural: "no nos debe importar tanto si es cierto, sino por qué es importante" (*Ibídem*). Hacemos nuestras estas palabras.

En 2016, cuando nos entrevistamos nuevamente con Amadeo García, le formulamos también, al inicio de nuestra visita, algunas preguntas sobre temas generales para familiarizarlo, de nuevo, con la temática antropológica, y siguiendo la metodología de nuestra visita años antes, y tomando sus respuestas actuales contrastándolas con sus respuestas anteriores, repreguntamos sobre la base de las síntesis de ambas informaciones: sus respuestas unas coincidían, otras diferían levemente y otras diferían de modo patente. Apuntó nuestra indagación, asimismo, hacia ciertos tópicos para aclarar la información que obtuvimos de otros entrevistados y de algunas fuentes escritas: unas las corroboró, otras las rechazó, otras las explicó o aunó.

Las entrevistas que llevamos a cabo con los otros informantes, pobladores de Intuto, tuvieron una naturaleza distinta. Nos centramos sobre todo en lo que recordaban de los taushiro que conocieron o que escucharon oír de sus padres. También fueron preguntas abiertas en un primer momento, de tal modo que permitieran la repregunta o la reformulación de estas en un segundo momento. Nos percatamos que la perspectiva histórica (cronológica), y en algunos casos espacial, no tenía mayor prioridad en sus comentarios y respuestas (solían confundir tiempos y espacios en sus relatos), sin embargo, tenían la virtud de la familiaridad con la cultura amazónica.

Las entrevistas con Tomás Villalobos y José Álvarez tuvieron un matiz también distinto. Tratándose de profesionales, el orden, la coherencia, la claridad y el nivel de síntesis en sus comentarios y respuestas a nuestras interrogantes fueron patentes. En ambos entrevistados las preguntas fueron directas pretendiendo atender a lo específico de la temática, siempre teniendo en cuenta que sus perspectivas no eran propias de la idiosincrasia rural-amazónica; no obstante, sus respuestas y comentarios, como lo suponíamos, atendieron a lo cronológico y espacial sin mayor confusión.

En algunas partes del presente trabajo solo hemos citado breves oraciones de Amadeo, que consideramos relevantes por su contenido, básicamente para poner énfasis sobre el tópico abordado en determinado párrafo o subcapítulo, respaldándonos así de sus palabras. Por el contrario, en otros lugares decidimos reproducir buena parte de nuestro diálogo con Amadeo para que se contextualicen sus palabras sobre la base del tema tratado. Se percatará el lector que reproducimos las palabras de Amadeo tal y como él las pronunciaba, con sus interjecciones y peculiaridades. Se observará, además, que en las mismas citas nosotros, entre corchetes, colocamos palabras y/o letras para completar el sentido de lo que Amadeo nos estaba diciendo, asegurándonos de que sea eso justamente lo que nuestro protagonista quería referir, intentando de este modo no irrumpir el sentido de su mensaje.

Reproducir de esta manera el diálogo que tuvimos con Amadeo nos deparó no poco esfuerzo. En toda ocasión agudizamos nuestra audición y repetimos la grabación las veces necesarias para lograr captar lo que nos decía, no solo para conseguir escuchar las palabras y frases que expresaba sino para entender también el sentido del mensaje en toda la conversación. Durante este proceso, fueron recordadas las enseñanzas del doctor Jürgen Golte, durante nuestros estudios de maestría, cuando –mostrándonos iconografías Moche, que había reproducido dibujándolas él mismo– nos recomendó no solo mirar las imágenes para analizarlas sino dibujarlas para, de este modo, no dejar pasar ningún detalle y recorrer con el lápiz y, por ende, con la mirada, cada pormenor, cada línea. Extrapolamos sus enseñanzas y eso fue justamente lo que hicimos aquí, y nuestro esfuerzo rindió sus frutos, pues al reproducir cada palabra, sobre aquello que nos interesó reproducir, dado el tema abordado, nos permitió captar cada detalle, con sus propias cadencias, introduciéndonos en

el mensaje de Amadeo, haciendo empatía con él, y extrayendo aquellos pormenores que la sola escucha o la sola cita, desconectada con el resto del diálogo, hubiera pasado desapercibido.

Nuestra decisión, siguiendo la recomendación de la doctora Luisa Elvira Belaunde, de reproducir importantes partes de nuestro diálogo con Amadeo, no interpretando lo dicho por él en un castellano más fluido, semántica y sintácticamente *correctos*, sino mostrando su propia forma de expresarse, aunque implique cierto esfuerzo por parte del lector, obedeció a un doble motivo:

1. porque así, en la medida de lo posible, evitaremos potenciales tergiversaciones, ya que si acomodábamos sus palabras, para una fluida lectura, podíamos poner en riesgo el sentido de su mensaje, pues hay que recordar que Amadeo no es un hablante nativo del castellano, por lo que, a pesar de vivir en Intuto desde hace cuarenta años y hablar prácticamente castellano desde ese tiempo, todavía –lo notamos– muestra cierto esfuerzo al querer hilar ideas en esta lengua que no es la suya primera. Por ello es que, en no pocas ocasiones, volvíamos sobre el mismo tema cuando conversábamos con él para, en cierta forma, asegurarnos de no haberlo entendido equivocadamente –pues él exigía que se le entienda bien– o de repente para que él asegure lo previamente dicho o lo matice, con el fin de que, desde esas perspectivas, nosotros podamos hilar sus ideas para condensarlas, sintetizarlas, analizarlas e interpretarlas.

2. porque así, en un esfuerzo imaginativo del lector, este pueda *escuchar* a Amadeo al leer, desde nuestra reproducción, su forma de expresarse en castellano. Esta decisión nuestra de reproducir a Amadeo, tal cual, es la forma que tenemos para que el lector pueda acercarse a él, *vivencialmente*, desde su lectura. Quisimos, pues, que hable Amadeo. Queremos, así, que el lector lo *oiga.*

CAPÍTULO 2

MARCO TEÓRICO

Este segundo capítulo tiene por objetivo aclarar los conceptos más importantes que nos permitirán luego, en los capítulos subsiguientes, comprender mejor la cultura taushiro en cuanto fue la cultura de una sociedad tradicional de la Amazonía peruana, así como la situación actual del único hablante fluido de la lengua taushiro: Amadeo García.

2.1. Cultura

Nuestra investigación se centrará en la cultura taushiro del grupo de los *atontu'tua*, pues fue el grupo social al que perteneció, y en el que vivió, nuestro más importante informante, Amadeo García, por lo que nuestro estudio estará circunscrito a la perspectiva que de su cultura hoy tiene.

¿Pero a qué nos referimos cuando decimos "cultura"? La palabra cultura se usa para referir a aquello que permite a una sociedad entenderse en su conjunto. Desde Edward Burnett Tylor (1832-1917) son muchos los autores que empezarán a tener una concepción universalista de cultura con pretensiones de descriptibilidad, entendida esta como la totalidad de costumbres, creencias, arte, moral, derecho, hábitos, conocimientos; en suma, todas las actividades sociales del hombre. Citemos a Tylor: "La cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio, es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades

adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad (Tylor, 1871). Esta noción de Tylor es la noción clásica de cultura. Se percatará el lector que en nuestra investigación echaremos mano de esta noción clásica, de ahí que hablemos de los distintos constituyentes de la cultura taushiro. Pero también no dejamos pasar el concepto que de cultura hace Clifford Geertz (1929-2006) en su obra *La interpretación de las culturas*. Para el antropólogo estadounidense, la cultura es un sistema

> de interacción de signos interpretables (que, ignorando las acepciones provinciales, yo llamaría símbolos), no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible. (2003, p.27)

La cultura es, pues, un abanico de significados interconectados, no permanente sino cambiante pero con una especie de centro *duro*, un tanto homogéneo, que regula esos cambios. Es la cultura, así, *algo* vivo, *algo* que está en constante interdependencia interpretativa entre sus componentes individuales: los sujetos culturales. La cultura es, así, la totalidad de los significados de sus elementos que están vinculados entre sí. Como sostiene Gilberto Giménez en su artículo *La cultura como identidad y la identidad como cultura* (s/f), quien comentando a Geertz afirma que

> la cultura no debe entenderse nunca como un repertorio homogéneo, estático e inmodificable de significados. Por el contrario, puede tener a la vez "zonas de estabilidad y persistencia" y "zonas de movilidad" y cambio. Algunos de sus sectores pueden estar sometidos a fuerzas centrípetas que le confieran mayor solidez, vigor y vitalidad, mientras que otros sectores pueden obedecer a tendencias centrífugas que los tornan, por ejemplo, más cambiantes y poco estables en las personas, inmotivados, contextualmente limitados y muy poco compartidos por la gente dentro de una sociedad. (Giménez, s/f, p.3)

La cultura es entendida, así, como el marco compartido y relativamente duradero que permite que los acontecimientos dados en él puedan ser comprendidos, aunque no necesariamente aceptados. Algunos acontecimientos fungirían como fuerzas que pueden hacer que ciertas partes de la cultura se robustezcan y se consoliden en su interior pero otros pueden hacer que se torne cambiante en otros aspectos.

La cultura taushiro, como un todo comprensible dentro de la idiosincrasia y patrones amazónicos, resultado dinámico de los acontecimientos históricos del pueblo taushiro y de

sus delimitaciones, es el marco de referencia que *patentaron* los actores taushiro en donde se comprendieron sus costumbres, su lenguaje, sus valores, sus técnicas, sus pensamientos, sus jerarquías, sus conocimientos, sus historias, su dinamismo interno, pero también, sus armas, sus viviendas, su vestimenta, su territorio, etc., todo esto como un repertorio de significados a partir de estos signos (o símbolos, siguiendo a Geertz), interpretación que presentaremos en la presente investigación.

2.2. Constituyentes materiales e inmateriales de la cultura

La cultura, en tanto red de significados interpretables en el que el sujeto cultural se halla, es un todo conformado por dos grandes constituyentes: los materiales y los inmateriales. Los primeros son los aspectos y/o elementos físicos, observables, mientras que los segundos son los aspectos mentales o ideales, no físicos. Ambos poseen aspectos simbólicos interpretables, pues al ser parte integral del patrimonio cultural de un grupo social determinan su identidad. En esta sección definiremos y desagregaremos estos dos conceptos.

2.2.1. Constituyentes materiales o cultura material

El concepto de cultura material hace referencia a los constituyentes materiales de una cultura, es decir, a aquellos elementos materiales o concretos que la gente de una sociedad hace y usa, a aquellos elementos empíricos y sensibles que forman parte de la cultura. También denota a todo aquello que es percibido mediante la observación y, en general, mediante intuición sensible. Así, el territorio –como el espacio de vivencia–, las distintas formas de economía de subsistencia como la cacería, la crianza de animales, la pesca, la recolección, la horticultura, las relaciones laborales con otros agentes ajenos a la cultura y el comercio; además, las situaciones y costumbres como fiestas, vestimentas, comidas, así como los objetos tales como herramientas, ceramios y armas, entre otros, todo esto constituyen los elementos materiales de un pueblo en tanto son particularidades observables e intuitivamente sensibles.

Para comprender una cultura nativo-amazónica hay que observar a los sujetos integrantes de la sociedad de la que emana dicha cultura y las acciones que realizan: sus elaboraciones o manufactura, sus comportamientos, sus actitudes. En general, hay que observar sus maneras físicas de vivencia. La importancia de tener en cuenta este aspecto material estriba en la comprensión, luego, del aspecto inmaterial o espiritual. Lamentablemente, el pueblo taushiro, en tanto grupo nativo focalizado hoy es inexistente, y solo tenemos, de primera mano, eso sí, el testimonio de Amadeo García, por lo que nos ha sido imposible "observar" a los sujetos integrantes de este pueblo así como todo otro factor material, y solo a partir de la comparación con otros pueblos amazónicos hemos intentado "acercarnos" a esta cultura, siguiendo el lindero descriptivo que nos facilitó Amadeo García. Hemos intentado construir, pues, una imagen mental de la cultura taushiro a partir de lo narrado por nuestro protagonista, y es *allí* en donde hemos "observado" estos factores o constituyentes materiales.

Uno de los factores materiales de relevancia al momento de acercarnos al conocimiento y comprensión de la cultura de un pueblo amazónico es el territorio. Los pueblos se asientan en un espacio físico, el territorio, y este, junto con el clima, determina en buena parte la cultura de un pueblo. El territorio, pues, funge como plataforma física, en relación al espacio que ocupa. El territorio de un pueblo es determinante para su forma de vivencia, sus maneras de producción, sus valoraciones, saberes y pensamientos. El territorio, en el caso de los pueblos tradicionales amazónicos, les facilita a sus individuos humanos su alimento, en él recogen, recolectan, cazan, pescan y comercian. En este crían sus animales, sea para consumo o como mascotas. Su territorio es su zona de injerencia, delimitado bajo ciertos códigos. En él construyen sus viviendas, demarcan sus parcelas de sembrado, marcan sus linderos y caminos, en él se suscitan los encuentros bélicos con otros pueblos. Allí nacen los individuos humanos y en él son enterrados. Es el territorio el lugar donde *acaecen* y viven los espíritus *buenos* y *malos*. En él están los ríos y debajo de él el espacio subterráneo y encima el espacio de los cielos. El territorio se halla en medio de ambos y funge de vínculo entre ambos espacios, y en ese territorio vive el individuo humano relacionado con *otros* en un colectivo social, de ahí que pueda *conocer* estos otros *lugares*. El territorio de los pueblos amazónicos es vasto, tiene que serlo, *enmarañado* ante nuestros ojos, complicado para el que desconoce, y posee zonas apartadas, zonas mágicas.

Muchas de las ceremonias o fiestas rituales tienen como base lo acaecido en alguna parte del territorio, en algún tiempo pretérito, por la participación de algún agente que también habita o habitó ese mismo territorio. Las comidas también se sustentan en el mismo territorio pues los insumos no son sino extraídos de él. Las vestimentas y las viviendas son tejidas y construidas, respectivamente, en base a los elementos que se consiguen en él. Es, pues, en última instancia, el territorio y los elementos que lo constituyen la fuente última de la identidad de una cultura, de su forma de ser y de percibir el mundo, la fuente última de sus valoraciones, pensamientos y saberes.

Otro factor material de importancia son los modos económicos de subsistencia. Tradicionalmente, este concepto es entendido como las diversas formas o actividades con el fin de satisfacer las necesidades básicas de los seres humanos, pero Peter Gow observa que en esta compresión hay un tufillo peyorativo, pues no se hace hincapié en la acción del intercambio. Nos recuerda que actualmente los modos de economía de subsistencia son concebidos como las diversas redes de intercambios entre los individuos humanos y la tierra. El concepto de intercambio enfatiza el compromiso del hombre con lo no humano (Gow, 2020, p.159 y 160), de ahí que esta última comprensión eche por tierra ese tufillo peyorativo. Así, estos modos económicos de subsistencia no hacen sino enfatizar lo enraizados que están los individuos humanos amazónicos a su territorio y las vinculaciones con los agentes animados que lo constituyen.

Astrid Bant en *Parentesco, matrimonio e interés de género en una sociedad amazónica: el caso aguaruna* (1994) nos indica que "en este tipo de sociedad –la amazónica– el sistema de parentesco coincide con la estructura económica de la sociedad, porque las relaciones de parentesco asumen las tres funciones que definen las 'Relaciones de Producción'" (Bant, 1994, p.74). A continuación, la autora lista estas tres funciones: "1. Determinar la forma social de acceso a los recursos y del control sobre los "Medios de Producción". 2. Distribuir la "Fuerza de Trabajo" de los miembros de la sociedad entre los diferentes "Procesos de Trabajo", y organizar estos procesos. 3. Determinar la forma de la circulación y distribución de los productos del trabajo individual y colectivo" (Bant, 1994, p.74).

Efectivamente, y como tendremos ocasión de confirmar, veremos cómo los taushiro de los tiempos de Amadeo se organizaban para tener acceso a los distintos recursos amazónicos que les permitió sobrevivir, recursos tanto animales como vegetales, y cómo se distribuyeron los medios para lograr estos objetivos. Del mismo modo veremos cómo se distribuyeron la fuerza de trabajo entre los distintos miembros, y cómo distribuyeron ciertos bienes para su intercambio con los bienes que les fueron ofrecidos por foráneos.

Por lo anteriormente dicho, un factor que no es posible obviar aquí es el de parentesco. Cuando se observa a un grupo social, se percata uno de sus relaciones de parentesco, lo que supondría, siguiendo el concepto dado líneas arriba sobre los factores materiales de una cultura, que este debería ser considerado dentro de esta categoría. El parentesco (observable bajo intuición sensible) determina las ideas, pensamientos, saberes a partir del sentido e interpretación (no observables bajo intuición sensible) que los actores culturales tienen de estas relaciones. No obstante, en la presente investigación el tópico del parentesco será desarrollado no en los factores materiales sino en los factores inmateriales, pues, si bien las relaciones de parentesco son algo observable, su organización, sentido e interpretación no lo son, es decir, lo que produce significados culturales. Citamos a Astrid Bant para fundamentar nuestra decisión de referir el tema del parentesco en la sección "Constituyentes inmateriales":

> [El pensamiento] En base al significado producido organiza y reconoce relaciones entre personas, y entre éstas (sic) y la naturaleza. La parte mental del sistema de parentesco son realidades sin las cuales el sistema de parentesco no podría existir ni reproducirse: reglas de matrimonio y descendencia, terminología, residencia, y un cuerpo de principios que definen y legitiman los derechos y las obligaciones personales vinculadas a las relaciones de parentesco y delimitan el significado social de ser un pariente o un no-pariente. (Bant, 1994, p.78)

2.2.2. Constituyentes inmateriales o cultura inmaterial

El concepto de cultura inmaterial, o los constituyentes inmateriales de un pueblo, en el que nos detendremos ampliamente para desagregarlo, hace referencia a aquellos elementos inmateriales que forman parte del acervo de un pueblo, estos elementos intangibles, o también llamados *espirituales*, son las estructuras de los sistemas de relaciones sociales (parentesco, matrimonio, familia), el pensamiento religioso y mítico (relacionadas con los

valores morales y tradiciones), la lengua, los conocimientos, el arte, entre otros. Conceptualizaremos aquí solo algunos de los constituyentes inmateriales que para nuestro fin consideramos relevantes.

2.2.2.1. Parentesco, matrimonio y familia

El parentesco es un sistema de relaciones sociales determinado por la consanguinidad, afinidad y alianza, y su importancia radica en que "Derechos, privilegios, [y] obligaciones, todo está determinado por el parentesco" (Lévi-Strauss, 1969, p.559). El parentesco debe entenderse como una estructura, pues define las relaciones que incluyen o excluyen a algunos elementos de la sociedad, de tal manera que forman "un conjunto coordenado donde cada elemento, al modificarse, provoca un cambio en el equilibrio total del sistema" (Lévi-Strauss, 1969, p.560).

La relación de la consanguinidad se deriva de la filiación, tales como padres e hijos, y los que se derivan de esta como abuelos y nietos, tíos y sobrinos, hermanos, primos, es decir, todos aquellos sujetos relacionados por la sangre. La afinidad y la alianza son las relaciones unidas por elementos sociales tales como las relaciones conyugales (matrimonio) determinadas por las conveniencias sociales: pareja o matrimonio, suegros, nueras, yernos, cuñados y sobrinos políticos. Existe además la relación de parentesco artificial, que es un tipo de relación que no es ni de consanguinidad ni de afinidad y alianza, pero que se hallan en todas las culturas. Esta es aquella relación en donde pueden superponerse lazos sociales, tales como los amigos (amigos cercanos o amigos familiares), padrinos y madrinas, comadres y compadres.

Toda sociedad humana ha elaborado diversos mecanismos con el fin de perpetuarse, y para este objetivo han aceptado y prohibido diversas situaciones sociales. Al respecto, afirma Lévi-Strauss: "Toda sociedad humana, en efecto, modifica las condiciones de su perpetuación física mediante un conjunto de reglas tales como la prohibición del incesto, la endogamia, la exogamia, el matrimonio preferencial entre ciertos tipos de parientes, la

poligamia o la monogamia, o simplemente por medio de la aplicación más o menos sistemática de normas morales, sociales, económicas y estéticas" (Lévi-Strauss, 1958, p.317).

El parentesco se construye a partir del matrimonio y la familia. El matrimonio es concebido como una alianza entre cónyuges. Esta forma de agrupación social está estandarizada en la vida social y es tan frecuente que se la concibe como una institución. Lévi-Strauss sostuvo que las alianzas matrimoniales entre grupos siguen la forma de un intercambio. Esta tesis la formuló a partir del concepto de don, concepto usado por Marcel Mauss[8], lo que le ayudó a comprender cómo operan los mecanismos de parentesco. Afirma: "(…) en el origen de las reglas matrimoniales (…) siempre encontramos un sistema de intercambio. (…) El intercambio, y siempre el intercambio, es lo que surge como base fundamental y común a todas las modalidades de la institución matrimonial" (Lévi-Strauss, 1969, p.555), pues "(…) el matrimonio es intercambio, porque el matrimonio es arquetipo del intercambio" (Lévi-Strauss, 1969, p.560).

Así, los sistemas de parentesco tienen la función de regulación de dichos intercambios entre los grupos para garantizar de este modo su continuidad. Eran las mujeres, explica Lévi-Strauss, el elemento de intercambio porque al ser capaces de procrear, reposaba en ellas, por lo tanto, la garantía para la continuidad del grupo humano, y por esto mismo eran consideradas el bien más preciado. El intercambio de su bien más preciado garantizaba alianzas de solidaridad entre los grupos familiares: "(…) la familia biológica no está sola y debe recurrir a la alianza con otras familias para perpetuarse" (Lévi-Strauss, 1969, p.563). Por ello es que en todas las sociedades existe la prohibición del incesto que rechaza cualquier vínculo conyugal entre parientes cercanos, lo que convertiría al grupo incestuoso en un grupo cerrado susceptible de ser amenazado y aniquilado por carecer de alianzas, de ahí que Lévi-Strauss afirme que "La prohibición del incesto funda (…) la sociedad humana" (1973, p.29).

[8] Mauss, en la segunda parte de su obra *Sociología y antropología* (1979) intitulada *Ensayo sobre los dones*, desarrolla una teoría sobre el don a partir de la investigación que Bronislaw Malinowski efectuó sobre el intercambio de regalos *kula* en las islas Trobiand en el archipiélago del Pacífico. Afirmaba Mauss que los intercambios están regidos por una regla de reciprocidad en la que subyace tres obligaciones: dar, recibir, devolver, construyéndose de este modo las relaciones sociales. Donar un objeto hace grande al donante y creaba una obligación al receptor por lo que se veía impelido a devolver también un regalo. Este tipo de relación de intercambio entre los distintos grupos se constituye, así, en una de las primeras formas de relación y solidaridad social.

Suele entenderse esta prohibición como una prohibición de la endogamia, entendiendo esta como la unión entre miembros del mismo grupo; si los grupos son pequeños, entonces básicamente son grupos de familia, por lo que la endogamia se prohíbe taxativamente por la razón expuesta líneas arriba. En su lugar se opta por la exogamia: "La exogamia es el único medio que permite mantener el grupo como grupo, (…) la exogamia es un esfuerzo permanente por lograr una mayor cohesión, una solidaridad más eficaz y una articulación más ágil" (Lévi-Strauss, 1969, p.556). La exogamia, pues, afirma la existencia de otros grupos con los cuales afianzar los vínculos sociales. Con la exogamia se evita caer en el incesto no porque "el matrimonio consanguíneo signifique un peligro biológico, sino porque el matrimonio exógamo resulta un beneficio social" (Lévi-Strauss, 1969, p.557).

El matrimonio funda la familia, pero, como veremos, las familias fundan, asimismo, el matrimonio. Existe, pues, una relación dialéctica entre ambas. La idea de familia ha sido desnaturalizada por la antropología. Es decir, no se la define como la unidad de una pareja más su progenie (llamada también familia restringida, conyugal o nuclear). En estricto, no hay un concepto universal aceptado de familia, de ahí que se prefiera hablar de familias (en plural), o mejor aún, de grupos domésticos de relación, pues la familia es el producto de estas relaciones: descendencia, germanidad, afinidad, entre otros. Así, la familia, no es tenida como algo dado sino como el producto de una serie de relaciones.

Existe una variada cantidad de grupos culturales que han forjado, asimismo, una variada cantidad de formas familiares. De ahí la dificultad de definir *familia* con un alcance universal[9], dificultad que llevó a Lévi-Strauss, en su artículo *La familia* (1956)[10] a trazar tan solo un modelo ideal en los siguientes términos:

> (…) dicha palabra [familia] sirve para designar un grupo social que posee, por lo menos, las tres características siguientes: 1) Tiene su origen en el matrimonio. 2) Está formado por el marido, la esposa y los hijos(as) nacidos del matrimonio, aunque es concebible que otros parientes encuentren su lugar cerca del grupo nuclear. 3) Los miembros de la familia están unidos por a) lazos legales, b) derechos y obligaciones

[9] Afirma Lévi-Strauss que definir lo que es la familia "no debe consistir en integrar las numerosas observaciones prácticas realizadas en distintas sociedades, ni tampoco en limitarnos a la situación que existe entre nosotros. Lo pertinente en construir un modelo ideal de lo que pensamos cuando usamos la palabra familia" (Lévi-Strauss, 1956).

[10] https://seminariolecturasfeministas.files.wordpress.com/2012/01/la-familia-_claude-l__vi-strauss_.pdf (sin numeración de página)

económicas, religiosas y de otro tipo y c) una red precisa de derechos y prohibiciones sexuales, más una cantidad variable y diversificada de sentimientos psicológicos tales como amor, afecto, respeto, temor, etc. (Lévi-Strauss, 1956)

Hay muchas formas de familia que se agrupan en dos grandes clases: la conyugal o nuclear, formada por progenitores y descendientes directos, y la extensa o doméstica que acoge a otros miembros de la familia. Respecto de la primera, Lévi-Strauss afirma: "(…) la familia conyugal limitada a la madre y a los hijos(as) es prácticamente universal puesto que está basada en la dependencia fisiológica y psicológica que, al menos por un cierto período de tiempo, existe entre una y otros. Por otra parte, la familia conyugal formada por el marido, la esposa y los hijos(as) se presenta casi con la misma frecuencia por razones psicológicas y económicas" (*Ibídem*).

En cada sociedad la familia se estructura en torno a dos factores: el tipo de matrimonio que reconoce la sociedad y las formas de residencia tras el matrimonio. Dilucidemos, en primer término, el tipo de matrimonio. Lévi-Strauss nos dice: "(…) en todas partes se distingue entre el matrimonio, es decir, un lazo legal entre un hombre y una mujer sancionado por el grupo y el tipo de unión permanente o temporal resultante, ya de la violencia o únicamente del consentimiento" (*Ibídem*). El matrimonio es, pues, *un lazo legal entre un hombre y una mujer sancionado por el grupo*, y por ser legal, afirma Lévi-Strauss, los pueblos casi en su totalidad muestran un mayor aprecio al estatus matrimonial que a la simple unión. La razón de este aprecio por el matrimonio se debe a que "no se origina en los individuos, sino en los grupos interesados (familias, linajes, clanes, etc.) [y esto es lo que lo haría legal], y que, además, une a los grupos antes y por encima de los individuos" con el objetivo –incluso en las "sociedades más simples"– de mantener y fortalecer su progenie escogiendo a los "cónyuges apropiados" (*Ibídem*). El matrimonio es, pues, el resultado de la aprobación de las familias, ya que resultan estas ser las que forjan otra familia: "(…) para el conjunto de la humanidad el requisito absoluto para la creación de una familia es la existencia previa de otras dos familias, una que proporciona un hombre, la otra una mujer; con el matrimonio iniciarán una tercera familia y así sucesivamente" (*Ibídem*).

La creación de la familia por otras familias se debe al objetivo principal de crear alianzas entre ellas, pues se concibe que los grupos familiares están por encima de los

intereses individuales: "(…) si bien el matrimonio origina la familia, es la familia, o más bien las familias, las que generan matrimonios como el dispositivo legal más importante que poseen para establecer alianzas entre ellas" (*Ibídem*). Esto sucede en los grupos familiares que mantienen una amplia relación social, pero ¿cómo se estipulan los matrimonios y la formación de las familias en los grupos pequeños, en las mal llamadas *sociedades primitivas*? En estas el flujo social es limitado y esto es patente en aquellos pueblos con ínfima población como fue el caso de los taushiro. Leví-Strauss nos recuerda que en estos pueblos existen mecanismos prohibitivos que buscan básicamente evitar el incesto –como indicamos líneas arriba–, estipulando límites más amplios que los que se les suele dar en las sociedades modernas, así "uno no debiera casarse no sólo con la propia hermana o hija, sino tampoco con mujer alguna con la que exista una relación de sangre, por remota que esta pueda ser. Dicha solución la hallamos entre grupos pequeños, de bajo nivel cultural y de organización política y social incipiente" (*Ibídem*).

Los pueblos no occidentales han desarrollado reglas para evitar el incesto, y estas se explicitan cuando se visibilizan las categorías de parentesco, pues estas distribuyen a los miembros de un grupo de tal modo que, de acuerdo en dónde están situados en la red de parentesco, puedan o no ser matrimoniables. Una de estas reglas de matrimonio, por ejemplo, que ha sido adoptada por un gran número de pueblos amazónicos es la de los primos cruzados[11].

La existencia de reglas de matrimonio demuestra que los pueblos amazónicos, y en general todos los pueblos, profieren un gran reconocimiento a la institución del matrimonio. El matrimonio es importante en estas culturas porque completa al ser humano, le garantiza su supervivencia y le provee de mayor valor. Nos recuerda Lévi-Strauss: "(…) entre las llamadas tribus primitivas, no existen solteros por la simple razón de que no podrían sobrevivir" y a continuación nos relata un momento conmovedor, según sus propias palabras, de una experiencia suya: "Uno de los momentos más conmovedores de mi trabajo de campo

[11] Esta regla consiste en agrupar a los parientes colaterales en dos clases: colaterales paralelos y colaterales cruzados. En términos simples, *ego* no podría casarse con algún primo(a) paralelo(a) porque es como su hermano(a) (ya que es hijo(a) del hermano del padre o hermana de la madre de *ego*, y este hermano o hermana es como el padre o madre de *ego*) lo que constituiría incesto; pero sí podría casarse con su primo(a) cruzado(a), pues esto no constituiría incesto.

entre los bororo fue el encontrarme con un hombre de unos 30 años, sucio, mal alimentado, triste y solitario. Cuando pregunté si el hombre se hallaba gravemente enfermo, la respuesta de los nativos me resultó un shock: el hombre no tenía nada de particular, salvo el hecho de ser soltero" (*Ibídem*).

En relación a las formas de residencia postmarital, como el otro factor de la organización social de la familia, nos limitaremos a explicitar aquí la patrilocalidad y la uxorilocalidad. La patrilocalidad es el tipo de residencia en el que la pareja, tras el matrimonio, pasa a vivir en la comunidad del varón, con el padre del marido, de tal modo que padre, hermanos e hijos se constituyen como el núcleo doméstico. La uxorilocalidad o matrilocalidad es el tipo de residencia en el que la pareja, tras el matrimonio, pasa a vivir en la comunidad de la mujer, es decir, con la madre de la esposa. La importancia de la residencia postmarital estriba en que esta determina las reglas de filiación, y con estas se puede deducir los deberes, derechos y privilegios de una persona en relación con las otras personas de su comunidad. Hemos de recordar que la mayoría de los pueblos amazónicos peruanos no son patrilocales sino uxorilocales; por ejemplo, el pueblo awajún (pueblo jíbaro) muestra una forma de residencia postmarital uxorilocal, y mencionamos a este pueblo porque fueron vecinos territoriales de los taushiro, pues ocuparon un área cercana a ellos. De ahí que se pueda deducir, por estos dos motivos (el de la mayoría de pueblos amazónicos peruanos como uxorilocales y el de la cercanía territorial de los awajún con los taushiro), que nuestros protagonistas amazónicos pudieron haber practicado también la uxoricalidad. No obstante, los datos recabados, a partir de Amadeo, nos llevaron a deducir que los taushiros, al menos los últimos familiares de nuestro protagonista, habrían practicado la uxorilocalidad y no la patrilocalidad. Es posible que por la falta de datos nuestra deducción sea errada, pero es lo que hemos rescatado.

El marco precedente nos permite un mayor acercamiento al grupo taushiro *atontu'tua* de mediados del siglo XX. Este estuvo conformado por un grupo reducido de personas, las mismas que conformaban una familia, que en sentido estricto tendríamos que decir que fue de tipo doméstica, pues Aurora García, la tía materna de Amadeo, vivía con ellos y fue un miembro de importancia en la familia *atontu'tua*. Esta merma numérica de los taushiro mermó asimismo muchas de sus costumbres, por ello Amadeo nos relata que en su pueblo

ya no se realizaban ceremonias de ningún tipo, tampoco, por lo tanto, se celebraron ceremonias o ritos de matrimonio. Los *casados* taushiro lo eran cuando dormían juntos compartiendo la misma hamaca y cuando sembraban y cosechaban juntos su propia chacra.

Su grupo familiar fue tan ínfimo en número que la regla de los primos cruzados, que por estadística debieron poseer, ya no la practicaron, y esto se podrá ver con claridad en los esquemas que pudimos construir a partir de nuestras indagaciones.

El pueblo taushiro en los tiempos de Amadeo fue muy vulnerable, por lo que se entiende que el matrimonio de los hijos debió ser una prioridad para, de cierta manera, fortalecerse. Si bien en tiempos anteriores a Amadeo se casaban entre los miembros de los distintos subgrupos (los *atontu'tua* y los *einontu'tua*), el retraimiento social de los *atontu'tua* hizo que las posibilidades de encontrar pareja sean para los jóvenes mucho más difíciles. Se entiende entonces la alegría que manifestaron los padres de Amadeo cuando este llevó a su pareja, Margarita Machoa, a su comunidad, pues de algún modo el linaje, las costumbres y la lengua, continuarían. Aunque esto, finalmente, no sucedió.

Si bien los padres de Amadeo García, de 20 años en ese entonces, no estuvieron presentes cuando Amadeo solicitó a los padres de Margarita para que sea su *esposa*, eso no significa que no haya estado con algún "familiar". La lingüista Neftalí Alicea Ortiz, que llevaba trabajando con los taushiro varios meses, y que se convirtió en persona de confianza de la familia y del joven Amadeo, fungió como su familiar. Esto es comprensible, pues de otro modo no se entendería cómo los padres de Margarita Machoa, de 12 o 14 años de edad en ese entonces, dieron el *visto bueno* para la unión conyugal. En consecuencia, y tal y como se señaló en el marco teórico, dos familias forjaron una más. No obstante, y comparando los matrimonios de los mestizos y sus ceremonias, Amadeo nos dijo que él nunca se casó con su primera pareja sino que solo *se juntaron*, evidenciando así su distinción entre matrimonio y unión de pareja.

Como bien apunta Lévi-Strauss: "El juego sabio de los intercambios (…) consiste en un conjunto complejo de maniobras, conscientes o inconscientes, para ganar seguridades y precaverse contras riesgos" (1949, p.93). La familia de Margarita Machoa vio una oportunidad para su hija y para su familia, oportunidad aprovechable de algún modo, al

entregarla a Amadeo –el joven avalado por una "gringa alta", extranjera y profesional, quien asimismo estaba avalada por una institución internacional como el ILV–, y la familia de Amadeo, si bien no estuvo presente, juzgó de alegre ánimo dicha unión, pues el último de sus hijos logró *tener mujer*, y con ella procrearían los hijos que continuarían el linaje y la cultura. Ambas familias, pues, pensaron *ganar seguridades y precaverse contras riesgos*.

Es cierto que los taushiro fueron un grupo doméstico demográficamente ínfimo. Es cierto que antes de llegar a tal situación de limitadísimos elementos humanos preferían buscar parejas entre ellos mismos, lo que puede hacer pensar que fueron tradicionalmente endógamos y que solo tardíamente empezaron a practicar la exogamia. No obstante, y tal y como ha sido explicado en el marco precedente, la endogamia vulnera la garantía de permanencia del grupo, máxime la de un grupo como los taushiro que, en comparación con otros pueblos amazónicos, siempre fueron, hasta donde históricamente se sabe, limitados en sus recursos humanos. Difícil, pues, que hayan practicado lo que Lévi-Strauss denomina endogamia "verdadera", regla que permite el matrimonio de los miembros pertenecientes a un grupo prohibiendo a los de origen allende este, pero sí la endogamia funcional pues resulta ser una especie de exogamia: es, por ejemplo, la de los primos cruzados:

> (…) la endogamia 'verdadera' simplemente manifiesta la exclusión del matrimonio practicado fuera de los límites de la cultura. (…) la otra forma de endogamia, que anteriormente distinguimos y que podríamos denominar 'endogamia funcional' por ser sólo una función de la exogamia, proporciona la contraparte de una regla negativa. Por ejemplo, en el matrimonio entre primos cruzados la clase de los cónyuges posibles jamás se presenta –a pesar de las apariencias que señalamos antes– como una categoría endógama. Los primos cruzados no son tanto parientes que deben casarse entre sí sino que son los primeros entre todos los familiares entre los cuales el matrimonio es posible, puesto que a los primos paralelos se los identifica como hermanos y hermanas. (Lévi-Strauss, 1969, p.85)

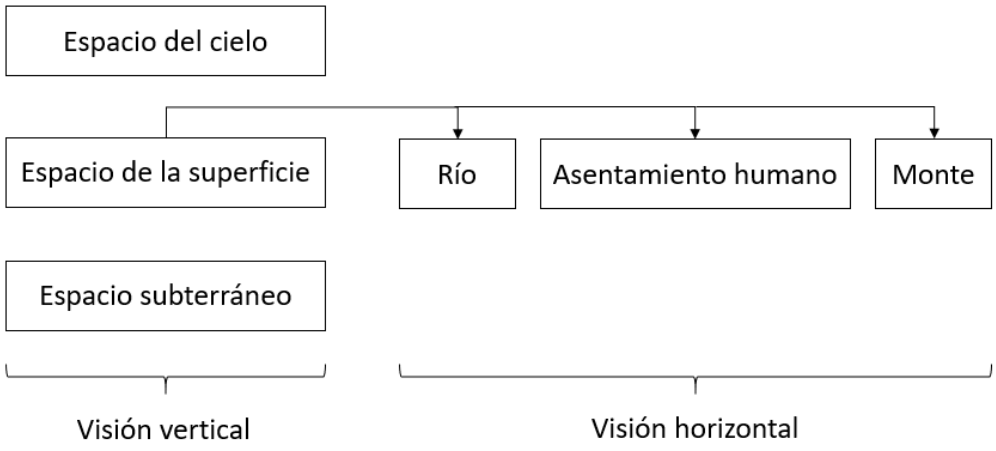
La experiencia vívida de Amadeo García, como el menor de los taushiro *atontu'tua*, no le permitió, ni a su familia todavía viva, la práctica de esta endogamia funcional, por lo que nuestro protagonista nunca en nuestras conversaciones hizo mención, ni tangencial ni metafóricamente, sobre la regla de los primos cruzados. Amadeo simplemente "buscó mujer" más allá de los taushiro, y la halló en los quichua. La práctica exogámica le fue una necesidad, no solo para él sino para su grupo familiar.

2.2.2.2. Cosmovisión, chamanismo, espíritus protectores y mitos

La cosmovisión es la forma sobre cómo cree un pueblo que es el mundo. En las culturas de las sociedades nativas, la cosmovisión –implicada íntimamente con el pensamiento religioso–, subyace siempre a las acciones del colectivo social, pues tal y como sostuvo Lévi-Strauss: "No se puede vivir en un mundo no pensado" (Magaña, 1991, p.281). Esto hace posible actuar en el mundo y modificarlo, por ello, "el hombre tiene por necesidad que poseer una cosmovisión, es decir, un mapa de ruta, una imagen de este mundo" (*El ojo verde*, 2004).

En las sociedades tradicionales, el mundo no solo es el entorno ambiental e inmediato, único, sino también lo forman aquellos *espacios* allende las percepciones sensoriales, espacios de realidad que conllevan sus propias normas (Mayor y Bodmer, 2009, p.83). Estos espacios son considerados como *espacios de acción*, pues son los *lugares* en donde las cosas *se dan*, donde el sujeto *vive*: la comprensión de un espacio permite la comprensión del sujeto de dicho espacio y de los hechos que *acaecen en él*.

Todos los pueblos amazónicos, pues, tienen su cosmovisión. Esta no solo se entiende de modo vertical: el espacio subterráneo, el de la superficie y el del cielo, sino también de modo horizontal (teniendo en cuenta aquí solo al espacio de la superficie): el río, el asentamiento humano y el monte.



Esquema 1: Visión vertical y horizontal de la cosmovisión amazónica

Llamamos aquí *espacio de la superficie* al espacio del asentamiento humano, en donde acaece la interacción entre los congéneres humanos, así como la interacción con los peces en el río y con los animales terrestres y aéreos en el monte. Por supuesto que este esquema no pretende ser universal ni invariable, no lo es ni en la propia cosmovisión taushiro de la que hablaremos más adelante, pero resume bien, así lo creemos, las dos formas de visualizar los espacios: vertical y horizontal. Peter Gow afirma que el orden horizontal es de mayor interés para los nativos amazónicos que el vertical (2020, p.114, Nota N°62), y basa su afirmación en el hecho de que los individuos humanos amazónicos interactúan en el espacio de la superficie con otros seres. Nos dice:

> Los asentamientos humanos y chacras son la morada de los seres humanos y sus plantas y animales domésticos. El río es la morada de los diablos de los ríos con sus peces, mientras que el monte es la morada de los diablos del monte con sus animales de caza y plantas. Los seres humanos toman como presa a los animales de ambos, ríos y monte, y son atacados por las enfermedades enviadas por ambos, los diablos del monte y del río. (Gow, 2020, p.114)

La diferencia que hallamos en la interacción que el ser humano tiene tanto en los espacios de la visión vertical como en los de la horizontal, es que en los de la primera tal interacción es posible solo cuando los seres humanos se hallan bajo los efectos de hierbas alucinógenas como el toé o la ayahuasca[12], mientras que la interacción con los espacios de la segunda lo realizan todos los seres humanos sin distinción y sin necesidad de algún alucinógeno. En este sentido, la interacción con los espacios de la visión vertical es, en cierto modo, *mediata*, mientras que con los de la horizontal es inmediata. Esta es la razón por la que Gow afirmó que los nativos amazónicos tenían mayor interés en el orden horizontal que en el vertical, porque tienen acceso directo a él, sin mediaciones, porque experimentan con él diariamente y porque dependen de él para su subsistencia. Pues, más que hablar sobre lo que hay o no hay en el mundo subterráneo y en el cielo, la gente amazónica habla y se interesa

[12] Liana leñosa del género *Banisteriopsis*, de la familia de las *Malpighiaceae.* Contiene alcaloides del grupo betacarbolínico: harmalina y tetrahidroharmina que actúan a nivel del sistema nervioso central produciendo efectos psicoactivos cuando se supera los 4mg/kg de peso corporal. Luis Hurtado Rodríguez (2000) nos recuerda que "*Ayawaska*" es un término formado a partir de dos palabras de origen quechua: "*aya*" (muerto) y "*waska*" (soga o liana). Así, etimológicamente, *ayawaska* significa "liana de los muertos" (p.240). La referencia a los muertos referiría a los ancestros míticos, y la alusión a la soga o liana a un simbolismo extendido sobre el ascenso y descenso a los diferentes espacios cósmicos (p.241).

sobre sus experiencias diarias, *mundanas* (de este mundo): caza, pesca, enfermedades, comida, chacra, matrimonio, vivienda, etc.

Ahora bien, conocido es que las sociedades amazónicas no crean dicotomías en su *percepción* sobre el mundo, como sí lo hace el pensamiento occidental. Al respecto, aunque refiriéndose a los achuar, Philippe Descola en *La selva culta* (1988) nos dice:

> Ciertamente, el campo cultural es aquí singularmente englobante, puesto que encontramos en él animales, plantas y espíritus que competen al ámbito de la naturaleza en otras sociedades amerindias. No se encuentra pues entre los Achuar esta antinomia entre dos mundos cerrados e irreductiblemente opuestos: el mundo cultural de la sociedad humana y el mundo natural de la sociedad animal. (p.434)

Atendiendo a etnografías sobre otros pueblos amazónicos, Descola llegará a la conclusión de que básicamente estos pueblos tienen esta percepción del mundo, es decir, que no suelen contraponer, como lo hace el pensamiento occidental, el objeto y el sujeto (en ellos todo resulta ser sujeto), la animalidad y la humanidad (en ellos todo resulta ser humanidad), la naturaleza y la cultura (en ellos todo resulta ser cultura). Por ello, en estos pueblos se manifiesta lo que Descola llama ontología animista.

Efectivamente, el antropólogo francés nos habla de la existencia de cuatro ontologías, es decir, de que en los diversos pueblos del mundo hay cuatro formas de entender la realidad: animismo, totemismo, naturalismo y analogismo. Afirma que el animismo –que es el que nos interesa– es propio de los pueblos amazónicos. Esta ontología animista implica que los seres de la naturaleza tienen alma y cuerpo, y este cuerpo es el que le permite acceder a las diversas formas de mundos, en relación a la especie que sea, y dadas las cualidades físico-corporales de cada uno. No obstante esta diversidad de *mundos*, estos seres pueden *comunicarse* gracias a la interioridad idéntica *humana* (un alma *humana*) que poseen. En otras palabras: *todo* ser de la naturaleza que tiene alma es *humano*, y si es humano entonces no hay en ellos propiamente *naturaleza* sino cultura, o, dicho mejor, *culturas*. Nos dice el autor:

> Los unos como los otros [en referencia a los distintos seres de la naturaleza] tienen entonces una visión integralmente *cultural* de su medioambiente en razón de una interioridad calcada de la de los humanos, pero el mundo que aprehenden se les aparece diferente en razón de sus respectivas materialidades corporales. (Descola, 2005b, p.107)

Sumamos a lo anterior lo que Alexandre Surralés en su obra *El corazón del sentido* (2009) nos dice, haciendo referencia a los candoshi:

> Las estrellas son muchachas y los demás astros han sido humanos; el fondo de las aguas está habitado por entidades organizadas a imagen de la sociedad; los vegetales y las diferentes especies animales se conciben también como seres que tienen una intencionalidad y unos sentimientos. De hecho, en los tiempos míticos, la vida de estas diferentes entidades no se distinguía de la que llevaban los humanos y casi todos los fenómenos naturales habían tenido en otro tiempo una existencia antropomórfica. (p.165)

Lo que nos dice Descola y Surrallés sobre esta visión de los pueblos amazónicos se halla intimada a la tesis del perspectivismo amerindio desarrollada por la escuela brasileña representada por Eduardo Viveiros de Castro y Tânia Stolze Lima, según la cual la convicción nativa afirma, no por creencia sino por certeza, de que los animales tienen puntos de vista diferenciados, según la especie que sea, y ven a los seres humanos como personas, así como los nativos amazónicos ven a los demás animales también como personas, con costumbres y culturas distintas, formando sociedades distintas, pero con los que se puede entablar una *conversación* para determinados fines, de ahí que, y siguiendo la perspectiva amerindia, es normal que las personas *humanas* estén dotadas de una forma de ver el mundo que contenga otras formas de ver el mundo. Esas *otras formas de ver el mundo* no se circunscriben, no obstante, solo a lo animal, sino a todo lo que no es humano, a lo no-humano. Nos dice Eduardo Viveiros de Castro, en su célebre artículo *Los pronombres cosmológicos y el perspectivismo amerindio* (2002), lo siguiente: "(…) la manera en que los humanos ven a los animales y a las otras *subjetividades* que pueblan el universo –dios, espíritus, muertos, habitantes de otros niveles cósmicos, fenómenos meteorológicos, vegetales, a veces los objetos y artefactos– es profundamente diferente de la manera como esos seres *los* ven y *se* ven" (p.177). Subrayamos *subjetividades* porque para los pueblos amazónicos, *todo* (humano y no-humano) es sujeto, en el sentido de que *todo* es humano. Al respecto, Surrallés nos dice, haciendo referencia a los candoshi:

> La alteridad de los no-humanos es del mismo tipo que la de los humanos no candoshi. Todas estas formas de vida, incluso las más lejanas, llevan una vida social similar a la de los candoshi. (…) Para mis anfitriones [los candoshi], por el contrario, la idea de vida social es la base de los principios que gobiernan no solo a los humanos sino también a los animales. (…) la subjetividad y la sociabilidad no se encierran en las fronteras étnicas ni siquiera en las de la humanidad, sino que, en realidad, constituyen

> nociones extensibles al infinito. El *continuum* de consubstancialidad que engloba a todos los seres del cosmos en una vasta comunidad ontológica produce una similitud general en las formas de vida colectiva. La ontología candoshi, por el hecho de utilizar las categorías de la vida social para dar sentido a las interacciones de las entidades del entorno, constituye un buen ejemplo de ontología animista, en la acepción de esta noción recientemente propuesta[13]. (2009, p.166-167)

Así, si los animales y los demás seres de la naturaleza tienen diferencias, estas no se hallarán en sus *espíritus*, pues todo tendría espíritu humano sino en su *envoltura*, en su materia, en su *cuerpo*. Sobre esta *envoltura*, nos dice Viveiros de Castro en su artículo antes indicado:

> (…) la forma visible de cada especie es una simple envoltura (una "vestidura") que esconde una forma interna humana, sólo visible normalmente a los ojos de la misma especie o de ciertos seres trans-específicos (sic) como los chamanes. Esta forma interna es el espíritu del animal: una intencionalidad o subjetividad formalmente idéntica a la conciencia humana, materializable, por así decirlo, en un esquema corporal humano disimulado bajo la máscara animal. (2002, p.177)

Pero Viveiros de Castro hace una acotación importante. Nos dice que esta *humanización* pone el acento sobre todo en ciertos animales, en aquellos que "juegan un papel simbólico y práctico extraordinario, como los grandes predadores, rivales de los humanos, y presas principales de los hombres" (2002, p.178). Y a partir de esto se entiende las transformaciones a las que el pensamiento amazónico hace referencia, por ejemplo, la transformación en un animal. Efectivamente, el chamán –sobre quien hablaremos más adelante pero aquí nos adelantamos escuetamente– es el personaje que, como una forma de adentrarse en el mundo de los animales –y de los espíritus (y de todo otro ser)–, tiene la capacidad de transformarse *–en vida–* en un animal, justamente porque le es posible comunicarse con ellos, en virtud de este perspectivismo, por ello "son los chamanes quienes administran las relaciones de los humanos con el componente espiritual de los extrahumanos, en razón de su capacidad de asumir el punto de vista de estos y sobre todo de volver para contar la historia" (Viveiros de Castro, 2002, p.180). Esta *capacidad de asumir el punto de vista de estos* [de los animales] es esa transformación o metamorfosis que experimenta el chamán en su trance ritual y que permitiría evidenciar esa continuidad humano-animal, continuidad que no admite un distingo ontológico entre ambas esferas: entre lo animal y lo

[13] Hace referencia aquí a la tesis de Descola.

humano, entre lo natural y lo cultural. Justamente esto es lo que apreciaremos en los taushiro, como veremos más adelante, su vínculo inmediato con el cosmos, *su* cosmos: su cielo (*a'can'*), su bosque (*avova)*, sus animales (*avova nu'cua*), su río (*avano'*)[14], y juntamente con este su mundo espiritual.

Otro constituyente inmaterial de importancia, aunque vinculado con la cosmovisión, es el chamanismo. Es relevante abordar este tópico porque la cultura de los pueblos amazónicos manifiesta un conjunto de relaciones que va más allá de lo mero humano (en sentido occidental), y a este conjunto de relaciones el chamanismo ha sabido concentrar. Al respecto, sostiene Chaumeil: "Descubrí entonces que el lugar privilegiado donde se concentra esta red de relaciones entre especies diversas [red de relaciones en la que intervenían tanto elementos humanos como no-humanos (animales o espíritus] era lo que nosotros llamamos chamanismo" (Chaumeil, 2008, p.244). El chamanismo, así, desde este punto de vista, se convierte en el punto focal para la comprensión de las distintas actividades, pensamientos, conocimientos y tradiciones de un grupo.

El chamanismo puede entenderse como la primera especie de religión de los pueblos, pero no por ello sería una religión *primitiva*, en el sentido de poco compleja. Cumple y ha cumplido una función importantísima en la estructura social de los pueblos amerindios, aun si Philippe Descola haya afirmado que los chamanes son prescindibles en algunos pueblos amerindios[15], tesis sobre la cual volveremos más adelante.

[14] Los taushiro *atontu'tua* vivieron lejos del río Tigre o de cualquier otro río de gran o mediano caudal. Ellos habitaron las cercanías de la quebrada Aucayacu. Por esto, en estricto, *avano'* no refiere al río, sino a la quebrada Aucayacu, que es afluente del río Aguaruna, el mismo que los taushiro llamaban *iya'* (este término *iya'* hace referencia al padre. Aquí refiere al río Aguaruna, como indicando que es el *padre* de la quebrada Aucayacu por ser más grande que el Aguaruna). El Aguaruna es afluente del río Tigre, el cual era llamado *veiyo*. Río, en general, se dice en lengua taushiro *vei*.

[15] Descola ha dicho: "(…) creo que hay que tomar la cuestión del chamanismo con precaución, en el sentido de que, es verdad que, en numerosos casos, el chamán es una especie de mediador cósmico, que es el intermediario entre los espíritus y los humanos, pero en la mayoría de los casos, entre los achuar en la Amazonía ecuatoriana, por ejemplo, cada uno puede comunicarse con el alma de los animales, cada uno puede comunicarse con los espíritus, no precisa de un especialista ritual para eso. Entonces, en ciertos casos sí existe y es una figura muy importante, (…) pero que puede ser prescindido, no es absolutamente indispensable el chamán (…)". Entrevista a Philippe Descola en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Fuente: https://www.youtube.com/watch?v=W17V5YPzZjs&t=1872s (31' 10'')

Pero, ¿quiénes son los chamanes[16]? Siguiendo a Andrew Gray en *El último chamán*, ellos son los reguladores espirituales, los que corrigen el desequilibrio del universo, los interpretes de las enfermedades y de los distintos eventos (2002, p.319). Son los chamanes los que detentan el saber cosmológico, los que conocen los diversos *espacios* y la naturaleza de los diversos *seres*, de ahí que tengan una percepción global de todo, en virtud de sus *transformaciones* y *viajes* a otros *mundos*, percepción, sin embargo, personalizada en función de sus experiencias. Intima el chamán con esas realidades, las vivencia, y luego las cuenta al grupo, de él emanan las historias, en virtud de una epifanía, y en él se consolidan. Por eso, en este sentido, también el chamán es el historiador del pueblo. Resulta, pues, ser el chamán un personaje importante en su comunidad, pues posee los saberes no solo de trascendencia cósmica sino también de curación y consejos. Por ello, su pueblo espera mucho de él, de ahí que le exija ser eficaz. Al respecto, nos dice Jean-Pierre Chaumeil en *Ver, saber, poder* (1998), al estudiar el chamanismo en el pueblo Yagua del Perú: "La sociedad espera esto de él [el que sea eficaz] y le expresa sus quejas (…). Basta con [que] a menudo resulte ineficaz para que rápidamente lo desprecien (…). La sociedad está constantemente detrás de él" (p.243). Esta ineficacia suele estar relacionada, entre otras cosas, con las enfermedades, tanto físicas como espirituales, de ahí que el chamán también sea el curandero, pues él "es el único capaz de 'ver' la enfermedad y de descubrir el sentido de los trastornos indicados por el paciente, trastornos que deberá interpretar" (Chaumeil, 1998, p.279).

Así, en términos de Jean-Pierre Chaumeil, el chamán es el que *ve*, *sabe* y *puede*. *Ve* más allá que cualquier otro, porque tiene acceso a otros *mundos*, a otras *vidas* y a otras perspectivas; y al ver, sabe: *sabe* más que cualquier otro, porque conoce esos otros *mundos*, esas *vidas* y esas perspectivas; y al saber, puede: *puede* por sobre otro, porque puede ejercer sus conocimientos en pro suyo y de los suyos, y en contra de los otros (sus enemigos). Así, "Se necesita primero 'ver', 'ver en sueños', las cosas para conocerlas. La visión está primero respecto del saber" (Chaumeil, 1998, p.327). Al respecto, Luisa Elvira Belaunde, referenciando estos tres dones de los chamanes yaguas, nos dice:

> *Ver* lo que generalmente es invisible a los ojos, es decir, ver más allá de la realidad sensorial inmediata para acceder a un mundo de espíritus originarios en donde

[16] Amadeo los suele llamar "brujos", por lo que en algunas ocasiones en la presente investigación asumiremos este término para seguir el razonamiento de Amadeo.

> reencontrar el sentido inicial de todo lo existente. *Saber* los conocimientos transmitidos directamente por los espíritus 'madre' de las plantas (…). *Poder* defenderse y atacar usando protectores y armas invisibles recibidos de los espíritus para curar a aquellos que sufren enfermedades o matar a quienes uno odia. (Belaunde, 2001, p.179-180)

Este *ver* –del cual se sustentan los otros dos dones– es posible a partir del conocimiento profundo que los chamanes tienen de las plantas y sus efectos psicoactivos, y que les permite –tras una preparación especializada de sus brebajes (ayahuasca, toé) en conjunción con ciertas prácticas de abstinencia, retiros, cánticos y rituales– experimentar un *trance* o *éxtasis*, o, como se prefiere decir hoy, un estado de conciencia alterada (Martínez, 2009, p.200), logrando acceder, en consecuencia, a otras vivencias, a otras realidades, *comunicándose* con los *seres* de esas *realidades*.

En el chamanismo la relación íntima que se tiene con la flora es esencial, ya que no son estas solo plantas de uso, no tienen un mero fin práctico, no son un *objeto*; son, por el contrario, *sujeto*, de ahí que se entienda lo que Viveiros de Castro acotó, en una nota a pie de página de su artículo *Los pronombres cosmológicos y el perspectivismo amerindio* (2002), al decir que en los pueblos de la Amazonía occidental –y el pueblo taushiro se ubicó en esa zona– el perspectivismo apunta con igual importancia no solo hacia la personificación de los animales sino también hacia la de las plantas: "Señalemos, sin embargo, que en las culturas de la amazonia (sic) occidental y más particularmente en las que hacen un uso amplio de los alucinógenos, la personificación de las plantas parece ser, por lo menos, tan importante como la de los animales" (Viveiros de Castro, 2002, p.180).

En definitiva, el chamán es el guardián de la tradición, el poeta y cantautor que con sus cánticos rituales establece, o intenta establecer, el nexo entre los distintos mundos, entre los distintos seres; es, pues, en todos los niveles, el defensor de su pueblo, pues es el garante del equilibrio físico y espiritual. Es por medio de él que lo desconocido y desconcertante se hacen comprensibles, configurándose así, a partir de él, el pensamiento general de la idiosincrasia de un pueblo desde la racionalidad de este mismo pueblo.

Los taushiro del tiempo que nos ocupa –mediados del siglo XX– se debilitaron demográficamente a tal punto de que el padre, el jefe y el chamán se sintetizaron en uno, en

el padre de Amadeo García, no reconociendo explícitamente nuestro protagonista el que su padre sea realmente el *brujo* (chamán) de su comunidad. ¿Qué significó esto? Que los taushiro se quedaron sin el guardián de su tradición, sin su poeta, sin aquél que personificaba el nexo entre los mundos, sin el garante del equilibrio físico y espiritual, y por eso cundió el desconcierto, el desamparo, la debilidad, la enfermedad y la muerte.

El chamanismo está íntimamente ligado a los espíritus protectores de los seres de la naturaleza: las *madres*[17]. El chamán intercede –aunque esto no es universal– entre el pueblo y estos *espíritus*, apaciguándolos, con el fin de lograr una buena caza, pesca, tala de árboles, limpiar un terreno y otras actividades en la que se *irrumpe* la naturaleza. Al respecto, Philippe Descola nos recuerda en *Las lanzas del crepúsculo* (2005) que "Nunca se mata a un animal por azar: se precisa el consentimiento de su guardián invisible, siempre pronto a no entregar a sus bestias si piensa que se les ha faltado el respeto" (p.134). El respeto hacia ellas implicaba peticiones o permisos rituales para cazar a algún animal, cosechar algún vegetal o ingresar a algún territorio que sea de su protección. Este respeto implicaba, asimismo, el conocimiento sobre cómo funciona el mundo; es decir, sobre cuáles son las reglas propias del mundo natural (*El ojo verde*, 2004). Así, el conocimiento íntimo de la naturaleza y las acciones morales frente a ella, sincronizaban.

La comprensión de la realidad mítica de la selva es imprescindible para el chamán debido a que de esta manera puede controlar las fuerzas *sobrenaturales* que la subyacen, con el objetivo de contrarrestarlas o de aliarse con ellas. Por supuesto que estas *fuerzas* no se circunscriben al poder de los espíritus animales y vegetales sino a todo el conjunto de la naturaleza, pues para los pueblos amazónicos el mundo es un lugar animado por la presencia de espíritus. Luis Hurtado Rodríguez, en su artículo *Perfil cultural del shamanismo de la Amazonía peruana* (2000) lo engloba bien:

> Los espíritus viven en los remansos, en las cascadas y en las profundidades de los ríos y lagos. Otros espíritus elijen (sic) como su morada los parajes remotos y las espesuras solitarias del bosque, las rocas o las cuevas ocultas entre el entramado de los árboles, los troncos podridos sepultados en el enredo de la vegetación. Existen espíritus de los árboles y de las plantas y, entre éstos, los espíritus de las «plantas maestro». Espíritus que actúan en la noche. Otros que protegen a la fauna salvaje y son los señores de los

[17] También llamados *padres* o *dueños* de las cosas o *guardianes*, sean de plantas y animales.

> animales. Los que son señores de la lluvia, del trueno y del rayo. El poder de los espíritus se desplaza a través del viento y del aire, por lo cual, como acontece en la sierra, «aire» o «viento» a menudo son usados como sinónimos de «espíritu». Los remolinos de viento (wayra muyuna) son temidos por ser morada de espíritus peligrosos. (Hurtado, 2000, p.250)

Como indicamos, pues, la comprensión de la realidad mítica de la selva es impresicindible para el chamán, por ello es que hemos de mencionar a los mitos, además de ser también unos importantes componentes de la cultura inmaterial. El profesor Jaime Regan nos recuerda que no hay una única ni universal definición de mito, y nos advierte que incluso importantes estudiosos del mito como Geoffrey Stephen Kirk[18] y Lluis Duch han explicitado su complejidad (Regan, 2004, p.31-32). No obstante, el profesor Regan ha pincelado un acercamiento a la comprensión de mito que nos sirve de entrada. Nos dice: "El mito (…) puede definirse como un relato oral de hechos ocurridos en un tiempo primordial donde seres antropomorfos se empeñan, con más o menos dificultad, en lograr o fracasar en el alcance de ciertas metas" (Regan, 2004, p.31). Nosotros agregaríamos a lo dicho anteriormente que el mito, efectivamente, es un relato de hechos primordiales pero que tienen básicamente un fin: justificar el mundo. Por ello "No se debe preguntar si es cierto o no, sino qué significa" (Regan, 2004, p.32), porque en su significado se explicitaría la justificación que le da sentido a esta narración simbólica.

Si bien a los mitos se les identifica como relatos de hechos pasados, lo cierto es que estos justifican el presente, pues la oralidad que los menta los presentifica. De ahí que, en los mitos, el pasado así como el presente e incluso el futuro se hacen uno: "Un mito se refiere siempre a acontecimientos pasados: «antes de la creación del mundo» o «durante las primeras edades» o en todo caso «hace mucho tiempo». Pero el valor intrínseco atribuido al mito proviene de que estos acontecimientos, que se suponen ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente. Ella se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro" (Lévi-Strauss, 1995, p.232).

La tradición intelectualista que parte Edward Burnett Tylor (1832-1917) y James George Frazer (1854- 1941) considera que los mitos son comprendidos como la expresión de

[18] Al respecto Geoffrey Stephen Kirk ha escrito: "No hay ninguna definición del mito. No hay ninguna forma platónica del mito que se ajuste a todos los casos reales. Los mitos (...) difieren enormemente en su morfología y su función social" (Kirk, 1973, p.21).

sociedades *primitivas*. Frazer nos dice, por ejemplo, que "El origen y el primer desarrollo del mito puede atribuirse a la inteligencia humana, en su inicial estado infantil" (Tylor, 1977, p.270), y, en tanto originarios de este tipo de sociedades, entonces no tienen un autor particular, sino que sus orígenes se pierden en la oscuridad del tiempo. Los mitos siempre juegan narrativamente con personajes fabulosos, arquetipos que pueden ser animales o humanos, o una combinación de ambos, cuyos hechos acaecen en un lugar sagrado atemporal. No solo hay seres fantásticos sino que narran sucesos fantásticos, que dentro de la tradición cultural que los presentifica tienen un sentido, una lógica, aunque no lo pareciese: "En un mito todo puede suceder; parecería que la sucesión de los acontecimientos no está subordinada a ninguna regla de lógica o de continuidad. Todo sujeto puede tener cualquier predicado; toda relación concebible es posible" (Lévi-Strauss, 1995, p.231).

El mito sobrevive al tiempo al ser relatado, en principio, en la oralidad, y por ello pertenece al ámbito del lenguaje, pero al mismo tiempo lo excede, "el mito está en el lenguaje y al mismo tiempo más allá del lenguaje" (Lévi-Strauss, 1995, p.232), y lo excede porque se presentifica en el rito, es ahí donde el mito acaece presente, comienza y se apoya en el lenguaje pero va más allá del lenguaje, pues es en el rito donde se vivencia, donde *retorna*, dejando de ser un "fue" para ser un "es". Es en el lenguaje donde el mito *vive*, y en esa vivencia se transforma, el mitante lo transforma inconscientemente al reproducirlo. Así, su naturaleza es el cambio manteniendo su estructura, y como bien apunta Héctor Arruabarrena en el prólogo a la obra de Lévi-Strauss, *Mito y significado*, la esencia del mito es la transformación; así, un "mitante, creyendo repetirlo, lo transforma" (1987b, p.9).

Hemos hecho esta mención sobre los mitos porque en la presente investigación, si bien de modo escueto, dada la fragilidad de la memoria de nuestro protagonista debido al transcurrir de los años, mostraremos algunas narraciones míticas taushiro. Así, en nuestro contexto, Amadeo García funge como ese mitante que al recordar los mitos con seguridad los ha transformado, y al hacerlo los mantiene, mas sin acto ritual alguno tales relatos no se han presentificado, sino más bien solo recordado, pues dada la aculturación de nuestro mitante Amadeo, los mitos narrados no se fundieron en el pasado, presente y futuro, no salieron del lenguaje, de la oralidad, no lo trascendieron. ¿Por qué decimos esto? Porque el mismo Amadeo nos confirmó que él ya no creía en tales relatos.

2.2.2.3. Lengua y cultura

Es relevante brindar un espacio en el presente trabajo a la relación existente entre la lengua y la cultura, pues la cultura taushiro, que es a la que pretendemos acercarnos, tiene por uno de sus componentes más notorios a su lengua, la lengua taushiro, lengua que es hablada hoy, de manera fluida, por una sola persona, Amadeo García. Demos, pues, las pautas teóricas de la comprensión de la lengua y su relación intrínseca con la cultura.

La lengua, que la entendemos siguiendo a Ferdinand de Saussure como el "producto social de la facultad del lenguaje y [como] un conjunto de convenciones necesarias adoptadas por el cuerpo social para permitir el ejercicio de esa facultad en los individuos" (1945, p.37), es uno de los componentes más importantes de la cultura inmaterial. La lengua, en primera instancia, podemos decir que es un sistema de signos que nos sirven para lograr la comunicación, y por ello es una institución social, en tanto es una convención duradera y organizada reconocible dentro de una sociedad. Si atendemos a esta definición, de que la lengua es un conjunto de signos que tienen por finalidad la comunicación, tendremos que decir que la lengua taushiro no puede cumplir hoy este fin, puesto que uno y solo uno puede realmente hablarla y entenderla de modo fluido, por lo que la comunicación no es posible, toda vez que comunicar es transmitir y recibir información a otro y desde otro, respectivamente, y ese otro, obviamente, debe también hablar y entender la lengua. Eso hoy no es posible en el caso de la lengua taushiro.

La lengua, en tanto componente cultural, es el vehículo por donde *transitan* los otros componentes culturales: pensamientos, valores, conocimientos, historia, etc., para que estos, además de la propia lengua, puedan ser heredados a las siguientes generaciones. Por ello se entiende el importante papel que la lengua desempeña en el mantenimiento y fortalecimiento de la cultura, así como en la comprensión del mundo a partir de los significados por medio de los significantes que la constituyen, ya que transformamos la visión que se tiene del mundo a partir de las categorías que la lengua posee.

Ya antropólogos y lingüistas[19] han destacado la relevancia de la lengua para el conocimiento de la cultura, pues con aquélla es posible introducirnos al conjunto idiosincrásico del pueblo al que pertenece la propia lengua. Ya lo decía Wilhelm von Humboldt: "(…) el hombre piensa, siente y vive únicamente en el seno de la lengua y es por ella por la que ha sido formado"[20] (En: Delgado, 2001, p.13). Es decir, y siguiendo la hipótesis Sapir-Whorf, la lengua es anterior al pensamiento, o, el pensamiento está determinado o influido por la lengua que hemos aprendido a hablar. Así, cuando se aprende una lengua también se va adquiriendo una forma de pensar el mundo. Es cierto que esta hipótesis ha sido revisada a tal punto de existir dos versiones de ella[21]; no obstante, es cierto

[19] Entre otros: Frank Hamilton Cushing (1857-1900), Franz Boas (1958-1942), Edward Sapir (1884-1939), Bronislaw Malinowski (1884-1942), Dell Hymes (1927-2009). Cushing, antropólogo y etnólogo estadounidense, al ejercer la observación participante, como método de investigación en los indios Zuni de Nuevo México, dejó en claro lo importante que le fue aprender la lengua de los nativos para comprender su cultura: "A veces, por ejemplo, con la etimología de una palabra se me revela toda la filosofía salvaje -antes incomprensible-, en relación con algún fenómeno natural" (De: Sánchez, 2007, p.67). Boas, padre de la antropología norteamericana, en su *Introducción al manual de lenguas indias americanas* dejó en claro que algunos aspectos de la cultura no pueden sino ser analizados desde la misma lengua originaria (poesía, oraciones, topónimos, entre otros), y del mismo modos es patente la relevancia de la lengua si se quiere tener acceso al plano del pensamiento: "(…) debemos insistir que el dominio de la lengua (lenguaje) es un medio indispensable para obtener conocimiento exacto y acabado" (Boas, 1911, p.50), "Cuando surge el problema, por ejemplo, de investigar la poesía de los indios, posiblemente no se puede considerar a ninguna traducción como sustituto adecuado del original" (Traducción de Gilberto Sánchez C.) (Boas, 1911, p.51-52). Sapir, antropólogo y lingüista estadounidense, formuló la tesis que dio pie a la denominada hipótesis Sapir-Whorf, tesis según la cual el lenguaje determina el pensamiento, en el sentido de que cada lengua lleva consigo una determinada forma de pensar: "Las lenguas son algo más que meros sistemas de transmisión del pensamiento. Son las vestiduras invisibles que envuelven nuestro espíritu y que dan una forma predeterminada a todas sus expresiones simbólicas" (Sapir, 1994, p.250). Malinowski, antropólogo y etnógrafo polaco, fundador de la antropología social británica, defendió también la importancia del conocimiento de la lengua vernácula para poder, a través de ella, comprender no solo el pensamiento sino sobre todo las acciones de los nativos, evidenciando así su concepción pragmática del lenguaje. En el artículo *El problema del significado en las lenguas primitivas* (1964) sostuvo: "Al analizar, veremos con toda claridad cuan desvalido está uno para intentar esclarecer el significado de un enunciado por medios lingüísticos; y estaremos también en condiciones de comprender qué clase de conocimiento adicional, aparte de equivalencia verbal, es necesario para que la expresión resulte significativa" (p.317), y por ello "el lenguaje no es un instrumento de reflexión, sino un modo de acción" (p.334). Dell Hymes, sociolingüista y antropólogo estadounidense, uno de los máximos representantes de la etnolingüística o antropología lingüística, sostiene que "(…) el habla es una actividad tan fundamental del hombre y la lengua una parte tan integral de la cultura que ninguna Antropología digna de tal nombre podría prescindir [de ellos]" (En: Sánchez, 2007, p.69).

[20] Fuente: Humboldt, W. von (1963) *Ueber den Nationalcharakter der Sprachen.* Werke, ed. De A. Flitner y K. Giel, III, p.77

[21] La expresión "hipótesis de Sapir-Whorf" fue acuñada por el lingüista y antropólogo estadounidense Harry Hoijer en 1954 a partir de los trabajos de Edward Sapir y Benjamin Whorf. Existen dos versiones de esta hipótesis: la versión fuerte y la versión débil. La primera afirma, siguiendo los trabajos de Wilhelm von Humboldt, quien defendía la tesis de que todo pueblo tiene su propio pensamiento en razón de que poseen una lengua distinta, que "cada lengua forma una red de significados propios distintos de otras lenguas y, por ende, cada colectivo lingüístico literalmente piensa distinto del resto" (Pozzo & Soloviev, 2011, p.191). Explicita, pues, un determinismo lingüístico. La versión débil no es tan radical, afirmando más bien "la diferencia de

que hay lenguas en cuyo vocabulario no existen significantes sobre un hecho que sí existen en otras, y esto es simplemente porque en el mundo de aquel lenguaje no *existía* tal hecho, de ahí que la lengua ponga ciertos límites a la construcción cultural del mundo que se percibe. Al respecto, Edward Sapir nos dice:

> (…) el contenido mismo del lenguaje está íntimamente relacionado con la cultura. Una sociedad que no conozca la teosofía no necesita tener un nombre para designarla; los aborígenes que nunca habían visto un caballo ni lo habían oído mencionar se vieron forzados a inventar una palabra o a adoptar una extraña para referirse a ese animal cuando lo vieron con sus propios ojos. Es muy cierto que la historia del lenguaje y la historia de la cultura fluyen por cauces paralelos, en el sentido de que el vocabulario de una lengua refleja con mayor o menor fidelidad la cultura a cuyo servicio se encuentra. (Sapir, 1994, p.248)

De ahí que la lengua sea algo arbitrario, pues incluso no existe una relación directa ni necesaria entre los significantes y *sus* significados, y por ello el mundo es percibido de distinto modo, pues tales relaciones pueden variar en virtud de las diversas interpretaciones que se pueden dar. Lo que acabamos de indicar quedó manifiestamente reflejado cuando hablamos con Amadeo García sobre cómo se indican en lengua taushiro a los números –como tendremos ocasión de ver más adelante– o cuando no supo decirnos cómo se dice "universo" en su lengua originaria, al señalarnos que no había palabra que lo indicase, pues él mismo no había entendido qué significa (comunicación personal, 27 de febrero de 2016).

Lengua y cultura son, pues, inseparables. No ha habido ninguna cultura que no haya poseído lengua lo suficientemente incapaz para sus fines comunicativos, en virtud de las experiencias exteriores e interiores de los hablantes. Por lo tanto, no hay lenguas más simples o complejas que otras, todas cumplen su función comunicativa dado el contexto y su desarrollo. Así, las lenguas de los pueblos premodernos o tradicionales –la de los mal llamados *pueblos primitivos*– pueden ser, como que son, tan relevantes e interesantes, en su sintaxis y en su semántica, como lo es cualquier otra lengua de las grandes sociedades modernas: "Muchas lenguas primitivas poseen una riqueza de formas, una latente

estilos en los que el significado es tratado en cada ámbito lingüístico. Es decir, la realidad es común para todos los pueblos, pero estos últimos la consideran desde una perspectiva distinta. Esto se debe a que cada colectivo lingüístico posee su propia historia y experiencia cultural, hábitos, tradiciones, valores compartidos distintos a los de otros pueblos" (*Ibídem*), es decir, el lenguaje no determina pero sí influye en el pensamiento.

exuberancia de expresión que eclipsan cuantos recursos poseen los idiomas de la civilización moderna" (Sapir, 1994, p.30-31).

El previo conocimiento, en su lengua y por su lengua, que posee cada persona condiciona el pensamiento (y conocimiento) que del mundo tiene; es decir, la lengua pone límites a la comprensión del mundo de la cultura a la que pertenece dicha lengua. Así, cada persona tiene las capacidades y experiencias que, bajo la expresión de la lengua, le permiten *percibir* el mundo, esto es lo que la lingüista bielorrusa Valentina Maslova denomina 'personalidad lingüística', es decir, "(…) un conjunto de capacidades y características de la persona, las que condicionan la creación y la percepción de sus producciones y la competencia lingüística, que se caracteriza por el grado de profundidad y precisión del reflejo de la realidad y el grado de la complejidad de su estructura lingüística"[22] (En: Pozzo & Soloviev, 2011, p.194).

Hay que tener cuidado de no confundir la personalidad lingüística con el habla, pues la primera, como indicamos, es el conjunto de capacidades y características de cada persona que condicionan su percepción del mundo a partir de su lengua, mientras que el habla es la forma particular de comunicación que tiene cada individuo. Así, la personalidad lingüística es más una categoría sociopsicológica, mientras que el habla es lingüística, ya que, siguiendo a Saussure, es una de las dos distinciones –la otra es la lengua– que este autor hace del lenguaje (Saussure, 1945, p.41).

Respecto de estas distinciones, el lingüista y semiólogo suizo nos dice:

> Al separar la lengua del habla (*langue et parole*), se separa a la vez: 1° lo que es social de lo que es individual; 2° lo que es esencial de lo que es accesorio y más o menos accidental. La lengua no es una función del sujeto hablante, es el producto que el individuo registra pasivamente; nunca supone premeditación (…). El habla es, por el contrario, un acto individual de voluntad y de inteligencia, en el cual conviene distinguir: 1° las combinaciones por las que el sujeto hablante utiliza el código de la lengua con miras a expresar su pensamiento personal; 2° el mecanismo psicofísico que le permita exteriorizar esas combinaciones. (…) El habla es la que hace evolucionar a la lengua: las impresiones recibidas oyendo a los demás son las que modifican nuestros hábitos lingüísticos. Hay, pues, interdependencia de lengua y habla: aquélla es a la vez

[22] Fuente: Maslova, V. A. (2004) *Kognitivnaia lingvistika*. Uchebnioe posobie, TetraSistems, Moscú, p.112

> el instrumento y el producto de ésta. Pero eso no les impide ser dos cosas absolutamente distintas". (Saussure, 1945, p.41-42)

Efectivamente, el individuo por medio del habla expresa su lengua y al expresarla la produce, la mantiene viva y hasta la cambia. Por ello, haciendo hincapié en la variabilidad del habla, Edward Sapir nos dice: "El habla es una actividad humana que varía sin límites precisos en los distintos grupos sociales, porque es una herencia puramente histórica del grupo, producto de un hábito social mantenido durante largo tiempo" (Sapir, 1994, p.10).

No tenemos contacto experiencial con la lengua de la persona con la que entablamos un diálogo, pues la lengua, en tanto sistema de signos, es algo abstracto; el contacto que tenemos es con su habla, es decir, lo escuchamos *hablar*, por ello es a través de este que nos introducimos al pensamiento de nuestro interlocutor, pues "el habla viene a ser el único camino conocido para llegar hasta el pensamiento" (Sapir, 1994, p.23). Efectivamente, y ese pensamiento, que es el pensamiento sobre el mundo en el que se construye la cultura, ha sido posible debido a las categorías sintácticas y semánticas de la lengua, por eso las lenguas son más que solo sistemas de signos, estas son "las vestiduras invisibles que envuelven nuestro espíritu y que dan una forma predeterminada a todas sus expresiones simbólicas" (Sapir, 1994, p.250), de ahí que se pierdan en las traducciones ciertos sentidos, adquiriendo otros, los sentidos de la lengua destino, justamente porque tales *vestiduras* no se ven, adquiriéndose otras por aquéllas, tergiversando muchas veces el sentido originario.

2.3. Identidad, etnicidad, indigeneidad y grupo étnico

En esta sección dilucidaremos el concepto de identidad –y con este el de identidad étnica o etnicidad, indigeneidad y grupo étnico, que están íntimamente vinculados– con el objetivo de poseer el marco que nos permita entender la identidad individual tanto de Amadeo García como la identidad étnica del pueblo taushiro *atontu'tua* al cual perteneció.

Fredrik Barth (1928-2016), en *Los grupos étnicos y sus fronteras* (1969), toma una posición relacionista o interaccionista en relación a la identidad que supera el objetivismo y

el subjetivismo[23]. Por él, piensa Claudia Briones[24], la identidad empezó a ser pensada como contrastiva, cambiante y construida (2007, p.117). A partir de analizar la construcción de identidades de los distintos grupos de patanes, que tenían relaciones con otros grupos étnicos en sus fronteras, Barth afirma: "He intentado mostrar cómo el traspaso individual de los límites, es decir, el cambio de identidad, se realiza cuando la actuación de la persona es deficiente [en relación a lo colectivo] y cuando existen otras identidades a su alcance, sin que la organización étnica en sí misma sufra alguna alteración" (Barth, 1976, p.174). Para el antropólogo noruego, pues, la identidad supondría un medio para alcanzar un fin. No obstante, esto no debe llevar a pensar que la identidad del sujeto está toda *en manos del sujeto*, es decir, que el sujeto define su identidad (Barth no es subjetivista). La identidad es

[23] La discusión antropológica ha hablado de dos primeras formas generales al momento de comprender el origen de la identidad: una objetivista y otra subjetivista (Cuché, 2002). La forma objetivista supone que el sujeto es un ser pasivo frente a su identidad, que ella está *ahí* y que se *agrega* al sujeto, definiéndolo. Supone que en la esfera social hay una igualdad de base entre los miembros de un colectivo, que existe una homogeneidad. Esto crea fuertes vínculos de solidaridad y marcan los límites de manera clara con aquellos que no pertenecen al grupo. Así, naturaliza las fronteras identitarias constituyéndose lo que Grimson define como *fetichismo de las identidades* (2011, p.26). Se ha identificado tres modos de objetivismo identitario: el esencialista, el culturalista y el primordialista. El modo esencialista –también denominado genetista– asume que la identidad es algo dado, que define o *marca* de una vez y para siempre al individuo (visión fijista). Esta perspectiva nos lleva a la idea de que la identidad cultural remite al grupo originario de pertenencia. Así, esta tendencia se presenta como una visión genética. Cuché afirma al respecto: "El origen, sus 'raíces' según la imagen común, sería la base de toda identidad cultural, es decir, que definiría al individuo de manera certera y auténtica. […] Dicho de otro modo, la identidad sería preexistente al individuo que no puede hacer otra cosa que adherir a ella so pena de convertirse en un marginal" (2002, p.107). El modo culturalista afirma que la identidad está íntimamente ligada a la cultura, de tal modo que si esta se altera se altera también aquélla. Así, la identidad no es una herencia genética sino cultural. No obstante, al igual que la esencialista, el sujeto queda definido por los patrones identitarios adquiridos. Por ello, toda hibridación cultural es comprendida como una pérdida de identidad. Hallamos, pues, un vínculo de implicación o, como diría Alejandro Grimson (2011), de *superposición de las fronteras identitarias y culturales*: la identidad es, así, consecuencia de la cultura. El modo primordialista hace hincapié en la importancia de la primera identidad adquirida por el sujeto, identidad adquirida de su cultura originaria. Así, sean cual fuesen los cambios identitarios, dada su experiencia vivencial, será la identidad primera la que siempre dejará su *marca* en las decisiones, valoraciones y acciones del sujeto, a pesar de las otras influencias. Frente a estos modos objetivistas (esencialista, culturalista y primordialista), la forma subjetivista considera que la identidad parte del sujeto. Esta visión remarca que las fronteras identitarias nunca están claramente delimitadas y, por el contrario, son borrosas e híbridas. Así, la hibridación, a partir de la apropiación de otros patrones culturales, no supone la pérdida de la identidad sino solo su modificación o cambio. No hay, pues, una verdadera o real identidad. Todas son verdaderas y reales. En tanto las identidades pueden variar, debido a la influencia del entorno, entonces estas no son de una vez y para siempre. Sin embargo, el subjetivismo llevado al extremo hace pensar que la identidad es fluctuante según la situación en la que el sujeto se encuentre, *cual pluma al viento*, sin base alguna. No obstante, la identidad de uno no es una elección arbitraria, tiene su parte –no sin relevancia– de objetividad, pues como afirma Denys Cuche, "no es raro que las identidades sean relativamente estables" (2002, p.109), y asimismo Eduardo Restrepo, "Las identidades son procesuales, están históricamente situadas pero no son 'libremente flotantes'" (2007, p.25).

[24] Doctora en Antropología. University of Texas at Austin. Investigadora Principal en CONICET, directora del Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio-UNRN, y profesora en la Universidad Buenos Aires y en la Universidad Nacional de Río Negro.

plástica, y por ello instrumentalista, pero sobre todo es el resultado de la identificación que los otros imponen al sujeto y que este confirma.

Para Barth, el punto de atención en la investigación antropológica no está en la constitución interna de los grupos étnicos ni en su historia sino en las fronteras o *límites* que los separan: "El foco de investigación es el *límite* étnico que define al grupo, y no el contenido cultural que encierra. Por supuesto, los límites [a los] que debemos dedicar nuestra atención son límites sociales, aunque bien puedan contar con su concomitante territorial[25]" (1976, p.17). Efectivamente, Barth subraya que los límites que interesan sobre todo a su investigación son los sociales; sin embargo, hace notar que en algunos casos –como en el de los pueblos amazónicos, decimos nosotros– los límites territoriales no pueden sino ser también relevantes.

Los límites sabidos, tenidos en cuenta, canalizan la vida social, por ello "la dicotomía que convierte a los otros en extraños y en miembros de otro grupo étnico, supone un reconocimiento de las limitaciones para llegar a un entendimiento recíproco, diferencias de criterios para emitir juicios de valor y de conducta" (Barth, 1976, p.18). En general, el contraste con el otro –o con lo otro– concede la comprensión teórica de la diferenciación y permite *delimitar* la frontera de lo que se es con lo que no se es.

Stuart Hall (1932-2014), siguiendo de algún modo la línea de Barth, sostiene que la identidad se construye de múltiples maneras por medio de los discursos, prácticas y posiciones diferentes que suelen ser las más de las veces antagónicas y cruzadas, siempre, por ello mismo, sujeto al cambio y la transformación (2003, p.17). Justamente porque la identidad está constituida de los discursos, prácticas y posiciones es que no es un retorno a las raíces "sino una aceptación de nuestros derroteros" (2003, p.18), por ello, y aquí Hall acentúa el carácter contrastivo de la identidad, es más

[25] Stefano Varese nos recuerda el "carácter transnacional, trans-fronterizo y trans-estatal de numerosas etnias", sosteniendo que en muchos países latinoamericanos un mismo pueblo indígena comparte territorios fronterizos contiguos pertenecientes a distintos estados-naciones (Varese, 1996, p.16). Esto es verdad en muchos pueblos nativos amazónicos; sin embargo, no es el caso de los taushiro. Como tendremos ocasión de percatarnos, los taushiro siempre habitaron territorio peruano. Su territorio en la Amazonía nunca lindó con el de otros estados nacionales.

> un producto de la marcación de la diferencia y la exclusión que signo de una unidad idéntica y naturalmente constituida, […] las identidades se construyen a través de la diferencia, no al margen de ella. […] las identidades pueden funcionar como puntos de identificación y adhesión solo *debido a* su capacidad de excluir, de omitir, de dejar «afuera», abyecto. (2003, p.18)

Así, cualquier identidad es el resultado de un trabajo de articulación que se construye a partir de la diferencia y por ello es relacional. Marca un *nosotros* con respecto a unos *otros*. Es la visión de la diferencia, la alteridad, la que constituye y configura la identidad étnica. De este modo, no parte desde dentro sino desde fuera (*Ibídem*). Y justamente porque parte desde fuera –y debido a las alteraciones históricas– es que se evidencian múltiples definiciones.

En tanto la construcción de la identidad está más vinculada con la alteridad es que se hace preciso tener presente en el análisis las relaciones de poder, por ello Stuart Hall sostiene que las identidades "emergen en el juego de modalidades específicas de poder y, por ello, son más un producto de la marcación de la diferencia y la exclusión que signo de una unidad idéntica y naturalmente constituida: una 'identidad' en su significado tradicional" (*Ibídem*). Así, en tanto mediadas por el poder y la exclusión, las identidades colectivas (y étnicas) se constituyen en el empoderamiento. Esto mismo lo suscribe Eduardo Restrepo al afirmar que "Las identidades no sólo se refieren a la diferencia, sino también a la desigualdad y a la dominación" (2007, p.27).

Siguiendo la noción de identidad como contraste, Cardoso de Oliveira (1928-2006) en su *Etnicidad y estructura social* (1976), nos da también luces para comprender esta *identidad contrastante*, concepto acuñado por él:

> Podemos alcanzar una mejor compresión del proceso de identificación étnica si elaboramos la noción de *identidad contrastante*. La identidad contrastante parece constituir la esencia de la identidad étnica, es decir, la base sobre la cual se define. Implica la afirmación del *nosotros* frente a los *otros*. Cuando un grupo o persona se definen como tales, lo hacen como medio de diferenciación en relación con algún grupo o persona a los cuales se enfrentan. Es una identidad que surge por oposición; que no se puede afirmar en aislamiento. (2007, p.54)

Así, la identidad colectiva se entiende, a partir del contraste con otras identidades, como un conjunto de prácticas que involucran a un número determinado de sujetos que en el espacio y en el tiempo tienen características de forma y fondo similares, de modo que el

sentido de lo que se *hace* es igualmente similar y comprensible dentro del grupo social, y todo esto se entiende porque existen marcos teóricos similares respecto del actuar, valorar, sentir, creer, etc.[26].

La identidad, pues, prescribe nuestra forma de ser y de comportamiento, marca los límites y permite explicitar la diferencia: el *yo* frente al *otro*; el *nosotros*. Sin el concepto de identidad resultaría imposible la comprensión de las interacciones sociales, pues en toda interacción se hace necesario que los sujetos implicados se reconozcan como diferentes poniendo en relieve alguna dimensión diferenciadora que subraye su identidad.

Darcy Ribeiro (1922-1997) afirma que la noción de identidad colectiva o étnica –o etnicidad– puede ser entendida dialécticamente bajo los conceptos de etnocentrismo y etnofilia. En tanto etnocentrismo, la etnicidad se entiende como un sentimiento de autoestima, de orgullo, que deviene en un segregacionismo pues *lleva* a los individuos hacia *dentro* del grupo: "[El etnocentrismo] permite a determinado grupo étnico levantarse por encima de cualquier otro grupo, así como despreciar y minimizar a los demás" (Ribeiro, 1995, p.33). Así, se constituye como una barrera protectora frente a amenazas –o consideradas amenazas– extrínsecas, "crea resistencia ante cualquier intromisión exógena que pueda amenazar su propia existencia" (*Ibídem*). La etnicidad, así entendida, crea indefectiblemente el sentimiento de autoprotección, posibilitando el aislamiento toda vez que las condiciones no sean favorables o no lo parezcan siquiera. Sin embargo, ningún grupo étnico puede estar absolutamente aislado, pues siempre hay, de alguna u otra forma, relación con otros grupos sea mediante los conflictos, intercambio de productos, entre otros.

Por otro lado, la etnicidad entendida como etnofilia es un asimilacionismo, pues *lleva* a los individuos hacia *fuera* del grupo. Por la etnofilia, los miembros de un grupo étnico podrían estar dispuestos a entender y relacionarse con otros grupos para establecer pactos con el fin de lograr objetivos comunes. La etnofilia, pues, posibilita la sociabilidad y la comunicación allende al grupo.

[26] Como bien puede constatarse, esto no implica que dentro de estos marcos teóricos sociales no haya distingos ni contradicciones individuales respecto de actuaciones, valoraciones, sentimientos o ideas.

Así, la etnicidad tiene un sentido contradictorio pues *va* hacia *dentro* del grupo, reforzándose (etnocentrismo) como hacia *fuera*, comprendiendo a, y relacionándose con, otros (etnofilia): Afirma Ribeiro: "Proponemos, por ello, que la etnicidad contiene en sí misma, en su misma unidad constitutiva, un sentido que opera igualmente hacia fuera [etnofilia] como una tendencia social, aunque en oposición al etnocentrismo" (1995, p.34). Ambos sentimientos, pues, –etnocentrismo y etnofilia– son necesarios para el reconocimiento identitario del grupo social como para el individuo "aunque cada tendencia está presente en dosis desiguales, de acuerdo al contexto en el que actúan" (*Ibídem*).

Estos dos componentes de la etnicidad –etnocentrismo y etnofilia– permiten comprender el concepto de transfiguración étnica, concepto que Darcy Ribeiro, en su *Fronteras indígenas de la civilización* (1997), define como "el proceso a través del cual las poblaciones tribales que se encuentran con sociedades nacionales llenan los requisitos necesarios para la persistencia como entidades étnicas, mediante alteraciones sucesivas en su substrato biológico, en su cultura, en su forma de relacionarse con la sociedad envolvente" (1997, p.10). Es decir, es el proceso por el que un grupo étnico manifiesta cambios importantes en torno a cómo es y cómo vive, consecuencia de su dinamismo intrínseco, pero, aún más, de su dinamismo extrínseco, es decir, de sus interacciones con otros grupos, manteniendo, aún con todo, su propia identidad como grupo social particular y diferente a los demás. Así, los pueblos pueden perder muchos de sus rasgos *originales* y adaptar otros y, sin embargo, mantener su identidad étnica esencial: "(…) un pueblo podrá perder su idioma original; podrá mezclarse intensamente en el sentido biológico; y también podrá adoptar una gran cantidad de rasgos culturales del contexto externo que los envuelve al grado de casi no distinguirse de los demás segmentos poblacionales de su entorno; y podrá, aún así, seguir preservando su identidad étnica esencial" (Ribeiro, 1995, p.39). No obstante, el autor brasileño hace una salvedad: "Cualesquiera sean las intromisiones y presiones externas, la etnicidad sobrevivirá en la medida en que un grupo étnico sea capaz de mantener estos requerimientos mínimos [existencia comunitaria, uso de la lengua, mantención de tradiciones valiosas, economía de subsistencia]. Incluso bajo condiciones terribles de opresión etnocida" (1995, p. 44).

No puede haber etnicidad –en abstracto– sin grupo étnico –en concreto–, pues la etnicidad es el sentimiento de pertenencia a un grupo en contraste con otro. Nos apoyamos en Barth, nuevamente, para aclarar la noción de grupo étnico. Para este autor, los grupos étnicos son una forma de organización (1976, p.15) que permite a los miembros interactuar y constituirse con el fin de lograr una coparticipación. Esta categoría de identificación y adscripción que es el grupo étnico permite que sus miembros se organicen interna y externamente, y en este último caso teniendo en cuenta las diferencias culturales. Estas diferencias se definen subjetivamente; sostiene Barth al respecto: "Los rasgos que son tomados en cuenta no son la suma de diferencias objetivas, sino solamente aquellas que los actores mismos consideran significativas" (*Ibídem*). Es decir, las deciden los mismos actores con el objetivo de interactuar.

Esta interacción de los grupos étnicos construye o transforma la identidad étnica a través de la inclusión o exclusión entre aquéllos. Esto determina sus propias fronteras y define quiénes pertenecen o no a los grupos en cuestión. Es, por lo tanto, la continuidad de las fronteras de los grupos lo que define la identidad étnica. Así, las características de una cultura pueden variar, pero esto no lleva a la alteración de la identidad, pues sino no se podría explicar cómo las identidades se mantienen en el tiempo: "[…] gran parte del contenido cultural que en un momento dado es asociado con una comunidad humana *no* está restringido por estos límites; puede variar, puede ser aprendido y modificarse sin guardar ninguna relación crítica con la conservación de los límites del grupo étnico" (Barth, 1976, p.48). Al sostener que la identidad no es inmutable, Barth rompe con la noción objetivista de identidad que hasta entonces había caracterizado buena parte de la antropología. Su enfoque interaccionista y dinámico de identidad permite comprender que la identidad se construye en contraste con otras.

Considerado de este modo el concepto de identidad étnica o etnicidad, entonces se puede observar la vinculación estrecha con el de indigeneidad. Marisol de la Cadena señala que la indigeneidad tiene por fundamentos la diferencia y la mismidad social; es decir, que adquiere su significado real no de algunas propiedades esenciales que le son propias sino a través de su vínculo con lo que *no es* (De la Cadena, 2009, p.196). Lo indígena, así, se muestra como tal en su relación con lo que le es excluyente. En consecuencia, y como dice la autora:

"La indigeneidad, en otras palabras, es a la vez históricamente contingente e integra a lo no indígena" (*Ibídem*). En palabras del teórico político Mahmood Mamdani[27]: "'Colonos y nativos van juntos' –es decir– no puede haber colono sin nativo y viceversa" (*Ibídem*).

La reivindicación de la indigeneidad es, pues, consecuencia de la relación entre el *nosotros* y los *otros*. Los *otros* permiten marcar esa diferencia identitaria que por años fue vilipendiada como sinónimo de lo atrasado, lo último, lo retrógrado, lo rural, lo ignorante; es decir, como lo opuesto al objetivo de la modernidad que busca lo civilizado, el progreso.

El pueblo taushiro, como tendremos ocasión de observar, experimentó por un tiempo un sistema relacional de dominio y sujeción con *otros*: colonos, madereros y caucheros (al igual que otros pueblos amazónicos). Así, aparte de sus diferencias frente a otros pueblos, la identificación nativo-amazónica se acentuó con tal vivencia de contraste. Aquellas *diferencias* Amadeo García las reconoce, y así se permite subrayar su ser taushiro a partir de ciertas comparaciones (como mostraremos más adelante) –y delimitaciones– que él mismo hará respecto de las costumbres que practicaron los mestizos y que los taushiro no practicaron, como el castigo a los hijos, las muestras de afecto, las diversiones, entre otras, siendo el lenguaje –y así lo juzga él– la posesión principal que *marca* la diferencia.

En los capítulos posteriores podremos constatar algunas particularidades culturales del pueblo taushiro –gran parte de ellas a partir de la información obtenida de Amadeo García–, y se evidenciará que en no pocas ocasiones será el contraste frente a lo no-taushiro[28] lo que marcará la pauta de nuestro entrevistado al momento de remarcar lo que *es* taushiro, e incluso se explicitará su empoderamiento al autoidentificarse como taushiro.

[27] Mahmood Mamdani (n.1946) es un académico ugandés, autor y comentarista político. Es director del Instituto de Investigación Social Makerere (MISR) y profesor de Antropología, Ciencias Políticas y Estudios Africanos en la Universidad de Columbia.

[28] Llamamos aquí *no-taushiro* básicamente a todo elemento cultural propio de los mestizos, quichuas y muratos (jíbaros-candoshi) que viven en Intuto y sus alrededores, los mismos que han acompañado e interactuado con Amadeo desde hace muchos años, influenciando notablemente en él.

CAPÍTULO 3

LOS TAUSHIRO COMO EXTINTO GRUPO SOCIAL LOCALIZADO

Un grupo social localizado lo entendemos como un conjunto de personas, asentadas en un determinado espacio geográfico, que manifiestan un sentimiento de unidad y que tienen unas características comunes que permiten identificarlos con alguna identidad colectiva, que participan de una cierta historia unitaria, que actúan bajo ciertas normas, valores e ideas o pensamientos que le son comunes, y que, en conjunto, mantienen ciertos objetivos generales y necesarios para su permanencia y desarrollo. Desde este marco conceptual podemos sostener, en consecuencia, que los taushiro, como grupo social, es hoy inexistente. No obstante, cuando existía, en sus últimos años, podríase clasificar dentro de los pueblos en contacto inicial, es decir, como aquellos pueblos que empezaron a mantener esporádicamente contactos y relaciones de intercambio sobre todo con miembros de otras comunidades.

Parte de nuestro objetivo es exponer y comprender la impronta que los taushiro dejaron en Amadeo García. Por supuesto que para tal fin hemos de intentar *acercarnos* a la cultura taushiro apoyándonos en los registros etnohistóricos, pero sobre todo tomando como principal fuente a Amadeo, aunque sin dejar de lado la información recabada a partir de las entrevistas realizadas a los pobladores intuteños que llegaron a tener contacto con los taushiro.

Los taushiro, como grupo, hoy, no existen. No obstante, es posible intentar conocerlos a partir de lo que se ha dicho de ellos y de lo que todavía sobrevive de ellos. Por supuesto

que esta es una forma indirecta de proceder, y mucho de lo que se afirme será solo especulativo, y asaltarán más preguntas que respuestas. Sin embargo, pensamos que la sola formulación de preguntas es haber dado ya un paso importante, pues toda pregunta parte de evidencias que se observan, y cuanto más específica la pregunta mejor, pues esto resulta ser un indicativo de que la evidencia observada ha sido también específica. Estas evidencias han sido las fuentes históricas y los testimonios en relación a avistamientos, encuentros casuales y no causales, presencia de trochas, objetos o restos de viviendas, señales de advertencia, etc. Este es, pues, el método que hemos aplicado nosotros para la presente investigación respecto de los taushiro. La recopilación de datos, a partir de las entrevistas realizadas al único hablante fluido de la lengua taushiro y a personajes que tuvieron conocimiento de este pueblo amazónico siendo testigos de su presencia, y la revisión de información aislada recabada con anterioridad por otros investigadores y cronistas, nos ha permitido abrir un panorama que estuvo cerrado, panorama que esta investigación pretende mostrar.

3.1. Sobre el nombre del pueblo taushiro

El nombre de "taushiro" que ha identificado a este pueblo no le es originario. Fueron los "hombres blancos" que en el pasado (aproximadamente a mediados del siglo XX) los empezaron a llamar de esta manera, cuando este grupo étnico empezó a tener contacto esporádico con los foráneos. Si el término "taushiro" significa algo con precisión es difícil saberlo, y no hay rastro fidedigno que permita seguir su primigenio significado. En el *Diccionario achuar-shiwiar/castellano* se recoge el término "tawíshur" relacionado con la palabra taushiro, y hace referencia a que es un "grupo idiomático casi extinto que vive entre los ríos Corrientes y Tigre" (Fast, Warkentin y Fast, 1996, p.270). Esta sola referencia le sirvió a O'Hagan para indicar que el término taushiro tiene "claramente" origen jíbaro: "The term 'Taushiro' is clearly of Chicham/Jivaroam[29] origin" (2015, p.7). Sin embargo, pensamos que dicha conclusión es apresurada. Sabido es que los "vecinos" amazónicos de los taushiro, en el pasado, fueron los pueblos achuar, aguajún, aguaruna (pueblos jíbaros). Es

[29] Shiwiar-chicham es el nombre con que también son llamados los pueblos étnicos achuar (familia lingüística jíbaro).

posible que estos grupos hayan escuchado a los mestizos mencionar a los taushiro llamándolos de este modo, y adecuando dicha palabra a su propia fonología se haya transformado este término en *tawíshur*, y esto explicaría por qué no tiene un significado en particular distinto del que hace referencia al grupo nativo.

De que los foráneos hayan sido los que los nombraron es algo que ya se tiene evidencia en otros pueblos amazónicos. Por ejemplo, los secoya[30] realmente se llamaban a sí mismos "aido-bai" o "aido-pai"[31]; los orejones[32] o cotos[33] se identificaban ellos mismos como "maijuna"[34]; los chamas[35] como "shipibos"; los campas, "asháninca"[36]; y los shimacos o chimacus se decían a sí mismos "uranina" o más propiamente "kacha edze"[37]. En muchos casos los términos con los que los "blancos" identificaban a estos pueblos ("orejones", "campas", "shimaco") eran, para estos, exónimos ofensivos.

No podemos decir que el término "taushiro" haya significado algo ofensivo para los taushiro, pues Amadeo ha mostrado incluso cierto agrado por dicha identificación. Pero los taushiro no se autoidentificaban como "taushiros". Su endónimo[38] era, en el caso del pueblo amazónico al que pertenecía Amadeo, "*atontu'tua*". Él afirma: "Taushiro es lo que nos ha puesto los mestizo (los patrones). '*Atontu'tua'* son nuestro tribu, de nosotros. Eso es legítimo" (A. García, comunicación personal, 24 de febrero de 2016). Efectivamente, el subgrupo taushiro de Amadeo se llamaba a sí mismo *atontu'tua*, término que Neftalí Alicea ha conjeturado que significa "los que comen mitayo[39]" (1976, p.1) y Amadeo nos confirmó

[30] De "siecoya" que hace referencia al río pintado de líneas del color del arco iris, y que está asociado a su origen como pueblo. (Ver: http://bdpi.cultura.gob.pe/pueblo/secoya Revisado el 11/07/16)
[31] "Gente de este monte"
[32] La gente de este pueblo solía agrandarse las orejas desde muy niños, colocándose en los lóbulos de las orejas unos discos muy grandes de madera, por esta razón también se les conocía como "orejones".
[33] Nombre que hace referencia al cotomono o mono aullador (Ver: http://www-01.sil.org/americas/peru/spa-pop/ore.pdf Revisado el 11/07/16)
[34] "Paisanos" (*Ibídem*)
[35] Al parecer proviene del término "chai", palabra shipiba que significa "cuñado". El término fue usado para apaciguar a los pueblos enemigos. Desde la visión shipiba, este término se considera peyorativo, y aun más su diminutivo "chamita". (Ver: http://isaacalva.blogspot.pe/2013/02/los-chamas.html Revisado el 11/07/16)
[36] "Gente", "paisano", en lengua ashaninka.
[37] "Gente" en lengua urarina.
[38] Endónimo: Apelativo, gentilicio o no, con el que se conocen a sí mismos los pertenecientes a un grupo o a una comunidad. Así, casi todos los nombres propios étnicos o geográficos dados en el interior de una lengua serían endónimos.
[39] Mitayo: carne de monte.

este significado. Sin embargo, cuando Neftalí Alicea entabló contacto con ellos (década del '70) se les identificaba como "taushiros", y estos no habrían mostrado ninguna incomodidad. Esto se deduce a partir de los escritos de la lingüista, pues en ellos no ha dejado constancia alguna de que a los taushiro les incomodara dicha identificación. Hay que recordar que, además de los *atontu'tua*, también fue taushiro el subgrupo de los *einontu'tua*, "los que comen pescado", significado que también es una conjetura de la lingüista.

Cabe la posibilidad de que la identificación de "*einontu'tua*" y "*atontu'tua*" se haya originado a partir de su separación geográfica impulsada por uno de los patrones con los que los taushiro trabajaron. Los *einontu'tua* fueron ubicados cerca de la comunidad de Bolognesi, por la quebrada Lejía (Alicea, 1976), una quebrada de mediano caudal, dado que es afluente directo del río Tigre, lo que les dio una mayor oportunidad de alimentarse con pescado que de alimentarse con carne de monte, dado que los grandes animales del monte escaseaban en las zonas cercanas a los poblados. Los *atontu'tua*, por el contrario, permanecieron en las partes más profundas de la selva, por la quebrada de Aucayacu, afluente de la quebrada Aguaruna, afluente a su vez del río Tigre. Esta quebrada Aucayacu –que Amadeo García incluso llama Aucayaquillo– es pequeña, de poco caudal, lo que no facilita la posibilidad de alimentarse con pescado de mediano tamaño. Por esta razón es que los *atontu'tua* preferían alimentarse con carne de monte (mitayo). Al permanecer en un territorio alejado de otros pueblos, tenían a su disposición una mayor cantidad de animales para cazar. Por ello, los primeros se autodenominaron *einontu'tua* (los que comen pescado) y los segundos *atontu'tua* (los que comen mitayo).

Amadeo aclara que también los taushiros se autodenominaban *ite'chi*; es decir, "gente" o "ser humano" (comunicación personal, 24 de febrero de 2016). Sabemos que se autodenominaban también de este modo por las referencias que nos ha legado Neftalí Alicea (1976, p.1). Responde Amadeo, muy escuetamente, cuando se le preguntó por esta palabra: "*Ite'chi* quiere decir 'nuestro tribu'" (comunicación personal, 18 de marzo de 2010). Esto lo dijo con convicción, el énfasis con que nos respondió nos lo hizo saber. Con esto lo que quiere hacernos entender es que *ite'chi* no solo significa "gente" en su lengua, sino que ellos se identificaban con este término: ellos eran *los* seres humanos, *la* gente real (Alicea, 1976, p.9). Con *ite'chi*, pues, se distinguían de los demás seres humanos, valorándose los taushiros

como diferentes y, posiblemente, como mejores que aquéllos. Este término, en consecuencia, nos permite deducir un etnocentrismo, etnocentrismo que también otras poblaciones nativas de la amazonía poseen al momento de autoidentificarse. Demos el ejemplo de los achuar, estudiados por Philippe Descola. Él nos dice:

> La sociedad achuar es el paradigma de esta humanidad absoluta y sus normas sirven de patrón para medir sus extravíos. Las etnias vecinas ofrecen la imagen de una humanidad disminuida donde los principios que rigen la vida social achuar no siempre tienen curso; incluso si a veces es posible contraer matrimonios con ellos, estos indios están tachados ya de alteridad. (1988, p.435)

Del mismo modo, podemos extrapolarlo a los taushiro. El término *ite'chi* tendría, así, una connotación etnocéntrica, los taushiro serían el modelo de sociedad, sus patrones de conducta y de ser les permitía compararse a los otros generándose esa alteridad que los delimitaba. De aquí entendemos por qué Amadeo afirmaba ser un *ite'chi*. Así, originariamente hablando, y siguiendo su lengua, el grupo de Amadeo no era "taushiro", sino "*ite'chi atontu'tua*" (gente que come mitayo), tal y como él mismo hizo referencia (A. García, comunicación personal, 24 de febrero de 2016), y en ese mismo sentido los taushiro del otro grupo familiar se habrían identificado como "*ite'chi einontu'tua*" (gente que come pescado).

También se les identificó a los taushiro con el nombre de "pinches" o "pinchis". Estos exónimos tienen una larga data, pues los más antiguos registros de jesuitas y exploradores (finales del siglo XVII) los mencionan. No obstante, Amadeo niega que "pinche" o "pinchi" haya identificado alguna vez a su gente, y su respuesta, ante nuestra pregunta sobre tal concepto, fue clara y contundente, y con un cierto ánimo de incomodidad: "Ese es otro tribu, ese es otro indígena. […] es otra tribu, de repente su tribu será pinche, no sabemos" (comunicación personal, 24 de febrero de 2016). La conexión clara en relación a los términos "taushiro" y "pinche" nos lo brinda Günter Tessmann (1999, p.320) en los años '30 y Avencio Villarejo (1943, p.161) en los años '40. Amadeo García nació en los '50, por lo tanto, es muy probable que él no haya identificado nunca a su pueblo con los llamados *pinches*, aunque sus padres y abuelos sí habrían conocido, y tal vez aceptado –contra sus deseos– tal vinculación.

No se sabe si los antiguos *ite'chi*, los de los siglos pasados, hayan aprobado para sí tal identificación (el de *pinches* o *pinchis*), aunque con resignación, posiblemente, lo hayan reconocido frente a los colonos. Sin embargo, no hay duda de que Amadeo no lo aprueba y, con seguridad, tampoco sus familiares lo aprobaban cuando vivían. Al menos el origen de esta palabra no parece ser peyorativo –eso creemos desde nuestra perspectiva– si tenemos presente lo que Güntar Tessmann en 1930 afirmaba respecto de él: "El nombre de 'Pinche' procede de pinche = tucán. Versión española: Pinche" (1999, p.320). Pero puede ser que para la idiosincrasia de los taushiro sí haya sido peyorativo.

"Pinche" o "pinchi" no son términos de la lengua taushiro. No poseen *familiaridad* fonética con otros términos originarios taushiro. La palabra "*ite'chi*", por el contrario, sí es una palabra taushiro y Amadeo la reconoce como tal, por ello manifestó afinidad con este término frente a los dos anteriores. La palabra "taushiro" tampoco es originaria de su lengua, mas no halla nuestro informante ningún sentido peyorativo en este término –como tampoco lo hallaron, al parecer, sus familiares–, motivo por el cual hoy se siente identificado plenamente con él. Afirmamos taxativamente esto último porque cuando en febrero de 2010 nos encontramos por vez primera en Intuto con Amadeo, él se nos acercó y sus primeras palabras fueron: "Yo soy Amadeo García, el taushiro".

3.2. Los taushiro y su contacto con el ILV

Los taushiro *atontu'tua* mantuvieron esporádicos contactos con el otro subgrupo taushiro, los *einontu'tua*, pero aquéllos, a diferencia de estos, siempre prefirieron mantenerse alejados de cualquier pueblo distinto y los contactos que tuvieron fueron también esporádicos, aunque se sabe que en el pasado ambos grupos vivieron juntos (o cerca). En 1971, los taushiro tuvieron sus primeros contactos con los miembros del ILV[40]. Un antiguo

[40] El Instituto Lingüístico de Verano (ILV), ahora SIL International, es una institución cristiana-evangélica asociada a la *Wycliffe Bible Translators*, y fue fundada en 1934 por el norteamericano William Cameron Townsend (1896-1982). El Instituto se estableció en el Perú en 1946 bajo el auspicio de Luis E. Valcárcel, cuando este ostentaba el cargo de Ministro de Educación. Su sede se ubicó en Yarinacocha-Pucallpa (Perú). El ILV también se hizo presente en 23 países del mundo, y entre los países de América, aparte del Perú, también en México (1935), Guatemala (1952), Ecuador (1953), Bolivia (1955), Brasil (1956), Colombia (1959),

patrón[41], según afirma Amadeo, informó a los del ILV que existían nativos en la cabecera de la quebrada Aucayacu. Recuerda que veían una avioneta (hidroavión) sobrevolando su zona y que les aventaban bolsas con pan para que los taushiro las recojan. Esta técnica fue bastante común cuando se quería contactar pueblos aislados de la sociedad hegemónica. Recordemos el caso de Sontone, del pueblo *harakbut*, quien también contaba lo propio: que avionetas, a las que llamaban *körärä*, les aventaban desde lo alto algunos objetos como machetes o cuchillos: "Una vez, mientras nos escondíamos asustados, uno de nosotros vio que desde lo alto del *körärä* eran lanzadas cosas en la playa. (…) Nos acercamos y observamos en la playa varios paquetes. Creo que había varias cosas para nostros, pero en ese entonces no entendíamos su utilidad. Los machetes o *pednpo* eran soltados desde el aire sin meterlos en bolsa. Esos sí los recogíamos y los cuchillos también" (Sueyo, 2014, p. 89).

Al igual que los *harakbut*, Amadeo afirma que los taushiro no sabían por qué soltaban las bolsas, que en su caso contenían pan, pero que igual las recogían. Pasado un tiempo, recuerda, tal vez un año, él estaba descansando en una canoa cuando de pronto escucha el

Honduras (1960), Surinam (1967) y Panamá (1970). El ILV se autoasignó la misión general de llevar la "Palabra de Dios" a todos los pueblos *olvidados* del mundo, y para tal fin tuvo por objetivo específico traducir la Biblia (propiamente el Nuevo Testamento) a todas las lenguas existentes. No obstante, la labor del ILV no ha estado exenta de polémica (Stoll, 1985). El ILV fue acusado en algunos países de incentivar a los indígenas a abandonar sus tierras, esto con el fin de beneficiar a las empresas petroleras. Quienes denunciaron este hecho se basan sobre todo en que el ILV fue financiado por las organizaciones humanitarias de la familia Rockefeller, familia dedicada al petróleo. Así, el ILV fue expulsado en los años '80 de Ecuador, Brasil, México, Colombia y Panamá. En el plano antropológico, el ILV también ha sido objeto de críticas. Reproducimos a continuación una extensa cita de Manuel M. Marzal al respecto: "En el terreno científico se reconoce la seriedad de su producción lingüística, descriptiva y aplicada, pero, dada la inversión en personal calificado y en recursos durante más de treinta años, no parece excesiva la productividad, como se desprende de la calidad y el tamaño de la mayoría de las publicaciones que aparecen en la bibliografía. […] el ILV ha carecido en realidad del apoyo de una verdadera teoría del cambio cultural a pesar de sus declaraciones de principios. En el plano educativo se reconoce la implementación de la escuela bilingüe, primera experiencia de este tipo en la historia del país, pero se critica la insistencia en la escuela, que ha obligado a los nativos a romper su estilo de residencia tradicional, y el que tanto la escuela como el maestro se hayan convertido en un factor desestructurador de la identidad nativa […]. En el terreno religioso se reconoce la labor evangelizadora del ILV, pero se critica su escasa encarnación en el mundo religioso nativo: una interpretación de la Biblia excesivamente literal hace que en su nombre se rechacen las religiones nativas y su concepción del mundo y del hombre como 'obras del demonio', al mismo tiempo que se critican sistemáticamente los ritos de iniciación, basados muchos de ellos en tomas rituales de alucinógenos, la actividad de los chamanes y las tradiciones místicas. Otro punto de crítica en este terreno es el establecimiento de 'pastores nativos' con escasa formación teológica y con una interpretación casi mágica de la Biblia, que rompen con frecuencia la unidad del grupo nativo por su mayor sentido de pertenencia hacia el grupo religioso" (1993, p.480-481).

[41] Los nombres de los patrones que Amadeo recuerda son Felipe Vásquez, Cesáreo Hualinga y Alcico Alcibiades (A. García, comunicación personal, 22 de febrero de 2016).

motor de una lancha que se acercaba: era el hijo del patrón quien guiaba a un gringo de nombre Daniel Velie[42] hacía su comunidad. Le preguntaron por su padre y Amadeo los llevó hasta su aldea.

Leamos lo que al respecto nos contó Amadeo García en nuestra conversación:

- Tú me contaste que la avioneta acuatizaba.
- Avioneta acuatizaba cuando [yo] empezó [empecé] a andar con la lingüista. Tali acuatizaba en la cocha de Aguaruna. De ahí, le iba a recogerle yo en canoa. Yo le llevaba en canoa a mi comunidad [en la quebrada de] Aucayacu. Allá mijo [mismo] venía a recogerle la avioneta a la Tali en la cocha de Aguaruna pa' que se vaya a Pucallpa, a Yarinacocha.
- La Tali, ¿cuánto tiempo estuvo con ustedes?
- Ella estaba (…) hasta 70 creo.
- ¿Por los años 70?
- 2070
- ¿1970?
- Aja, sí, sí, sí…
- ¿Pero ella vivió con ustedes un tiempo allá?
- Sí. [Se] Quedaba un tiempo: dos semanas, primero. La segunda vez que se ha ido [para allá] ha quedado un mes. De ahí, bajando, bajando, ha quedado, tres meses ha quedado, dos meses, hasta tres meses.
- Tres meses, ¿esa fue la tercera vez?
- Sí, sí, sí. De ahí sí ya. Ya no volvió. Ha vuelto solamente ha llevarme para ir a encargar a mi hijita pa' que le llevan a Puerto Rico en Pucallpa. Allá me he ido a despedirme yo a mi hijita. Ha venido a llevarme a mí, ya vuelta, solito en avioneta me he ido.
  (Comunicación personal, 20 de febrero de 2016)

- Cuéntame, lo de la Tali, cómo los contactó, cómo se conocieron con la Tali.
- A la Tali le he conocido con lo, por un primero lingüista que se llamaba Daniel Mili. Él se ha fallecido, se ha morido en su tierra, en los Estaosunidos [Estados Unidos]. Él me ha llevado primero a Yarinacocha, Ahí me, ha tomado cámara, foto, en Yarinacocha. Allí he est… él me ha entregado a la mano de la Tali para aprender el castellano, pa' que aprende [aprendan] ellos también el idioma, y por eso yo sé leer en castellano y leer el idioma taushiro… por eso le conozco a Dios y de esto hasta ahorita no borra de mi cabeza por más que soy viejo ahora… no se acaba joven. Ese de Tali, por Daniel Mili le he conocido a ella. Ella, la Tali se ha empezado a trabajar conmigo en Yarinacocha, estuvo una semana en Yarinacocha y la Tali se ha encargado de Daniel Mili, la Tali ha venido a mi comunidad, de ahí ya he empezado a trabajar, ya pue, como dice usted, hasta mil… mil setenta creo ¿di?
- Sí, hasta 1970

[42] Amadeo recordó incorrectamente su nombre y lo llamo Daniel Mili.

- Ahí ‘ta, hasta allá ya. Por eso le he llegado a conocer [a] la Tali. Pero… buena historia me ha dado ella también. Por eso, por eso... sí he leído, joven. Ahora, la vista lo que no me da ahora, ya. No me ayuda casi, ya. Sí, sí.
- Y dime, a esta persona, Daniel Mili…
- …sí, él ha sido [el] primero en lo que se recogido allá.
- ¿Y cómo llegó él allá?
- Él ha llegado por medio del otro patrón, lo que ha sido. Primera vez que se ha ido la Compañía, la línea quizá, la Bolognesi, así, al [del río] Tigre de [al río] Corrientes, ese línea sale a Bolognesi, sale ese línea. De ahí a [la] Compañía ha comunicado (…) a Yarinacocha que hay una tribu acá, de esa manera llega, este…, Daniel Mili, avioneta se ha dado una vuelta ahí, y allá han visto, y allá han venido por acá ya, por río subiendo ya.
- ¿Esas embarcaciones eran los petroleros?
- Los petroleros pue, lo primera línea que había en [que iba a] Bolognesi.
- Y ellos vieron que había una tribu…
- Sí, sí, sí, de ese manera viene el avión, pue, ha dado la vuelta ahí, de ahí ya viene Daniel Mili ya con motor ya…
- ¿Ustedes habían visto antes el avión?
- Sí, del alto han [habíamos] visto avioncitos dar la vuelta allá (Amadeo señala el cielo), hasta pan le soltaban a nuestra comunidad.
- ¿Soltaban panes?
- Pan
- ¿Qué más soltaban?
- Pan nomás, (…) y lo hemos comido.
- Y ustedes ¿cuándo soltaban los panes todavía no se acercaban?
- No se acercaban pue.
- ¿Y se preguntaron ustedes por qué están soltando pan?
- No sabemos [sabíamos] por qué están soltando. Comíamos nomás [el pan]. (…) Decíamos, ‘por qué está andando aquí este avión’, decíamos nosotros. Ya habían contactado con nuestro patrón, pue. Su hijo de nuestro patrón, él lo [ha] llevado a Daniel Mili, porque nuestro patrón conocía pues allá. Yo estaba soleando en la quebrada, en canoa, ahí oigo un yonso lo que viene ya.
- ¿Un qué?
- Yonso
- ¿Qué es yonso?
- Yonso es motor pue, ¿no conoces yonso?
- No, no…
- Yamaha pue.
- Ah ya…
- Motor pue, estoy diciendo. Está [Estaba] sonando Yamaha pue. Ahí viene ya pue, ya le he [re]conocido ya, al toque nomá. ‘Vamos ya’, me dice, ‘en donde tu papá’, me dice. ‘Ahí está en la casa’, le digo. Ya pue, ‘vamo ya, ahí estamos yendo’, me dice. Ahí, ellos han llevado una grabadorcita de este tamañito (con sus manos señala una distancia de 15 cm), allá ha cantado mi papá, mi mamá, mi tía, ahí pues, ha llevado primero grabadora allá pues, está grabado a [y llevado a] los Estaosunidos [Estados Unidos] pue.
  (Comunicación personal, 20 de febrero de 2016)

Nicholas Casey, periodista del New York Times, afirma que en esos días los taushiro estaban pasando un terrible momento[43]. Algunos de sus miembros habían caído gravemente enfermos por una epidemia. Velie les administró penicilina. Días después los taushiros se recuperaron y se encontraron muy agradecidos. Amadeo no recuerda en concreto este episodio, pero sí recuerda que a él y a su familia les realizaron las primeras grabaciones en su lengua. Un tiempo después, el aún joven Amadeo García será llevado, en hidroavión, a la sede del ILV en Yarinacocha (Pucallpa) donde será presentado y encargado a la lingüista Neftalí Alicea Ortiz (quien será conocida por los taushiro como la Tali). Según Amadeo, sus padres estaban contentos de que él aprenda otras *cosas* y por eso permitieron que el último de sus hijos sea llevado lejos de ellos. Al respecto, nos cuenta Amadeo:

- Tu papá, me dijiste, empezó a hablar un poquito de castellano con los patrones.
- Sí, con patrones ya pue.
- ¿Sabía escribir tu papá algo?
- No. No, no, él no sabe [sabía] escribir.
- ¿Entendía un poco, nomás, algunas palabras?
- Sí, sí…
- Tú sí aprendiste a escribir…
- Yo sí aprendí a, estudiar un poco porque la Tali me enseñó, a aprendí, practicar la letra, número, yo he leído ahorita como ves.
- Dime, cuando tú empezaste a aprender a escribir y a hablar castellano con la Tali, ¿a tus papás les gustó eso? ¿Que tú aprendas?
- Sí, sí.
- ¿Qué te decían tus papás?
- Nada, no me decían nada [malo].
- ¿Por eso te dejaron ir a Yarinacocha?
- Sí, mi papá me dejaron irme con la [los] gringo[s], pues en, en [a] Yarinacocha. (Comunicación personal, 24 de febrero de 2016)

Sobre su aprendizaje con Neftalí Alicea Ortiz, nos dijo:

- ¿Tú aprendiste castellano cuando fuiste a…?
- Yo aprendí castellano, he aprendido a leer el idioma con la Tali, claro, sí.
- ¿Cuánto tiempo estuviste con ella?
- Yo he estudiado con ella, como digamos, cuatro años.
- ¿Y tu hermano [Juan] también estudió con…?
- Él también sabía leer un poquito en castellano y el idioma [taushiro] también. Él también sabía un poco, sí, sí, sí…
- ¿Solamente ustedes dos?
- Nosotros dos, nomás, mi papá no, mi mamá no.
- ¿Y tus demás hermanos?

[43] Ver: https:/www.nytimes.com/es/2017/12/29/el-ultimo-hablante-de-una-lengua-ancestral-de-la-amazonia/

- Ellos tampoco. Nosotros [Juan y yo] hemos aprendido un poquito porque nos iba a enseñar la Tali allá a mi comunidad Aguaruna, por eso hemos aprendido nosotros, y a mí me llevaba cada vez (…), me mandaba, pues, de la cocha de Aguaruna, y la avioneta ha venido [ido], pue, [a] Pucallpa, pues hermano. Puro avioneta me llevaba, sí, sí (ríe).
- ¿No te dio miedo la primera vez [que viajaste en avión]?
- No (ríe). Tranquilo me iba, primera vez cuando me ha llevado. El piloto ahorita ya no ya, ya no existe lingüista en Yarinacocha, lo que se ha regresado a su tierra en los Estaosunidos… ajá, ahora creo que vive puro mestizo ahí [en Yarinacocha].
  (Comunicación personal, 18 de marzo de 2010)

Amadeo nos dice que estudió, más o menos, cuatro años con Alicea Ortiz, en Yarinacocha; no obstante, nos dice Alicea que Amadeo, que contaba con 20 años de edad aproximadamente, estudió dos años allá (Alicea, 1976, p.3)[44]. Allí se le enseñó la religión cristiana (de corte evangélico), matemática básica y los rudimentos de la lectoescritura aplicada al castellano así como a su propia lengua. Fue educado junto a otros jóvenes de distintos pueblos nativos, Amadeo recuerda con agrado algunos de estos y los lista: shipibo, aguaruna, huambisa, urarina, yagua, ticuna, orejones (comunicación personal, 24 de febrero de 2016). Según refiere nuestro protagonista, fue la primera vez que conoció a jóvenes de estos pueblos y la primera vez, por ende, que escuchó sus lenguas. Su hermano Juan no fue llevado a Yarinacocha, lo poco que aprendió lo hizo en su propia comunidad cuando Alicea iba para allá. Leamos sus palabras:

- ¿En Yarinacocha estudiaste un año nada más?
- Más, dos años. [Allá] He estudiado con diferentes jóvenes de diferente tribu.
- ¿Qué tribus eran, te acuerdas?
- Habían de shipibo, había de aguaruna, huambisa, había de, de urarina, había los yagua, había, este…, ticuna, había orejones, más mucho más jóvenes, estaban estudiando en Yarinacocha, junto con ellos he estudiado yo.
  (Comunicación personal, 22 de febrero de 2016)

Amadeo fue trasladado hasta en tres ocasiones, en ese lapso de dos años, a la sede central del ILV (Alicea, 1975a, introducción) por motivo de estudios y con el objetivo de que colabore con el análisis de la lengua taushiro. Amadeo, de modo diferente, afirma que fue trasladado hacia allá *muchas* veces, en todo caso más de tres. Tiene gratos recuerdos de los momentos que pasó en Yarinacocha, y tal vez ese sea el motivo por el que cree que fue llevado hacia allá *muchas* veces. Esta aparente confusión podría explicarse también del

[44] Neftalí Alicea ha afirmado que Amadeo estudió en Yarinacocha desde 1974 a 1976 (1976, p.3).

siguiente modo: Los taushiro, según refiere la misma Neftalí Alicea, contaban "uno", "dos" y "muchos" (1976, p.8), no tenían una comprensión clara del número "tres" ni de los demás números siguientes. Amadeo, por consiguiente, aún joven en esos tiempos, no tenía tampoco la noción clara del número tres, y a pesar de que hoy comprende los números al menos hasta 10, posiblemente haya arrastrado esa idea de *muchos* hasta estos tiempos recientes, y por eso nos dijo que él, cuando joven, viajó *muchas* veces a Yarinacocha.

Amadeo era llevado y regresado, desde su comunidad hasta Yarinacocha y viceversa, en hidroavión, y este acuatizaba en el río Tigre[45]. Este dato lo afirma Amadeo (comunicación personal, 18 de marzo de 2010 y 22 de febrero de 2016) y lo corroboran los pobladores César Tapuy (comunicación personal, 18 de febrero de 2016), Wílder Amies y Hernán Pérez (comunicación personal, 22 de marzo de 2010), y Alcibíades Huamán (comunicación personal, 20 de febrero de 2016). Al respecto, es importante señalar que los pobladores que hemos entrevistado narraban con cierto entusiasmo el hecho que a Amadeo, cuando joven, lo hayan llevado y regresado en avioneta, y hasta el mismo Amadeo recuerda estos acontecimientos con orgullo.

Neftalí Alicea, (la Tali, como era llamada) llegará luego a la comunidad de los taushiro para estudiar directamente su lengua, y vivirá con ellos varios meses de manera interrumpida. Amadeo lo recuerda: la primera vez se quedó una semana, la segunda vez como un mes y la tercera y última vez como dos o tres meses, según nos dijo.

3.3. Contactos iniciales y esporádicos

En este subcapítulo nos centraremos en los contactos iniciales y esporádicos que experimentaron los taushiro sobre todo a mediados del siglo XX tras su retraimiento, y en las causas que lo provocaron. Nos centramos en los hechos históricos, en el testimonio tanto de Amadeo García como en el de personas que en el pasado conocieron a los taushiro, así

[45] Con el fin de dejar a Amadeo cerca de su comunidad, en cierta ocasión (u ocasiones) acuatizó la avioneta en el río Aguaruna y no en el río Tigre, esto lo recuerda Amadeo (comunicación personal, 20 de febrero de 2016).

trataremos de comprender la impronta que dejó este pueblo en los pobladores de Intuto, el pueblo indígena-mestizo más cercano al antiguo territorio de los taushiro.

3.3.1. De aislados a los contactos iniciales

Más de mil tribus habitaron las selvas del Perú, así refiere Avencio Villarejo (1988, p.203), y los taushiro formaron parte de este conjunto. Cuando ingresaron a sus territorios otras gentes ajenas a ellos, muchos de estos pueblos indígenas decidieron ocultarse no voluntaria, sino forzosamente, debido a las malas experiencias que en el pasado vivieron a causa de estos colonos. Este proceder trajo por consecuencia que a partir de ese momento se les conozca poco; por este motivo, sobre estos grupos humanos, más son las fuentes indirectas que las directas, y más las leyendas que las historias verificadas. Y no pocas veces, cuando se lograba tomar contacto con ellos, estaban disminuidos demográficamente y, en los casos críticos, cerca a desaparecer como grupo. Al respecto podemos citar lo que Günter Tessmann en 1930 afirmaba, que sobre los taushiro –a quien conocía este autor como pinches– "No existe […] literatura específica" y que "No se conoce palabra alguna de su idioma" (1999, p.320). Tessmann corrobora que sobre los taushiro nos ha llegado muy poca información, y fragmentada, datos demográficos en su mayoría, pero casi nada sobre su cultura e idiosincrasia. El motivo de este sesgo estriba en que el criterio diferenciador, asumida por los colonos frente a los nativos, fue la lengua de estos y no su cosmovisión, historias y costumbres, todas estas con seguridad muy parecidas en aspectos generales a otros pueblos amazónicos, no siendo recogidas, así, las particularidades de cada uno, las mismas que se fueron perdiendo paulatinamente debido a la desidia o a la ignorancia.

Avencio Villarejo a mediados del siglo pasado afirmaba que los taushiro eran "salvajes de carácter tímido" y que además "En algunas oportunidades han tenido trato con los blancos" (1943, p.100). Esta información corrobora el hecho de que los taushiro se mantuvieron alejados aunque con esporádicos contactos con foráneos, y eran pocas personas, pues asegura este autor que eran 18 cuando los conoció. Villarejo nos dice más: "Sus viviendas son míseras chozas construidas para pocos meses" (1943, p.100). Esta referencia

muestra el carácter nómade, aún, de sus costumbres a mediados del siglo XX. Por ello, cuando Neftalí Alicea los conoció en los '70, prácticamente recién hacía pocos años que se habían asentado, sobre todo porque empezaron a practicar la horticultura, lo que, al parecer, todavía a mediados de siglo no practicaban. Recalca Villarejo justamente al respecto: "No tienen chácaras[46] y se alimentan de animales del monte y de frutas de la selva, razón por la cual, cuando se agotan ambas cosas en un sector, se trasladan a otro" (1943, p.100).

Mantuvieron, pues, una costumbre incipiente hasta mediados del siglo XX, y sin embargo esto no significa que no hayan tenido experiencias con los colonos en el pasado. Muchas de estas malas experiencias les obligaron a tomar la decisión de alejarse y ocultarse.

A finales del siglo XIX y comienzos del XX acaeció en la Amazonía el *boom* de la extracción de madera y sobre todo de caucho[47]. Se implantó el sistema de correrías que implicaba la persecución y captura de nativos para que trabajasen con los patrones mestizos y blancos. Tomás González Cuellas afirma que la *caza de indios*, o *correrías*, se inició cuando los nativos empezaron a negarse a trabajar debido a los abusos que sufrían por parte de los capataces mestizos. Un testimonio, citado por González Cuellas, da cuenta de esto:

> A fin de ahuyentarlos, periódicamente se organizaban correrías en las que la peor parte cabe siempre al indio, pues si le cogen con vida es llevado lejos y sometido al trabajo como verdadero *esclavo* y frecuentemente vendido como tal, y si opone resistencia y defiende su cabaña y a sus hijos menores […] entonces halla la muerte sin misericordia. […] A decir verdad, el objeto principal de estas correrías, es el de coger mujeres y muchachos para, en seguida, venderlos a buen precio. […] Se calcula que entre 1900 y 1910 murieron no menos de 30,000 indios amazónicos debido a la explotación del caucho que provocó su esclavitud. (2001, p.107-108)

Los nativos padecieron en esos tiempos duros castigos –latigazos a carne viva– si intentaban escapar o si no cumplían las exigencias de sus amos. Debido a los latigazos se

[46] Chacras.

[47] El caucho fue prácticamente desconocido en Europa y el resto del mundo hasta mediados del siglo XIX. El 15 de junio de 1844, Charles Goodyear patentó en EE.UU. una nueva forma de tratar el caucho, de tal forma que la *vulcanización* inició un gran movimiento industrial y comercial de este producto. La Amazonía, prácticamente desconocida hasta ese momento, fue el objetivo primero de las miradas ambiciosas de extranjeros que contrataron peones caucheros para iniciar el establecimiento de diversas factorías: "A fines del XIX empezó la época del oro en Loreto. Las gomas elásticas en las que el Departamento es riquísimo, empezaron a valorizarse en el extranjero. Poco a poco iban llegando de todas partes del mundo hombres sedientos de riquezas que se desparramaron por todos los ríos y llegaron hasta los últimos rincones del precioso látex que les brindaba el oro a manos llenas" (González, 2001, p.101-102).

abrían jirones en la piel, los mismos que se infectaban con frecuencia haciendo posible pronto la aparición de gusanos en sus heridas (Gonzales, 2001, p.125). Vuelve a citar González otro testimonio al respecto:

> […] parte de mi observación, en cada estación que conocía, se dirigía a esa parte del cuerpo de los indígenas con los que me encontraba, y en la mayoría de los casos de aquellos a quienes inspeccioné, las marcas del látigo eran más o menos visibles. Estas marcas no se limitaban sólo a los hombres. Todo tipo de nativo, tanto joven como viejo, niños y mujeres, jóvenes y muchachas, caciques o *capitanes* y sus esposas estaban marcados: algunos levemente, otros tenían cicatrices grandes y muy profundas. (2001, p.125)

González Cuellas justifica, por estos motivos, que los indígenas amazónicos hayan sido reacios, luego del *boom* del caucho, a tener contacto con los *blancos* y hayan huido al monte para alejarse de toda la barbarie, pues "la civilización suponía para ellos la esclavitud y la muerte" (2001, p.109). Justamente por eso es que fueron llamados *remontados*, porque volvieron al monte[48].

No hay registros para asegurar que los taushiro hayan sufrido estas correrías, aunque es lo más probable, pues nada impide que no haya sido así. Ancianos taushiro contaban que en el pasado fueron perseguidos –y lo más probable es que estuvieran pensando en estos años– por mestizos y soldados. Estos últimos al parecer creían que estos nativos eran violentos, pero al percatarse de que no lo eran, dejaron de hostigarlos (Ribeiro, 1978, p.182-183).

Estas persecuciones trajeron también otro terrible problema: el rapto de mujeres. Efectivamente, muchas mujeres fueron sacadas, incluso violentamente, de sus lugares de origen para nunca más volver. De este modo disminuyó drásticamente la posibilidad de reproducción y, consecuentemente, el número de nativos que se mantendría. Se sabe que los taushiro padecieron este estrago, tal y como ha sido señalado anteriormente respecto de lo

[48] El concepto de *remontado* no era nuevo. Ya desde la expulsión de los jesuitas en 1769 por el Gobierno de Madrid, afirma González Cuellas, "el indio dejó de ser *pagano* para convertirse en *salvaje*, con todas las consecuencias, negativas todas, que se les podía aplicar. Se les conocía con ese nombre: *remontados*: vueltos al monte" (2001, p.109).

narrado por José Álvarez, es decir, el rapto que padecieron jóvenes mujeres taushiro por Félix Parra y Cesáreo Hualinga en los años ‘40.

Las persecuciones y los contactos forzados provocaron otro terrible mal: el contagio de enfermedades foráneas, dando por resultado la muerte de un número considerable de nativos. Los taushiro, nuevamente, no fueron ajenos a este embate. Hablando de los nativos amazónicos en general, en donde los taushiro se inscriben, González Cuellas señala:

> Lo cierto es que esta brava raza, que jamás se sujetó a la dominación de España ni del Perú, tiende visiblemente a desaparecer, ya por las guerras intestinas de exterminio que se hacen entre sí, ya por las razzias que la gente blanca les hacen, cazándolos como fieras, ya también por las enfermedades que en ellos se ceban diezmándolos, especialmente la viruela, a la que tienen un horror indecible, pues causa en ellos estragos espantosos. Cuando ve a alguno atacado por esta terrible enfermedad, le abandonan como a un perro, huyendo a sitios lejanos. (2001, p.109-110)

El conocimiento de los estragos que las enfermedades provocaron en la demografía de los pueblos amazónicos no se reduce a los datos registrados en las crónicas. La experiencia de los antiguos taushiro aún retumba en las mentes de algunos pobladores intuteños, como por ejemplo en la del antiguo maderero Alcibíades Huamán, quien asegura que los taushiro desaparecieron debido a las enfermedades que foráneos les contagiaron, de ahí que hayan decidido replegarse y ocultarse *voluntariamente* por miedo a enfermarse (A. Huamán, comunicación personal, 24 de febrero de 2016).

Amadeo García aúna a estos recuerdos también otras experiencias. Sentados en los troncos que hicieron de rústicas bancas fuera de su pequeña vivienda de madera, nos confirmó que, efectivamente, su familia tenía miedo a las enfermedades y a la gente *de afuera*, y que por eso prefirieron alejarse y adentrarse en la selva: “[…] tenían miedo a la enfermedad, tenían miedo también que le maten, tenían miedo a la gente *de afuera*, por eso se metían, más se retiraban, antes” (A. García, comunicación personal, 18 de marzo de 2010). Los padres de Amadeo visitaron el pueblo de Intuto solo en una oportunidad, según recuerda Amadeo, los trajo un patrón para que paseen y para que conozcan a la gente de afuera, porque

> paraban allá a nuestra tierra, no salían de ahí pue, porque ahí es su tierra pue […]. Mis abuelos de nosotros se encontrando enfermedades de los mestizos pue, afuera. Antes no había enfermedad allá, no había nada, nada. Ellos se peleaban de sanos, no así de enfermedad. Así. Ahora cuando ya empezaron con los patrones, ¡va!, ya se han

> contaminado con la enfermedad, con sarampiones, con tos ferina, con la gripe, todo pue […]. Tenían miedo de enfermedad.
> (A. García, comunicación personal, 20 de febrero de 2016)

Sus miedos siempre estuvieron fundados. En el pasado muchos pueblos fueron arrasados por enfermedades ajenas a su hábitat: sarampión, viruela, difteria, fiebre amarilla, lepra, tos ferina y otras. Sus organismos no desarrollaron inmunidad frente a estos males, lo que ocasionó su drástica disminución demográfica. Los taushiro no fueron ajenos a esta experiencia.

En conclusión, la intrusión a su territorio amazónico por militares, caucheros, madereros, evangelizadores y extraños en general, la explotación de sus recursos humanos, el robo de sus mujeres y el abuso contra ellas, además de las distintas enfermedades desconocidas para los nativos y que ignoraban cómo tratar, pues su acervo de conocimientos medicinales no contemplaba el tratamiento para estos nuevos males, hicieron que los taushiro decidieran retraerse manteniéndose alejados de tales foráneos, porque su sola presencia y cercanía significaron para ellos peligro, abuso, dominación, enfermedad y muerte.

3.3.2. Contactos esporádicos

Los taushiro que sobrevivieron hasta mediados del siglo XX constituyeron, como se indicó, dos grupos: los *einontu'tua* y los *atontu'tua*, y habitaron la zona de la quebrada de Aucayacu (depositario del río Aguaruna, afluente este del río Tigre[49]). Estos fueron separados por un patrón en los años '70, asentando a los *einontu'tua* por la quebrada de Lejía, por la comunidad de Bolognesi, relativamente cerca de Intuto. Esta parece ser una de las razones

[49] Pablo Maroni señalaba en 1738 que el nombre del río, "Tigre" –que otros llamaban *Pigulena*–, se debe a una leyenda muy antigua que contaban los nativos de estos territorios: "[…] dicen que antiguamente hubo en los bosques contiguos un tigre horrible á la vista y de tan disforme estatura que excedía con exceso á cuantos se han visto hasta ahora en estas montañas. Andaba este monstruo por las tierras y rancherías de los infieles haciendo horrible estrago, sin que en él hiciesen operación alguna las lanzas y dardos, pues, aunque le penetraban sus puntas, nunca tuvo en él dominio la muerte. Añaden también que en poco tiempo consumió una nación entera sin que quedase rastro de ella. De aquí dieron al río el nombre de Tigre; mejor hubiera sido llamarle el *Río del Demonio*, pues según las señas, no pudo ser sino el Demonio, quien debajo de tan horrible figura perseguía aquellos miserables, apurándose en consumirlos antes que amaneciese entre ellos la luz del Evangelio" (Maroni, 1988, p.110).

principales por la que algunos viejos pobladores intuteños llegaron a conocer a los taushiro recordando que no fueron pocos[50]. Debido a su nueva ubicación, los taushiro *einontu'tua* fueron asimilándose a la cultura quichua y mestiza, mientras que los taushiro *atontu'tua* continuaron habitando la alejada zona de la quebrada de Aucayacu.

Alcibíades Huamán (85) es un anciano poblador intuteño, vecino actualmente de Amadeo García, pues vive a tan solo algunos metros de la vivienda de este, fue maderero cuando joven (por los años '50 y '60) y a su cargo trabajaron muchos peones, como ochenta, según nos informa Alcibíades en nuestro encuentro con él en su propia vivienda. (Su trato para con nosotros fue de mucha amabilidad y paciencia) Sus faenas de trabajo las realizaba próximo a la zona de los taushiro –relativamente cerca de la quebrada Aucayacu–, sin conocer aún que habitaban nativos en esos lugares. Recuerda que en alguna ocasión encontraron en medio de un camino dos troncos cruzados con una flecha enclavada en el centro, señal de que por ahí había *aukas*[51] y dichas señales advertían que no se debía pasar.

Según sus recuerdos, en una oportunidad en que él y sus trabajadores se asentaron en un campamento, cuando regresaron en la tarde de la faena, se percataron de que otra gente había entrado y les habían *robado* pequeñas cosas como fósforos, agujas, anzuelos, entre otras cosas menores, aunque las municiones y las escopetas no habían sido tocadas:

> Y cuando [los madereros] dejaban el campamento, cuando se iban a trabajar, entraban [los taushiro] allá, al campamento, pero no tocaban cosas de valor, ellos solamente buscaban el anzuelito, la aguja, el fosforito, después otras cosas de cartuchos no tocan. Las escopetas ahí estaban, no llevaban. No sabrán manejar, pue, seguramente, porque ahí tenían para que lleven. No tocaban eso. (A. Huamán, comunicación personal, 24 de febrero de 2016)

Alcibíades –nos cuenta– se imaginó que podían ser *aukas*, y deseó conocer a esta gente de cuya existencia ignoraba. Recuerda que solo el padre se dejó ver mientras que los

[50] Los más ancianos pobladores de Intuto, vivos hoy, conocieron a los taushiro en los años '50 y '60. Y en estos años, según Ribeiro, los taushiro se contaban todavía en número de 70, aunque 15 años después, debido a las epidemias, se redujeron a 18 (1978, p.182). Villarejo afirma que su número era menor en los años '40, 48 individuos, por lo que hacia los años '60 es lógico pensar que, o se mantuvo un número promedio parecido o hayan disminuido dada su vulnerabilidad (1943, p.100).

[51] En quechua amazónico, *auka* hace referencia al indio incivilizado que pertenece a una sociedad nativa alejada. También se les conoce como calatos, justamente porque andan desnudos. Ambas menciones son consideradas peyorativas.

demás se escondían. Luego este se introdujo en la jungla y lo perdieron. Al día siguiente, queriendo conocerlos, fueron a buscarlos y peinaron la zona, mas solo encontraron sus casas y otros rastros que corroboraban que habían estado ahí. Este fue, según el anciano Huamán, su primer contacto con aquellos amazónicos.

No pocas veces los vieron por esa misma zona cuando asistían al trabajo para la extracción de madera: "Les veíamos. Cuando nos veían, corrían. […] No se dejan acercar" (A. Huamán, comunicación personal, 24 de febrero de 2016). Asegura que eran tranquilos, temerosos, pacíficos, que nunca los atacaron con sus lanzas o pucunas (A. Huamán, comunicación personal, 24 de febrero de 2016), y por esa razón es que decidió ir a su encuentro: "Yo les digo a mis muchachos: 'Hay que verles a esos, a los paisanos'. Total, cuando nos han sentido han corrido ellos (se ríe), han corrido. Más arriba se han ido a vivir. Hoy día no sé […]. No se dejan acercar" (A. Huamán, comunicación personal, 24 de febrero de 2016). Afirma Huamán que conoció a los taushiro cuando estos todavía eran bastantes: "Sí, yo conozco a toda su generación de Amadeo, [la familia de] Amadeo es bien bastante. […] Yo cuando me he ido por ahí a trabajar, bien arriba estaban, ahí vivían pues, todos, bastantes" (comunicación personal, 24 de febrero de 2016).

La conversación que hemos mantenido con Alcibíades Huamán nos es interesante porque, aparte de relatarnos cómo fue el contacto con los taushiro de los '60, nos muestra qué idea tienen hoy sobre los taushiro algunos pobladores de Intuto, sobre todo los de más edad. Alcibíades, por ejemplo, cree que podrían existir taushiros todavía en la selva, escondidos, temerosos, su dubitativo "Hoy día no sé" en la parte final de la penúltima expresión que hemos citado, no nos permite sino arribar a esa conclusión, aparte de que asegura –en tiempo presente– que ellos "no se dejan acercar". Por estos recuerdos de Alcibíades podemos deducir que los taushiros de esos años fueron más reticentes al contacto que lo que lo fueron estos mismos taushiros, aproximadamente, una década después.

Cuando los taushiro empezaron a tomar contacto esporádico con los mestizos para el intercambio de algunos bienes, afirma Huamán que se habían reducido en número debido a las enfermedades o porque habían huido por temor a ellas (comunicación personal, 24 de febrero de 2016). Es en esas circunstancias cuando llegó a conocer a la familia de Amadeo,

y ya eran pocos: su padre, su madre, sus hermanos, su tía, su tío. Fue, señala, en la quebrada de Aucayacu donde conoció al padre de Amadeo (comunicación personal, 24 de febrero de 2016). Este último dato es importante porque corrobora que, efectivamente, Alcibíades Huamán nos estaba hablando de los taushiro (*atontu'tua*), pues cabía la posibilidad de que hubiera estado hablando de algún otro pueblo nativo. La razón de nuestro escepticismo, al principio, fue que Huamán afirmaba que esos nativos eran bastantes, "como cien" incluso llegó a decir en algún momento cuando supo de ellos la primera vez, un dato que puede encajar con cualquier otro pueblo originario amazónico.

Tomás Villalobos, misionero cristiano de la orden de los franciscanos, y quien fuera profesor y director del colegio-internado de Intuto, que vivió en dicho pueblo por el lapso de 38 años[52], nos noticia también sobre los últimos registros visuales que se han tenido de los taushiro antes de que estos empezasen a tomar más contacto –siempre esporádico– con los foráneos. Afirma que por la década de los '80, un lugareño le contó que, por el año de 1967, tuvo la experiencia de tomar un breve contacto con ellos. Cerca de una supuesta quebrada *Taushiro*[53] –así le llamó este lugareño–, cuando había ido a cazar y pescar por una zona del Alto Tigre con otro compañero, cuando estaban regresando, luego de su faena, se acordaron de que habían olvidado a un pequeño perrito y regresaron a buscarlo. Al llegar al lugar donde ellos habían estado se encontraron con dos individuos desnudos con cuyas lanzas los amenazaron. Entonces estos dos pobladores, como estaban armados, les dispararon y los mataron, dejando a los nativos muertos en dicho lugar (T. Villalobos, comunicación personal, 18 de marzo de 2010). Este fue, afirma Villalobos, el último registro visual que le contaron sobre estos nativos, y que, por la zona en la que estuvieron estos lugareños, y por el nombre de la supuesta quebrada, lo más probable es que hayan sido gente taushiro, además de que otra gente le confirmó este dato.

[52] Según este dato que el propio profesor Villalobos nos facilitó, él habría llegado entonces a Intuto en 1978. Actualmente ya no se encuentra en Intuto, pues su misión lo trasladó luego de 38 años a otra comunidad, por el río Momón.

[53] Todo parece indicar que la tal quebrada Taushiro haya sido la quebrada Aucayacu, que era la quebrada en la que vivían los últimos taushiro registrados, y si no fue la quebrada Aucayacu, lo más probable es que haya sido alguna otra quebrada cercana, con seguridad afluente de aquélla.

Otras historias, sobre estos avistamientos, nos lo cuenta la señora Angélica Chuje (60): Esta vecina intuteña afirma que Cesáreo Hualinga[54], hoy fallecido, del pueblo de Bolognesi (Alto Tigre), contaba que también había tenido contacto con los taushiro. Este señor recordaba que los taushiro no salían al frente, que solo de lejos miraban y que entre ellos conversaban, y que se alejaban corriendo cuando algún foráneo pretendía acercarse. Pero que, aun con el riesgo de que lo pudieran matar –pues no sabían si eran pacíficos o belicosos–, el señor Hualinga se arriesgó y los fue a buscar para presentarse ante ellos llevándoles algunos obsequios como espejos, entre otros. Estos pequeños bienes los dejaba en cierto lugar y luego observaba cuando estos nativos los recogían, de tal modo que, paulatinamente, repitiendo este evento algunas veces más, los hicieron "amansar" (A. Chuje, comunicación personal, 27 de febrero de 2016).

José Álvarez nos dice que en Intuto algunos ancianos también recuerdan los primeros contactos que tuvieron con los taushiro. En los años '40, aún jóvenes, Félix Parra y el mismo Cesáreo Hualinga (de la comunidad de Bolognesi, cerca de Intuto), tras adentrarse en los bosques, se encontraron con cuatro mujeres jóvenes taushiro y las raptaron. Estas jóvenes al parecer nunca más volvieron a su comunidad, y con ellas se casaron y tuvieron sus hijos y hoy nietos, pero estas generaciones no tienen consciencia de su origen[55].

Si bien se sabe que los taushiro fueron un pueblo no belicoso, algunos pobladores de Intuto como Cesar Tapuy (54) mantienen la idea de que sí lo eran. Tapuy asegura que ellos cargaban lanza y con ella perseguían y mataban gente: "Primeramente ellos mataban gente. Sí, perseguían gente, su hermano de los Amadeo, pue. Ellos perseguían gente como queriendo matar, y nosotros como no entendemos su dialecto de ellos, ellos andaban con lanza, los taushiro andaban con lanza" (comunicación personal, 18 de febrero de 2016). El hecho de que los taushiro se acompañasen de lanzas pudiera haber hecho pensar a algunos

[54] Angélica Chuje afirma que este Cesáreo Hualinga era un patrón, "hombre blanco" (A. Chuje, comunicación personal, 27 de febrero de 2016). Según José Álvarez, por el contrario, nos dice que este Cesáreo Hualinga habría sido de origen quichua-alama (Ver: https://www.servindi.org/actualidad/5004). O'Hagan, por otra parte, asegura que era un patrón de origen jíbaro (2015, p.4). Esto último es lo que Amadeo ratifica.
[55] En: https://www.servindi.org/actualidad/5004

pobladores que estos nativos eran belicosos, sobre todo cuando tenían conocimientos sobre otros pueblos nativos que sí lo eran.

Es posible que se haya filtrado la idea acerca de que los taushiro eran belicosos por los comentarios que han perdurado acerca de ellos, y que Günter Tessmann[56] recogió y publicó por primera vez en 1930 cuando todavía estos nativos eran conocidos como *pinches*[57]:

> Los Pinche nunca han mantenido relaciones amistosas con los colonos y con las demás tribus indígenas, salvo en tiempos antiguos. Ellos asaltaban a menudo, hasta hace poco tiempo, las estaciones de los colonos, por ejemplo, en el Curaray, donde asesinaron a un señor López. Son todavía salvajes. […] Se dice que […] asaltaron y mataron a varios buscadores de balata que se habían atrevido a internarse más. (1999, p.320)

Pero sin necesidad de ir muy lejos en el tiempo, es bastante conocida en Intuto una historia, acaecida hace muchos años –aunque no tanto si se compara con la información que nos facilita Tessmann–, en la que un nativo arrojó su lanza con fuerza y se la incrustó en el pecho de un patrón que estaba maltratando a una mujer taushiro. Al respecto nos relata José Álvarez:

> Allá por los años '50-'60, cuando todavía los Taushiro contaban con varias decenas de familias, y deseosos de "mudar" ropas occidentales y acceder a herramientas y otros bienes de consumo, tuvieron su "patrón", como se estilaba en la época entre los indígenas, llamado Felipe Vásquez. Éste les hacía trabajar duro, sacando madera, pieles de animales u otros productos selváticos, a cambio de proveerles de algunos bienes occidentales como sal, fósforo, ropa y querosene.
>
> El Hno. Tomás Villalobos, que conserva en su memoria algunas de las últimas historias sobre los Taushiro escuchadas de ancianos hoy fallecidos, cuenta que este patrón era bastante mala gente, maltrataba a los indígenas y abusaba cuando quería de

[56] En su obra *Los indígenas del Perú nororiental*, en el subcapítulo "Tribus indígenas de clasificación lingüística desconocida" –capítulo que solo tiene dos páginas–, Günter Tessmann considera en él a los pueblos remo, maruba, resígaro, nonuya, fitita, andoque, yuría (o yuras o yurí) y pinche (1999, p.319-320).

[57] Günter Tessmann afirmaba en 1930 que "El nombre de 'Pinche' procede de pinche = tucán. Versión española: Pinche" (1999, p.320). Pero Zachary O'Hagan (2015) afirma que "pinche" es un exónimo de origen desconocido. Sostiene, asimismo, que los pinches han sido mal clasificados por distintos estudiosos desde comienzos del siglo XIX. Así, Hervás y Panduro (1800) clasificó a los pinches junto a los araro, chudaviño, guazago, murato, pabo, gae, semigae (estos dos últimos son záparo) y bobonazo (candoshi). Chantre y Herrera (1901) clasificó a los pinche junto a los roamayna, uspa, araza y neva. Beuchat y Rivet (1908) clasificó a los pinches con el omurano. Loukotka (1968) clasificó a los pinches junto a los candoshi. Kaufman (1994) combina a los taushiro con los candoshi y omurano. Wise (1999) nuevamente los relaciona con los záparos. Y Solís Fonseca (2003) trata al taushiro como una lengua divergente del záparo (O'Hagan, 2015, p.2-3).

> las jóvenes, e incluso de las mujeres casadas. El último Apu o jefe de los Taushiro, cansado de sus abusos, agarró un día una lanza de pona de unos tres metros, de las utilizadas para cazar sajinos, y se la enterró en el pecho. Para suerte del patrón, la lanza se clavó justo en el esternón, pero tan firmemente que no pudieron sacársela. Le cortaron el mango y le evacuaron a Iquitos en un viaje de varios días en un bote con motor "peque-peque", para que se la extrajesen con una operación quirúrgica. En Intuto todavía hay gente anciana que recuerda la escena del patrón con el pedazo de lanza enterrada en su pecho.[58]

La versión de Amadeo difiere ligeramente. Él la recuerda, afirma, aunque haya sido todavía niño. Efectivamente, tuvieron un patrón muy abusivo con ellos, este era Cesáreo Hualinga (Felipe Vásquez fue un patrón bueno, recuerda Amadeo), y este patrón estaba maltratando a su hermana, Juana. Fue su esposo, Andrés, un *einontu'tua*, quien le incrustó su lanza en el pecho. Leamos la conversación, sobre lo sucedido, que mantuvimos con Amadeo:

- Mi cuñado [Andrés] es el que le ha lanzado al patrón, [este patrón] era su marido de mi hermana [Margarita].
- ¿Era taushiro?
- Él era jíbaro.
- A ver: tu hermana se casó con un jíbaro.
- Con jíbaro, pue. Aquí [en Intuto] tengo mucho mis sobrinos de aquí de ese mismo padre que le picaron con la lanza, aquí tengo un montón de sobrinos de ese, de jíbaro, pero son jíbaro-taushiro, o sea no son legítimo taushiro, pues hermano, como yo.
- O sea, quien le lanzó la lanza a ese patrón…
- [Le lanzó]…porque le estaba pegando a su mujer (la mujer de Andrés, hermana de Amadeo), porque estaba haciendo apretar en el agua para que le mata.
- …le estaba haciendo apretar qué…
- …a su mujer (la hermana de Amadeo) al [en el] agua, en la quebrada,
- ¿A qué mujer, a la del patrón o a tu hermana?
- No, el patrón estaba pegando a su mujer, a mi hermano[a] finado, y por eso le lanzaba [lanzó] mi cuñado mijo [mismo], era lo que [él fue quien] le [ha] lanzado, ya no le gustado lo que le apretaba a mi hermano[a] finado al agua ya, pa' que le ahogue ya, le hacía ahogar a su mujer (la mujer de Andrés), por ese [eso] se [ha] amargado el hombre [Andrés], y le ha agarrado [agarró] su lanza y pum, no le habrá querido matar pue, así nomá [le] ha mandado[59].
- Claro, ¿y qué pasó con el patrón?
- Al patrón lo han llevado hasta Nauta, y mi cuñado… los dos eran mi cuñados, pue, le han llevado el picador (la lanza) también hasta Nauta, y ¡qué le habrán hecho! ¿Le habrán apaleado [palanqueado]! Como nosotros éramos chibolitas[os] pues ¿no? no sabemos [sabíamos]. Y ese [el patrón] de ahí ha vuelto, como quizá medio año ha vuelto el [al] que le tirá[ó] [tiraron] la lanza, otro mi cuñado. Ese tenemos

[58] En: https://www.servindi.org/actualidad/5004
[59] Amadeo lo que quiere decir aquí es que si Andrés, el *einontu'tua*, lo hubiera querido matar, lo hubiera hecho.

> [Él estuvo], pue, en el hospital, [ahí] que se ha sanado. De ahí ya luego ya, ya mi papá finado ya no ha trabajado con ellos [con él] ya.
> (Comunicación personal, 20 de marzo de 2010)

El texto anterior suele ser confuso porque Amadeo al relatárnoslo no hizo mayor distinción entre sus cuñados. Los términos que encerramos en corchetes han permitido aclarar lo indicado por Amadeo, y esto fue posible a la luz de la siguiente conversación que aquí reproducimos, conversación que mantuvimos con Amadeo el mismo día, pero en distinto momento y sobre el mismo tema:

- ¿Y algún hermano tuyo se casó con una taushiro einontu'tua?
- Sí, sí, sí… Andrés [fue] lo que le han picado [ha lanzado] a mi cuñado Cesáreo [quien era] jíbaro, mi cuñado [Andrés] einontu´tua [era] de ellos (de los einontu'tua), pero mi cuñado también era, sí hermano.
- Tu cuñado… a ver, explícame de nuevo esa parte.
- Mi cuñado era Cesáreo, también jíbaro, su marido de mi hermana [Margarita]. Ahora, Andrés, que le ha picado el [a] Cesáreo, también a [era] mi cuñado Andrés, einontu´tua, de él [era él].
- ¿Cesáreo era su nombre?
- Cesáreo Hualinga era su nombre.
- ¿Él era jíbaro?
- Él era jíbaro, pue. Él se ha casado con mi hermana [Margarita], pue. Con una hija de taushiro.
  (Comunicación personal, 20 de marzo de 2010)

De modo más claro: Amadeo tuvo dos hermanas: Juana y Margarita. Juana era su media hermana, pues era la hija del primer compromiso de su madre. Juana se casó con Andrés, un taushiro *einontu'tua*; Margarita se casó con Cesáreo Hualinga, de origen jíbaro, quien fuera patrón de los taushiro. Cesáreo fue un patrón abusivo que maltrataba a los taushiro, incluso a las mujeres de otros taushiro, y este fue el caso. Estaba maltratando a la esposa de Andrés (Juana), y este cansado de esa situación fue quien le clavó la lanza en el pecho a Cesáreo. Ambos eran concuñados. Para el pueblo de Intuto la figura quedó así: un taushiro le incrustó con su lanza el pecho de un jíbaro. Debido a este incidente se entiende que todavía haya algunos que crean que los taushiro eran agresivos.

Cuando los taushiro empezaron a tener esporádico contacto con la sociedad mestiza, aquellos habíanse minimizado demográficamente. El padre de Amadeo, debido al trabajo con los patrones, aprendió solo algunas palabras en castellano, su madre no. Amadeo, muy joven

aún, fue el que más aprendió el castellano, y era el nexo joven de su comunidad con los mestizos. Él mismo asegura que tuvo amigos mestizos y que lo trataban amablemente.

Pasado algunos años, aproximadamente en la segunda mitad de la década del '70, Amadeo salió de su comunidad y decidió radicar más tiempo en Intuto, pues siendo padre decidió acompañar a sus hijos ya que estos estaban estudiando en el colegio-internado que dirigía por aquellos tiempos el profesor Tomás Villalobos. Por esos años también su padre y su madre –asevera Amadeo García– visitaron Intuto por primera y única vez, permaneciendo en dicho pueblo aproximadamente una semana. Al respecto, hay anécdotas que la gente recuerda. Wílder Amies y Hernán Pérez aseguran que el padre de Amadeo hablaba muy poco castellano, solo algunas palabras, y que repetía lo que otros decían. Recuerdan que sus padres llegaron a Intuto con muchos perros, y cuando estos empezaron a ladrarle a una joven, y esta les reclamó por lo bravo de estos animales, el padre de Amadeo en su poco castellano le dijo: "No come gente. No come gente" (W. Amies, comunicación personal, 22 de marzo de 2010). Angélica Chuje rememora, asimismo, que pedían algunas cositas como ganchos para el cabello o espejos, y que "parecían monitos" por la actitud que mostraban cuando se veían reflejarse en los espejos, y que cuando querían comunicarse con los demás lo hacían sobre todo con señas (A. Chuje, comunicación personal, 27 de febrero de 2016).

El profesor Tomás Villalobos recuerda que algunos pobladores le contaron que el padre de Amadeo, cuando llegó a Intuto (en cierta ocasión[60]), tenía la costumbre de ofrecer a algún niño o niña taushiro a cambio de alguna herramienta, como un hacha, por ejemplo. Angélica Chuje (60) corrobora esta información, aunque se atribuye el haber sido una testigo ocular de estos acontecimientos cuando era muy joven, tal vez niña aún: "Yo he visto lo que [la gente] se reparte […], decían 'dame a mí ese varoncito'" (A. Chuje, comunicación personal, 27 de febrero de 2016). Este hecho es interesante ya que nos hizo recordar el punto de vista de la posesión y la dación para el intercambio –teoría de la alianza[61] en el esquema

[60] Este dato se contradice con el de Amadeo, según el cual sus padres solo llegaron a Intuto por una única vez y cuando él vivía ya en Intuto. Puede que Amadeo se haya equivocado, o no haya recordado, o no haya conocido esta anterior visita por haber ocurrido antes de que él nazca.

[61] La teoría de la alianza afirma que la sociedad nativa es un sistema de comunicación en el que circulan tres principales formas de signos: las palabras, los objetos y las mujeres. Las palabras permiten la comunicación; los objetos, las transacciones económicas; y las mujeres son el objeto de intercambio con el fin de consolidar el matrimonio y evitar el incesto.

de Claude Lévi-Strauss–, y en este caso los niños resultaron ser los *objetos* con los cuales se hace posible el intercambio de bienes.

Este hecho –el intercambio de niños por herramientas– parece que sí ocurrió, de ahí que muchos afirmen que los parientes de Amadeo están *regados* por aquellos lugares cerca de Intuto, o en Intuto mismo, aunque hoy sean estos parientes difíciles de identificar. No sabemos en qué año sucedió este acontecimiento, pero es factible pensar que acaeció antes de los años '50, antes que Amadeo nazca, pues la lingüista Alicea Ortiz no lo menciona en absoluto y Avencio Villarejo afirma que, poco antes de esos años ('30 o '40), los taushiro se mantenían todavía bastante aislados (1943, p.100). ¿Pudo haber tenido Amadeo García otros hermanos mayores que él, estos que cuando niños fueron intercambiados por su padre por alguna herramienta? Es posible. Decimos que es posible porque no hay certeza de que haya sido el padre de Amadeo el protagonista de estos sucesos. El grupo *atontu'tua*, al que pertenecía el padre de Amadeo, se ubicaba lejos de Intuto como para que el padre –y la madre tal vez, aunque los testimonios recogidos no la mencionan– se haya alejado tanto de su comunidad con sus niños (suponemos muy pequeños aún como para que hayan podido ser apreciados por otros para el intercambio). Además, no habiendo nacido Amadeo todavía en esos años ¿cómo es posible saber que haya sido su padre el promotor de estos eventos, tal y como los pobladores de Intuto mantienen en su memoria? Habrán supuesto, en un primer momento, que fue su padre, y luego, por la fuerza de este supuesto constante, habrán asegurado que fue él. Está abierta la posibilidad de pensar, sin embargo, que pudo ser el *apu* del grupo *einontu'tua* (el otro grupo taushiro) quien haya participado de estos intercambios de niños por herramientas, pues los *einontu'tua* tenían relativo contacto con los pobladores de Intuto dado que se ubicaban "más" cerca de este pueblo, al menos más cerca que los *atontu'tua*.

Lo que es inverosímil, sin embargo, es que la señora Angélica Chuje, de 60 años, haya sido testigo directo de estos sucesos, tal como lo confesó, pues para tal caso habrían sucedido estos eventos en los años '60, es decir, cuando Amadeo ya vivía, todavía púber, y siendo así él recordaría haber tenido hermanos menores, asunto que ha negado siempre y que muchos han corroborado su verdad. Pudo haber escuchado la señora Chuje, de sus propios padres o de las habladurías de la gente en ese entonces, sobre esos hechos. Pudo haberlos

asimilado, pues niña era, a tal punto de creer que ella fue testigo, fenómeno nada extraño en estas idiosincrasias.

Al margen de si fue o no el padre de Amadeo el promotor de estos intercambios, y teniendo en cuenta las anteriores informaciones sobre los contactos que se tuvieron con los taushiro, lo cierto es que muchos pobladores de Intuto han mantenido en sus recuerdos estos sucesos que, paulatinamente, irán convirtiéndose con seguridad en leyendas: la leyenda de un pueblo que se mantuvo reticente a un mayor contacto con los foráneos y que habitó la zona alta de la quebrada de Aucayacu, zona relativamente "cercana" a Intuto (a diez horas en peque-peque[62]); la leyenda de una pequeña sociedad amazónica que no tuvo la oportunidad de asimilarse a la cultura nacional; la leyenda de un pueblo que se defendió de los abusos de los patrones con sus lanzas; la leyenda de una familia que habitaba el interior de la espesura de la selva amazónica y que de pronto fueron visitados, constantemente, por unos gringos en hidroavión; la leyenda de un *apu*, su último *apu*, que llegó a visitar Intuto y que, comunicándose con señas, deseaba intercambiar niños por herramientas; la leyenda de un linaje cuyos genes están regados en el mismo pueblo de Intuto, cuyos descendientes anónimos fueron absorbidos por la cultura mestiza; la leyenda de un pueblo oriundo, milenario, diezmado en el pasado por las enfermedades y los abusos de foráneos y colonos. No se puede negar que los taushiro han dejado una impronta en el ideario de los intuteños, y eso es importante rescatar, recalcar y entender.

3.4. Los taushiro como grupo étnico extinto

Los taushiro como grupo social localizado hoy no existe (es decir, como un conjunto de personas que comparten un territorio y que mantienen lazos de convivencia en el marco de unas tradiciones, valores, conocimientos, pensamientos e historia comunes). Al menos, actualmente, no hay indicios para afirmar lo contrario. Amadeo mismo niega tal posibilidad,

[62] El pequepeque es una embarcación rustica con motor a bordo, un poco más grande que la canoa. Llegar a la zona de los taushiro en pequepeque implicaba navegar por el río Tigre, desde Intuto, hasta el río Aguaruna por 6 o 7 horas, y desde ahí subir por la quebrada de Aucayacu por 4 horas más, aproximadamente. Si la travesía era realizada en canoa, solo llegar hasta la el río aguaruna demoraba unas 15 horas.

si bien en los años pasados abrigó cierta esperanza. No obstante, aún puede escucharse directamente su lengua, la lengua taushiro, a partir de la voz del último de sus hablantes fluidos: Amadeo García García. Él se ha asimilado al pequeño poblado mestizo-quichua de Intuto, aunque sigue manteniendo su espíritu taushiro, como él mismo lo quiere recalcar siempre.

Para tener una idea más clara del decaimiento demográfico de los taushiro, es preciso abordar la historia de estos desde las fuentes más antiguas que los comentan: las crónicas de los religiosos y exploradores que en el siglo XVII y XVIII los contactaron. Asimismo, conoceremos las causas de su sostenida disminución numérica perpetrada no solo a lo largo de los últimos tres siglos sino también la ocurrida en sus últimos años (década del '70 del siglo XX).

3.4.1. Registros histórico-demográficos del pueblo taushiro (desde el siglo XVII hasta la actualidad)

En el primer tercio del siglo XVII los jesuitas se introdujeron en la selva amazónica peruana, lo que hoy es en su mayor parte Loreto, con el fin de agrupar a los pueblos originarios en misiones para su correspondiente evangelización. El lingüista norteamericano Zachary O'Hagan nos ha facilitado ciertos datos que tendrían relación con los antiguos taushiro (2015, p.5), llamados en esos tiempos *pinches*. Estos registros datan de 1656, 1657 y 1661.

En 1656, el conquistador Martín de la Riva Herrera[63] narra el contacto con nativos que habitaron las zonas o provincias de Ruamainas, Conchas, Avitoas y Coronados (por el río Tigre), nombres con los que luego se denominará a los propios nativos según su localidad. Estos formaron naciones amazónicas, hoy extintas, que habrían compartido territorio con los

[63] Martín De la Riva Herrera. Corregidor de Cajamarca y Caballero de la Orden de Santiago. Fundador de la ciudad del Triunfo de la Santísima Cruz de los Motilones de Lamas en 1656. Exploró la selva amazónica en busca de El Dorado tentado por las riquezas que supuestamente encontraría.

pinches, aunque otras fuentes afirman que fueron subgrupos de la nación de los pinches, o los propios ruamainas fueron luego los denominados pinchis o pichis, como refiere José Jouanen[64] (Villarejo, 1988, p.218)[65], lo que significa, si seguimos a Jouanen, que los pinchis (o pinches) pudieron ser llamados ruamainas en algún momento o confundidos con ellos, dado el carácter nómade de este pueblo, por lo que distintos exploradores pudieron haberlos llamado de varios modos[66].

En todo caso, estas serían las noticias más antiguas que se tiene del pueblo amazónico que nos interesa:

> Que aviendo ydo con todo su exercito a rreconocer las provincias de Ruamaynas y Conchas y las de los Coronados y Avitoas, por este dicho rrio de Pastaza y del Tigre, circunvecinas al rrio Marañon, donde están pobladas las dichas provincias, echo tres trozos del dicho su exercito, entro a ellas aviendo rrequerido a los Caciques y naturales diesen la paz y obediencia a Su Magestad, con los mejores y suaves medios que pudo, ynvitandoles a unos y dándoles a otros de los dichos Caciques, muchos presentes de herramientas y rropa, vinieron en la dicha paz y dieron la obediencia a Su Magestad que Dios guarde, diez y ocho caciques que hubo y se hallaron en las dicha provincia de Ruamaynas y Conchas y en la de los Avitoas y Coronados, veinte y siete que por todos son, quarenta y cinco los cuales estaban poblados en la orillas de estos ríos por encima desde rreal con todos sus sujetos y familias, con gran muchedumbre de gente y aviendo dado la dicha paz y obediencia, viendo el buen tratamiento y agasajo del dicho general quedaron de poblarse junto a este Real donde viendo el grande número de gente que ay en las dichas provincias y en otras circunvecinas de que se tiene noticia […]. (De la Riva Herrera, 1656, p.238-239)

De la Riva Herrera no dice nada respecto de si estos pueblos eran agresivos. Por el contrario, los describe como apacibles y ávidos de contacto, además de aceptar vivir en reunión con otros pueblos, según la propuesta de los foráneos.

En 1657, Velasques de Medrano suma a los avitoas y coronados, a los atios, quienes, según relata, eran agresivos y comían gente:

---

[64] José Jouanen (1860-1952), jesuita e historiador nacido en Francia y muerto en Quito (Ecuador).
[65] Referencia: Jouanem, José (1943). *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia de Quito*. Quito.
[66] Dice Villarejo: "Más de mil tribus o parcialidades poblaron primitivamente las selvas del Perú a partir de las vertientes orientales de los Andes. No todas las formas de agrupación correspondían a tribus o parcialidades distintas, pues muchas veces recibían distintos nombres según el misionero o explorador que les conociese en determinada zona, cuando en realidad era el mismo grupo que por su carácter transhumante y la búsqueda de un mejor hábitat, se trasladaba a veces hasta lugares muy remotos de su centro de origen" (Villarejo, 1988, p.203).

> […] rrespondieron (sic) los indios Ruamaynas y Conchas que diez [días] de navegación por aquel rrío o del Tigre, estavan más naciones que les hacían mucho daño con la guerra y asaltos que daban y que había poco tiempo que les habían hecho una entrada y les mataron mucha gente y comidosela y lloraban y hicieron demostraciones de sentimiento de las muertes de sus padres hixos y mujeres que se llamaban *avitoas, coronoados y atios*[67]. (En: De la Riva Herrera, 1656, p.293)

En el mismo año de 1657, el jesuita Francisco de Figueroa también habla de los avitoas (o abitoas) y suma a ellos los azoros, quienes posiblemente fueron llamados también arazas. Estos arazas, en el siglo XVIII fueron considerados una rama de los pinches, tal y como lo afirmara luego Franz Xavier Veigl[68]. He aquí las palabras que escribiera en 1657 el mencionado Francisco de Figueroa:

> […] prosiguiendo el viaje por el mismo río del Tigre arriba á descubrir a los Abitoas y Azoros; y supe que habiendo hecho presa de algunos los despachó á que dijesen á sus parientes los buenos intentos conque iba, dándoles algunas herramientas. Supe que por este medio todos los Abitoas, Azoros, y sus parcialidades salían y le esperaban de paz; y la recibió dicho General de veinte y siete caciques dejando estas provincias sujetas al vasallaje de S.M.[69]

El mismo Francisco de Figueroa, en 1661, informa de la intención de los jesuitas de evangelizar y convertir al cristianismo a los avitoas y azoros (azoronatos) con la ayuda de los ruamainas y zapas como intermediarios (De Figueroa, 1986, p.235).

Hasta aquí podemos darnos cuenta inmediatamente de que la identificación de los pinches con los ruamainas y/o con los azoros es confusa: para unos cronistas resultaron ser pueblos diferentes, para otros eran los mismos ruamainas o azoros, pero más adelante la distinción será patente.

---

[67] Citado de: Velasques de Medrano, Salvador (1957). Certificación de Don Salvador de Velasques de Medrano, Capellán Mayor y Vicario general de la conquista que a su cargo tiene el General Don Martín de la Riva Herrera, que refiere todo lo hecho en ella.

[68] Citado de: Maw, Henry Lister (1829). *Journal of a Passage from the Pacific to the Atlantic, Crossing the Andes in the Northen Provinces of Peru, and Descending the River Marañon, or Amazon*. London: John Murray, p.94).

[69] Citado de: De Figueroa, Francisco (1657)2003. Certificación del P. Francisco de Figueroa de la Compañía de Jesús sobre los asuntos del requerimiento y exhorto del General Don Juan Mauricio Vaca de Eban. *La conquista de los motilones, tabalosos, maynas y jíbaros*. Edited by Fernando Santos Graneros, Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA), p.315.

Hasta esos años todavía no se les mencionaba como pinches[70]. El padre Thomás Santos es quien así los llama en 1684. Parece que estos pinches, en todo caso, fueron vecinos de los avitoas y azoros, pues Santos los menciona junto con estos en relación a una expedición para evangelizarlos junto a los asarunatoas[71], cenicientos y avitoas, en colaboración con los roamainas (ruamainas) y zapas, lo que nos permite deducir que para Santos los roamainas y los pinches fueron pueblos distintos. La mención del jesuita Thomas Santos sobre los pinches es la siguiente:

> Desanimárame sin duda a ir con grande contingencia de la vida á tan retiradas montañas entre bárbaros, quienes, faltos de sobrenatural conocimiento, pudieran darme muerte; pero poniendo por delante la causa de Dios, decidí el salir sin dilación alguna, para cuyo efecto intimé á los indios el que todos se previniesen de armas, que son rodelas y lanzas, y nombrando veinte y siete *Roamainas* y ocho *Pabas*[72], subí para el pueblo de *Gayes*, por sacar de allí cincuenta indios escogidos: […] nombré a los que me parecieron más á propósito para pelear con valor, si fuese necesario. Mi designio era el entrar primero á los *Simigaies*, para bajar por el *Tigre* á los *Gualpayos* y *Pinches* […]. Resolví todo lo contrario de los que había dispuesto, y fué que solo los *Gayes* fuesen (como fueron) en busca de los *Semigaies* a quienes no los hallaron ni toparon rastro de ellos y solamente encontraron una casa de los *Gualpayos*, y los trajeron cautivos […].
>
> Hecho ya el despacho de los *Gayes*, bajé para este pueblo de *Roamainas*, y con solos treinta y cinco indios, dispuse mi entrada para los *Pinches*, aunque con algun recelo, por ser tan corta la armada, y solo me servia de aliento el gran valor de los *Roamainas* quienes son temidos en todas partes […]. No tuve español que fuese en mi defensa, y aunque éste me pareció inconveniente grande, reconocí después ser lo únicamente necesario para conquistar de paz, ir solo el Padre con los indios, y la razón es que los gentiles tienen horrible temor al español, porque dicen que les van á quitar sus hijos y mujeres, y ya que no nos matan, se huyen y no dan lugar á la conquista […], porque lo que en lo militar sirve de defensa, acá no sucede así, sino de estímulo para la fuga y de que siempre estén irritados los ánimos, lo cual hablo por la experiencia y por el conocimiento que tengo y por lo que me sucedió con los *Pinches*, pues lo primero que preguntaron fué si venía español conmigo, y respondiéndole yo que venía solo, se alegraron y me dijeron que eso querían ellos (dándome la razón que acabo de decir) y que solo querían al Padre quien no les hace daño sino mucho bien, dándoles todo cuanto necesitan, sin hacerles extorsión alguna. (En: De Figueroa, 1986, p.345)[73]

[70] Con este exónimo serán conocidos los hoy taushiro hasta mediados del siglo XX.
[71] Aquí los asarunatoas se mencionan como distintos de los azoros o azoronatos.
[72] También llamados zapas.
[73] De: "Relación que da el padre Thomas Santos de la conquista y entrada que por el río Tigre hizo á cuatro naciones que son los asorunatoas, los pinches, los cenicientos y habitoas, desde principios de junio hasta treinta y uno de julio de mil seiscientos y ochenta y cuatro. 1684" En: Francisco de Figueroa, *Informes de Jesuitas en el Amazonas: 1660-1684*.

Otra crónica del mismo padre Thomas Santos, que él mismo fecha en 31 de julio (de 1684), esta vez centrándose exclusivamente en su encuentro con los pinches, relata lo siguiente:

> Estos *Asorunatoas* nos dieron noticias del paraje donde asistían los *Pinches* y *Havitoas*, que era en dicho rio que tambien desemboca en el *Tigre*, el cual habíamos dejado atrás, y así acordamos de bajar alla […], proseguimos el viaje, y al dia y medio de embarcación, llegamos otra vez al rio del Tigre, de donde subimos al de los *Pinches* y *Havitoas*. […] Y aunque los *Pinches*, luego que vinieron á mis indios, quisieron pelear, no les dieron lugar, quitándoles las armas y proponiéndoles que queríamos su amistad; á que respondieron que la cetaban (sic) desde luego y vinieron á mí todos juntos, saludándome y dándome la bien-venida. Agasajélos y los abracé á todos dándoles anzuelos y agujas […]. Propúsele a los gentiles, con la eficacia que pude, lo que les importaba el ser cristianos; afeéles la ceguedad en que vivian, pues sin el bautismo estaban hechos esclavos del Demonio, que era nuestro enemigo, y finalmente, procuré abrirles los ojos para el conocimiento divino […]. (En: De Figueroa, 1986: 354-355)

Queda establecido, entonces, a partir de la crónica de Thomas Santos, que los pinches tuvieron recelo de los españoles que llegaron a tomar contacto con ellos, y que por este motivo se mostraban a la defensiva dispuestos incluso a pelear. Pero cuando se sentían seguros, inclusive cuando algún foráneo los visitaba, se mostraban amables y alegres.

En 1698, cuando en esos tiempos la población de los pinches era aproximadamente de unas 2500 personas[74] (Ribeiro, 1978, p.182), estos fueron establecidos por primera vez en dos misiones evangelizadoras: en los pueblos San José de los Pinches y Santa María de la Asunción de los Pavas. El primero de estos pueblos se fundó a orillas del río Pastaza con la participación del padre Durango, ayudado por el cacique ruamaina don Damian. Leamos al misionero jesuita Pablo Maroni, quien en 1738 redactó el evento siguiente[75]:

[74] Parece ser que este dato suma a otras naciones que estaban muy emparentadas con los pinches, como son los pavas, roamainas, arazas y otras. Se lee de Pablo Maroni al respecto: "Habiéndose consumido parte y parte desaparecido la nación de los Roamainas, como se dijo hablando de aquella reducción, nuestros misioneros trataron [de] formar otra nueva población con los Pinches, Pavas, Arazas y otras parcialidades casi todas de una misma lengua con los Roamainas" (1988, p.265). Y de Günter Tessmann, en 1930, se lee: "Veigl enumera como 'vástagos' de los Pinche: Pavas, Uchpas, Araza. Yo en cambio, considero que estos 'vástagos' en el mejor de los casos son grupos de importancia local, no clanes" (1999, p.320). Para esta referencia Tessmann hizo uso de la obra *Gründliche Nachrichten über die Verfassung der Landschaft von Maynas* de Franz Xavier Veigl, publicada en 1785 en Nuremberg.

[75] El jesuita italiano Pablo Maroni compiló en 1738 las crónicas y cartas de otros viajeros y también sus propias experiencias acaecidas en la selva amazónica del Perú, en estricto, en la cuenca del río Marañón, pero estas fueron recién publicadas en 1889.

> Este [don Damian] fué quien por el año de 1698 fué guiando para sus tierras al P. Nicolas Durango, á fin de convidarlos para que saliesen á poblarse en Pastasa. Repuñaron (sic) ellos, por estar hechos á vivir en medios de los bosques, y así, en sus mismas tierras principiáronse dos poblaciones, llamada la una *San Joseph de los Pinches*, y la otra *Santa María de la Asumpcion de los Pavas*. (Maroni, 1988, p.265)

La mayoría de indígenas aceptaron ser reunidos en el pueblo de San José de los Pinches, mas hubo otros que tras unos años, en 1713, huyeron nuevamente hacia la selva:

> Poco después de la fundación deste nuevo pueblo […], instigado por el Demonio, el gobernador de los Roamainas Don Ignacio Ratihí, retírose al monte con tres hermanas concubinas y auyentó del pueblo á muchos así Roamainas como Pinches. Perseveró el miserable ciego en su apostasía hasta el año de 1721, en que, habiéndole encontrado casualmente en el monte muy arrepentido de sus muchos delitos, pero los Roamainas y Pinches aun no se han podido recoger. Habiendo enviado varias veces nuestros misioneros en busca dellos, resolverieron los indios diciendo no [a]parecian tales Pinches […]. (Maroni, 1988, p.265)

Aproximadamente cuatro décadas después de su fundación el pueblo de San José de los Pinches se vería diezmado demográficamente. La mayoría de sus pobladores fallecieron a causa de enfermedades: "[…] con esta mutación enfermaron y murieron los más" (Maroni, 1988, p.265). Según este mismo autor, los pinches fueron en el pasado numerosos, no obstante, terminaron reducidos a un número mucho menor tras la incursión de estas misiones jesuitas:

> A esta se sigue dia y medio largo de camino más abajo, á la otra reduccion corta de Pinches, Pavas, Roamainas y Arazas, naciones un tiempo numerosas y que vivian entre el Pastasa y el Tigre. (1988, p.97)

> Otra reducción que está dos dias de camino más abajo, tiene la advocación de *San Joseph*, y viven en ella cuarenta y seis familias, que hacen cerca de doscientas almas, y son reliquias de las naciones un tiempo muy numerosas, de Pinches, Pavas, Roamaynas y Arazas. (1988, p.402)

En 1737, solo 40 años después, la misión de los pinches contaba tan solo con 136 personas, aunque se conocía que todavía vivían aisladamente otros pinches en los ríos Chambira y Pastaza. Al respecto, leamos un extracto del diario que escribió Pablo Maroni en 1737 en relación a la entrada que hizo por el río Corinó o Pastaza:

> El día 26[76] siguiendo el mismo rumbo, cerca de las nueve de la mañana llegamos al pueblo de los Pinches, que está también algunas cuadras monte adentro en la orilla de

[76] 26 de junio de 1737.

> un ameno riacho. Este pueblo corto, pues hoy cuenta solas 136 almas; se espera, sin embargo, irá aumentándose con una parcialidad de Roamaynas que pocos meses há se amistaron. (1988, p.105-106)

> Por fin, el año pasado de 1737 […], se espera han de (a)parecer también los Pinches fugitivos y otros que se discurre habrá aún en aquellos montes. Los que al presente asisten en el pueblo de San Joseph son ciento treinta y seis almas. (1988, p.266)

Según el jesuita austríaco Franz Xavier Veigl[77], de quien hicimos mención anteriormente, hasta 1768 existían pinches en la zona alta del río Pastaza que convivían con otras ramas de este mismo pueblo. Refiere el autor:

> Mas arriba del Pastaza está ubicada, también a la derecha, la comarca de los Pinche y de algunas ramas de esta tribu como los Araza, los Pava, los Uchpa. […] Los Pinche, cristianos ya desde algunos años, viven en su pueblo que, si bien pequeño, tiene su iglesia y su misionero, y está situado, tierra adentro, en la margen occidental del Pastaza, a media milla de distancia de su orilla. Hablan su propia lengua. Hace pocos años se descubrieron, en los montes apartados hacia el oriente, todavía algunas cabañas habitadas por familias aún gentiles de esta nación[78].

Henry Lister Maw[79], referido por O'Hagan, afirma que en 1828, es decir, 60 años después, los pinches seguían viviendo en el río Pastaza junto con otros pueblos como los andoas y los canelos:

> These [Pinches, Andoas, Canelos] have likewise their churches in repair, and I presume that the curate of Amdoas (sic), Friar Fernando Guerrero, of the Seraphic order, occasionally consoles these faithful. It is this curate´s intention to return to his native country of Quito shortly. (O'Hagan, 2015, p.7)[80]

[77] Veigl, Franz Xavier (1723-1798). Misionero, nacido en Gratz, Austria. Ingresó en la Compañía de Jesús en Viena en 1738, y durante varios años fue profesor en el colegio jesuita allí. Fue enviado a las misiones americanas en 1753, y trabajó entre los indios sudamericanos hasta 1777.

[78] Veigl, Franz Xavier (1798)2006. *Noticias detalladas sobre el estado de la Provincia de Maynas en América meridional hasta el año de 1768.* Iquitos: Centro de estudios Teológicos de la Amazonía (CETA), Pp. 113-114.

[79] Henry Lister Maw (1801-1874). Teniente de la marina británica que exploró el Amazonas en 1827 y posteriormente publicó *Diario de un pasaje del Pacífico al Atlántico: cruzando los Andes en las provincias del norte de Perú y descendiendo el río Marañón o el Amazonas en 1829*. Fue durante esta visita que acumuló su colección de objetos de la región que fueron adquiridos por el Museo Británico en 1831.

[80] Citado de: Maw, Henry Lister (1829). *Journal of a Passage from the Pacific to the Atlantic, Crossing the Andes in the Northen Provinces of Peru, and Descending the River Marañon, or Amazon*. London: John Murray, p. 94.

En 1846, según los datos registrados, sobrevivían alrededor de 100 nativos. No obstante, se tenía conocimiento que indígenas hostiles a ser contactados vivían en la zona del Alto Tigre (Ribeiro, 1978, p.182).

Günter Tessmann[81], nos lo recuerda O´Hagan, afirma que en 1925 existían tres grupos de pinches. Tal distinción la hizo bajo el criterio geográfico: los pinches del Huangana, los pinches del Yanayacu y los pinches de las cabeceras de los ríos Curaray y Chambira (O'Hagan, 2015, p.7)[82]. Además, afirma que los pinches, aún en esos años, se mantenían en estado salvaje, pues andaban desnudos según las informaciones que por los años '30 había recogido (Tessmann, 1999, p.320).

Afirma O'Hagan que en la década del 1940 ya se distinguían dos grupos de los llamados *pinches*, aunque no asegura si se denominaban en esos tiempos *atontu'tua* y *einontu'tua*, pues coloca un signo de interrogación en dichos términos. Uno de ellos, aunque no tiene la seguridad de cuál, pero sospecha que fueron los que luego se denominarían *einontu'tua*, vivía en la cabecera de la quebrada Aguaruna; y el otro en la quebrada Ava Blanca, un afluente del Huanganayacu. Nos dice: "The atontutua? lived on the Ava Blanca, a left-bank tributary of the Huanganayacu. The enontutua? lived in the extreme headwaters of the Aguaruna" (2015, p.4). Estos grupos, lo sabemos por Amadeo García, mantuvieron algunos conflictos bélicos entre sí, lo que implicó la mengua cuantitativa de su gente, aunque, cuando tal disminución fue considerable, dejaron de pelear (comunicación personal, 19 de febrero de 2016). La guerra entre Perú y Ecuador en 1941 provocó la muerte de muchos de estos nativos a causa de los disparos por parte de los soldados, pues muchos de los combates se suscitaron cerca de Ava Blanca.

Avencio Villarejo al parecer es el primero que menciona a los llamados *pinches* como taushiros, pues afirma que así eran conocidos. Villarejo tuvo contacto con ellos aproximadamente en los años de la década del '30 o primeros años de la década del '40.

[81] Günter Tessmann (1884-1969). Explorador, botánico, lingüista y etnólogo alemán. Sus principales temas de investigación fueron las culturas tradicionales y las lenguas de los pueblos de África Central y de América. En 1920 visita la región amazónica de Perú para posteriormente publicar *Los indígenas del Perú nororiental*.
[82] Citado de: Tessmann, Günter (1930). *Die Indianer Nordost-Perus: Gründlegende Forschungen für eine systematische Kuturkunde*. Hamburg: Friederischen, de Gruyter and Co., pp.445-581.

Afirma que eran 48 nativos, y que habitaban la zona de algunos ríos afluentes del río Tigre. Deja abierta la posibilidad, sin embargo, de que pudieran haber existido más nativos en otras zonas. A continuación, citamos lo que nos informa Villarejo en su obra *Así es la selva* (1943) sobre los taushiro:

> Solamente son 48 personas y viven en las cabeceras de los ríos Huanganayacu, Ahuaruna, Intuto y Pavayacu, todos afluentes del Tigre por la margen derecha. Hablan dialecto propio y entienden el quechua. Son salvajes de carácter tímido. En algunas oportunidades han tenido trato con los blancos, pero no hay patrón que quiera hacerse cargo de ellos, pues no quieren trabajar y son demasiado nómadas. Visten fibras o andan semi desnudos (sic). No tienen chácaras[83] y se alimentan de animales del monte y de frutas de la selva, razón por la cual, cuando se agotan ambas cosas en un sector, se trasladan a otro. Sus viviendas son míseras chozas construidas para pocos meses. Hay también algunos indios de esta tribu en el Uritoyacu. (p.100)
>
> En la cabecera de este río [río Urito Yacu] se sabe de la existencia de auca-pinchis no civilizados aún por ser ellos muy tímidos y huir del blanco; no se sabe con precisión cuantos son. Me han asegurado personas serias, que, en las mismas nacientes de este río, hay otras tribus de salvajes, fieros y sin relación alguna con los blancos, pero nadie me ha podido precisar quiénes y cuáles son sus costumbres. No se puede llegar hasta ellos en canoa porque una cascada imposibilita la navegación, y por tierra nadie conoce una trocha para hacer la travesía. (p.158-159)
>
> En las cabeceras del Huangana yacu, Intuto, Ahuaruna y Pavayacu que todas parten del mismo mazizo (sic), vive una tribu errante y nómada, de indios pinchis o taushiros, compuesta de 48 personas. (p.161)

Difiriendo levemente con Villarejo, Darcy Ribeiro refiere que por el año de 1960 el número de taushiro era de 70 individuos (1978, p.182), todos ellos alejados del contacto con los mestizos. Es comprensible que no existan coincidencias entre estos dos autores respecto del número de nativos, ya que se trataba de un grupo aislado de la sociedad nacional cuyos datos precisos eran difíciles de corroborar. Sin embargo, pensamos que el dato que nos facilita Villarejo es más fidedigno dado que este explorador visitó a los taushiro en los años '40.

En 1957, un patrón que trabajó con los taushiro, Cesario Hualinga[84], les pidió a los dos grupos (*atontu'tua* y *einontu'tua*) que se asentaran juntos en la quebrada Aucayacu,

[83] Chacras.

[84] Según O'Hagan, este patrón habría tomado como esposas a dos mujeres taushiro (O'Hagan parece haber recibido esta información del propio Amadeo García en la entrevista que tuvo con él en 2015), y si el dato es correcto, una de las mujeres habría sido la hermana de Amadeo: Margarita.

tributaria del río Aguaruna. Hualinga, por el trabajo realizado en la extracción de leche caspi y balata (especies de látex), les retribuyó, según Amadeo, solo con ropa y alcohol (O'Hagan, 2015, p.4). En 1964, Felipe Vásquez, el último patrón que trabajó con los taushiro, les proveyó a cambio de su mano de obra muchos más bienes que Hualinga: escopeta, radio, machete, hacha. Parece que por este motivo Amadeo García recuerda con buen ánimo a aquel patrón: "Bueno era él" afirma. Y con menos ánimo a Hualinga: "Ese ha sido el más malo de los patroncitos" concluye[85] (comunicación personal, 22 de febrero de 2016).

En 1971 se descubrió petróleo en la cuenca del río Corrientes. Tal vez esto motivó, por alguna razón no esclarecida, que un patrón decidiera llevar a los *einontu'tua* a la quebrada Lejía, quebrada tributaria del río Tigre por su margen izquierda, cerca de Intuto. Esta decisión propició que los dos grupos taushiro queden separados nuevamente.

En 1975 solo quedaban 18 nativos (tanto de los *atontu'tua* como de los *einontu'tua*)[86]. Los *einontu'tua* se reprodujeron mezclándose con mestizos perdiendo los descendientes su vinculación cultural y grupal, y su identidad étnica como taushiros, por lo que, tras la muerte de los adultos *einontu'tua*, es lícito continuar con el conteo de la población del grupo teniendo en cuenta solo a los *atontu'tua*. Así, hasta los '80 según unos y '90 según otros, los taushiro (*atontu'tua*) se contaron en número de 4. Para el 2004, según el último registro, solo quedaba uno que hablaba el taushiro y que se identificaba como tal[87]: Amadeo García García.

---

[85] Para Amadeo, fue el esposo de su hermana, que se sabe su nombre era Cesáreo Hualinga (O'Hagan, 2015, p.5), quien incrustó la lanza al mencionado patrón, por lo que este patrón tuvo que ser Felipe Vásquez, tal y como lo corrobora José Álvarez (Ver: https://www.servindi.org/actualidad/5004). Sin embargo, Amadeo afirma que Felipe Vásquez fue, entre sus patrones, el más bueno porque les proveyó de diversos bienes, lo que no Cesáreo Hualinga, pues este por el trabajo de los taushiro solo les daba ropa y alcohol. Posiblemente Amadeo se haya confundido de nombres o, simplemente, al momento de recordar a sus patrones, y sobre todo a Felipe Vásquez, no haya tenido presente el evento del lanzazo ni la causa de este.

[86] Este dato es brindado por Neftalí Alicea. Efectivamente, la lingüista cuenta 18 taushiros vivos para 1975. Sin embargo, hay que tener presente que, de este número, 6 niños del grupo *einontu'tua* eran "mitad taushiro y mitad mestizos" (1976, p.6).

[87] 2004 no es el año del fallecimiento de Juan García, hermano de Amadeo García. El dato respecto del año de fallecimiento de Juan García dista de precisión. José Álvarez Alonso nos informó que Juan García habría fallecido aproximadamente en 1994 (comunicación personal, 11 de abril de 2016). No obstante, en una reciente nota del periodista Nicholas Casey del New York Times publicada el 29 de diciembre de 2017, afirma que Juan García habría fallecido en el año de 1999: " '*Jeíntavea*' dijo [Juan García] aquel día sofocante de 1999: 'Estoy muy enfermo'. […] Pronto Juan dejó de temblar y se puso rígido. Perdía y cobraba la conciencia; finalmente, alzó la vista hacia Amadeo. '*Ta va'a ui*', dijo por último. 'Estoy muriendo'. La campana de la iglesia retumbó esa tarde para informar a los aldeanos que aquel visitante inusual había muerto". (Ver: https:/www.nytimes.com/es/2017/12/29/el-ultimo-hablante-de-una-lengua-ancestral-de-la-amazonia/)

El cuadro siguiente muestra su reducción demográfica acaecida a lo largo de los últimos cuatro siglos, a partir de los datos registrados por diversos autores (los datos, salvo el del 2004, son aproximados):

AÑOS	N° DE PERSONAS
1600	Las crónicas solo señalan que fueron numerosos
1700	2500
1737	136
1846	100
Años ‘30 o ‘40	48
1975	18
Años ‘80 o ‘90	4
2004	1

Cuadro 1: Reducción demográfica del pueblo taushiro

Este cuadro muestra con crudeza la reducción abrupta que sufrieron los llamados *pinches* en el primer tercio del siglo XVIII. El motivo principal: las nuevas enfermedades que padecieron los nativos. A partir del segundo tercio del siglo XVIII la mengua estadística fue mucho menor, lo que nos insta a pensar que la decisión obligada de los taushiro de recogerse del mundo habría comenzado en estos tiempos, justamente por el miedo a los embates de las enfermedades. De ahí que desde 1737, en que se registraban 136 personas, hasta los años ‘30 o ‘40 –doscientos años después aproximadamente–, en que existían 48 nativos, la diferencia “solo” es de 88 indígenas menos.

Como ya ha sido señalado con antelación, a finales del siglo XIX y comienzos del XX, los amazónicos experimentaron persecuciones (las *correrías*) y padecieron nuevamente el contagio de enfermedades que les resultaban mortales, trayendo consigo, a causa de sus desaparecidos, la aguda afectación emocional en quienes sobrevivieron. Los pinches no fueron la excepción. Y estos acontecimientos habrían instado en ellos un nuevo retraimiento hacia la espesura y protección de la selva, actitud que se mantuvo en cierta forma hasta inicios del segundo tercio del siglo XX, tras lo cual empezaron a ser llamados taushiros. Así, luego de dos siglos de retraimiento, interrumpido por las correrías a finales del siglo XIX, los

taushiro, ya en número notablemente minimizado, iniciaron nuevamente cierto contacto con los mestizos, pero las enfermedades volvieron a arrasarlos. Por este motivo, desde los años '30 o '40 a 1975, en un lapso de poco más de 30 años murieron, aproximadamente, 30 personas, quedando los 18 que registró Alicea Ortiz, que mezclándose unos –perdiendo su vinculación cultural y grupal– y muriendo otros, quedaron reducidos a 4, hasta quedar hoy solo uno, desde el 2004, que se ha autoidentificado siempre como taushiro: Amadeo García, y el único que habla fluidamente el taushiro, su lengua materna.

Podríamos pensar, a partir de este recuento historiodemográfico, dada la información legada por quienes tuvieron contacto con ellos en el pasado, que los taushiro del siglo XIX y XX son el resultado de un reagrupamiento, producto de las diversas experiencias socioculturales que vivenciaron a causa de la empresa evangelizadora que los agrupó, sin distinción étnica, con otras personas nativas, aunque culturalmente distintas a ellos. Es decir, que los taushiro, los otrora llamados pinches, no son finalmente un pueblo que hunde sus raíces como tales en el pasado milenario, sino que son la consecuencia de mezclas entre distintos pueblos hoy extintos. Podría, efectivamente, ser así. La falta de información al respecto reclama nuestra prudencia en este asunto. No obstante, los cronistas empezaron a hablar de los pinches –llamándolos justamente así– desde finales del siglo XVII, por lo que desde el siglo XVIII ya podemos tener cierta seguridad, si nos apoyamos en los cronistas, de que se están refiriendo a los antepasados de los hoy taushiros. (Esto, por supuesto, no exime de otras mezclas que pudieron haberse dado con otros pueblos durante el XVIII, XIX y XX).

Finalmente, y desde el punto de vista de la lingüística, y aquí nos apoyamos en las conclusiones de O'Hagan, los taushiro, antes llamados pinches, estuvieron al parecer relacionados otrora con otros grupos étnicos como los asarunatos (*asarunatoas*), atios, avitoas y cenicientos, y posiblemente también con los pavas, porque todos ellos, aparte de sus ubicaciones geográficas, con seguridad, habrían hablado la lengua de los hoy taushiro. Afirma O'Hagan:

> Given the relatively precise locations known of the Asarunatoas, Atios, Avitoas, Cenicientos and Pinches in comparison with twentieth century evidence, as well as linguistic evidence in the form of 'toa', we can say that these groups were almost certainly Taushiro-speaking. The Arazas, by seeming to also occupy a stream that drained into the Tigre at roughly the same latitude as the first four groups mentioned

> here, and by Jesuit hypothesis, were probably Taushiro-speaking. The linguistic a liation of the Pavas is slightly more in doubt, although Jesuit hypothesis and their possible role as translators with the Asarunatoas in the Santos expedition make it also probable that they were Taushiro-speaking.[88]

Sumando a lo que nos indica O'Hagan, podemos decir nosotros que, efectivamente, los taushiro estuvieron vinculados con estos grupos nativos, y que la evidencia puede verse en la terminación "toa" y sus variantes. Sabiendo que en castellano se usa la letra "s", en las palabras que terminan en vocal, para hacer referencia al plural de dicha palabra, entonces podemos decir que el plural de "asarunatoa" es "asaruna*toas*", de "atio" es "atios" –palabra muy cercana fonéticamente a "atoa" y su plural "a*toas*" – y de "avitoa" es "avi*toas*". Amadeo nos ha dicho que el término "taushiro" fue dado por los mestizos, por los *blancos*, que ellos –los taushiro– en su lengua originaria son *atontu'tua* y *einontu'tua*, ¿podría ser una variación fonética de atontu'*toa* y einontu'*toa*, y por lo tanto sus plurales serían, castellanizados¸ atontu'*toas* y einontu'*toas*? Esta hipótesis nuestra es plausible ya que los lingüistas del ILV, en los años '70, se habían percatado ya de que el joven Amadeo García, cuando este colaboró con ellos en el estudio de su lengua, tenía una forma algo distinta de hablar en comparación con sus demás familiares, y se dijo que posiblemente se deba al conocimiento básico del castellano que poseía. Steven Echerd, transcriptor de algunos términos taushiro, hizo la siguiente observación respecto de una indicación dada por Alicea Ortiz: "La señorita Alicea me avisa que Amadeo tiene un diolecto (sic) que, en ciertas partes, por lo menos, es distinto al de sus paisanos, un hecho que posiblemente derive de su conocimiento del castellano" (Alicea, 1975c, p.33). Efectivamente, y siguiendo a Edward Sapir, suscribimos que "El préstamo de palabras extranjeras trae siempre consigo su alteración fonética. Hay invariablemente sonidos extraños o peculiares de acentuación que no concuerdan con los hábitos de la lengua que adopta las palabras" (Sapir, 1994, p.30-224).

---

[88] "Dados los lugares relativamente precisos conocidos de los Asarunatoas, Atios, Avitoas, Cenicientos y Pinches en comparación con la evidencia del siglo XX, así como la evidencia lingüística en forma de 'toa', podemos decir que estos grupos eran casi con certeza de habla taushiro. Los Arazas, al parecer ocupan también un arroyo que desembocaba en el Tigre aproximadamente a la misma latitud que los primeros cuatro grupos mencionados aquí, y según la hipótesis de los jesuitas, probablemente hablaban taushiro. La vinculación lingüística de los Pavas es algo más dudosa, aunque la hipótesis jesuita y su posible papel como traductores con los Asarunatoas en la expedición de Santos hacen que sea también probable que fueran de habla taushiro".
En: http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:Yu1Yiz-NvcwJ:linguistics.berkeley.edu/~zjohagan/pdflinks/ohagan_ihal_taushiro_v4.pdf+&cd=8&hl=es&ct=clnk&gl=pe

Por lo tanto, es posible la siguiente vinculación fonética: *asarunatoa*, *atoa*, *avitoa*, *einontutoa*, *atontutoa*, para vincular también a los taushiro con los grupos idiomáticos mencionados.

3.4.2. Causas de la disminución demográfica de los últimos taushiros

Hemos abordado la historia de los taushiro (llamados antiguamente pinches) desde el siglo XVII, que es cuando aparecen las primeras crónicas sobre ellos, hasta la actualidad. En este subcapítulo abordaremos las causas de la disminución demográfica de los últimos taushiro, básicamente la de la familia de Amadeo, autodenominados *atontu'tua*, y la abordaremos desde la perspectiva del propio Amadeo, así como desde la perspectiva de las personas que tuvieron contacto con su familia.

Antes de abordar, sin embargo, dicho análisis particular, citamos lo que Avencio Villarejo afirmaba respecto de la desaparición de los pequeños grupos étnicos amazónicos. Esta se presenta, pues, como el marco histórico donde se inscribe el declive demográfico de este grupo silvícola:

> Los nativos que vivían ordinariamente en pequeños grupos, estaban libres de enfermedades epidémicas. El contacto con misioneros, colonizadores e inmigrantes abrió la selva a nuevas enfermedades. Los nativos empezaron a enfermarse, según creían, por malos aires, pero en realidad porque ellos jamás padecieron enfermedades como el sarampión, viruela, difteria, fiebre amarilla, lepra, tos ferina y otras que después arrasaron *naciones enteras*, y, por lo tanto, no habían creado anticuerpos en sus organismos, ni en su farmacopea sabían de remedios para tales males. Una simple gripe o resfrío era mortal para los aborígenes. (1988, p.230)

Efectivamente, de todos los motivos que se listan como causantes del debilitamiento poblacional de los pueblos amazónicos (persecución de nativos por los mestizos caucheros y madereros, matanza por los militares, rapto de mujeres y niños, guerras intertribales), la que diezmó sobremanera a estas gentes fueron las enfermedades foráneas, de ahí que las hayan temido tanto, siendo este el motivo principal, aunque no el único, por el que muchos decidieron retraerse.

Los conocidos hoy como taushiro, si bien fueron contados por miles en el pasado, terminaron siendo un grupo minoritario, y por este motivo vivieron en pequeños grupos replegados de la sociedad nacional. Este retiro les garantizó protección en virtud de que se alejaban de estos males, de ahí que cuando padecieron enfermedades desconocidas para ellos nada pudieron hacer contra ellas ya que "no habían creado anticuerpos en sus organismos, ni en su farmacopea sabían de remedios para tales males".

Sabemos de modo general las causas que diezmaron a los taushiro, pero conozcámoslas ahora de manera particular, y a partir de esto comprendamos la impronta que este hecho dejó a Amadeo y a quienes los conocieron.

Como ya se acotó en el subcapítulo anterior, de los años '30 y '40 hasta mediados de los '70 los taushiro se redujeron de 48 a 18 personas. Un pueblo con un número tan reducido como este hace que la estadística demográfica quede afectada sobremanera a cada muerte acaecida. Así, afectó a su demografía la noticia de que un niño taushiro murió mientras dormía al ser cogido por un jaguar y otro ahogado al ser arrastrado por la corriente. Asimismo, quedó afectado este número cuando dos taushiros adultos fallecieron al ser mordidos por una serpiente y otro joven desangrado mientras cazaba. Pero estos aconteceres no se comparan con las muertes que ocasionaron los conflictos intertribales. Efectivamente, Amadeo García, de origen *atontu'tua*, recuerda que sus padres le contaban sobre sus abuelos –y en general sobre sus antepasados– y las guerras que mantuvieron con el otro grupo taushiro, los *einontu'tua*, a causa de que unos se adentraban en el territorio de los otros (comunicación personal, 24 de febrero de 2016) o por celos (comunicación personal, 19 de febrero de 2016): "Había pelea, pues, con tribu de los *einontu'tua* […] a lanzazos le mataban a mis abuelos, por eso se han gastado los taushiro" (A. García, comunicación personal, 19 de febrero de 2016). Y continúa recordando:

> Antes, los abuelos contaban, con el Ecuador, les ha muerto mis abuelos con lanzas de rejones, han terminado mis abuelos la mitad, ahí se acaba pues. Así nos contaban los abuelos, así contaba mi papá finado, hermano, sí sí sí. Nos han terminado los ecuatorianos con lanza […] ecuatoriano, ¡qué diablos habrá sido! ¡[Los] Mestizos! No sabemos 'mano[89], pero así contaban los abuelos. Y en eso han quedado poquito los

[89] Quiere decir "hermano". Amadeo, cuando joven, al ser contactado por el ILV, fue adoctrinado en la religión evangélica, por eso siempre suele decir "hermano".

> taushiro, hermano, hasta terminar ya pue. (A. García, comunicación personal, 22 de marzo de 2010)

Estas guerras se libraban haciendo uso de las lanzas así como de la brujería, y, según nuestro informante, la brujería era tan efectiva como las lanzas (A. García, comunicación personal, 19 de febrero de 2016).

Debido a los contactos, aunque mínimos, que en el pasado los antiguos taushiro experimentaron con gente foránea, con seguridad ellos debieron haber escuchado hablar de los ecuatorianos, aunque lo más probable es que no hayan comprendido bien qué significa ser ecuatoriano. De ahí que Amadeo, al recordar este dato, nos haya afirmado que sus abuelos contaban que fueron los ecuatorianos quienes los habían ido aniquilando, aunque, revelando cierta prudencia, medianamente alterado, sin embargo, haya manifestado duda al respecto diciendo: "¡Qué [quién] diablos habrá sido [ecuatorianos o mestizos peruanos]! No sabemos 'mano". Este episodio es interesante, porque Amadeo siempre, en todas las entrevistas, mantuvo una actitud calmada y pasiva, siendo esta la primera y única vez que notamos un claro disgusto y desasosiego al recordar estos hechos.

Debe advertirse, no obstante, que cuando Amadeo habla de sus abuelos, por ejemplo, en lo tocante a estas guerras, no debe entenderse que se refiere a los padres de sus padres, sino a sus bisabuelos o tatarabuelos –o antepasados en general–, pues en más de una ocasión al referirse a sus *abuelos* estaba pensando en aquéllos. Sostenemos lo inmediatamente anterior porque, al ser más inquisitivos en nuestras averiguaciones, Amadeo nos aseguró que su abuelo (esta vez el padre de su padre) fue herido con una lanza en una *guerra*, pero que no falleció en ese momento, sino que "murió por enfermedad", (su "abuelita también" murió por enfermedad) (A. García, comunicación personal, 19 de febrero de 2016). Esta referencia afectiva de su abuela en diminutivo ("abuelita") nos permite deducir que se está refiriendo a sus abuelos directos.

Los dos grupos taushiro que se enfrentaron en el pasado finalmente se unieron porque, "sabiendo que nos están matando los ecuatorianos" (A. García, comunicación personal, 22 de marzo de 2010) se dieron cuenta de que se estaban *gastando*. No precisa Amadeo si los llamados *ecuatorianos* eran mestizos u otro pueblo nativo, aunque asegura que nunca

tuvieron conflicto ni con los jíbaros ni con los achuar –pueblos relativamente cercanos a ellos– porque no los conocieron.

Cuando los taushiro disminuyeron significativamente en número, las guerras entre ellos terminaron. Es así que Amadeo García nunca peleó, nunca fue testigo de conflicto alguno. Por el contrario, tuvo amigos entre los *einontu'tua*. En ningún momento ha mostrado recelo por ese pasado violento entre sus antepasados *atontu'tua* y los antepasados de los *einontu'tua*, pasado violento que aunó a que su cultura mengüe.

Amadeo nunca ha visto un bebé taushiro, él mismo nos lo confiesa (comunicación personal, 19 de marzo de 2010), y el único hijo que, según su testimonio, tuvo su tía Aurora, hermana de su madre, con su fallecido esposo también taushiro, nació antes que él nazca. Nos dice:

> [Mi tía] tenía [esposo] antes, pero su esposo se ha muerto, […] taushiro era. No sé de qué se ha muerto. Tenía uno [un hijo], los mestizos lo han llevado a Lima, no sé si hasta ahorita debe tener su descidente [descendiente], su nieto […]. Unito nomás ha tenido. No ha tenido más. Chiquito lo han llevado. […] ya no se conoce cuál será. Ya se ha perdido en Lima. (A. García, comunicación personal, 20 de febrero de 2016)

Es evidente que cuando afirma que fue llevado a Lima, es solo una especulación referencial, ya que no hay forma de asegurar que efectivamente haya sido llevado a Lima. Lo cierto es que, si este primo suyo vive, mayor que él, y si bien no ha de hablar la lengua de sus antepasados, es la única persona, aparte de Amadeo García, que es hijo de padre y madre taushiros, aunque haya perdido ya su identidad cultural.

Ahora bien, respecto de los años en que fallecieron sus familiares y las enfermedades que diezmaron a cada uno de los últimos taushiro no hay consenso. Según Amadeo, su padre, que se llamaba Amadeo también, habría muerto en 1999 y su madre Griselda en 1983 (comunicación personal, 19 de marzo de 2010). Pero el profesor Tomás Villalobos recuerda que falleció su padre por el año '96 o '97, aunque manifiesta inseguridad en este dato por la fragilidad de la memoria (T. Villalobos, comunicación personal, 18 de marzo de 2010). Coincide relativamente José Álvarez con Villalobos, pues recuerda que el padre falleció por el '94 o '95 (J. Álvarez, comunicación personal, 11 de abril de 2016). O'Hagan, por su parte, asegura que el padre falleció en 1980 y que la madre solo dos años antes, en 1978 (2015,

p.4)[90]. Los datos brindados por Villalobos y Álvarez son, a nuestro criterio, los más cercanos a los hechos, pues recuerda Álvarez que él estuvo trabajando en Intuto entre los años '91 y '96, y que fue en ese lapso en que fallecieron el padre y la tía de Amadeo[91], "¡Claro! –asegura Álvarez respecto de los años en que estuvo en Intuto– cuando todavía estaban viviendo los tres últimos" (comunicación personal, 11 de abril de 2016). Recuerda Álvarez sobre este asunto:

> […] yo lamenté tremendamente [la muerte de los familiares de Amadeo] porque siempre le decía a Amadeo: 'Oye, ¡cuándo vamos a tu pueblo[92]! ¡Cuándo vamos!' – 'Ya vamos a ir, ya vamos a ir' [me contestaba Amadeo]. Nunca pude ir a su pueblo. Yo estuve cinco años en Intuto y nunca pude ir a visitar a su pueblo (sic). Me dio mucha pena después cuando murieron, cuando bajó su hermano y dijo: 'ya han muerto'. El papá y la tía, que eran los últimos […]. (J. Álvarez, comunicación personal, 11 de abril de 2016)

Que Amadeo se haya equivocado en los años en que fallecieron sus familiares puede ser explicado por la costumbre de los mestizos de fechar los acontecimientos, costumbre que Amadeo al parecer ha adquirido tardíamente, de ahí que haya querido fechar la muerte de sus familiares recordando los años, aunque con equivocación.

Respecto de las enfermedades: su padre falleció de dengue y su madre de tos ferina, afirma Amadeo (comunicación personal, 19 de marzo de 2010 y 24 de febrero de 2016), y sus hermanos de sarampión; no obstante, aduce que pudo ser de malaria también (comunicación personal, 18 de marzo de 2010) o de dengue (comunicación personal, 24 de febrero de 2016). Aunque no especifica, asegura que su tía Aurora también falleció con alguna enfermedad (comunicación personal, 20 de febrero de 2016). Amadeo no sabe distinguir entre dengue, tos ferina o sarampión, solo sabe que son enfermedades ajenas a su pueblo, y que cualquiera de ellas mató a sus familiares, por ello es que indistintamente las menciona como las causantes del deceso de sus parientes.

[90] Es necesario aclarar que la única fuente, al parecer, de donde pudo O'Hagan haber obtenido estos datos es Amadeo García, a partir de la entrevista que tuvo con él en Iquitos en 2015, y pudo bien Amadeo confundirse nuevamente con los años.

[91] El padre y la tía de Amadeo fallecieron el mismo año.

[92] Cuando Álvarez habla del pueblo de Amadeo, lo piensa como el pueblo de los taushiro, cuyos únicos habitantes terminaron siendo el padre, la tía, el hermano y Amadeo mismo, aunque este último visitaba Intuto regularmente, los otros no.

José Álvarez afirma que Juan García, el hermano de Amadeo, a quien lo recuerda como "un hombre muy reservado" y que "hablaba muy poco castellano", falleció con malaria al igual que el padre y la tía: "Algún imbécil que fue y llevó la malaria, porque iban y paraban en su pueblo, […] y alguien dejó la malaria y ahí se jodieron [los taushiro]" (comunicación personal, 11 de abril de 2016). Juan llegó a Intuto enfermo noticiando que había enterrado a su padre y tía, recién fallecidos por la misma enfermedad. Fue curado en Intuto, recuerda Álvarez, y regresó nuevamente a su tierra. Allí contrajo nuevamente esa misma enfermedad, falleciendo.

El profesor Tomás Villalobos difiere y tiene otra versión: El padre y la tía fallecieron de paludismo, debido a una epidemia que asoló su zona, pues también enfermaron Amadeo y su hermano Juan (T. Villalobos, comunicación personal, 18 de marzo de 2010). Esta información es importante porque permite deducir que Amadeo estuvo con su familia cuando esta enfermedad irrumpió. Amadeo llegó a Intuto y se le presentó al profesor Tomás Villalobos –como siempre se le presentaba toda vez que llegaba al pueblo– y el profesor al verlo enfermo lo llevó al Centro Médico donde se le diagnosticó paludismo. Allí fue tratado y curado. Villalobos supo, además, por Amadeo, que su hermano Juan estaba también enfermo y que no sabía si seguía vivo (no dice Villalobos que Amadeo haya hecho mención a su padre y tía, lo que implicaría que ya habían fallecido, y que solo Juan estaba vivo pero enfermo). Con el Municipio de Intuto –continúa recordando Villalobos– organizaron una expedición y se adentraron en la zona de los taushiro, rescataron a Juan García y lo llevaron al Centro de Salud de Intuto para que se recupere, siendo diagnosticado también de paludismo (comunicación personal, 18 de marzo de 2010). Este, ya recuperado, nuevamente regresó a su tierra, contagiándose de nuevo con la misma enfermedad. Ya padeciente, se colocó él mismo en una canoa para ser arrastrado por la corriente y fue encontrado por unos cazadores río abajo. Fue llevado a Intuto para que se recupere, pero falleció.

La versión de Amadeo García, respecto de la muerte de su hermano, es la siguiente:

- ¿Es cierto que a tu hermano Juan lo encontraron enfermo en una balsa? ¿Es cierto eso?
- Sí, sí, estaba bajando en un canoa, estaba enfermo. Los mitayeros lo han encontrado por ahí, hermano. Sí es cierto eso, hermano. (…) Le han hecho llegar a mi casita,

le han llevado a la posta [médica], de ahí se ha recuperado de la enfermedad, ha sanado, (…) no le ha gustado Intuto, vamos a regresar él allá, ya.
- ¿Él no se acostumbraba aquí [en Intuto]?
- No se acostumbraba [a Intuto] hermano. (…) Yo cuidando a mis hijos que estaban en colegio, pues hermano, por eso me he acostumbrado yo aquí.
- ¿Él sí regresó para allá?
- Sí, hermano, cuando ya estaba sanándose, ya.
- Pero regresó ¿solo? porque tu papá ya no…
- …solito, solito ha regresado, ya no había mi papá, ya; él, solito ha regresado [a Aguaruna a vivir solo]. Él es Juan, pue, él es mi mayor.
- De ahí ya falleció, pues ¿no? Se enfermó nuevamente, ¿no?
- Sí, sí, hermano, sí, sí.
- ¿Y tú lo trajiste a él o…?
- No, el mismo… un mitayero, los mitayeros lo han hallado lo que estaba bajando enfermo, de ahí lo han traído y me lo han entregado a mí, vuelta, aquí en Intuto, hermano, así era.
- ¿Y aquí ya falleció?
- Sí.

(Comunicación personal, 19 de marzo de 2010)

Unos cazadores lo encontraron yendo a la deriva, recostado en una canoa, enfermo. Lo llevaron a la posta médica de Intuto y allí sanó. No acostumbrándose a la vida de dicho pueblo decidió regresar a la zona de los taushiro, en Aguaruna, en la quebrada de Aucayaquillo[93], y parece ser que le sugirió a Amadeo regresar juntos: "vamos a regresar él allá". Esta parte no está muy claro. Amadeo se habría negado, pues sus hijos estaban estudiando en el colegio-internado, que en esos años era dirigido por el profesor Tomás Villalobos, y debía acompañarlos. Regresó Juan García a la zona de los taushiro, solo. Estando allá y pasados un tiempo, la enfermedad volvió a afectar a Juan. Fue llevado nuevamente a Intuto por unos campesinos que lo hallaron convaleciente. Finalmente murió. "Ya se acabó todo para nosotros [los taushiro]" fue lo que dijo Amadeo tras el fallecimiento de Juan[94].

Importa poco, para los fines de esta investigación, cuál es la versión correcta de lo acontecido. Lo único cierto es que Juan García falleció luego de su padre y su tía, y que

[93] Aucayaquillo o Aucayacu.

[94] En una nota del 19 de diciembre de 2017, Nicholas Casey del New York Times, señala lo que afirmó Tomás Villalobos tras la muerte del hermano de Amadeo: " 'Lo extraño es lo callado que estaba Amadeo' dijo Tomás Villalobos, un misionero cristiano que estuvo con él cuando murió Juan. 'Le pregunté: ¿Cómo te sientes?' y me dijo: 'Ya se acabó todo para nosotros [los taushiro]' ", y lo dijo "en un español vacilante, la única manera en que podría comunicarse con el mundo a partir de ese momento. Ya nadie más hablaba su lengua". (Ver: https:/www.nytimes.com/es/2017/12/29/el-ultimo-hablante-de-una-lengua-ancestral-de-la-amazonia/)

falleció también por una enfermedad. La versión de que Juan se curó en Intuto y que luego regresó a su tierra contagiándose nuevamente y muriendo en esta segunda ocasión, está por varias personas corroborada. Aquí nosotros subrayamos cómo esta memoria acerca de los últimos taushiro varía sobre un acontecimiento cuyos testigos directos aún viven y, sin embargo, difieren en sus versiones. Lo interesante es que tanto Villalobos como Álvarez son personas preparadas académicamente, con capacidad de sintetizar y de ordenar sus ideas y recuerdos, como quedó demostrado en las conversaciones que mantuvimos con ellos, y, no obstante, sus versiones difieren en ciertos detalles importantes, con seguridad por la fragilidad de la memoria. ¡Qué podemos concluir de los residentes de Intuto, la gran mayoría campesinos pobres y de poca formación escolar, con menos preparación, con menos capacidad de síntesis y de ordenamiento conceptual! Estos serán los que leguen las historias a sus descendientes. El tiempo trascurrido aúna a la tergiversación, ocultando o agregando detalles. Es de esperarse, pues, que estos acontecimientos sean la base para las leyendas que sobre los taushiro han de tejerse entre los pobladores y descendientes de Intuto. Así nacen las leyendas.

Los taushiro, familiares de Amadeo García, fallecieron por las enfermedades que en otros contextos hubieran podido ser curadas con la medicación y el cuidado mínimo apropiado. Alcibíades Huamán (85), quien conoció a los taushiro en los años ‘50 y ‘60, recuerda que muchos morían por varicela y sarampión, pues la gente llegaba hacia ellos y estos nativos terminaban enfermándose. Recuerda incluso que había foráneos que les daban frejol y estos nativos tras injerirlos terminaban padeciendo diarrea. Nos dice Alcibíades: “El frejol para ellos es pues un veneno […]. Amanecían con la diarrea y morían […]. Y todo eso les ha acabado […]. Y por eso es lo que se largan [la] compañía de Amadeo, para que no les moleste la gente” (comunicación personal, 24 de febrero de 2016). Para Alcibíades, pues, el motivo por el que la “compañía de Amadeo”, es decir, su familia, se retiró al monte (*avova*), para ocultarse, se debió a las enfermedades que empezaron a padecer por el contacto con foráneos.

En la mente de la gente intuteña está el recuerdo que los taushiro fueron muchos: “Ellos eran hartos. Ahora él [Amadeo] solamente está quedando” afirma Wílder Amies, campesino del pueblo (comunicación personal, 22 de marzo de 2010).

César Tapuy (54) asegura que los nativos más cercanos al pueblo de Intuto eran los taushiro. Este poblador está pensando, con toda seguridad, en los taushiro *einontu'tua*, el otro grupo taushiro, pues este habitó en sus últimos años cerca de la quebrada de Lejía, quebrada cercana a Intuto. Los *atontu'tua*¸ al que pertenecía Amadeo, era el más alejado, pero en comparación con otros grupos nativos (jíbaros, achuar, candoshi) de todos modos seguía siendo "cercano" a Intuto. Asegura Tapuy que cuando él los conoció ya eran pocos, aunque en el pasado fueron muchos. Así, asegura que "se han muerto, con gripe, con dolor de cabeza. Se han muerto con enfermedad. […] Ellos eran hartos, poco a poco se han muerto. […] Poquitos ya los conocí también" (comunicación personal, 18 de febrero de 2016).

Otra razón por la que los taushiro no sobrevivieron al menos una generación más nos la facilita Angélica Chuje (60). Esta vecina de Intuto asegura, como ya se ha indicado (también lo decía el profesor Tomás Villalobos que había escuchado de otros esta misma historia), que el padre de Amadeo intercambiaba a sus hijos por herramientas (comunicación personal, 27 de febrero de 2016), impidiéndose de este modo que se mantenga viva otra generación más de taushiros *atontu'tua*. (Ya hemos indicado nuestras apreciaciones al respecto)

Así es como los taushiro fueron disminuyendo en número. Fueron sobre todo las enfermedades las que los diezmaron indefectiblemente, aunando a ellas los raptos, las guerras entre los últimos *einontu'tua* y *atontu'tua*, además del intercambio de niños por bienes materiales.

3.5. Conclusiones de este capítulo

Los taushiro, como grupo social, es hoy inexistente. Su pasado se vincula con los vaivenes de las distintas experiencias dado el contacto que mantuvieron, forzosamente en muchos casos, con algunos miembros de la sociedad nacional. Como todo grupo étnico, con seguridad conformaron varias parcialidades; no obstante, desde mediados del siglo XX para adelante se mencionan que existieron básicamente dos: los *atontu'tua* y los *einontu'tua*, y

aunque nuestro estudio se centra en los primeros no dejamos de lado lo que se conoce de los segundos.

Hemos comprendido que el propio nombre de "taushiro" o "pinchi" no es un término propio de su cultura sino exógeno a ella, experiencia no privativa ya que la comparten con otros pueblos que fueron también denominados de algún modo *desde fuera* de ellos.

En el marco de un objetivismo identitario de modo esencialista o genetista, no podemos afirmar que el pueblo taushiro está extinto, dado que existen descendientes en el mismo Intuto como fuera de este pueblo, e incluso en el extranjero, como es el caso de la hija de Amadeo, y estos descendientes pudieran reivindicar su ascendencia, y conformar –potencialmente–, por decirlo así, el *moderno* pueblo taushiro, no ya como un grupo social, pero sí como un conjunto de personas que se autodefinen como tales, por su origen –por genética–, a la manera del pueblo judío que por siglos no tuvieron territorio propio y estuvieron diseminados por todas partes del mundo pero que, a fin de cuentas, siempre se reivindicaban como judíos. En menor escala, por supuesto, en el pueblo taushiro pudiera suceder lo mismo. No obstante lo anteriormente dicho, el taushiro como grupo social, sobre todo como grupo étnico amazónico, como un conjunto de personas que viven juntos compartiendo un territorio, que mantienen lazos de convivencia, que tienen costumbres y cosmovisión comunes, que se organizan entre ellos para mantener su subsistencia, es decir, que comparten un cultura, no existe hoy. A esto nos referimos cuando afirmamos que los taushiro, como grupo amazónico, han desaparecido.

Hemos detallado, asimismo, en este capítulo, los últimos contactos esporádicos que los taushiro mantuvieron a mediados del siglo XX con personas extrañas a su cultura, y cómo estos contactos han generado en los pobladores de Intuto ciertas leyendas, algunas debido a la confusión, posiblemente, con otros eventos o con otros personajes, no inhibiendo la impronta que este pueblo nativo empezó a dejar en las generaciones posteriores de intuteños.

Igualmente, hemos presentado con detalle cómo los taushiro *atontu'tua*, en la década del '70, llegaron a tener contacto con los miembros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y cuáles fueron las estrategias que estos utilizaron para mantener este contacto de un modo regular.

Si bien los últimos taushiro conformaron un pueblo en contacto inicial, esto implica que anteriormente fueron un pueblo en aislamiento con respecto de la sociedad nacional. No significa que no hayan tenido contacto con los foráneos anteriormente, por supuesto que sí lo tuvieron, las crónicas así nos lo revelan, sino que estas experiencias resultaron ser, proporcionalmente, perjudiciales para ellos, lo que les impeló a su obligado retraimiento, y consecuente aislamiento, si querían salvaguardarse y mantenerse como grupo. Sobre este aspecto Amadeo García lo tiene muy claro. Leamos lo que nos dijo en nuestro diálogo con él en 2010:

> - ¿Los taushiro, cuando tu familia era más numerosa, tenían contacto con foráneos, con gente de afuera?
> - No, no hermano. Eran bien metidos.
> - ¿Por qué?
> - Tenían miedo a la enfermedad. Tenían miedo también a que le maten. De todo eso tenían miedo, así era hermano.
> - Tenían miedo a la gente…
> - Tenían miedo a la gente de afuera, sí, sí, sí… por eso se metían, más se retiraban, pues hermano, antes, sí, así era hermano.
> - ¿Y si tenían miedo, tú, cómo así te saliste, a aventurarte?
> - (Ríe) Bueno, ahí ya pues, lingüista ya ha entrado ya pues, ya ha contactado la compañía también de acá de acá ya. Ya [empezamos] a tener patrón, ya no hemos tenido miedo ya pue, ni la [al] gringo ya pues hermano.
>
> (Comunicación personal, 18 de marzo de 2010)

Persecuciones por parte de madereros, militares y caucheros (las *correrías* debido al *boom* del caucho a finales del siglo XIX y principio del XX), el rapto de mujeres y niños y, sobre todo, las *extrañas* enfermedades que padecieron, fueron, entre otras, esas experiencias que resultaron ser muy perjudiciales para la demografía y psicología de los pueblos originarios amazónicos. No hay registros que mencionen directamente a los taushiro –antes llamados pinches– en relación con estos males, pero, como cualquier otro pueblo amazónico, bien pudieron padecerlos. Amadeo nos habla del miedo que tenían sus abuelos a tener contacto con gente extraña, bien puede que la causa de ese miedo se deba a lo listado anteriormente.

Ahora bien, ¿tuvieron los taushiros un relato mítico que les permitiera explicar su situación, y, por ende, también su derrumbe demográfico, un mito a la manera de los *yudjá* del Brasil, tal y como nos narra Tânia Stolze Lima en su obra *Um peixe olhou para mim* (*Un pez me miró*)? (Amadeo, al menos, no recuerda ninguno al respecto) Recordemos que, según

los *yudjá* del Brasil, ellos viven hoy en un *cielo derrumbado* debido a una situación de equívoco en sus orígenes. El mito cuenta que los *yudjá* le dijeron a *Sen´* –el chamán responsable de la configuración del mundo actual y de la condición humana– que las personas blancas –o *karai*, que antes habían sido *yudjá* también– eran personas buenas, entonces *Sen´* les dio a los *karai* –y no a los yudjá– el don de fabricar distintos objetos; por lo tanto, fue un error de los *yudjá* decirle aquello a *Sen´* sobre las personas blancas. En consecuencia, el debilitamiento demográfico y la condición actual de los *yudjá* –contraponiéndolo a la sociedad occidental– no resultaba ser –desde la perspectiva *yudjá*– consecuencia de los contactos con caucheros ni madereros, a comienzos de siglo pasado, ni consecuencia de las epidemias ni de las persecuciones (como lo juzga la perspectiva occidental), sino, en cierto modo, ellos mismos resultaron ser los responsables de su condición y debilitamiento. ¿Tuvieron los taushiro, acaso, un mito parecido? Por supuesto que, desde nuestras categorías, lo sucedido al pueblo taushiro, su declive demográfico por las causas listadas, implica y ha implicado una condena moral debido al *derrumbe* de su sistema de vida. ¿Pero qué desde la perspectiva del amerindio pueblo taushiro? ¿Destruyó su sistema social esta merma demográfica? Rolando Silla, reseñando la obra mencionada de Tânia Stolze Lima, afirma que la autora se niega a dar una explicación objetivo-occidental, pues no desea usar categorías ajenas a la perspectiva indígeno-amazónica. Silla cita las propias palabras de la autora: "(…) el derrumbe demográfico no destruyó el sistema [de los *yudjá* del Brasil], sólo hizo que operara en una escala menor" (Silla, 2008, p.329)[95], es decir, el hecho de que haya disminuido el número de miembros de un grupo social, esto no implica necesariamente la transformación de su sistema de vida. ¿Podemos hacer una extrapolación de las palabras de Tânia Stolze Lima hacia los taushiro? ¿Podemos decir que los taushiro mantuvieron en cierto modo su sistema de vida, aún con su disminuida población? Posiblemente así fue. No hemos tenido la suerte de convivir con los propios taushiro, como sí Tânia Stolze Lima con los *yudjá*. La información que tenemos de los taushiro es exigua en comparación con la que con seguridad recogió la autora, pero su análisis nos permite afirmar que, efectivamente, y hasta donde hemos podido averiguar con Amadeo García, al menos hasta la generación de su abuelo, todavía podemos decir que los taushiro mantuvieron su forma de vivir, su cosmovisión y sus

[95] Lima, 2005, p.79. En: *Um peixe olhou para mim. O povo Yudjá e a perspectiva*. Tânia Stolze Lima. 2005. Sao Paulo: Editora UNESP: ISA, Rio de Janeiro: NuTI, 399 pp. ISBN 85-7139-62-1

costumbres, lo mantuvieron *en una escala menor*, y esto es probado por el hecho de que Amadeo recuerda lo que le contaron sus padres respecto de los antiguos taushiro y sus costumbres, haciendo mención a su abuelo. Creemos, pues, que ese *derrumbe* de la vida social de los taushiro apareció tardíamente, es decir, ya cuando Amadeo vivía; por ejemplo, la desaparición de la figura del chamán –como veremos más adelante– es una consecuencia de ello.

CAPÍTULO 4

AMADEO GARCÍA, EL LEGADO VIVO DE LOS TAUSHIRO

Un legado es la acción de dejar o de transmitir algo, no necesariamente material sino que abarca mucho más, como los valores, costumbres, conocimientos, pensamientos, historia, lenguaje. Todo legado es de A hacia B. En nuestro caso, A es el pueblo taushiro, B es la nación peruana y el mundo. Así, el pueblo taushiro nos ha legado a Amadeo García, pero no solo como persona, que en sí ya tiene un gran valor intrínseco, sino como depositario de los propios taushiros. Amadeo aún está vivo. En consecuencia, Amadeo es el legado vivo de los taushiro, es lo que hemos heredado de ellos, hoy somos conscientes de esto y lo valoramos, pues enriquece nuestra diversidad sociocultural como nación.

En Amadeo García se personifica hoy esos valores, costumbres, conocimientos, pensamientos, historia y lenguaje del otrora grupo taushiro. En este sentido, él es hoy *los* taushiro. Amadeo es consciente de esto, comprende su particularidad e importancia. Por este motivo, está siempre dispuesto a colaborar con quien se lo solicite con el fin de registrar todo lo que sabe, todo lo que ha heredado de sus antepasados, porque si bien él es en sí un legado para nosotros, también él es el portador de un legado que recibió de los suyos: legado que con notorio orgullo asume y defiende.

No obstante lo anterior, no pretendemos reconstruir la cultura taushiro a partir de lo que nos narre Amadeo García, pues si bien es el portador espiritual de su primigenio pueblo, lo cierto es que él ha recibido la impronta de la cultura quichua-mestiza desde hace aproximadamente cuarenta años de manera ininterrumpida. Por este motivo, nuestro

propósito explícito no es cómo fue la cultura taushiro, si bien lo deseamos, sino cómo Amadeo ve, a la luz de los años, a su original cultura.

En las diversas conversaciones que mantuvimos con él, en nuestras visitas a Intuto, le dejamos claro nuestro propósito, no sin un cierto esfuerzo. Por supuesto que, para tal fin, debíamos conocerlo. Las inquisiciones sobre su vida personal y sobre las experiencias que vivió tras los taushiro, sostenemos, nos son necesarias para que luego podamos comprender lo que nos diga sobre su cultura, pues una cosa es la visión que uno tiene de su cultura desde dentro de ella y otra es la que se tiene desde *fuera*, y aún más desde las experiencias acaecidas dentro de una cultura ajena adoptada obligadamente sin mayor opción. Esto último es el caso de Amadeo. De ahí nuestras averiguaciones sobre su vida. Amadeo comprendió, por ello nunca fue reticente a respondernos sobre sus asuntos, y los primeros borradores escritos *in situ*, y que se los leímos directamente, los aprobó sin mayor objeción.

Este es, pues, el propósito de este capítulo: conocer a Amadeo, la identidad que se ha construido, a partir de saber cómo vive, qué experiencias tuvo y tiene, qué conoce, qué cree, qué quiere, qué anhela, saber cómo afrontó y cómo ha afrontado el hecho de verse y de vivir solo, y tras la muerte de Juan, su hermano, cómo abordó la idea de que, a partir de ese momento, nadie lo entendería, al menos fluidamente, cuando hablara en su lengua madre.

Conocer a Amadeo no significa solo centrarnos en aquello que nos respondió sobre sí mismo, sino también en lo que no nos dijo sobre sí, en lo que prefirió callar, y sobre todo en lo que observamos de él, es decir, su actitud frente a algunas preguntas y sus prácticas diarias, teniendo en cuenta el momento y a quienes nos acompañaban en ese momento, tratando de ir más allá de sus respuestas y de sus acciones o prácticas, pero sin tergiversarlas. Asimismo, hemos preguntado a otros sobre él –estando Amadeo presente o no estándolo, pero siempre con su consentimiento–, y hemos observado también sus silencios y actitudes. Así, hemos hecho eco de la metodología que recomienda Eduardo Restrepo cuando afirma que no hay que

> limitarse a las narrativas de la identidad, sino también examinar las prácticas. En el estudio de las identidades es tan importante lo que la gente dice como sus silencios. […] Esto es, registrar las particulares narrativas y sus efectos de verdad […] sin olvidar que la forma cómo la gente se representa y enuncia sus experiencias e

> identidades no agotan las explicaciones de los entramados y procesos en los cuales éstas surgen, se despliegan y se transforman. (2007, p.33)

4.1. Sobre Amadeo García García

Amadeo es hoy el único hablante fluido de los taushiro, y el último de los hijos de sus padres, por eso dice de sí mismo, con cierto orgullo y dibujándonos una sonrisa en su rostro, que es el *huinsho* de su familia *atontu'tua* (comunicación personal, 18 de marzo de 2010).

Pero ¿quién es Amadeo? ¿Cómo ha sido y es su vida? Nació, según sus documentos oficiales, el 31 de octubre de 1950. Amadeo afirma que esa fecha se lo "pusieron" en su DNI[96], que él no recuerda, o no sabe, que esa sea la de su nacimiento (comunicación personal, 24 de febrero de 2016). Esto es comprensible, pues la idiosincrasia en la que creció como nativo no hace probable que haya consignado alguna *fecha* para su natalicio (¿bajo qué cronología?). Todo parece indicar, en consecuencia, que ese dato no es exacto. El año es aproximado y la fecha al parecer arbitraria.

Cuando Amadeo nació, los taushiro *atontu'tua* se hallaban en un número muy reducido. Prácticamente su pueblo se reducía a su familia nuclear (su tía, la hermana de su madre, vivía con ellos). Amadeo nunca conoció a sus abuelos, y todo lo que conoce de los taushiro de antaño (sus relatos, sus costumbres, sus canciones, etc.) lo sabe por su padre, su madre y su tía, de ahí que cuando le solicitamos que nos hable acerca de los taushiro, dijo: "[…] te puedo contar la historia, lo que me contaba mi papa finado, de mis abuelos de los antiguos" (comunicación personal, 18 de marzo de 2010).

[96] Amadeo obtuvo su DNI en el año 2009 (Ver Foto N°15 y Foto N°16). Lo importante es que posee hoy su DNI, documento importante que le permite ser reconocido por el estado como ciudadano peruano. Su situación socioeconómica lo ubica en el primer quintil (pobreza extrema) de la población peruana. Esta situación y la tenencia de su DNI le han permitido su inscripción, a comienzos de 2017, en el programa JUNTOS (El Programa Nacional de Apoyo Directo a los más Pobres "JUNTOS", programa de transferencias monetarias condicionadas adscrito al Ministerio de Desarrollo e Inclusión Social (MIDIS), se inscribe dentro de la política social y de lucha contra la pobreza del Gobierno del Perú).

Su niñez fue la de cualquier niño nativo: jugaba con las crías de los animales que su familia aprendió a criar: sachavaca (*tapirus terrestris*), sajino (*pecari tajacu*), mono choro (*oreonax flavicauda*) o huangana (*tayassu pecari*) (comunicación personal, 25 de febrero de 2016). Imitaba a su padre en los trabajos de la aldea y lo acompañaba en la cacería. Jugaba con su hermano mayor, Juan, a cazar pajaritos u otros animales de menor tamaño con la pucuna (cerbatana nativa, *ane'ta* en taushiro). Así, en el juego se adiestraba para cuando sea mayor y tenga que cazar, o cuando deba enfrentarse a los peligros de la selva.

Amadeo, como todo niño perteneciente a un pueblo oriundo de la Amazonía, estaba muy vinculado con la propia naturaleza, y hasta él mismo se juzga hoy como el último producto de la tierra taushiro, pues nos dijo de sí que es la "última semilla de [su] mamá" (comunicación personal, 18 de marzo de 2010). Fue, pues, el último niño. Él mismo –así nos lo dijo– nunca ha visto un bebé taushiro *atontu'tua*; es decir, un bebé taushiro "legítimo" como le gusta decir[97] (comunicación personal, 19 y 20 de marzo de 2010; 19, 20 y 24 de febrero de 2016). Los miembros de su grupo, los *atontu'tua*, si bien se mantuvieron por un tiempo en estado de aislamiento, habían empezado a perder el miedo a los mestizos e iniciaron esporádicos contactos con ellos. Este miedo se debía a las malas experiencias que en el pasado experimentaron (maltratos, violaciones, enfermedades, asesinatos), sobre todo en la época de la extracción del caucho (finales del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX).

Cuando joven tuvo amigos en el otro grupo taushiro, los *einontu'tua*. Los visitaba regularmente y hablaba con ellos en su lengua, recuerda. Y si bien en el pasado los abuelos taushiro, *atontu'tua* y *einontu'tua*, entablaron feroces guerras intertribales con lanzas y brujería, en los tiempos de Amadeo dichos encuentros violentos y nada gratos dejaron de existir (comunicación personal, 19 de marzo de 2010).

También de joven tuvo algunos amigos –así nos lo refiere– fuera de su grupo étnico, de ahí que haya aprendido a hablar, como segunda lengua, un castellano rudimentario y

[97] En muchas ocasiones Amadeo García hizo uso de la palabra "legítimo" para subrayar su condición de taushiro.

básico[98]. Su padre solo aprendió algunas palabras en castellano. Esto les fue útil, no obstante, al momento de intercambiar ciertos productos en los encuentros esporádicos que tuvieron con algunos foráneos.

Cuando Amadeo cursó aproximadamente la edad de 20 años, representantes del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) iniciaron contacto con los taushiro *atontu'tua*. Amadeo recuerda que un tal Daniel *Mili* (Daniel Velie es el nombre correcto) fue quien tomó contacto primero con ellos. Fue Daniel Velie quien lo llevó a Yarinacocha (Pucallpa), y fue allí donde conoció a Neftalí Alicea, la lingüista que lo tendrá a su cargo con el fin de alfabetizarlo para estudiar con él la lengua taushiro. Así, con la colaboración directa de Amadeo, el ILV logró traducir al taushiro pasajes del Nuevo Testamento y elaboró documentos de análisis lingüístico sobre dicha lengua, por primera vez, de un modo más exhaustivo.

Sobre este tiempo, nos narra Amadeo:

> Pero después ya, ya cuando nos íbamos terminando terminando ya, ya pues, la primera línea de Trompetero cruza la compañía y ellos le comunican, pues, a Yarinacocha, Pucallpa pue, a la gringo ya pue, ya que a querer llevarme ya a mí ya, y tiempo cuando ha venido a llevarme ella, no ha venido a llevarme ella, pue ¿no? El que me ha venido a llevar de Aguaruna en avioneta, ese era un gringo (…). Ese, ese me han [ha] entregado a la Tali, me llevaron a Yarinacocha, ahí me televisan, ellos ya. De ahí estaban… como digamos, un semana, me han detenido ahí, me han televisado por allá, por todito [ese lugar] ese gringo me han televisado (ríe), sí hermano. Allá ha venido hasta los peruanos a televisarme. Primerito vez que me he ido a Yarinacocha. Allá he estudiado, pues, allá he aprendido a en mi lengua, he estudiado y he aprendido castellano, con la Tali, Alicea, yo he estudiado con ella quizá como… vamo a decir, como cinco años he estudiado con ella yo. De esa manera sí he leído la Biblia, sí he leído mi idioma, lo que pasa es que la vista ya no puedo ni ver la letra ya (ríe). Así es hermano. (Comunicación personal, 18 de marzo de 2010)

Los del ILV le tomaron registro audiovisual –lo *televisan* nos dice Amadeo– y registraron fotografías suyas. Durante su estancia en la sucursal del ILV, en Yarinacocha, le enseñaron los rudimentos de la matemática (sumar y restar) y del lenguaje castellano (leer y escribir), y aprendió lo básico de la cultura general. Aprendió a leer en su lengua materna y

[98] Hoy Amadeo habla un castellano medianamente fluido, aunque con un vocabulario limitado, con ciertos errores de concordancia, pronunciación, semántica y sintaxis. Su aprendizaje del castellano se inició a la edad de 11 años, aproximadamente.

así pudo leer su *Biblia*[99] en taushiro, de tal modo que se reforzaba las enseñanzas sobre el cristianismo que le fueron brindadas. Fue en este Instituto donde aprendió a valorar su lengua. Fue ahí mismo donde conoció, por primera vez, a jóvenes de otros pueblos nativos cuya existencia, según su confesión, desconocía: shipibo, aguaruna, huambisa, urarina, yagua, ticuna, orejones (comunicación personal, 24 de febrero de 2016), pero de entre todos de quienes tuvo más referencia fue de los jíbaros y de los quichuas: su hermana finalmente se casó con un jíbaro y él mismo con una quichua-alama (Margarita Machoa, su primera *esposa*). Y es que los jíbaros como los quichuas fueron –podría decirse– los *vecinos* amazónicos de los taushiro. Reconoce que los jíbaros fueron y son guerreros, aunque no tiene ningún conocimiento de que los taushiro hayan peleado contra grupos jíbaros en el pasado (comunicación personal, 19 de marzo de 2010) y ninguna fuente menciona en absoluto esta posibilidad. Esto es comprensible, pues si bien eran *vecinos* amazónicos, el territorio de los jíbaros abarcaba, y abarca, la selva circundante de la frontera entre Perú y Ecuador, mientras que el de los taushiro se ubicaba solo en la selva del Perú, hacia el sureste de la de aquéllos.

Aparte de los pueblos étnicos de la Amazonía, Amadeo tiene una ligera noción de las poblaciones de la sierra, y aunque no las conoce sabe que también son indígenas, gente oriunda de ese lugar. Ignoraba que muchas de esas poblaciones hablan quechua, así como desconocía, y hasta se sorprendió, que a dicha lengua se le denominara de ese modo, quechua, y no quichua (o kishwa). Sabe, además, que en la sierra vivieron los incas, pueblo de quienes ha oído hablar, aunque desconoce las generalidades sobre ellos (comunicación personal, 19 de febrero de 2010).

Como dijimos, Amadeo García, tras ser contactado junto a sus familiares por el ILV, estuvo a cargo de la lingüista Neftalí Alicea Ortiz. Fue en su compañía, según refiere, que conoció a quien sería su primera pareja: Margarita Machoa, mujer de origen quichua. La conoció a mediados de los ‘70 cuando ella contaba, nos dice Amadeo, con 14 años de edad (aunque otras fuentes afirman que tenía 12 años[100]) y él 19 o 22 años.

[99] Esta *Biblia* en taushiro fueron, en realidad, el Génesis y algunas partes del Nuevo Testamento, sobre todo los Evangelios.
[100] Ver: https:/www.nytimes.com/es/2017/12/29/el-ultimo-hablante-de-una-lengua-ancestral-de-la-amazonia/

Todo indica que el motivo por el que haya demorado, en cierta forma, en tener su primera pareja fue el estado de *cuasi* retraimiento de su pueblo, y no buscó esposa en su misma comunidad porque en sus tiempos esta se había reducido a su familia, pues asegura que "se habían terminado todas las mujeres allá"[101] (comunicación personal, 19 de febrero de 2016), por eso –concluye Amadeo– "yo he agarrado un[a] quichua". Sus familiares –recuerda– experimentaron alegría y un cierto alivio al verlo llegar con una mujer a su comunidad, pues el linaje taushiro continuaría.

Antes de continuar, hay dos cosas importantes que es necesario resaltar a partir de lo anteriormente afirmado. Es cierto que poca información ha sido posible de recabar, pero nos arriesgamos a decir, primero, que los taushiros, dentro de la familia nuclear –que fue la que conoció Amadeo–, manejaron criterios exógamos, es decir, que existió la prohibición del incesto, por eso Amadeo *agarró* mujer quichua y no ya taushiro sosteniendo con firmeza que "se habían terminado todas las mujeres allá". Pero no se habían terminado, ya que con él vivían aún su madre y su tía, y por un tiempo su hermana, pero Amadeo no las contó como *mujer* (muestra de la prohibición del incesto que implícitamente manejaba). No sabemos si hubiera contado para él como *mujer* la hija del hermano o hermana de alguno de sus padres, es decir, alguna prima, pero lo cierto es que Amadeo no conoció a ninguna. Lo segundo que nos arriesgamos a afirmar, igualmente, a partir de los exiguos datos recabados, es que los taushiros *atontu'tua*, debido a su ínfimo número de pobladores, habrían manejado el patrón de la residencia patrilocal, de ahí que se comprenda por qué Amadeo llevó a Margarita a vivir con su familia en Aucayacu, como pasaremos a explicitar con mayor detalle.

Margarita Machoa vivía con su familia en una pequeña comunidad por la boca del río Aguaruna, en cambio los taushiro vivían más adentro, por la cabecera del Aguaruna, a dos días remando –río arriba– desde la comunidad quichua de Margarita. Cuando Margarita y Amadeo se *casaron* (reunieron) vivieron algunos años en el asentamiento de los taushiro; no obstante, todo parece indicar que Margarita no la pasó muy bien. Estaba aislada de los demás

[101] Recodemos que el retraimiento social que los taushiro todavía mantuvieron en cierta forma en los años de juventud de Amadeo, les limitó tener mayores contactos con otras personas fuera de su comunidad. Esta es al parecer la razón sobre por qué su hermano Juan García no haya nunca tenido esposa ni hijos, mientras que Amadeo sí, porque fue él, y no Juan, quien *salió* de su pueblo en compañía de la lingüista Neftalí Alicea.

debido a que no se podía comunicar, pues ella no conocía la lengua taushiro, y solo se comunicaba con su esposo, Amadeo, en un muy deficiente castellano. Aun con todo, es con ella que concibió Amadeo a sus cinco únicos hijos[102].

La unión conyugal no prosperó, y tras muchas discusiones, Margarita Machoa decidió separarse de él[103], dejándolo con sus cinco hijos, era el año de 1984[104]. Amadeo nos dice que luego ella quiso volver con él, pero se negó: "Ella ha querido volver. Yo ya no he querido volver, ya. Yo sé cómo son [los de] mi tribu. Así, mi tribu nunca se vuelve con la mujer que nos deja, ya. Ese ya no sale buena mujer, ya. Que se agarran otro y otro se agarran ya. Así está viviendo ahora su mamá de mis hijos. […] Para siempre que se vaya ya" (comunicación personal, 19 de febrero de 2016). Con esta confesión de parte, lo que Amadeo nos manifiesta es que actuó como debía actuar un auténtico varón taushiro: no se hizo mayor problema al ser abandonado por una mujer. No fue él quien la dejó, sino que lo dejaron, que frente a esta situación tuvo el orgullo de rechazar la propuesta de una nueva reunión: "Yo sé cómo son mi tribu. Así, mi tribu nunca se vuelve con la mujer que nos deja". Con estas palabras Amadeo no solo quiere reivindicar su cultura, sino que quiere mostrarse como distinto de otros seres humanos, justamente porque –afirma– es un taushiro. (Esta actitud la mantiene y la resalta en varias ocasiones en las distintas entrevistas)

Algunos habitantes de Intuto recuerdan que Amadeo, cuando joven, era recogido por una avioneta que acuatizaba en el río Tigre. El propio Amadeo recuerda gratamente que ha volado en avioneta muchas veces, como treinta pretende precisar (comunicación personal, 24 de febrero de 2016). Este dato debe ser valorado no cuantitativa pero sí cualitativamente.

[102] Ninguno de ellos logró aprender la lengua taushiro.

[103] Tras la separación, Margarita Machoa se instaló en la comunidad de 28 de Julio (a 10 minutos en mototaxi de Intuto), lugar donde vivían (y viven incluso actualmente) sus hermanos Liceo Machoa, Jorge Machoa y Flor de María Machoa. Margarita tuvo un segundo esposo de nombre José Arigama, pero este falleció. Gilberto Huachango es el nombre de quien fue su tercer esposo, a quien de un machetazo le cortaron la mano (él sigue viviendo en la comunidad de 28 de Julio). Actualmente Margarita vive por el río Momón, en alguna comunidad cerca de la ciudad de Iquitos, por el Alto Amazonas (Amadeo no sabe exactamente en qué comunidad). Se ha casado nuevamente, pues se fue para allá "queriendo tener su marido", concluye Amadeo (comunicación personal, 18 de febrero de 2016).

[104] Dato recogido de Nicholas Casey, periodista del New York Times, en: https:/www.nytimes.com/es/2017/12/29/el-ultimo-hablante-de-una-lengua-ancestral-de-la-amazonia/

Siempre retornaba, por supuesto en avioneta, a la zona de Aguaruna adonde sus familiares a seguir con las prácticas de vida a la que estaba acostumbrado (comunicación personal, 24 de febrero de 2016). Su formación en Yarinacocha duró aproximadamente dos años, luego la lingüista Neftalí Alicea empezó a trabajar la lengua taushiro con él mismo en su comunidad y con el apoyo de los demás miembros taushiro (Alicea, 1976, p.3).

Al concluir los estudios de la lengua taushiro, Neftalí Alicea propuso a Amadeo García llevarse a sus hijos a Puerto Rico. (Sobre esta circunstancia haremos precisión más adelante) Convencido Amadeo de las pocas posibilidades de vida y educación que tendrían sus hijos en la selva, aceptó la propuesta, y los niños fueron llevados a Puerto Rico: "Yo los he entregado" confiesa (comunicación personal, 20 de febrero de 2016). Algunas personas como el profesor Tomás Villalobos y el biólogo José Álvarez han criticado en cierta forma este hecho, pues alejándolos de Amadeo sus hijos se alejaban de la cultura y de la tierra a la que pertenecían, además que se lapidaba, definitivamente, la posibilidad que sobreviviera al menos una generación más que hable la lengua taushiro, aun si la madre de los niños no haya sido una taushiro.

La segunda pareja de Amadeo, con quien entabló una relación no formal, fue una señorita mestiza de Intuto, mucho más joven que él, de 20 años de edad, de nombre Etelmira Yacasama (ella solo hablaba castellano[105]). Ella, recuerda nuestro entrevistado, lo visitaba luego de que él volvía de cazar del monte y "se enamora, ya vuelta, ella conmigo [de mí]" (comunicación personal, 19 de febrero de 2016). Amadeo afirma que Etelmira se enamoró de él porque traía carne de sajino y huangana. Es interesante este comentario porque nos permite ponerlo en el marco que nos facilita Luisa Elvira Belaunde, respecto de la "economía del sexo". Esta economía "sustenta el sistema de prestigio masculino al recompensar al buen cazador, pero al mismo tiempo, somete a los hombres a la presión de las mujeres, quienes tienen en sus manos un sistema que castiga a aquellos que no logran proveer la carne que

[105] Es necesario hacer esta anotación debido a que en los pueblos oriundos de la Amazonía es común encontrar personas que sean bilingües o trilingües (que hablen su lengua nativa y el castellano, además, en algunos casos, alguna otra lengua nativa vecina).

ellas exigen recibir" (Belaunde, 2005, p.59), pues ellas esperan principalmente, y citando a Janet Siskind "un buen cazador, no un buen compañero"[106] (De: Belaunde, 2005, p.59).

Con esta señorita Amadeo vivió más o menos un año. La joven estaba enferma de epilepsia, padecía las convulsiones –propias de la enfermedad– cada semana aproximadamente. Nunca tuvo ningún hijo con ella. Falleció trágicamente, en el año 2008, cuando estaba cruzando el puente que comunica Intuto con la comunidad de Ugarte. Cayó al río debido a un ataque de epilepsia. Estaba sola. Murió ahogada.

Hay quienes han afirmado que con su muerte se acababa la esperanza de que la lengua taushiro sobreviviera al menos una generación más, si es que ambos hubieran procreado hijos. Es cierto que Amadeo había empezado a enseñarle a Etelmira Yacasama los rudimentos básicos de su lengua, aunque con este proceder su lengua solo se hubiera *salvado* de su *inmediata* extinción, pues los hijos que hubieran procreado no habrían sido culturalmente taushiros, sino básicamente mestizos (pues habrían crecido en Intuto), y son muy escasas las posibilidades de que hubieran hecho uso de la lengua taushiro para la comunicación más allá de la familia nuclear.

La tercera esposa de Amadeo, Carmen Cariajano Montalve[107], de origen quichua-alama, fue una mujer *puesta* por el entonces presidente regional de Loreto, Iván Vásquez (padrino de bodas). Este, con el afán de querer "mantener" la cultura taushiro, buscó mujer para Amadeo y lo casó en una ceremonia tradicional, a la usanza quichua, que fue noticia en la región Loreto en el año 2009. Al respecto, José Álvarez, quien conoció cercanamente a Iván Vásquez, nos dice:

> […] él (Iván Vásquez) había supuestamente apadrinado, hizo todo un show para un matrimonio. ¡Huevadas! Decía que iba a recuperar el idioma taushiro y que quería que tuviese hijos y no sé qué. Hizo todo un show mediático, él lo quiso utilizar mediáticamente. […] una huevada hicieron. Yo no fui testigo de eso. Me contaron

[106] Siskind, Janet (1973). *To Hunt in the Morning*. New York: Oxford University Press, p.105
[107] Carmen Cariajano, al momento de casarse con Amadeo García en 2009, contaba la edad de 54 años y Amadeo García oficialmente tenía 61 años.

después la gente, que se reían mucho. Y le regalaron un montón de cosas y le hizo construir su casa[108]. (Comunicación personal, 11 de abril de 2016)

En las palabras de José Álvarez observamos incomodidad al recordar este hecho, de ahí la pasión que desata en sus declaraciones al respecto[109].

Amadeo mismo no le da mayor valor a este matrimonio con Carmen Cariajano. Nos dice sobre este asunto:

- (…) con esa mujer [Carmen Cariajano] que me han hecho casar, del 28 [de la comunidad de 28 de Julio], se ha largado y se ha llevado todas mis cosas (ríe).
- Sí supe que te habías casado, ¿y cómo así fue?
- Ella se fue cuando estaba en el monte yo. Por allá, me mandó al monte tempranito. (…) vengo [de] allá a todo mi casa (…), ya se llevó ya (…), qué voy a hacer, ni seguir[la] yo, (…), a mí no me interesa, ella no va seguir andando, (…) y así ya. A mí me han dado [a esa mujer] para que me ayude, total no me ha ayudado en nada, ya pue, no me ha ayudado a cargar mi tabla, nada, yo solito he tenido que cargar. Y así es hermano.
  (Comunicación personal, 18 de marzo de 2010)

El matrimonio de Amadeo con Carmen Cariajano es recordado por los pobladores de Intuto, y no deja de ser objeto de mofa. Por ejemplo, un poblador quichua de la comunidad de 28 de Julio, nos dijo: "Le dan mujer [pero] le dejan" (comunicación personal, 20 de marzo de 2010), y Wílder Amies manifestó: "[…] que hasta Iván Vásquez ha venido a dar su motosierra[110], le ha dado su mujer, le ha entregado" (comunicación personal, 22 de marzo de 2010), y al decirnos que luego lo habían dejado, riéndose se dirigió hacia Amadeo, que estaba a nuestro lado, y le espetó: "Maricón, di" (comunicación personal, 22 de marzo de 2010), a lo que Amadeo respondió con una leve sonrisa negando con su cabeza ser "maricón".

Este matrimonio suscitó, y suscita toda vez que es recordado, las risas y sonrisas de los pobladores y hasta del mismo Amadeo quien toma con humor lo sucedido. Esta última esposa padecía cojera, y no era joven como hubiera deseado Amadeo comparándola con su

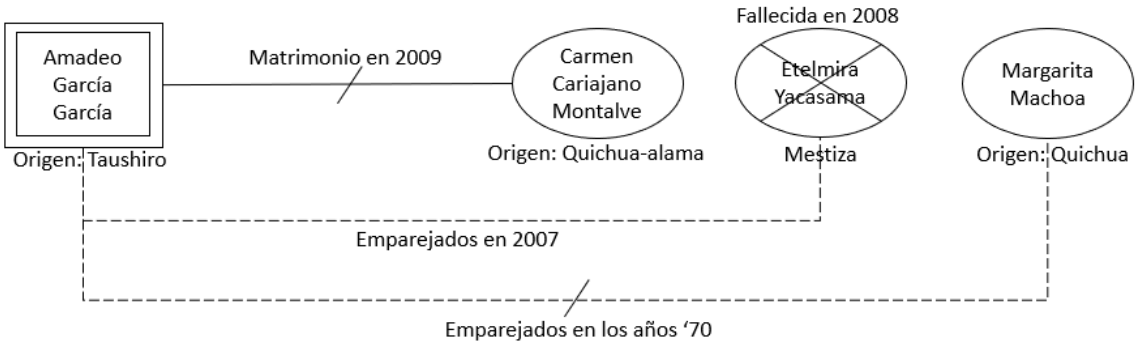
[108] Una pequeña casita de madera (3m x 3m), de un solo ambiente, en la periferia del pueblo de Intuto.
[109] Álvarez ha manifestado bastante estima y consideración por Amadeo, y este por aquél. Lo ha ayudado y ayuda económicamente, incluso a la distancia, no paternalistamente, pues le envía dinero o algún bien a manera de pago por los objetos que Amadeo de confecciona: lanzas, etc.
[110] Iván Vásquez le regaló a Amadeo una motosierra para que pueda trabajar con ella. Según narra Tomás Villalobos, Amadeo alquilaba su motosierra y así obtenía alguna renta económica, pero en cierta ocasión se la devolvieron malograda y nunca se la repararon.

anterior pareja, Etelmira. Al respecto y atemperadamente nos dijo luego: "[…] la cojita era lo que me ha hecho casar Iván Vásquez, […] esa es viejita esa mujer, no ha sido señorita, […] habrá tenido como 50 años, pue" (comunicación personal, 24 de febrero de 2016). Amadeo manifiesta cierto desdén por este matrimonio, el mismo que aceptó *porque en fin*, pues supuestamente ella lo iba a ayudar, pero "en total, no me ha ayudado en nada" (comunicación personal, 18 de marzo de 2010): "Burlando creo me han hecho casar, […] cómo me van a entregar así", se queja (comunicación personal, 19 de febrero de 2016). Incluso al ser preguntado por el apellido de Carmen, dijo no recordarlo: "¡Qué Carmen habrá sido! No recuerdo su nombre, su apellido no sé" (comunicación personal, 24 de febrero de 2016).

Las palabras de Amadeo "cómo me van a entregar así" que acabamos de citar nos permite una pequeña reflexión al respecto. Recordemos lo que habíamos dicho, en el marco teórico sobre el matrimonio, siguiendo a Lévi Strauss, respecto de las alianzas matrimoniales: eran las mujeres el objeto de intercambio, era la mujer la que era *dada* al varón en el matrimonio. A partir de este marco teórico podemos entender a Amadeo, haciendo empatía con él, cuando se queja por haber sido entregado *como una mujer* a una mujer: a una mujer que, primero, no conocía; segundo, que era *viejita* (como la llamó); y tercero, que lo dejó prontamente (como veremos a continuación). Triple humillación.

El matrimonio terminó, aproximadamente, luego de un mes, cuando la mujer lo dejó. Recuerda Amadeo que ella lo mandó al monte, y cuando regresó, su esposa lo había abandonado: "Se ha largado" (comunicación personal, 18 de marzo de 2010), llevándose consigo sus ollas y sus tablas (comunicación personal, 19 de febrero de 2016), que regresó a 28 de Julio, comunidad en la que vivía antes. Cuando se le preguntó si fue a buscarla, dio a entender que un taushiro no va detrás de una mujer. Esta actitud se condice con la que manifestó cuando, tras ser abandonado por su primera pareja, esta quiso regresar con él (según lo que nos narró Amadeo). Así, creemos no equivocarnos al afirmar que el último *matrimonio* de Amadeo no le suscitó mayores esperanzas, como sí, por el contrario, le había suscitado cuando tenía por pareja a Etelmira. Amadeo, pues, habla con cariño cuando recuerda a Etelmira y con desdén, aunque no con desprecio, cuando recuerda a Carmen Cariajano.

Mostramos a continuación el esquema que nos permite observar con mayor claridad las parejas que Amadeo García ha tenido, según su propio relato:



Esquema 2: Parejas de Amadeo García

Amadeo ha tenido una vida apacible en el pueblo de Intuto. Hoy con sus hijos ya adultos y con relativo poco contacto con ellos, su vida se ha reducido a cultivar la pequeña chacra que posee en el monte a las afueras del pueblo de Intuto, por la quebrada Sanango, chacra a la cual va todos los días en las mañanas. También caza algunos animales con retrocarga cuando se adentra en la selva[111], esto lo hace dos veces por semana toda vez que tiene buena salud (comunicación personal, 19 de febrero de 2016), y descansa en su pequeña y rudimentaria casa que Defensa Civil le ha construido.

Recuerda que sus padres le contaron que antiguamente había *fiestas* en la comunidad *atontu'tua*, y danzaban, pero debido a la disminución poblacional dejaron de haberlas. Él nunca ha bailado (danzado) cuando vivía con su familia, pues en sus tiempos esta se conformaba de un número muy reducido de personas, aunque afirma que sí ha bailado en Intuto, con los mestizos, la música de estos, abrazados, varones con mujeres y entre varones, y sonriendo nos dice "con los borrachos también" (comunicación personal, 20 de febrero de 2016).

Amadeo, si bien tiene una vida tranquila, no por ello está exenta de vicisitudes. Confiesa que la soledad lo entristece, y por ello suele visitar a algunos conocidos con los que

[111] Amadeo García no caza hoy con pucuna ni con lanza, aunque confecciona lanzas con madera de pona para tener ocupado su tiempo y para venderlas si se le da la oportunidad.

suele tomar alcohol regularmente. No podemos afirmar, no obstante, que ha caído en el alcoholismo. No acostumbra visitar a sus familiares, que los tiene: sus sobrinos, hijos de su hermana fallecida Margarita y de su medio hermana, también fallecida, Juana. Cuando está enfermo se cura él mismo, siempre que sus conocimientos medicinales, aprendidos en su pueblo, sean efectivos. Evita ir a la posta médica de Intuto, y solo asiste (lo llevan) cuando se siente muy enfermo, y es que, afirma, la gente no quiere que muera (comunicación personal, 22 de marzo de 2010). Amadeo, pues, a pesar de vivir solo, se sabe estimado por la gente de Intuto. Cuando enfermó de gravedad –padeció dengue hace varios años– Tomás Villalobos lo llevó a la posta médica tras hallarlo convaleciente en su pequeña casa. Lo internaron una semana y sanó, aunque en un momento de nuestra entrevista, al reflexionar sobre su vida, nos confesó: "Ya no quiero sanar, mejor que morirme ya, para qué voy a existir, ya no tengo familia" (comunicación personal, 22 de marzo de 2010).

Amadeo es hoy una persona mayor que está en los umbrales de la ancianidad. Por ello, su vista le ha empezado a fallar desde hace varios años. José Álvarez lo ha ayudado a obtener sus lentes en tres ocasiones. Lamentablemente, hoy no los posee. Amadeo valoró mucho sus lentes porque le permitieron cazar y leer. Efectivamente, José Álvarez afirma que le gustaba leer su *Biblia* en taushiro (comunicación personal, 11 de abril de 2016). Esta Biblia hoy Amadeo ya no la posee. Este texto fue traducido por el ILV en los años '70 con la colaboración del aún joven Amadeo García. Con sus lentes pudo cazar hasta años relativamente recientes, hoy perdidos esto le es imposible. Por este motivo ya no ingresa al monte ni permanece en él varios días como antaño.

Amadeo valora el aprendizaje y el conocimiento. Esta actitud, con toda seguridad, la adquirió en su cultura, aunque la reforzó en el ILV cuando estudiaba en Yarinacocha. En efecto, como todo pueblo originario, los taushiro amasaron los conocimientos que fueron adquiridos debido a la experiencia de milenios, aquellos saberes que heredaron de los *abuelos*, saberes que les permitieron habituarse y enfrentarse a la naturaleza, y defenderse de ella, además de aprovecharla para su supervivencia. Nuestra afirmación se valida a partir de lo que la misma Neftalí Alicea narra sobre los taushiro:

> Sin duda, los adultos mayores son considerados como la autoridad en cuanto a tecnología, conocimientos históricos, culturales; también tienen el liderazgo de la

> caza, pesca y otros proyectos comunales. Sin embargo, los adultos jóvenes son respetados por su conocimiento del idioma castellano y su experiencia con el mundo exterior. He notado admiración mutua por parte de los miembros de la familia. (Alicea, 1976, p.23)

Esta actitud que muestra Amadeo sobre la valoración del aprendizaje resalta sobre todo cuando de su lengua se trata. Manifiesta siempre empeño en colaborar para que su lengua no sea olvidada. Ha aprendido a valorar su lengua porque otras personas ajenas a él han mostrado mucho interés en ella, y por este motivo ha aprendido a valorar también otras lenguas aunque no las hable, por ejemplo, las lenguas de los pueblos étnicos jíbaro o quichua.

Amadeo es hoy una persona solitaria. Al respecto, es necesario subrayar lo que el filósofo y sociólogo francés Edgar Morin denomina *red personal de relaciones íntimas* (2001, p.69). Esta *red* hace referencia a los parientes cercanos, amigos, amantes, entre otros. Estos marcan también una diferencia en el reconocimiento de una identidad, pues constituyen un círculo reducido actuando como una extensión de lo que se es, por ello es que la ausencia o muerte de uno o más de ellos supone un vacío doloroso (como una herida existencial y psicológica) en la personalidad de uno. Así, el sentimiento de soledad se entiende entonces como la situación en la que un individuo está exento de este grupo íntimo. Por ende, y teniendo en cuenta lo afirmado por Morin, nos percataremos de que Amadeo García ha perdido su *red personal de relaciones íntimas*, al no tener ya a sus parientes, ni a sus hijos cerca, y solo tiene, más que amigos, algunos compañeros o vecinos. En este sentido, Amadeo no cuenta ya con esa extensión *de lo que se es*, y su vacío (soledad) –y así él lo corrobora– es patente.

Pero Amadeo no solo es una persona solitaria, sino que está también resignado a la *desaparición* de la lengua taushiro cuando él fallezca, pues nadie la hablará como él. Años atrás guardaba la esperanza lejana de que existan algunos taushiro en la selva de la frontera con el Ecuador, pues narraban algunos madereros que conocieron ciertos grupos que poseían ollas parecidas a las que elaboraban los taushiro, que posiblemente "habrán huido por ahí mi familia –piensa Amadeo–, pero nadie sabe", pues "se largan cuando se van [para allá] los madereros. Yo digo –continúa– que eses (sic) han huido por allá escapando" (comunicación personal, 22 de marzo de 2010). Alguna vez le dijeron que por esa zona habían taushiros, y confesó que le hubiera gustado ir a buscarlos, pero le explicaron que si están aislados podían

contagiarse con alguna enfermedad extraña para ellos tras el contacto forzado. Eso fue justamente lo que sucedió con su familia y por ello fallecieron todos. Amadeo entendió y por eso desistió del intento.

José Álvarez afirma que, habiendo llegado desde España como biólogo conservacionista, en cierta ocasión organizó una expedición hacia la selva fronteriza con el Ecuador con el objetivo de realizar una evaluación para lo que hoy es la Reserva Nacional del Pucacuro[112] (ver Foto N°1), pero también esta expedición, con las precauciones del caso, buscaba ubicar indígenas aislados de la sociedad hegemónica con el fin de corroborar si estos eran taushiro. Sin embargo, observó que Amadeo al parecer sentía temor, pues no se animaba a acompañarlos (J. Álvarez, comunicación personal, 11 de abril de 2016). Al final, partió con nativos quichuas, sin Amadeo, mas no hallaron taushiros. Registraron tan solo la existencia del pueblo de los waorani, un grupo étnico muy conocido en la zona oriental del Ecuador. ¿Por qué Amadeo no se animó a acompañarlos? ¿Fue acaso por temor a contagiarles enfermedades, como él mismo comprendió bien tras retractarse de su anterior deseo de ir a buscarlos? Amadeo sabe de las consecuencias nefastas de dichos contagios, por lo que no es difícil imaginar que por su mente haya pasado este pensamiento. ¿O acaso con su negativa a acompañarlos manifestaba cierto respeto al aislamiento que aquellos pueblos habrían *decidido* para sí mismos?

Amadeo García ha visitado la ciudad de Lima. Su primera vez fue en 2012. Fue llevado hacia la capital peruana por un grupo de investigadores de la Universidad Alas Peruanas que tenía contacto con Iván Vásquez, expresidente regional de Loreto. Fue Iván Vásquez quien hizo de mediador. A Amadeo lo hospedaron en un hostal del Centro de Lima. José Álvarez recuerda que lo visitaba los fines de semana y que Amadeo le confesaba su

[112] El Pucacuro, como zona reservada, fue creado el 18 de abril de 2005. Toma el nombre del río Pucacuro, el mismo que desemboca en el río Tigre, por su margen izquierda, al norte de Intuto (capital del distrito de El Tigre). La propuesta de creación de esta reserva fue iniciada por el biólogo José Álvarez del IIAP (Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana) y los pobladores de las comunidades cercanas a la zona, los mismos que mostraron preocupación debido a la deforestación y depravación de los recursos pesqueros. (Chirif y García, 2007, pp.237-238)

aburrimiento por estar en dicho lugar. Respecto de la investigación que se iba a realizar sobre los taushiro y Amadeo, Álvarez comenta:

> […] le trajeron acá [a Lima] supuestamente para hacer una investigación antropológica. Pero le tuvieron metido en un hotelito ahí en el Centro [de Lima]. Yo contacté con los de la universidad, me dieron el dato, fui allá, y yo le visitaba […], se ve que no hicieron la investigación, y él ya estaba aburrido acá también, y volvió a Iquitos. (Comunicación personal, 11 de abril de 2016)

Al parecer, no se concretó la investigación que tenía planeado este grupo de la Universidad Alas Peruanas. Sobre este particular, continúa Álvarez:

> Lo que él [Amadeo] me dijo es: "Sí han venido [al hostal] alguna vez". Pero le digo: "¿Tú estás haciendo algún trabajo con antropólogo o algún lingüista o algo?" – "Alguna vez, pero…". Me dio la impresión de que no, que no era nada serio, sistemático ni nada, porque se pasaba todo el día aburrido en el hotel. (Comunicación personal, 11 de abril de 2016)

Efectivamente, tales investigadores de la Universidad Alas Peruanas no han publicado nada al respecto hasta el día de hoy.

La segunda vez que Amadeo García visitó Lima, esta vez de modo oficial, fue a comienzos de 2017. Él, junto a otros nativos, fue condecorado por el Estado peruano por motivo del Día Internacional de la Lengua Materna. La ceremonia se realizó en el Ministerio de Cultura del Perú, y se destacó su contribución para la documentación y sistematización de su lengua taushiro. En dicha ceremonia recibió la medalla y diploma como Personalidad Meritoria de la Cultura del Perú.

Pero, ¿cuál es la situación material de Amadeo García hoy? La de una persona que vive en extrema pobreza, solitario, aunque tiene una vida tranquila no por ello está exento de faltantes para llevar una vida mínimamente digna. Nos confesó que a veces pasa hambre, y es en ese momento –y si su salud se lo permite– cuando decide ir al monte a cazar. Si está enfermo se queda en su casa recostado en su cama (un armazón de tablas con una cobija) o en su hamaca sin comer. Es consciente de que su visión le ha empezado a fallar (de ahí que extrañe sus lentes), y eso le dificulta caminar por la selva (comunicación personal, 19 de febrero de 2016).

Al ser consultado sobre qué cosas necesita, listó: tablas para su casa, electricidad (para cargar su celular y no molestar a otros, según dijo), agua potable (pues él vive del agua de lluvia) y algunas "cositas" para vender como "arrocito, azuquitar, jaboncillo", y así no tener que ir al bosque frecuentemente a cazar (comunicación personal, 19 de febrero de 2016). Sus requerimientos son modestos, pues hasta cuando mencionó la electricidad, lo hizo no por tener iluminación nocturna sino para *no molestar a otros cuando quiera cargar su celular*.

¿Cómo sobrevive Amadeo en estas circunstancias? Tiene, por posesión arbitraria, una pequeña chacra a las afueras de Intuto, a quince minutos caminando, en el mismo monte, y lo tiene a esa distancia, como él mismo afirma, para que no le roben. Dicha chacra en absoluto es un terreno agrícola preparado para tal fin, sino unos pocos metros cuadrados de monte que él ha habituado para sembrar varios productos, sobre todo para su autoconsumo. Leamos lo que nos dice al respecto:

- Me dijiste que tú tienes unos sembríos… por dónde.
- Sanango, Sanango es una quebrada.
- ¿Y Sanango, a cuánto tiempo está de acá?
- De aquí a quince minutos a Sanango, caminando. Allá voy a ir mañana.
- ¿Quién te dio esa chacrita?
- No, yo mijo [mismo] cuando que he hecho.
- Ah, tú la has hecho.
- Claro.
- De qué tamaño es tu chacrita.
- Chiquita nomás, casi de este tamañito es (señala una pequeña cancha de fútbol cercana)
- ¿Qué siembras ahí?
- Piña, yuca, shachapapa, palta…allá lo como, no vendo. Cuando quieren comprar se lo vende, cuando no quieren comprar no se lo vende.
  (Comunicación personal, 22 de febrero de 2016)

Cuando puede y se siente con fuerzas penetra muy profundo en el monte para cazar con su retrocarga[113] animales como sajinos, huanganas o monos. También recolecta suris[114] para vender en Intuto a diez por un sol, según afirma. Confecciona lanzas (típicas de su

[113] Amadeo ha aprendido ya desde hace muchos años a cazar con retrocarga dejando a un lado sus lanzas tradicionales, pues considera que las retrocargas son más efectivas al momento de abatir a alguna presa, puesto que estas, como confiesa, son escasas cuando uno no se interna en la selva por dos o tres días.

[114] También llamado chontacuro, tuku o mukint en otros países amazónicos. Es la larva del denominado gorgojo cigarrón (*Rhynchophorus palmarum*), también conocido como casanga y picudo negro de la palma. El suri forma parte de la gastronomía tradicional exótica de la Amazonía y es muy apreciado por su sabor y por sus propiedades curativas que alivian la tos y el asma.

pueblo) con madera de pona y cuando tiene la oportunidad las vende. Asimismo, hasta hace algunos años Amadeo se dedicaba a tejer lo que le solicitaban con hojas de irapay (ver Foto N°2). Hoy esta actividad ya no la realiza.

Amadeo García es una persona muy tranquila, y se sabe por Neftalí Alicea que los taushiro que ella conoció tuvieron un temperamento también sosegado; nos dice la lingüista:

> Son una gente tranquila y muy amigable. Tienen miedo a los forasteros, especialmente a los mestizos debido a ciertas experiencias negativas del pasado. […] Expresan cólera hacia los animales, insectos y otras cosas que les ofendan o molesten y hacia las personas que les maltraten, pero normalmente no reaccionan con violencia. Tampoco se enojan entre ellos, aunque una persona cometa un error que se considere grave. (Alicea, 1976, p.5)

Luisa Elvira Belaunde afirma que en los pueblos amazónicos la cólera excesiva "es un estado que afecta la sangre y la conciencia de las personas" y que si no se controla "se torna destructivo en el 'interior' del núcleo de los parientes" (2005, p.29), por lo que debe ser dirigido hacia *fuera* de uno, y disipado en la caza, la pesca, la tumba del monte y, en general, en cualquier actividad que requiera esfuerzo. Así, en la situación de vulnerabilidad en la que se hallaban los taushiro, se entiende entonces que el esfuerzo para la supervivencia habría sido mayor, y, por ende, mayor la razón para evitar los sentimientos de molestia extrema o rabia sobre algún acontecer. Sobre el rechazo que los pueblos amazónicos tienen respecto de la violencia, rechazo que también Amadeo nos lo ha manifestado, Alexandre Surrallés también nos dice, haciendo referencia a los jíbaro-candoshi: "No se pelean nunca de cualquier manera, como hacen los mestizos. Por otra parte, a los candoshi les horroriza la manera repugnante y desordenada que tienen sus vecinos hispanohablantes de solventar sus diferencias cuando están borrachos, a puñetazos o incluso con el machete" (2009, p.79). Hasta donde se conoce, los taushiro no fueron un pueblo belicoso. Por ello se entiende, a partir de este carácter heredado, que Amadeo lleve su adversidad con resignación.

Qué le hace feliz, le preguntamos en uno de nuestros diálogos, cuando juntos estuvimos sentados a orillas del río Tigre. Su respuesta fue la de un hombre, al parecer, poco exigente sobre este aspecto. Citemos sus propias palabras:

> A mí me hace feliz ahorita que estoy tranquilo, no estoy enfermo. Que también 'toy alegre porque puedo andar en el monte, ese hace contento mi cuerpo de mí. Cuando

> no puedo andar, me pongo un poco triste, cómo voy a… a buscarme algo yo mismo, nadie me va a venir a regalar, digo yo entre mí nomás ¿di? Así lo digo yo. […] Me alegro cuando viene a visitarme mi compañero [de] por allá, también me alegro. Y si no viene a verme mi otro compañero medio triste me pongo pue joven […], no hay con quien conversar pue. (Comunicación personal, 20 de febrero de 2016)

Como él mismo afirma, estar tranquilo lo hace feliz, el no estar enfermo, el estar con sus compañeros para conversar, el sentirse con fuerzas para caminar por el monte como los antiguos taushiro y cazar, pescar, recolectar, sembrar y cosechar como antaño. Su felicidad es su salud y las buenas relaciones con los demás. Creemos importante la respuesta dada por Amadeo porque ha mencionado prácticamente los dos aspectos que cubren el espectro de lo real: lo material o concreto y lo espiritual. Efectivamente, quiere estar sano, quiere un cuerpo sano, una vista sana (de ahí que anhele sus lentes), un poco de fuerza corporal para conseguirse los bienes para su supervivencia. Valora el cuerpo, su cuerpo, pues es su *vehículo* de sustento, es con él que se relaciona con los demás, con él va hacia los demás y con él recibe a los demás. Con un poco más de salud, con un cuerpo un poco más fuerte, sabe que podrá lidiar con el aspecto espiritual: no sentirá la humillación de verse postrado y tener que depender de otros. Si bien no tiene a sus hijos cerca, al menos tiene a sus compañeros (vecinos intuteños) quienes lo visitan y con quienes conversa, o en su defecto, si tiene buena salud, él les devuelve la visita, llenando así un vacío existencial a partir de su propia voluntad. En este sentido, y Amadeo lo entiende bien: su cuerpo –lo material, lo concreto– sustenta lo espiritual: el regocijo de sentirse acompañado por su propia voluntad y no meramente por la voluntad de los otros.

Es interesante la mención que Amadeo hace a *andar en el monte* porque nos recuerda lo que Peter Gow afirma, haciendo referencia a la gente *nativa* del Bajo Urubamba: "Se dice de un cazador existoso 'sabe andar en el monte'. 'Andar' se utiliza localmente para describir un movimiento que es al mismo tiempo aleatorio y tiene un propósito. (…) Alguien que sabe 'andar en el monte' es alguien con la capacidad de encontrar lo que está buscando ahí" (Gow, 2020, p.138). *Lo que está buscando ahí* hace referencia a la potencial comida: a los animales que cazar y a los peces que pescar. Amadeo nos dijo, según citamos, que está "alegre porque puedo andar en el monte, ese hace contento mi cuerpo de mí. Cuando no puedo andar, me pongo un poco triste". Amadeo se pone contento porque, cuando puede *andar en el monte*, puede cazar lo que *está ahí* y que sabe que *está ahí* (*puede andar* cuando su cuerpo sano se

lo permite para *alegría* de su propio cuerpo); por el contrario, se pone triste cuando *no puede andar* debido a que está enfermo, pues no puede mostrar su fortaleza y valentía como buen cazador, pues no basta saber que lo es sino *mostrar* que lo es.

Amadeo es un cazador, así se valora. Y como tal, nos cuenta, nunca tuvo miedo al jaguar[115], aunque Amadeo lo llama *tigre* (comunicación personal, 20 de febrero de 2016). Recuerda ya de anciano que cuando joven peleó con un jaguar hasta que este se fue. En otra ocasión mató a uno grande con escopeta, pero recalca que también se le puede matar con lanza: él recuerda haberlo hecho. Asegura, asimismo, que alguna vez se enfrentó a una boa, pero se le escapó. Casi lo muerde en cierta ocasión una jergón[116], pero afortunadamente estaba con botas, lo que evitó que los colmillos del ofidio puedan herirlo (comunicación personal, 18 de marzo de 2010). (Hay que recordar que una mordedura de estas víboras es, en la profundidad de la selva, mortal o muy dañina, pues un taushiro –recuerda Amadeo– murió a causa su mordedura y otro –un hermano suyo– quedó paralítico por el mismo motivo) En otra oportunidad no pudo evitar que lo mordiera en el hombro un loro machaco[117] cuando subía un árbol al tratar de pucunear un mono. Amadeo recuerda este hecho palpándose el hombro y mirando el horizonte: "¡Cómo quema la candela! ¡Duele!"; así describe Amadeo el dolor de tal mordedura (comunicación personal, 20 de febrero de 2016). Se curó con copal al quemarlo en una olla y mezclarlo con cocona, tal brebaje se bebe, y "no hace hinchar la mordedura de víbora" afirma (comunicación personal, 20 de febrero de 2016). Esta forma de curar las mordeduras de serpientes, nos dice Amadeo, los taushiro lo aprendieron de los patrones. Antiguamente no se curaban de este modo. En aquellos tiempos, cuando eran mordidos por estos animales, era el chamán (o *médico* o *brujo* como le llama Amadeo) quien se encargaba de las *curaciones* extrayéndole los colmillos al ofidio para *evitar* que el daño se propague (recuérdese que los taushiro *atontu'tua* confiaban mucho en la brujería). Por todo esto, declara Amadeo, no teme a otros animales, pero sí a las serpientes, porque "te

[115] Jaguar u otorongo (*Panthera Onca*) es el felino más grande de Latinoamérica y el tercero más grande del mundo.

[116] *Bothrops atrox* es una especie de serpiente de la familia de las víboras comúnmente conocida en la selva peruana como jergón. Es una de las serpientes venenosas que más muertes causa en esa región. Se le puede encontrar no solo en los bosques, sino en las cercanías de las zonas habitadas. Se camufla cerca de los caminos a la espera de sus presas. Su longitud puede llegar hasta los dos metros.

[117] *Bothriechis lateralis* es una especie de víbora venenosa conocida en la selva peruana como loro machaco. Esta es una especie arbórea que pasa su tiempo en el follaje de los árboles y arbustos. Sus mordeduras pueden ser graves, aunque no necesariamente mortales.

pica[n] en cualquier parte" (comunicación personal, 20 de febrero de 2016). Debido a estas experiencias, Amadeo concluye afirmando que "es peligroso (sic) la selva, pues hermano" (comunicación personal, 18 de marzo de 2010). Al decirnos esto último nos percatamos, por el énfasis que puso en estas palabras y por la forma como nos fue contando sus experiencias (el enfrentamiento con el jaguar y las mordeduras de serpientes), y por la constante mirada que dirigía hacia el horizonte –mientras nos hablaba– con no pocos momentos en que elevaba tal mirada hacia el cielo, que prácticamente nos estaba diciendo que vivir en la selva es solo para valientes, que los taushiro vivieron en la selva, *ergo*, implícitamente nos decía Amadeo, que los taushiro eran valientes. Percibimos que sus ojos no estaban *mirando* el horizonte ni el cielo en ese momento –aunque físicamente parecía que sí–, sino que *miraban* las imágenes producidas por sus recuerdos, los recuerdos de aquellos momentos que se hunden en el abismo del tiempo. Amadeo no miraba hacia *afuera* sino hacia *adentro*.

Amadeo es una persona compleja en el sentido de que, si quisiéramos comprenderlo, intentando empatizar con él para entender su idiosincrasia, a veces nos resultará este objetivo muy difícil sino imposible, ya que él es hoy el producto de una confluencia cultural particular. Ha vivido con los mestizos muchos años en Intuto, y por ello ha aprendido a valorar la cultura mestiza, incluso ha aceptado su religión (el cristianismo de corte evangélico), aunque no se siente culturalmente un mestizo. Amadeo se reconoce y se valora como un taushiro *atontu'tua* "legítimo" como gusta decirse, orgulloso de su ser indígena, orgulloso de su tribu (así lo menciona) desaparecida, sabe que es único, nadie más comparte lo que él, aún si no abrace hoy, por ejemplo, los pensamientos míticos de sus antepasados, incluso aunque las someta a duda respecto de su veracidad, a tal punto de haber olvidado mucho de esta cosmovisión. ¿Cómo poder empatizar, nosotros, con tal forma de ser, de sentir, de pensar, de vivir?

4.1.1. Descendencia de Amadeo García

Amadeo García ha concebido cinco hijos, y solo con su primera pareja, Margarita Machoa: Margarita (la mayor), David, Daniel, Jonathan y Amadeo. El abandono que experimentó por parte de su *mujer* desequilibró a Amadeo como jefe de familia. Según su

costumbre, como varón nativo su labor se circunscribía sobre todo a la protección y manutención de la familia, mientras que era la esposa quien se dedicaba sobre todo al cuidado de los hijos. Sin su *esposa* presente ¿cómo iba a cuidarlos? ¡Y a cinco! ¡Y entre ellos a una niña! Señala Nicholas Casey[118] que al parecer Amadeo se sintió agobiado ante tal responsabilidad. Podía llevarlos a la comunidad taushiro en Aucayacu, pero allá sus familiares estaban disminuyendo a causa de las enfermedades. Amadeo en ese tiempo continuaba participando, esporádicamente, con el ILV en los estudios sobre su lengua (que como ya se ha señalado solían recogerlo en hidroavión para llevarlo a la sede del ILV en Pucallpa). Teniendo esta alternativa, finalmente decidió llevar a sus hijos a Pucallpa.

Nicholas Casey relata que en cierta ocasión la hija de Amadeo, Margarita, de 9 años, fue raptada, aunque luego encontrada por la policía de Pucallpa justo cuando iba a ser integrada a una red de trata de niños[119]. Esto afectó a Amadeo considerablemente que, acompañado por Alicea Ortiz, decidió llevarlos a un orfanato. El trabajador social del orfanato ofreció a Alicea Ortiz la posibilidad de que ella los adopte debido a que aquel albergue de cuidado infantil estaba saturado. Alicea aceptó.

Los niños fueron llevados por la lingüista Neftalí Alicea a su país de origen, Puerto Rico, cuando eran todavía muy pequeños y bajo el consentimiento de Amadeo García, "yo los he entregado" confiesa (comunicación personal, 20 de febrero de 2016). Los niños adquirieron el apellido de la lingüista. Así, pasaron a llamarse Margarita Alicea Ortiz[120], David Alicea Ortiz[121], Daniel Alicea Ortiz[122], Jonathan Alicea Ortiz[123] y Amadeo Alicea Ortiz[124]. Según afirma José Álvarez (comunicación personal, 11 de abril de 2016), dos de ellos, Jonathan y Daniel, tras 9 o 10 años, debido a su incontrolable comportamiento fueron regresados a Intuto ya adolescentes en el año de 1995 (tenían entre 14 y 16 años). Un año

[118] Ver: https:/www.nytimes.com/es/2017/12/29/el-ultimo-hablante-de-una-lengua-ancestral-de-la-amazonia/
[119] *Idem*.
[120] Actualmente vive en Puerto Rico, está casada y tiene tres menores hijos (varones todos).
[121] Actualmente trabaja como operario en una empresa en la selva en Trompeteros, está casado y tiene dos menores hijas.
[122] Actualmente vive en Lima y trabaja como obrero. Está casado y tiene una hija menor, y Amadeo la llegó a conocer cuando este estuvo en Lima en 2017 por motivo del Día Internacional de la Lengua Materna que celebró el Ministerio de Cultura del Perú. David fue a la ceremonia y allí se reencontró con su padre, y le presentó a su nieta.
[123] Actualmente vive en Puerto Rico. Está casado y es recientemente padre de un niño.
[124] Vive en Puerto Rico.

después arribó David, el mayor de los hijos varones de Amadeo, quien también fue regresado debido a su comportamiento. Ellos fueron admitidos en el colegio-internado que dirigía el profesor Tomás Villalobos, mas solo permanecieron allí un año debido a la actitud rebelde que mostraban. Estos ya mayores hicieron sus vidas. Sabemos por Amadeo García que David vive actualmente en el pueblo de Trompeteros, por el río Corrientes (comunicación personal, 20 de febrero de 2016) y con él Amadeo se ha visto, aunque no regularmente, debido a la distancia (comunicación personal, 19 de febrero de 2016). Daniel vive en Lima. Jonathan regresó a Puerto Rico y vive allá, y Amadeo (el menor de sus hijos) también vive en Puerto Rico.

De por qué Neftalí Alicea decidió llevarse a todos los hijos de Amadeo García es algo que no se alcanza a comprender muy bien, aunque la versión que esgrime la propia Alicea Ortiz es que su madre, de 70 años, aproximadamente, estaba muy enferma en Puerto Rico y ella deseaba ir a cuidarla, pero sin abandonar a los niños, niños a quienes ella vio crecer[125]. Su acto es loable, aunque esta decisión, afirman algunos, selló el fin de la lengua taushiro[126]. Culturalmente hablando, con esta decisión aunó a la posibilidad de extinción de esta lengua, pues esta se hubiera mantenido vigente una generación más, si bien la lengua ya estaba condenada a desaparecer. La propia Neftalí Alicea, sin embargo, es menos optimista, pues ha afirmado que "era poco probable que Amadeo les hubiera enseñado taushiro a sus hijos bajo esas circunstancias"[127], además de que hasta ese entonces no se imaginaba que Amadeo terminaría siendo el hombre que cargaría con el último resquicio de su cultura, ya que algunos de sus familiares aun vivían en Aucayacu. Su versión es plausible[128].

Los hijos de Amadeo no aprendieron la lengua y menos las tradiciones: ni quichua (por parte de su madre) ni taushiro (por parte de su padre). No juzgamos, sin embargo, la decisión de Neftalí Alicea, pues como ella misma lo afirmó, en ese momento no tenía idea

[125] Ver: https:/www.nytimes.com/es/2017/12/29/el-ultimo-hablante-de-una-lengua-ancestral-de-la-amazonia/
[126] Al respecto Zachary O'Hagan, doctorando de Lingüística de la Universidad de California, Berkeley, afirmó: "Jamás he escuchado una historia equivalente en ninguna otra parte; en cualquier círculo académico, eso se habría considerado un suceso poco ético". (Ver: https:/www.nytimes.com/es/2017/12/29/el-ultimo-hablante-de-una-lengua-ancestral-de-la-amazonia/)
[127] Ver: https:/www.nytimes.com/es/2017/12/29/el-ultimo-hablante-de-una-lengua-ancestral-de-la-amazonia/
[128] Aunando a su propia defensa, Alicea ha afirmado que "antes que nada era cristiana" y que, si bien le "encanta la lengua" ama más a la gente, y que "Con la bendición de Dios, esos niños tuvieron un futuro". (Ver: https:/www.nytimes.com/es/2017/12/29/el-ultimo-hablante-de-una-lengua-ancestral-de-la-amazonia/)

de que Amadeo iba a terminar siendo el único hablante de la lengua taushiro y el único representante hoy de su cultura.

Amadeo tiene noticias de manera muy esporádica de su hija, de quien se expresa con bastante cariño. Ha tenido contacto telefónico muy pocas veces con ella, sobre todo cuando él estuvo en la casa de José Álvarez en Iquitos. Sabe que está casada y que tiene tres hijos: sus nietos. Sobre este particular Amadeo expresa una sonrisa de felicidad al recordar que es abuelo (comunicación personal, 19 de febrero de 2016). A sus nietos los conoce, primero por una fotografía que su hija le envío por medio de una carta que le remitió años atrás (esta carta hoy está perdida), y luego por vía Internet cuando la conectaron con ella para que pudiesen hablar.

Así, pues, aunque Amadeo tiene hijos, estos no son sino culturalmente mestizos. Y aun siendo estos hijos el producto de la unión de una quichua y de un taushiro (*taushiro auténtico* como prefiere autorreferirse Amadeo), no son culturalmente hablando taushiro-quichuas, aunque genéticamente –si vale el término– sí lo son. ¡Júzguese si solo lo *genético* permite afirmar que alguien pertenece o no a una cultura!

Los hijos de Amadeo perdieron la vinculación con su cultura primigenia cuando de muy niños fueron alejados de ella. Algunos de sus hijos, David, Daniel y Jonathan, volvieron tras 10 años, pero no pudieron asimilarse a lo taushiro ni aprendieron la lengua taushiro. Habían perdido, pues, la vinculación cultural con sus primarias raíces identitarias. Cuando llegaron primero Jonathan y Daniel a Intuto, Amadeo los llevó al asentamiento taushiro en Aucayacu, a vivir por un tiempo con sus familiares –los pocos que todavía vivían allá– pero, según narra Nicholas Casey, los muchachos no se acostumbraron: no entendían al abuelo Amadeo García (el padre de nuestro Amadeo), quien solo atinaba a repetir sus nombres[129].

En no pocas ocasiones se le ha escuchado decir a Amadeo que aquél que sea taushiro tiene que hablar su lengua. Siguiendo el propio razonamiento de Amadeo, si sus hijos no hablan taushiro entonces, culturalmente hablando, no son taushiros. Nosotros, en dos ocasiones, aunque en el mismo día, le escuchamos a Amadeo referir el vínculo estrecho entre

[129] Ver: https:/www.nytimes.com/es/2017/12/29/el-ultimo-hablante-de-una-lengua-ancestral-de-la-amazonia/

la identidad taushiro y la lengua taushiro. Con ahínco y muy convencido nos dijo en estas ocasiones mientras conversábamos:

- ¿Hace cuánto tiempo te quedaste solo, sin tu familia, sin los taushiro?
- Bueno, yo me quedaran desde el último taushiro de mi familia que se murieron, ya está ya, va a ser ya ocho años, ya hermano.
- Con tu hermano te quedaste, ¿no?
- Me quedado, pero ya pue ya, lo que me quedo yo solito ya va a ser ocho años ya, claro, sí, sí, sí…
- ¿Y has pensado que de repente hayan otros taushiro que están metidos en el monte?
- Nada hermano, no, no, no. No hermano. Ya no ya, hermano. Ese ya no ya, pero otros hay, pero yo, de mi grupo ya no ya nada hermano.
- ¿Cuándo te refieres a tu grupo, [te refieres] a tu familia?
- Sí. Sí, sí…
- ¿Pero que haya otra gente que hable taushiro?
- No sé hermano. Acá me vienen preguntando, de acá, de acá, de acá, (señalando en varias direcciones), yo le digo a [le hablo en] mi lengua, no me comprenden, entonces no es taushiro, pue le digo (ríe), claro, ese lo digo ya. (…) Ya me han dicho, pues así.
- Ah ya ¿tú has probado?
- Sí, yo he probado ya. Vienen por allá, ya (señalando hacia una dirección a manera de ejemplo) "yo soy taushiro" [me dicen], a ver si me entienden lo que yo voy a hablar. ¿No me entienden? No me entienden, pue (ríe). No pue, [eres] taushiro, pues le digo. Claro, sí. Así es hermano.
  (Comunicación personal, 18 de marzo de 2010)

- Yo no le entiendo cuando me vienen aquí, [y] "aquí hay un taushiro" me dicen. Jorge Corral [me dijo]. "A ver, a ver [le digo] que venga, Jorge, pa' conversar, ahora yo voy a [hablar] mi lengua, le digo, le converso a [en] mi lengua, no entiende, ya pue, entonces no es taushiro pue (ríe), (…). En total, no me ha entendido pue lo que le he querido conversar yo ya, (ríe), así pue 'mano. (…) Ahora, lo que le entiendo un poquito es con mi sobrino, de [mi media hermana] la Juanita, vive por acá, le gusta a este pues trago. Él sí me entiende un poco. Habla taushiro.
- ¿Tú le has enseñado?
- No, su mamá lo que le ha enseñado. Él no se olvida siempre, siempre se acuerda.
- ¿Su mamá era tu hermana?
- Mi hermana era pue. Ese [ella] ya, ya ha fallecido ya. Yo tengo varios sobrinos por acá, pue, [ellos] no hablan lo que hablo yo, ellos hablan puro, puro castellano, puro español. Así hablan ellos.
  (Comunicación personal, 18 de marzo de 2010)

Amadeo no asegura que no hayan más taushiro en el monte, escondidos, como lo estuvieron su familia, los *atontu'tua*, por mucho tiempo. Lo que sí asegura es que él es el último de estos, de los que vivieron en su comunidad en Aucayacu. Al decirnos "pero otros hay, pero yo, de mi grupo ya no ya nada hermano" parece referir que son otros pueblos

distintos a los taushiros los que existen todavía, pero los taushiro no, aunque Amadeo entiende por *taushiro*, en esta conversación, a su familia *atontu'tua*.

Su espíritu investigador lo conmina a que cada vez que le dicen que por ahí hay uno que dice ser taushiro, él lo somete a prueba hablándole en taushiro, comprobando que aquél no entiende lo que Amadeo dice, deduciendo que no es un taushiro. Tiene un sobrino que habla un poco de taushiro, nos dice (aunque lo entiende poco), hijo de Juana, medio hermana de Amadeo; pero, no obstante, Amadeo nos ha dicho en otras oportunidades que él es el único taushiro auténtico, por lo que asumimos que, si bien la lengua es importante para la identificación taushiro, también lo es, a juicio de Amadeo, el haber vivido en una comunidad taushiro, y esto no lo vivió su sobrino, Amadeo sí.

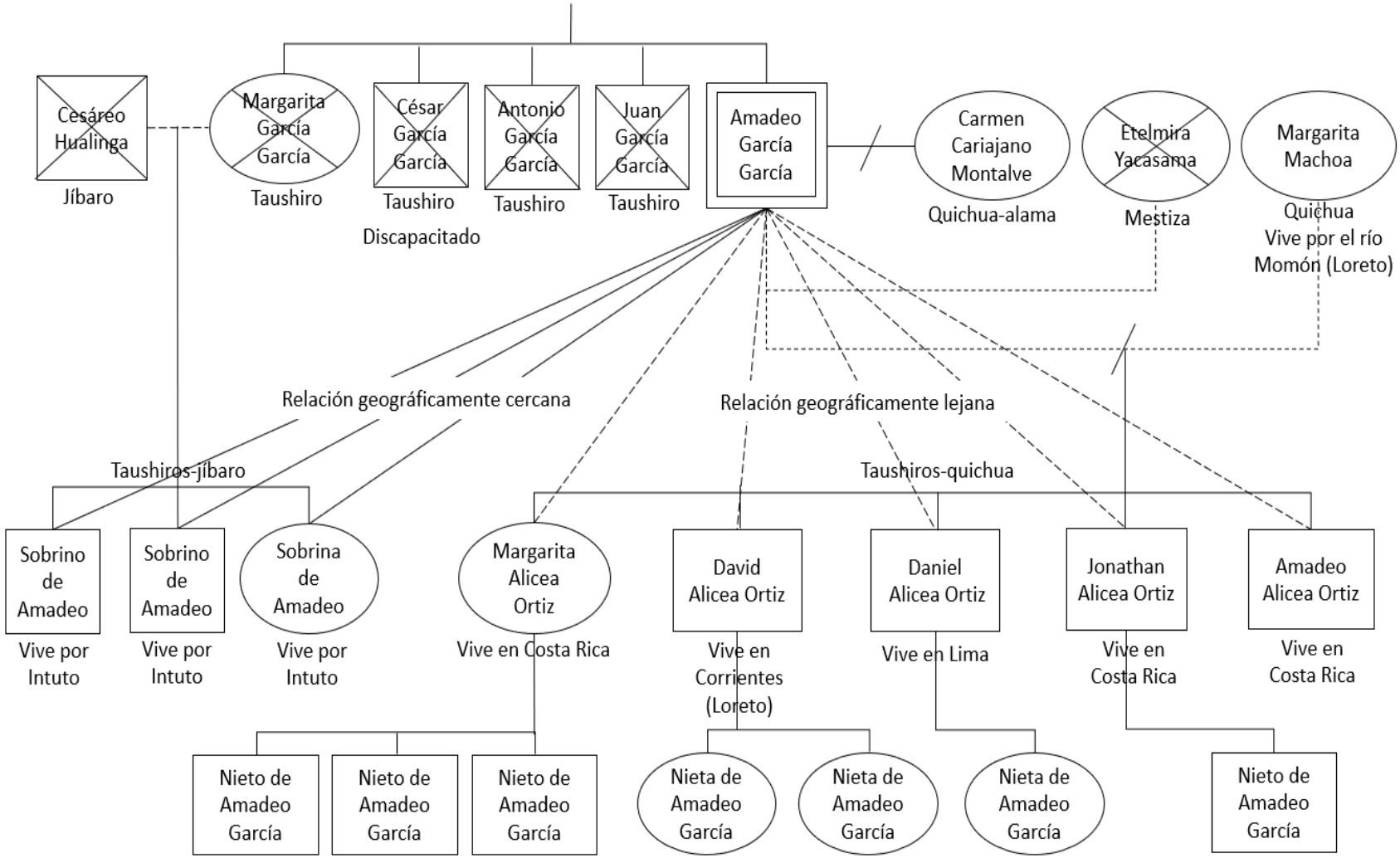
Juana –que por ascendencia patrilineal– fue una *einontu'tua*, según se sabe, se casó con un taushiro también *einontu'tua*, pero este ya estaba amestizado como la mayoría de los *einontu'tua*, por lo que vivieron cerca de Intuto, en una comunidad mestiza, alejándose ambos de la influencia de sus comunidades taushiro respectivas, asumiendo el uso del castellano para la comunicación, vestimentas occidentales, entre otros patrones no taushiros. Para nosotros, su sobrino, hijo de Juana, por su ascendencia, es taushiro, pero para Amadeo parece que no, pues no cumpliría con el *requisito* de haber nacido y crecido en una comunidad taushiro, ni con el *requisito* de hablar fluidamente el taushiro, sino tan solo mediana o básicamente conociendo ciertas palabras. Algunos de los sobrinos de Amadeo viven en la comunidad de Santa Clara de Yarinal, conocida como Papayal, por la quebrada del mismo nombre, a unos minutos de Intuto. Nos dice Amadeo sobre ellos:

> Mis sobrinos tengo bastantes por acá pero ellos no hablan lo que yo hablo [no hablan taushiro]. Tengo familia pero son mis sobrinos pero no son mi hermano, mis sobrinos, después ya, mucho le dan a esto (hace señas con la mano de beber licor) (ríe), y a veces se pelean, se pelean con su marido [mi sobrina], por eso yo no me atrevo de meter ahí, pue. (…) Mejor estoy en mi casita, tranquilo, solito ¿no? (Comunicación personal, 18 de marzo de 2010)

Su hermana, de nombre Margarita García, quien falleció hacía muchos años se casó, como ya se ha mencionado con antelación, con un jíbaro de nombre Cesario Hualinga, por ello estos sobrinos de Amadeo participan del mestizaje entre un jíbaro y una taushiro. Estos sobrinos, hoy adultos y casados, a quienes frecuenta muy poco, son en principio jíbaros-

taushiro, aunque se hallan inmersos en la cultura mestiza: “Ellos no son taushiro legítimos como yo” afirma (comunicación personal, 20 de febrero de 2016). Amadeo García es consciente, pues, que él es el único que sobrevive de los que se formaron y educaron en la pueblo de los taushiro, el último de los taushiros *legítimos*, como gusta autodenominarse, pues es el último hijo de padre y madre taushiros, y el único que hoy habla fluidamente la lengua taushiro como lengua madre.

Para concluir este subcapítulo, mostramos el esquema familiar de Amadeo García, según lo que hasta el momento hemos reseñado, y aunamos en este a sus hermanos para comprender mejor la presencia de sus sobrinos, aunque en este esquema hemos obviado la presencia de su media hermana Juana, por ser hija de una anterior pareja de la madre de Amadeo, y por prácticamente no haber vivido con él en su comunidad. No obstante, sí la incluiremos en posteriores esquemas, junto a sus hijos, sobrinos de Amadeo.



Esquema 3: Genograma de Amadeo García (contemporáneos y descendientes)

4.2. Identidad y valoración taushiros desde la perspectiva de Amadeo García

Uno de los temas de interés más importantes para la antropología es el tema de la identidad. En el Capítulo 2 hemos dado luces al respecto sobre este tópico, y nos apoyaremos aquí, para comprender la identidad de Amadeo, en los conceptos de contrastabilidad referido por Barth, así como el de etnocentrismo y etnofilia por Darcy Ribeiro.

Pero antes, comencemos refiriéndonos a la identidad señalando sus dos formas, según nos explicita Díaz Polanco, una, entendida como aquella que quiere defenderse de lo foráneo, denominada "viejo reforzamiento", que se manifiesta en la mantención de la tradición o de lo autóctono con el fin de conservar viva la cultura y las costumbres; y la otra, que es la que surge propiamente debido a la globalización, es la que se manifiesta en la huida de la individuación, característica propia de este mundo globalizado (Díaz-Polanco, 2011, p.39). La primera busca la protección de las comunidades existentes, la segunda busca crear nuevas comunidades para evitar el vacío, la incertidumbre y la precariedad que la globalización imprime en los individuos. Así, ahí donde aparece la precariedad identitaria, la vana existencialidad humana, surge la pretensión de saciedad y, en consecuencia, la construcción de identidades. Esta última es denominada por Bauman no tanto identidad sino identificación, en tanto es una identidad heredada o adquirida posglobalización. Esta se manifiesta como un proceso inacabado, y siempre abierto en el cual participan en mayor o menor medida todos por elección o por necesidad. Esta segunda forma de identidad (la identificación) es producto de la globalización; es decir, ha surgido a partir de ella y contra ella (Bauman, 2001, p.175). La identidad, por el contrario, vendría a ser un fenómeno anterior a la globalización, por lo que es independiente de ella no siendo así su producto. Así, aunque la identidad ya no puede estar desligada ni dejar de estar influida por la globalización, aún sigue los derroteros de su propia lógica pues sigue respondiendo a la comunidad identitaria. De este modo, mientras que la identificación no es molesta para el sistema, pues es su consecuencia, la identidad aparece exasperante para aquélla pues la delimita, delimitándose. Así, la identidad marca sus propios límites y al hacerlo marca, dialécticamente, a su vez, los límites del sistema hegemónico: es una manera de imponerse. Claro está que este fenómeno no podría sino aparecer de manera temporal, pues la hegemonía del sistema moderno implicaría la absorción de las identidades, y así difumina sus límites.

Teniendo en cuenta esta clasificación, la identidad de Amadeo García se inscribe en la primera clase. Efectivamente, Amadeo siente que sigue perteneciendo a su pueblo, aun si este como grupo étnico establecido en un lugar no existe hoy en día. Si bien las costumbres y pensamientos de los taushiros no existen más, no por ello no *existen* en el pensamiento de Amadeo. Nuestro *atontu'tua* afirma no creer hoy en lo que creían sus antepasados, pero valora dicho pensamiento porque fueron los de los suyos. En este sentido, encontramos una pequeña diferencia respecto a lo afirmado por Díaz-Polanco cuando nos habla del "viejo reforzamiento", es decir, entendido como la mantención de la tradición con el objetivo de conservarla viva. En Amadeo no hemos percibido nada de eso, si bien lo quisiera sabe de la imposibilidad de mantener viva su tradición (exceptuando la lengua). ¿Con quién de los suyos, o con qué garantía –si fueran otros– la mantendría viva? A pesar de todo, sí se aúna al objetivo de mantener viva su lengua, de ahí que haya colaborado siempre con los lingüistas que lo han visitado o él mismo ha ido a su encuentro, fuera de Intuto, cuando se lo han solicitado. De este modo, Amadeo quiere "salvar" su lengua, y con ella el recuerdo de su pueblo.

Amadeo, pues, no *tiene* hoy a su grupo étnico originario, localizado, no *tiene* hoy a ese grupo étnico al cual defender, etnocéntricamente, de la presencia absorbente del mundo globalizado, pero es un taushiro; en este sentido, tiene una identidad ausente de base cultural existente. Podríamos decir, en consecuencia, que tiene una *identidad huérfana*. Vive en Intuto desde hace muchos años, pero no se ha identificado con la cultura mestiza de dicho pueblo, ni siquiera con la de los quichuas, el pueblo indígena más cercano. Así, siguiendo a Bauman, nuestro indígena no tiene identificación, aunque sí identidad, *identidad huérfana* en nuestros términos, si tomamos en cuenta solo a la cultura taushiro. Amadeo, pues, delimita en Intuto la identidad quichua y mestiza frente a la suya propia –manifestándose en él un etnocentrismo–; además, todos en Intuto lo definen como taushiro, como el "último" de ellos, y él mismo marca sus límites culturales frente al resto. Así, la identidad de Amadeo se construye desde él y desde fuera de él.

En Intuto, Amadeo ha tenido que transitar culturalmente de lo taushiro a la forma de vida quichua-mestiza, aunque siempre delimitándose respecto de estos. Hoy, si bien vive con quichuas y mestizos en Intuto, no se reconoce en ellos, pues él no es ni quichua ni mestizo.

Marca distancia respecto de muchas de sus costumbres y formas de pensar. Se reconoce solo y se siente solo, en tanto taushiro. No tiene con quién conversar en su lengua madre de modo fluido. No tiene con quién rememorar dialécticamente las prácticas de su pueblo milenario. En cierto modo tiene que asentir ante las costumbres y formas de ser de los pobladores que hoy lo rodean: no se siente empoderado en Intuto. Esto se dejó ver con claridad cuando *lo casaron* con una mujer que él no eligió o cuando no le reclamó con firmeza a aquél que le malogró la motosierra que le habían obsequiado[130]. Hoy vive tranquilo en Intuto sin problemas con nadie. Ese es el mecanismo de defensa que ha optado para vivir tranquilo en un pueblo que no siente como suyo porque no es el suyo, si bien siempre ha recibido, en general, un buen trato de los intuteños.

Amadeo tiene inicios nativos: nació, creció y se formó en un ambiente tradicional amazónico. Fue lo que los pobladores suelen llamar un *auka* (un calato). Por este motivo, muchos intuteños consideran que Amadeo se ha *civilizado* cuando decidió quedarse en Intuto, y muchos vieron con buenos ojos este hecho. César Tapuy (54) afirma que Amadeo se ha hecho *gente*, es decir, que el radicar en Intuto, abandonando su estado de *auka*, lo ha civilizado, le ha dado valoración, y el que se vista ahora a la usanza occidental, con camisa y pantalón, "habla bien" de él. Leamos lo que nos dijo César Tapuy en el contexto de la conversación sobre los taushiro y Amadeo:

> Ellos vivían en una quebrada. La quebraba se llamaba Aguaruna. Allá había cocha, cocha de Aguaruna también. Ellos vivían en Aucallaquillo, por el Aguaruna surcando; surcando, surcando por la boca, un día surcando, ahí entraba a Aucallaquillo a la derecha (se corrige) a la izquierda. Ahí vivían ellos, en Aucallaquillo. (…) Yo conozco hasta pasando ese de ahí. Ahí hemos conocido. Primeramente ellos mataban gente. Sí, perseguían gente, su hermano de los Amadeo, pue. Ellos perseguían gente como queriendo matar, y nosotros como no entendemos su dialecto de ellos, ellos andaban con lanza, los taushiro andaban con lanza. Entonces, ahí ya, uno por uno han empezado a fallecer con gripe, ellos con gripe mueren nomás. (…) Yo tenía 12 años en ese tiempo, yo me iba con mi papá. Mitayábamos con mi papá. (…). Ellos [los taushiros] eran como seis, o como ocho creo que eran. De ahí han salido ellos, Amadeo vive en Intuto, se han hecho gente ellos también ya. (…) Nosotros viajábamos por ahí, pue. Ahí, ya pue, hacían tiro, hacían bulla ellos pue, como nos seguían a uno, pue, nos seguían queriendo picar con arpón, pero, ya pues, como, ya pue, poco a poco se han hecho gente. Uno por uno ya han salido [de Aguaruna]. Su papá, su mamá ya se han muerto, ya vuelta, allá se han fallecido. (…) Ellos usaban su ropa, pues ellos, tejido

[130] Tal vez esta última actitud tenga que ver con el carácter apacible que, según Alicea Ortiz, caracterizaba a los taushiro (1976, p.5).

> con chambira, ahora ya no es así Amadeo, ya tiene pantalón, su camisa, su gorra, ya todo tiene, eso habla bien [de él], pue.
> (Tapuy, comunicación personal, 18 de febrero de 2016)

Angélica Chuje (60), asimismo, afirma que cuando los taushiro empezaron a tener más contacto con los mestizos empezaron a volverse *mansos*, "ya se han amansado, le han hecho amansar" (comunicación personal, 27 de febrero de 2016); en este sentido, Amadeo se ha *amansado* por vivir con los mestizos en Intuto.

Su soledad, su estado de *amansado*, su *transformación* de *auka* a gente, es decir, su *civilización*, ha hecho que Amadeo García sea percibido por algunos pobladores de Intuto con una cierta *lástima*. Obviamente, este estado de *víctima* por las adversidades pasadas, al ser objeto de pena, por más noble que pueda ser considerado el sentimiento de compasión, lo ha colocado, a ojos de los pobladores intuteños, en un nivel inferior a ellos: pues ellos no son ni fueron *aukas*, en cambio Amadeo sí; ellos siempre fueron *civilizados*, en cambio Amadeo no, él se ha *civilizado*. Aparte de esto, no hemos percibido empoderamiento en Amadeo por su situación como *huésped* de Intuto, solo lo hemos percibido cuando habla de los taushiro o cuando habla en taushiro: es en esos momentos en que se sabe único y se valora como tal.

Amadeo tiene bien en claro su identidad como un taushiro *atontu'tua*. En no pocas ocasiones ha manifestado orgullo, de corte etnocéntrico, por pertenecer a este pueblo originario, pueblo que, aunque como grupo localizado hoy no existe, sí que lo está en su memoria toda vez que él lo rememore. Su orgullo de ser taushiro es reforzado por su propia conciencia de sentirse y saberse único, aunque lamentándose por esto. Este orgullo también es vigorizado por el hecho de que otros lo reconozcan igualmente como taushiro: "Él es el único" afirma Wílder Amies al referirse a Amadeo (W. Amíes, comunicación personal, 22 de marzo de 2010), y este mismo dice de sí: "Taushiro es mi tribu. Dios nos ha puesto […]. Se ha[n] producido [los taushiro] en una sola tierra. (…) Yo soy su *huinsho*[131] de todos mis

[131] *Huinsho* en el quechua amazónico hace referencia al hijo último. Amadeo tiene ciertos conocimientos de términos quechua debido a la constante relación que tiene con los quichuas de la zona de Intuto. Aparte de *huinsho* también hace uso de otros términos quechua como *chimbar* (cruzar el río) entre otros.

hermanos, por eso estoy viviendo. Yo soy *huinsho*, soy último, por eso me dicen el último taushiro, porque yo soy último, pue"[132] (comunicación personal, 18 de marzo de 2010).

Si bien se sabe taushiro con jactancia, aún más prefiere recordarse como *atontu'tua*. No escatima en hacer recordar que él es un *atontu'tua*, que esta es su "tribu legítima" (comunicación personal, 20 de febrero de 2016), pues ellos no hablaban ninguna otra lengua que no sea la propia, "nada de otro tipo de [lengua] indígena" (comunicación personal, 20 de febrero de 2016). Esto lo menciona en contraposición a los *einontu'tua*, el otro grupo taushiro. Ellos, los *einontu'tua*, se mezclaron, recuerda nuestro protagonista. En cambio, él es un legítimo *atontu'tua*, que este, asevera, es su "nombre legal" (comunicación personal, 19 de febrero de 2016). Efectivamente, los *einontu'tua*, según refiere Alicea Ortiz (1976, p.8), preferían comunicarse en castellano y no en taushiro, salvo cuando se dirigían al anciano taushiro que aún vivía con este grupo en su comunidad, pues él era el único monolingüe. En cambio, los *atontu'tua* eran todos monolingües, salvo Amadeo y su hermano Juan –aún jóvenes– que tenían muy precarios conocimientos de castellano, y solo lo hablaban cuando tenían que relacionarse con los mestizos.

Amadeo se instaló en Intuto desde hace muchos años, aproximadamente desde hace cuarenta años. Ya se ha acostumbrado a vivir con los intuteños, manifiesta así, expresamente, su etnofilia (en términos de Darcy Ribeiro). En Intuto tiene amigos y conocidos. Ahí estudiaron sus hijos. Ahí recibió ayuda cuando la necesitó por algún motivo, por ejemplo, cuando se enfermó o cuando fue detenido por la policía. Ahí conoció a Etelmira. Ahí murió su Etelmira. Ahí lo casaron con Carmen Cariajano. Tiene toda una serie de historias que contar solo por su estancia en Intuto, pues es más de la que tuvo en Aucayacu con los taushiro. Todo indica que sus últimos años de vida los pasará en este pueblo de mestizos y quichuas. Sin embargo, si bien lleva mucho tiempo conviviendo con la gente de Intuto, no se siente identificado con ellos. Los comprende distintos a él. Siente que ellos no tienen esa raíz cultural y milenaria como sí lo tiene él a partir de haber pertenecido a los taushiro, es como si aún se sintiera respaldado por su cultura desaparecida. Deducimos esto por cierta actitud

[132] Amadeo entiende bien cuando le dicen que es el "último taushiro", justamente porque es el último que vive de los que nacieron en una comunidad taushiro y porque es el último que nació de los taushiro *atontu´tua*.

de distinción que muestra Amadeo frente a ellos, y no en pocas ocasiones. Por ejemplo, cuando se le preguntó sobre algunas palabras que usa ("finado"[133] o "huinsho") y que por costumbre él también las ha asumido al hablar, dijo: "Así hablan mucho *esta clase* de gente". Hay que recordar que los taushiro se autoidentificaban como *ite'chi* (gente, verdadera gente, la gente real), los *otros* eran considerados como gente de menos calidad o menos real (Alicea, 1976, p.9). Así, Amadeo al referirse a los intuteños como "esta clase de gente" estaría inconscientemente rememorando esta distinción y esa valoración intrínseca de *su* gente frente a la *otra* gente, se estaría evidenciando su etnocentrismo.

Mencionemos también otra distinción, no ya a partir de las palabras en uso sino a partir de las costumbres de los taushiros y los mestizos, que Amadeo tiene bien presente al momento de valorarse distinto y mejor. Recuerda nuestro protagonista cómo castigaban los taushiro a sus hijos (con toda seguridad cómo lo castigaban sus padres a él): con ishanga[134], un tipo de planta con la que le pegaban en la mano al niño. Hoy Amadeo valora este tipo de correctivo, distinto del que tienen por costumbre los mestizos con sus hijos, pues, según lo que ha observado, "le dan con palo, con cinturón les pegan a sus hijos"; los taushiro, afirma, "no paleaban como lo que hacen los mestizos ahorita", y subraya diciendo que "en tiempos de taushiro no era así" (comunicación personal, 20 de marzo de 2010). Los pueblos amazónicos, afirma Luisa Elvira Belaunde, no suelen castigar a sus niños con fuertes golpizas porque podrían estos desarrollar un carácter rabioso; así, a los niños "por lo general, no se les escarmienta con golpizas ni gritos, ya que se considera que de escarmentarlos de esta manera, los niños aprenderían a ser rabiosos, imitando el temperamento de sus padres" (2005, p.29), y este temperamento, aparte de ser un *mal consejero* en situaciónes límite, desgasta la potencia en la fuerza que ha de necesitarse en ciertas situaciones propias de la supervivencia,

[133] Cuando Amadeo se refería a su hermano o a su padre, por ejemplo, decía "mi hermano finado" o "mi padre finado"; esto significa "mi hermano que ya ha muerto" o "mi padre que ya ha muerto"; es decir, que ya han finalizado. Amadeo incluso nos lo explica bien: "Finado quiere decir 'ya no existe', 'ya no vive'" (comunicación personal, 20 de marzo de 2010). Esta expresión tiene un significado similar a la de algunas personas mayores de nuestra tradición occidental cuando quieren hablar de alguien que ya ha fallecido, por ejemplo: "Juan, que en vida fue". En lengua taushiro se dice: "*uaá iya*" ('mi papá muerto' o 'mi papá que ya ha muerto'), "*uaá iño*" ('mi mamá muerta' o 'mi mamá que ya ha muerto'), "*uaá iñe*" ('mi hermano muerto' o 'mi hermano que ya ha muerto') (comunicación personal, 20 de marzo de 2010).

[134] La ishanga, u ortiga brava (*Laportea aestuans*), es una planta cuyas hojas contienen cristales de oxalato de calcio que puede causar breves irritaciones en la piel. Es usada por muchos pueblos para fines medicinales.

pues la fuerza que se desgasta en la rabia podría redirigirse hacia la caza, la pesca o la pelea con otras poblaciones.

Son significativas estas comparaciones de Amadeo sobre los castigos entre los taushiro y los intuteños, pues muestra con claridad lo que ya habíamos reparado: que Amadeo no se siente sino taushiro a pesar de vivir desde hace muchos años con los mestizos, y desdeña y condena mucho de lo que, en los mestizos, según su propia valoración, es una mala costumbre. Marca, pues, sus límites, se delimita a sí mismo y a su cultura originaria, y de esta manera se empodera –recordando lo que Stuart Hall nos dice sobre el poder y la exclusión en la identidad–, excluyendo lo que los taushiros no hacían o no eran o no creían dejando fuera de sí las costumbres ajenas a los suyos.

Amadeo no solo no siente pertenecer a Intuto, sino que no siente ser peruano, aunque sabe que lo es, pues así se lo han enseñado, mas no es posible establecer qué tanto entiende cuando habla del Perú. Nos dice que sobre el Perú ya había oído hablar cuando era joven (comunicación personal, 24 de febrero de 2016), pero lo entendió un poco mejor en el ILV. Sin embargo, sus padres y abuelos nunca supieron –o entendieron– qué era el Perú ni "tampoco que haya Ecuador" recalca (comunicación personal, 24 de febrero de 2016).

Amadeo comprende al Perú como *algo* grande (comprensión espacial) y en no pocas ocasiones lo toma como referencia para hablar de cosas grandes: "[Grande] como el Perú" (comunicación personal, 18 de febrero de 2016). Tiene hoy DNI, sabe que es importante cuidar su DNI, sabe que este documento le permite ser reconocido como peruano, y que con él puede cobrar mensualmente el aporte que le da el Estado a través del programa JUNTOS, pero más allá de eso no entiende su utilidad.

A partir de las confesiones de Amadeo García es posible concluir que los taushiro de Aucayacu no se sintieron nunca como peruanos, pero sí como taushiros. Amadeo vive en Intuto, pero se sabe foráneo, no siente pertenecer a este pueblo. Se piensa y valora a sí mismo en contraste con los otros que hoy lo rodean. Esto se deja notar al decirnos que ha bailado con los mestizos música mestiza "aquí en Perú" (comunicación personal, 20 de febrero de 2016), y es que –para él y los taushiro– la zona de su comunidad no era el Perú, era zona

taushiro, en términos sociológicos: era *otra* nación[135]. Este distanciamiento con el Perú también se evidencia en su respuesta al ser preguntado sobre cómo le gustaría que lo entierren: "Así como en el Perú mismo" (comunicación personal, 20 de febrero de 2016); es decir, como entierran a sus muertos los mestizos en Intuto. Para Amadeo, pues, Intuto y los intuteños representan lo que es el Perú y los peruanos: el Perú es la nación de los mestizos. Él no es mestizo, sabe que no lo es. Él es taushiro. En consecuencia, él no es peruano (aunque le han dicho que lo es), pero vive en el Perú porque vive en Intuto.

4.3. La lengua taushiro desde la perspectiva de Amadeo García

La lengua es uno de los constituyentes inmateriales más relevantes de un pueblo. Por ese motivo debería no ser abordado en este capítulo sino en el referido justamente a los constituyentes inmateriales. Entonces ¿por qué decidimos abordarlo aquí? Amadeo García se siente íntimamente ligado a su lengua originaria, por lo que todo análisis que de ella hagamos implicará directa e indirectamente acercarnos la identidad de Amadeo García, objetivo último de este capítulo. Además, el sostenido deseo de Amadeo para que su lengua sea rescatada y no olvidada nos conminó a evaluar la lengua taushiro desde su actual situación, diferente de la situación en la que estuvo esta lengua cuando todavía varios taushiros vivían y la usaban para sus comunicaciones. Esta actual situación de la lengua taushiro es una de las razones más resaltantes al momento de sindicar a Amadeo como el último taushiro de Aucayacu. Nos era, pues, imposible hablar de Amadeo sin hablar de su lengua originaria como uno de los componentes más notables que lo hacen único. Hablemos, pues, de la lengua taushiro desde su perspectiva.

Amadeo valora su lengua: la lengua taushiro. Esta es entendida, siguiendo a Saussure, como el producto social del pueblo taushiro dada la facultad del lenguaje que el ser humano posee y entendida también como el conjunto de convenciones que los taushiros, en su

[135] Nación, según Anthony D. Smith, es "una comunidad humana con nombre propio, asociada a un territorio nacional, que posee mitos comunes de antepasados, que comparte una memoria histórica, uno o más elementos de una cultura compartida y un cierto grado de solidaridad" (2004, p.28). Y según Benedict Anderson es "una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana" (1993, p.23).

historia, fueron adoptando y que les permitió el ejercicio de dicha facultad. La lengua taushiro, pues, es uno de los componentes más relevantes de la cultura inmaterial del pueblo taushiro, y es, lo reconoce así Amadeo, la más importante herencia que tiene de su pueblo. La lengua taushiro fue el vehículo por donde transitaron los pensamientos, los valores, los conocimientos y las historias del pueblo taushiro, pero en la situación actual esta lengua ya no cumple este papel, y si bien la transmisión de estos saberes dota de importancia a la lengua en un pueblo porque mantiene y fortalece su cultura, cuando la propia cultura desaparece, en tanto desaparece el pueblo localizado del cual emana y al cual configura, desaparece asimismo esa función transmisora de la lengua. La lengua taushiro se halla en esta situación, y Amadeo García lo sabe.

Esta cara herencia de su pueblo, su lengua, Amadeo la valora hoy más que nunca. Esta valoración se manifestó a partir de que personas extrañas, sobre todo lingüistas, llegaron hasta él para estudiarla. (Aquí tenemos otro caso de identidad, de identidad lingüística para ser precisos, que aparece o se construye a partir del otro) Por este motivo nuesto protagonista pensó en un primer momento que nuestra visita se dirigía, igualmente, a conocer su lengua, esto incluso luego de haberle explicado que nuestro arribo buscaba otro fin: conocer a su desaparecida cultura desde su propia vivencia. De ahí que siempre, en un principio, insistía en que se le debía grabar las palabras y oraciones que refería en su lengua (como hicieron los lingüistas que lo visitaron con antelación). Esta actitud nos reveló que él se siente pleno, en cierta forma, cuando habla en taushiro, sabiendo que al hablar en su lengua obtiene el interés de los otros, aún si nadie lo entienda si es que no traduce lo que dice.

Amadeo siempre deja mostrar el deseo suyo de que su lengua quede registrada (grabada) para que *otros* sepan de *la* lengua y aprendan *la* lengua (no en pocas ocasiones aseguró que con las grabaciones que le han realizado su lengua sería aprendida por aquellos que lo escuchen cuando él haya fallecido). Insta a que se aprenda su lengua, a partir de las grabaciones que ha dejado, y que sea enseñada. Su deseo es intenso. Se deja sentir la emoción que experimenta al rememorar su lengua, al escucharse él mismo. Esto quedó claro cuando, luego de que se le grabó algunas frases en taushiro, al finalizar, dijo: “Qué lindo” (comunicación personal, 18 de marzo de 2010). Con estas dos palabras resumió todo lo que

él siente: que su lengua originaria es linda; pero también pareció lamentarse por el hecho irremediable de que cuando él fallezca su lengua también con él *fallecerá*.

Amadeo está presto a ser entrevistado, sabe que así contribuirá a que su lengua no desaparezca, pues al menos quedarán registros. No exige explícitamente nada por las entrevistas, no lo menciona, es muy discreto en este sentido, aunque espera, con justa razón, que se le ayude económicamente por el tiempo brindado. Siente indignación cuando otros indígenas, explícita y "descaradamente", pretenden cobrar al pedírseles que se les grabe en su lengua (comunicación personal, 20 de marzo de 2010), como cuando, por ejemplo, una familia quichua de la comunidad de 28 de Julio[136] hizo lo propio e, incluso, mostraron su incomodidad por nuestra presencia hablando entre ellos en su lengua nativa para que no podamos entenderlos (comunicación personal, 20 de marzo de 2010)[137].

Amadeo recuerda con agrado a aquellas personas que en los últimos años lo fueron a buscar hasta Intuto para "grabarle la lengua": "Yo mucho me acuerdo de todos los que han venido a grabar acá", manifiesta (comunicación personal, 25 de febrero de 2016). Así, recuerda a la lingüista Juanita Pérez ("la Juanita"), a "la Silvana" y a "la Talía"[138], periodistas, estas dos últimas, que fueron a buscarlo años atrás (A. García, comunicación personal, 18 de marzo de 2010). También recuerda a una señorita llamada Margarita, así como al lingüista norteamericano Zachary O'Hagan, aunque no recordaba su nombre (comunicación personal, 25 de febrero de 2016). Sabe que todos ellos lo fueron a buscar (salvo Zachary O'Hagan que pidió que lleven a Amadeo a Iquitos) porque iban a escribir sobre su lengua, así como hizo en el pasado Neftalí Alicea.

La importancia que siente Amadeo hacia su lengua se ve reflejada asimismo en la identificación que ha observado tiene ella con su pueblo. La lengua taushiro es entonces, para él, el criterio más importante que posee para delimitar su cultura de otras. Esto se desprende

[136] La comunidad de 28 de Julio se encuentra a 10 minutos en mototaxi desde el pueblo de Intuto. Es una comunidad conformada sobre todo por familias de origen quichua.
[137] Amadeo no entiende la lengua quichua. Él es bilingüe, solo habla taushiro y castellano.
[138] Amadeo las recuerda con especial interés: "Saludos a la Juanita –me dice, y a continuación me advierte– pero tranquilo nomás" (comunicación personal, 18 de marzo de 2010), como aclarándome que no vaya a malinterpretar su saludo, aunque lo dijo con una leve sonrisa que dejó delatar un cierto *recuerdo* por la lingüista. Con "la Talía" sucedió algo parecido, pues al hacer mención de ella me dijo: "Tranquilo nomás, no pasa nada" (comunicación personal, 18 de marzo de 2010).

de la ocasión, que él mismo narra, en que cierto día le dijeron que había uno por ahí que decía ser taushiro o decían otros que lo era. Al respecto Amadeo argumentó: "Si no me comprenden, no es taushiro entonces le digo. […] ¿Es taushiro? A ver si me entiende lo que yo voy a hablar. ¿No me entiende? ¡No me entiende, pues! [*En consecuencia, no es taushiro*]" (comunicación personal, 18 de marzo de 2010).

Amadeo, en su particular manera de expresarse, propia de alguien que aprendió empíricamente el castellano, no siendo esta su lengua materna, ha razonado correctamente bajo la forma de lo que en la ciencia de la lógica se denomina *Modus ponens*; así, simbólicamente su razonamiento es este: $[(\sim p \rightarrow \sim q) \wedge \sim p] \rightarrow \sim q$, y estructuralmente se lee: *Si no-p entonces no-q. No-p. Por lo tanto, no-q.* Siguiendo el contenido de lo que ha inferido Amadeo, esta estructura se traduce del siguiente modo: *Si no me comprende [cuando hablo en taushiro] entonces no es taushiro. No me comprende. Por lo tanto, no es taushiro*. Recordemos que Rodrigo Montoya Rojas sostiene que "la cultura es inseparable de la lengua" (2002, p.2) y David Crystal afirma que "Language is the primary… register of identity" (2000, p.40). De manera muy intuitiva Amadeo también sostiene lo mismo a partir del razonamiento esquematizado líneas arriba.

Ahora bien, cabe preguntarse si acaso este razonamiento suyo alcanza a sus propios hijos y a sus sobrinos, los hijos de su hermana, pues ellos si bien son hijos de taushiros *atontu'tua* no hablan la lengua taushiro. Es más, refiriéndose a sus sobrinos, Amadeo nos dijo que ellos no son taushiro "legítimos" porque no hablan "la lengua" (comunicación personal, 18 y 20 de marzo de 2010).

En no pocas ocasiones, cuando Amadeo se refería a su lengua, decía "la lengua". Este dato es importante, así lo creemos, porque es coherente con la autoidentificación a la que hace referencia la palabra *ite'chi* (gente), pues, así como los taushiro eran *la* gente igualmente su lengua era *la* lengua. Este detalle lingüístico, no menor, nos parece que implica algo más: un etnocentrismo. En efecto, culturalmente la idea de que ellos son la gente verdadera o la gente real también podría aplicarse aquí, es decir, el que su lengua sea *la lengua*, la real. Esto, que bien podríamos entender en el contexto de un grupo cultural determinado, puede sorprender un poco ya que es Amadeo, hoy, quien así se refiere cuando habla de su lengua.

De algún modo podemos decir que existe en él ese etnocentrismo respecto de su cultura, aún si esta no está presente. En la actualidad Amadeo vive en Intuto con personas mestizas y quichuas, con costumbres distintas a las de sus antepasados, pero, intrínsecamente, y no muy en el fondo, sigue pensando como los taushiro por lo que, en este sentido, sigue formando parte de ellos, pues se siente parte de *ellos*.

Sabe de la importancia que tiene su lengua, y entiende bien por qué tantas personas han viajado hasta Intuto a entrevistarlo y grabar sus palabras, por ello insta a cuidar las grabaciones y que se transcriba y se ordene con cuidado todo lo que él deja registrado (comunicación personal, 24 de marzo de 2010). En un momento incluso se ofreció, para cuando ya no estemos con él en Intuto, a grabar en su lengua frases enteras y enviarlas a Lima, por medio de amigos, para que queden registradas:

> Yo voy a grabar solito, en silencio, jovencito, ¿ya? Así vas a aprender más mejor, sí. Ese es lo que te digo, varón. Me mandas un grabadorcito nomá, nada más. (…) Puedes mandarlo por medio del hermano Pepe [José Álvarez], él lo va a mandar acá [a Intuto]. Él manda cosas, pue. Mándale a, dale a él. Él va a mandar acá, donde el hermano Uaner [Wagner]. Yo recojo ese de ahí, [y] con ese mijo [mismo] te voy a mandar lo que he grabado. El hermano Uaner le va a mardar donde el hermano Pepe, [y] el hermano Pepe te entrega allá en Lima. ¿'Ta bien?". (Comunicación personal, 25 de febrero de 2016)

Amadeo también nos comunica que le ofrecieron que enseñe su lengua a los niños en Intuto, él aceptó gustoso según nos relata, aunque luego notamos su decepción al recordar que no le volvieron a mencionar más sobre este particular. Y en el mismo diálogo, además, nos relata sobre el valor económico de su tiempo al hablar con gente de fuera que vino a verlo por su lengua.

- Yo me acuerdo que la vez pasada que vine me contaste que te habían ofrecido que enseñes tu idioma.
- Sí
- ¿Qué pasó?
- Pues nada, pues joven.
- ¿Quién te dijo para que enseñes tu idioma?
- Aquí los mestizo me han dicho así: "¿Por qué no te dan trabajo?" me dicen.
- …para que enseñes tu idioma, a los niños.
- Sí, porque pueden vivir ellos también cuando me muera alguna vez.
- Tu idioma al menos queda, ¿no?
- Sí.
- Pero quedó en nada. Ya no te volvieron a decir.

- No, no no.
- ¿Alguien en especial te dijo eso?
- No, no.
- ¿Quién te dijo para que enseñes tu idioma, te acuerdas?
- No, no, no. En toda partes me dicen así.
- Ah, ¿siempre te dicen así?
- Sí, sí. [Me dicen:] "Por qué, por qué vienen…" Así como usté viene siempre ¿di? [Me dicen:] "¿Por qué vienen ustedes así? Por no darte algo es. Ese cuesta, por allá, en todas martes del mundo, del país", me han dicho, ¿no? Así como han venido otra y no me han dado nada. Trabaja [el trabajo] es para hablar. Igual [otro] me ha dicho que ha venido de California. Él me dice "Amadeo, yo te voy a pagar por hora, 8 soles te voy [a] dar por una hora", me dijo. "Ya joven" le [he] dicho. "¿Vas [a] querer para darte así, así diario?", me ha dicho. "No todavía, cuando ya terminamos la chamba, ahí recién me vas [a] dar", le digo yo. Y verdad, él me ha dado. Él ya se fue ya.
- ¿Cuántos días estuviste con él?
- Cuatro días nomá.
- Cuatro días. ¿Cuántas horas trabajaste con él?
- ¿Cuántos días [horas] tiene un día? ¿A ver? Una hora… (se corrige) 24 horas ¿di?
- Sí.
- Pero tú estuviste con él…
- …hasta las 5 [de la tarde] he trabajo con él.
  (Comunicación personal, 24 de febrero de 2016)

Su preocupación, porque su lengua no desaparezca, se manifestó concretamente cuando nos solicitó toda la información recabada por los lingüistas que estudiaron su lengua, para que con estos datos pueda enseñarles a los niños de Intuto, pues necesitaría "cualquier cantidad" de esa información, pues así "no va a morir nunca más el [*idioma*] taushiro" (comunicación personal, 18 de marzo de 2010). La disposición de Amadeo a enseñar es patente. Este ofrecimiento de enseñar su lengua incluso fue publicado como noticia el 1 de setiembre de 2009 bajo el titular: "Último cacique taushiro enseñará su idioma a niños nativos en Loreto"[139]. Si bien por mucho tiempo estuvo resignado, tras el reconocimiento que tuvo por parte del Estado peruano en 2017, sus esperanzas volvieron.

Todas estas son evidencias que presentan a Amadeo como muy entusiasta respecto de la idea de mantener *viva* su lengua, pero ¿es el taushiro, hoy, una lengua viva? Muerta no lo está, por cierto, todavía podemos escucharla directamente en Amadeo García, él todavía puede pensar e incluso soñar en taushiro, como nos dijo en cierta ocasión, pero ¿es una lengua viva? No obstante, el hecho fáctico es que actualmente esta lengua no comunica. Si por

[139] En: http://www.andina.com.pe/agencia/noticia-ultimo-cacique-de-etnia-taushiro-ensenara-su-idioma-a-ninos-nativos-loreto-251522.aspx

lengua viva se entiende a aquélla que tiene hablantes, y que estos, en virtud de la propia lengua, consolidan lazos comunicacionales, entonces podemos decir que el taushiro no es una lengua viva. Mas si una lengua viva es aquélla que no está estática y que, por el contrario, presenta significantes nuevos respecto de las nuevas cosas ajenas a la cultura de la lengua, entonces ¿tendríamos que decir que sí lo está?

Neftalí Alicea ha referido que la lengua taushiro tiene la facultad de crear nuevas palabras para referir elementos ajenos a la cultura taushiro, de ahí la riqueza de su vocabulario. Si seguimos la hipótesis Sapir-Whorf, según la cual la lengua es anterior al pensamiento, deducimos que los taushiro usaron su lengua para formar significantes que le permitieran pensar los elementos ajenos a su cultura. Sobre este dinamismo de la lengua taushiro, nos dice Alicea:

> El taushiro es un idioma rico en vocabulario lo que hace posible la expresión de cualquier idea (o de su significado) aunque esta se relacione con algo nuevo a la cultura. Ellos prefieren elaborar términos nuevos equivalentes. Por eso su idioma se ha mantenido casi libre de préstamos a pesar de haber tenido contacto esporádico con los quechuas y mestizos durante muchos años. (1976, p.2)

Efectivamente, la lengua taushiro tiene la facultad que describe Neftalí Alicea: la de hacer posible "la expresión de cualquier idea" aún si esta signifique algo ajeno a *sus* objetos culturales. Los significantes en esta lengua para referir a objetos extrataushiros suelen ser significantes compuestos. Esto se pudo corroborar con Amadeo a partir de los siguientes ejemplos: El celular fue algo que los taushiro nunca conocieron, pero si lo hubieran conocido y hubieran entendido su uso los taushiro no se hubieran hecho mayor problema y lo hubieran llamado *antu' ninca yacú a'cha ineué*[140] ("algo para conversar desde cualquier lugar[141]") y al televisor: *antu' ninca yacu' ano' cona* (cosa de donde sale *imágenes*[142]) (comunicación personal, 25 de febrero de 2016). Así los denominó Amadeo cuando se le preguntó sobre el celular y el televisor, con el uso reiterado lo más probable es que estas extensas frases se

[140] *Antu'* es un término taushiro que designa a cualquier objeto o cosa que no pertenece a su cultura (Alicea, 1975b, p.22 y 96).
[141] Traducción por Amadeo García. (Amadeo también referirá la traducción al castellano de los demás significantes que siguen a continuación)
[142] Alicea Ortiz refiere que *ano' cona* hace referencia a la sombra (1975b, p.19). Sin embargo, como ya se ha venido repitiendo, la lengua taushiro se amolda a lo que se desea indicar, y eso es justamente lo que, al parecer, hizo Amadeo al querer referir al televisor.

hubieran contraído formándose así unas nuevas palabras taushiro. También se le preguntó cómo se le dice al hotel: *anicu' ahan hayacu' o'ya* (lugar o casa para dormir) y a la mochila: *antu' ninca andoni' a'nova ninca e'ichi* (cosa que sirve para cargar cosas) (comunicación personal, 27 de febrero de 2016). Alicea Ortiz, en su *Vocabulario taushiro* (1975b), nos facilita otros ejemplos: a la pastilla: *antu' ninca unti'* (cosa que se toma); al vaso o taza: *antu' unti'chi tovan* (recipiente para tomar) (p.22); a los lentes: *antu' ti niyi chiva'cu* (algo que los mestizos se cuelgan en los ojos) (p.23). Cuando se le preguntó cómo se dice Perú, dijo: *niyi* (comunicación personal, 24 de marzo de 2010 y 24 de febrero de 2016). Preguntado por qué la palabra *niyi* refiere al Perú, aseveró que es por lo grande que es el Perú: "*Niyi* quiere decir Perú entero [Perú grande]" nos explicó (comunicación personal, 24 de marzo de 2010).

El término "perú" hace referencia a algo abstracto. La lengua taushiro usualmente –podemos equivocarnos– hace referencia a cosas concretas, pues está, o estuvo, vinculada sobre todo a la vida cotidiana de la selva. Por ello, cuando Amadeo se refiere al Perú en su propia lengua lo vincula con la característica más saltante que cree entender de él: que es grande[143]. Sin embargo, nos percatamos que nuestro taushiro está usando su lengua para referir a lo que él cree que es el Perú: una nación grande, sí, pero de mestizos. Efectivamente, según el *Vocabulario taushiro* de Alicea Ortiz (1975b), *niyi* es un término taushiro que hace referencia a los mestizos: *achintu niyi veivo antu* (hay muchos mestizos en el río), *niyi antu'* (objetos de los mestizos), *niyi ñuva i'o* (tú eres mestizo), *niyi naya* (olla de los mestizos), *niyi nova'* (enfermedad de los mestizos), *niyi on* (mujer mestiza), entre otros, (p.56 y 57). *Niyi* refiere, pues, a lo mestizo, pero Amadeo usó *niyi* en esta ocasión para referir al Perú, y es que, posiblemente, creemos no equivocarnos, para Amadeo el Perú *son* los mestizos. En consecuencia, él no se equivocó cuando afirmó que Perú se dice *niyi* en su lengua, pues, en su concepto, "Perú" y "mestizos" son *lo mismo*. Y de aquí se extrae que él no se siente peruano (aunque le hayan dicho que lo es), porque él sabe que no es mestizo. Él es taushiro. Nuevamente, en el lenguaje, el contraste que le permite afirmar su identidad se deja notar.

[143] Como se indicó páginas atrás, Amadeo comprende al Perú como algo grande (de manera espacial) y en no pocas ocasiones lo toma como referencia para hablar de cosas grandes: "[Grande] como el Perú" (comunicación personal, 18 de marzo de 2010).

Nuestra inquisitoria hacia Amadeo sobre objetos ajenos a la cultura taushiro demuestra lo que Neftalí Alicea ya afirmaba: que la lengua taushiro se mantuvo con pocos préstamos lingüísticos debido a la capacidad de sus hablantes de crear vinculaciones terminológicas nuevas para hacer referencia a tales objetos. No obstante, un caso particular hemos observado en las menciones numéricas. Neftalí Alicea ha aseverado que los taushiro contaban uno (1), dos (2) y muchos, haciendo notar que *todos los dedos de las manos* es "muchos", explícitamente nos dice: "Los taushiro no tienen un sistema de números, a excepción de: uno, dos, muchos; basado en los dedos de las manos. Los diez dedos de las manos representan muchos" (Alicea, 1976, p.8)[144]. Esta información Amadeo lo ha negado, sosteniendo que *la Tali* "no ha agarrado [comprendido] bien" (comunicación personal, 24 de marzo de 2010). "Mucho" se dice en taushiro *achintu*[145], no es un número sino una referencia cualitativa, *achintu* se dice "así hablando nomás sin contar" asegura, y que "poco" o "no es mucho" se dice *achintuhiro* (comunicación personal, 24 de marzo de 2010).

En 2016 nos señaló Amadeo que los taushiro podían contar hasta diez (contradiciendo lo que *la Tali* había asegurado), pero en 2010, en nuestra primera visita, nos había dicho que podían contar hasta veinte, tal vez confundiéndose con su propio conocimiento aritmético actual:

Uno (1): *Vachi'canto*	Dos (2): *Achini*
Tres (3): *Vachine'anto'*	Cuatro (4): *Achintu jane'*[146]
Cinco (5): *U'contava*	Seis (6): *Ne'ca'que navanu'yo*
Siete (7): *Ne'ca'que navanuca*	Ocho (8): *Ne'ca'que navanuca añijo*
Nueve (9): *Ne'ca'que navanuca*	Diez (10): *Ne'ca'que nava*

[144] Alicea Ortiz en su *Apuntes sobre la cultura taushiro* (1976), efectivamente, señala que los taushiro no contaban sino uno, dos y muchos. Pero en su *Vocabulario taushiro* (1975b) refiere en lengua taushiro a los números uno, dos, cuatro, cinco y seis. Sobre esta aparente confusión formularemos nuestras hipótesis más adelante.

[145] *Achintu* se dice en taushiro cuando se quiere decir *mucho(s)*. Sin embargo, esta lengua matiza varias clases de *mucho(s)*. Así, Alicea Ortiz nos facilita otras traducciones: cuando hace referencia a *mucho* (en singular) se dice *ho'vu*; cuando se hace referencia a muchas clases de cosas diferentes, se dice *inu'cha*; y cuando se hace referencia a una gran cantidad, se dice *achintune* (1975b, p.123).

[146] Alicea Ortiz registra en su *Vocabulario taushiro* (1975b) que "cuatro" (4) se dice *ne'quenene* (p.97).

Hasta diez podían contar los taushiro, según Amadeo. Él, sin embargo, puede contar más, hasta veinte (comunicación personal, 24 de marzo de 2010)[147].

Uno (1): *Vachi'canto*	Dos (2): *Achini*
Tres (3): *Vachine'anto'*	Cuatro (4): *Achintu jané yanantu'*
Cinco (5): *U'contava*	Seis (6): *Ne'ca'que navanu'yo*
Siete (7): *Ne'ca'que navanuca*	Ocho (8): *Ne'ca'que navanuca*
Nueve (9): *Ne'ca'que navanuca*	Diez (10): *Ne'ca'que nava*
Once (11): *A'tonuca*	Doce (12): *A'tonuca ni*
Trece (13): *A'tonuca ne*	Catorce (14): *Á tonuca uétane*
Quince (15): *Uc contato'*	Dieciséis (16): *Ne'ca'que neto'*
Diecisiete (17): *Ne'ca'que ne' tonuca*	Dieciocho (18): *Ne'ca'que ne' tonuca*
Diecinueve (19): *Achintu jane'*	Veinte (20): *Yanujua*

Nos asegura nuestro protagonista que más allá del número 20 no había más palabras, "que no se puede en idioma taushiro" señala (comunicación personal, 24 de marzo de 2010). Tal vez la razón sea que cantidades mayores a 20, o incluso a 10, no tenían significante taushiro porque con *achintu* (mucho) bastaba, pues no les era necesario precisar. Esto podría referirse como una prueba, desde el lenguaje numérico, de que la vida de los taushiro estaba dirigida hacia la supervivencia, y un 17 o un 23, por ejemplo, de ese modo preciso, no era relevante para una vida práctica en la selva.

Hemos observado que al momento de contar en taushiro y llegar hasta el número diez, Amadeo intensificaba sonoramente este número, como si la cuenta lo dirigiese hacia el final de una cadencia, a una especie de resolución o conclusión por el propio hecho de contar, de ahí que reforzara la sonoridad (acentuando la sílaba "ca") al decir "¡*ne'ca'que nava*!" (diez). Esto puede ser explicado por el hecho de que este número podría ser considerado el último número, por ser el que hace referencia al total de los dedos de las manos; es decir, no pudieron imaginarse un número más allá de diez, así como les era imposible la existencia de más de diez dedos en ambas manos. Esto también puede ser explicado, sin anular la hipótesis anterior, a partir de lo que la propia Neftalí Alicea afirmaba: que los diez dedos de las manos

[147] En esta nueva cuenta numérica aparece una pequeña diferencia al referir los números 4 y 8.

para los taushiro representaban "mucho" (1976, p.8); es decir, no una cantidad sino una cualidad, pues más allá de "mucho" toda cuenta era ya imposible, con la distinción de que "mucho" cuantitativamente se dice *ne'ca'que nava*, mientras que cualitativamente se dice *achintu* (comunicación personal, 24 de marzo de 2010).

Amadeo, como taushiro que es, contó en su lengua con esa intensidad propia de los taushiro, intensidad que le permitía comprender al diez como el máximo de los números, aquel que representaba lo *bastante*, lo *mucho*. Sin embargo, Amadeo, como conocedor de más números (después de diez), debido a que lo aprendió cuando joven con los mestizos en Intuto, puede contar hasta veinte en su propia lengua, aunque cuando llegó hasta veinte (*yanujua*) no apareció tal intensidad sonora como sí apareció en diez (*ne'ca'que nava*).

Otra particularidad es que los números 7, 8 y 9 parecen ser considerados como números *hacia* el último número (10). Decimos esto por el hecho de que en la lengua taushiro, al referir estos números, no haya mayores diferencias, pues estos se dicen *ne'ca'que navanuca*. Este patrón parece repetirlo el mismo Amadeo cuando cuenta los números 17 y 18 (no el 19), pues estos se dicen *ne'ca'que ne' tonuca*.

Hay un caso particular que llama la atención, y son los números 4 y 19. No comprendemos la razón de que en lengua taushiro Amadeo los haya expresado de la misma manera: *achintu jane'*; o de manera parecida: *achintu jane' yanantu'* para 4 y solo *achintu jane'* para 19. (Amadeo al contar en momentos distintos manifestó esta distinción léxica) Alicea Ortiz indica en su *Vocabulario taushiro* (1975b), por otro lado, que 4 se dice *ne'quenene* (p.97).

¿De por qué aparecen diferencias entre lo que nos asegura Neftalí Alicea y Amadeo García sobre hasta cuánto podían contar los taushiro? Recordemos que Alicea afirma que solo contaban uno, dos y muchos, mientras Amadeo lo niega sosteniendo no en pocas ocasiones que contaban hasta diez. Nos es difícil pensar que la lingüista Alicea se haya equivocado en este particular, por su propia especialidad (lingüística) y porque convivió con los taushiro en los años '70 durante varios meses. Por esta razón, nos inclinamos a pensar en tres posibles hipótesis:

1. Amadeo inconscientemente atribuyó su conocimiento aritmético a los taushiro por el hecho simple de que su propia lengua tiene la facilidad de crear tales significantes numéricos, significantes que él mismo creó, en virtud de alguna etimología, y en virtud de haberse dado cuenta de que es posible contar *más allá* de diez, esto debido a su conocimiento del castellano.

2. La familia de Amadeo no contaba numéricamente sino tal y como Neftalí Alicea ha referido: uno, dos y muchos. Sin embargo, cuando Amadeo empezó a conocer el castellano y, sobre todo, cuando se educó en los rudimentos de la aritmética en sus dos años de estudio en el centro del ILV en Yarinacocha (Pucallpa), aprendió a contar *más allá* de dos, sustituyendo ese "muchos" por los números naturales consecutivos que le seguían. Sabido es que los adultos taushiro tuvieron a bien valorar el conocimiento que los jóvenes aprendían de *afuera*, razón por la que Amadeo les enseñó a contar *más allá* de "muchos" luego de que la lingüista Alicea se haya retirado de su comunidad en Aucayacu. Y por eso Amadeo hoy asevera que los taushiro (su familia) sabían contar hasta diez, pues él les habría enseñado, y confundiendo los tiempos (cosa que no es raro en nuestro protagonista), haya dicho que *la Tali* "no ha agarrado bien".

3. Efectivamente, cuando Alicea Ortiz inició su convivencia con los taushiro ellos no contaban sino uno, dos y muchos (en sucesión), y solo cuando hacían referencia a cantidades mayores (en referencia directa con algunos objetos) creaban sus significantes adecuados según su propia lógica (recordemos que la lingüista nos ha indicado que la lengua taushiro tiene la facilidad de crear nuevos términos). Es decir, el cuatro, cinco o seis –que son los otros números que menciona Alicea en su *Vocabulario*– no eran comprendidos de modo abstracto sino en relación a objetos, y no necesariamente en una sucesión.

Descartamos la primera hipótesis por ser demasiado especulativa. Aceptamos la segunda y la tercera por ser más coherente y clara, y porque se deduce más por los hechos que por la especulación.

Finalmente, podemos concluir este apartado diciendo que el análisis que hemos desarrollado sobre los números nos sirve para echar luces respecto de la capacidad de la lengua taushiro de crear nuevos términos para *cosas* (números en este caso) que no estaban

relacionadas con su cultura. Contaban uno (1), dos (2) y muchos, porque no tenían, con seguridad, mayor necesidad de ir *más allá* de esta cuenta. Su lenguaje les permitió crear otros términos numéricos cuando Amadeo les hizo saber que se podía, o cuando ellos mismos se dieron cuenta, a partir de los contactos esporádicos con foráneos, de que era posible contar más, seguramente debido al intercambio de bienes que habían empezado a realizar. Todo parece indicar que les era suficiente lo que representaba la totalidad de los dedos de las manos (muchos). La lengua de Amadeo le ha permitido a este la creación de nuevos términos que vayan más allá de diez, pues sabe él que hay más números que le siguen, hasta veinte, suficiente para su espíritu pragmático, por eso ha afirmado "que no se puede [contar más] en idioma taushiro".

Pero volvamos a la pregunta que nos toca: ¿Es *dinámica* la lengua taushiro? (*dinámica* en el sentido de versátil). Y si es dinámica ¿es posible afirmar que es una lengua *viva*, aunque exista hoy solo un hablante fluido? Hemos demostrado con creces, así lo creemos, que el taushiro es una lengua versátil incluso hoy que tiene solo a Amadeo García como hablante fluido. A objetos nuevos, los mismos que su cultura no conoció, él los ha denotado en su lengua en la medida en que comprende la referencia significativa de dichos significantes[148]. Y si es dinámica, ¿es una lengua viva? Pero toda lengua viva debe comunicar, y, estrictamente hablando, la lengua taushiro ya no comunica, pues toda comunicación siempre es la comunicación hacia otro. Amadeo nos ha dicho que tiene sobrinos que saben algunas palabras pero que no hablan el taushiro como él. Es decir, no se comunica con ellos en su lengua. Amadeo puede hablar en taushiro (para sí), crear términos en taushiro, pero no puede comunicarse en taushiro. En conclusión: Aunque versátil, la lengua taushiro es hoy una lengua no vigente porque no comunica, aunque no podemos decir que es una lengua muerta, porque es posible todavía oírla directamente de un taushiro *auténtico*.

[148] Decimos esto último porque al ser preguntado cómo se dice en taushiro "universo", respondió diciendo que no comprende y que por ello no podía decirlo en taushiro (comunicación personal, 27 de febrero de 2016).

4.4. Religiosidad de Amadeo García

Amadeo García ha mostrado jactancia por el enlace directo que tiene con su pueblo. Siente por él el orgullo de quien se sabe *legítimo*. Manifiesta, aun con la ausencia de su gente (*ite'chi*), que él pertenece y siempre pertenecerá a los *atontu'tua*, aunque haya perdido –o no manifieste tener– muchas de las ideas religiosas de sus antepasados.

Como toda comunidad tradicional amazónica, los taushiro mantuvieron vivo su ancestral pensamiento religioso. Este pensamiento, si bien con sus particularidades de forma más que de fondo, mantuvo características comunes con los de otros pueblos nativos, dado el ambiente habitual en que estos pueblos se han desarrollado: la selva, los ríos, los animales, etc. Sin embargo, debido a la influencia que el ILV tuvo en el pensamiento y conocimiento del entonces joven Amadeo y de la vinculación ininterrumpida que ha mantenido nuestro protagonista con el mundo y religión occidentales tras el ocaso de su comunidad, él afirma hoy no creer plenamente en lo que creyeron sus antepasados (incluso los más cercanos: sus abuelos, sus padres), él cree –así lo dice– en "nuestro Dios" (comunicación personal, 19 de febrero de 2016) haciendo referencia al dios cristiano. Efectivamente, su religión *oficial*, aquella con la que se siente religado, vinculado con Dios, es hoy el cristianismo (de corte evangélico), aunque sus actuales ideas religiosas manifiestan un encuentro entre las ideas cristianas aprendidas en su juventud y la cosmovisión propia de los pueblos selváticos.

Estando sentados en la pequeña plaza principal de Intuto, frente a la Iglesia, él, mirándola, y ante una pregunta nuestra sobre sus pensamientos religiosos, afirmó: "[Sobre Jesucristo] no conocía nada, hermano. Con ellos [con los del ILV] he aprendido la Palabra de Dios, todo […]. Yo no pensaba que hay un dios, pues hermano. Uno que no conoce cómo va a pensar que hay un dios, pues ¿no?" (comunicación personal, 19 de marzo de 2010). Antes de su encuentro con el ILV creía en los *demonios* (espíritus malignos de la selva) pero no en Dios, aunque inmediatamente pasa a aceptar que también creía en espíritus buenos de la selva (*ahuane yei'tua*).

Sobre su religiosidad actual, leamos parte de lo que nos dijo Amadeo en la conversación que sobre este tema tuvimos con él:

- ¿Tú crees ahora en los médicos, en los brujos?
- Ya no ya, Ya he cambiado yo eso, ya. Ya creemos en un solo dios que tenemos. Ya sabemos la historia, pues, joven.
- ¿Quién te enseñó sobre este dios?
- La Tali mismo me enseñó sobre eso, sí.
- ¿Tú también no creías en Él, antes?
- No, pue.
- ¿No conocías?
- No, pue.
- Yo aprendí con la Tali, ella es lo que [nos] ha dado todo bonito esa historia.
- Y tu Biblia, tú tenías una Biblia.
- La Biblia, pue, le he dejado cuando viajé a Iquitos, de aquí me han robado, ya. Ya me han robado. ¿Cuánto debe costar ahora ¿di?
- Ya no tienes tu Biblia aquí.
- Ya no tengo, ya. Pero lo que he estudiado tengo en mi cabeza. Tengo mi idioma también en mi cabeza, como se dice.
- Eso no se olvida, pues, ¿no?
- Sí.
- Tú, ¿a qué religión perteneces ahora?
- Solo a Él [a Dios] nomás, pue.
- ¿Católico o evangélico?
- [Católico] No, no. Evangélico, pue. Evangélico, evangelista, pue.
- ¿Eres evangelista?
- Sí, claro.

(Comunicación personal, 19 de febrero de 2016)

Las ideas religiosas actuales que Amadeo manifiesta las aprendió cuando de joven fue llevado a Yarinacocha. Allí fue evangelizado junto con otros muchachos que como él pertenecían a otros pueblos nativos que también desconocían la religión cristiana. Cada muchacho estuvo a cargo de un lingüista, "cada uno teníamos un gringo" recuerda (comunicación personal, 24 de marzo de 2010).

La persona que estuvo a cargo de la evangelización de Amadeo, y por extensión de la familia de Amadeo, fue la lingüista puertorriqueña Neftalí Alicea Ortiz, a quien ya hemos estado mencionando a lo largo de este trabajo –así lo confirma el propio Amadeo (comunicación personal, 27 de febrero de 2016). Fue a través de ella que los últimos taushiro tuvieron una relación más estrecha con la religión cristiana, pues si bien en el pasado las últimas generaciones de taushiro se vincularon con patrones mestizos, trabajando para ellos en la recolección de madera y caucho, poco o nada aprendieron, al parecer, de estos patrones sobre el cristianismo, pues con ellos, recuerda Amadeo, "vivimos como si no hubiera conocido a Dios" (comunicación personal, 19 de marzo de 2010).

Amadeo cree en Dios, en Jesucristo y en la Biblia, aprendió a creer en estos tópicos en su juventud. Afirma que de la "Palabra de Dios" (es decir, de la Biblia) conoció cómo Cristo ha bajado del Cielo, cómo ha nacido, y que subió al Cielo nuevamente cuando murió, y que su *papá*, Dios, estaba esperándolo allá en el Cielo (comunicación personal, 24 de marzo de 2010). Alega que hay un solo dios y que "Él ha hecho todo" (comunicación personal, 20 de marzo de 2010). Cree, como todo habitual pensamiento cristiano, que su alma ascenderá al Cielo cuando muera y no, como creían sus antepasados, que su alma se quedará en la tierra (comunicación personal, 24 de marzo de 2010).

Nos dice más sobre sus ideas religiosas:

- Yo, yo espero cuando, mi muerto [muerte], cuando Dios recoge, ya no voy a estar aquí ya, sufriendo aquí en este mundo, voy a estar en otro mundo, ya no voy a estar aquí en la tierra ya. Este, mi cuerpo que tengo no vale nada, la alma es lo que vale, ese va a servir, ese nunca va a morir. Nada más, pue, joven.
- ¿Y piensas que te vas a encontrar con tus padres?
- Sí, nos vamos a encontrar con él, con todos mi amijos [mis amigos] que me han venido a visitar, todos nos vamos a encontrar allá, nadie se va a escapar de ese [eso] (…) No solamente aquí en Perú sino gente extranjero, donde sea, porque todo es de Dios.
- Y esperas…
- Espero yo a mi muerte con tranquilidad nomá. No me asusta.
  (Comunicación personal, 20 de febrero de 2016)

Y, a manera de vincular su origen tradicional con sus actuales pensamientos cristianos, hablándonos en lengua taushiro, afirma enfáticamente (él mismo ejerce luego de traductor): "Tú vas a estar con Dios si crees en el Señor, estoy diciendo (en taushiro); y si no crees, tú vas a quedar aquí en la tierra, estoy diciendo" (comunicación personal, 24 de marzo de 2010).

Aunando a estas aseveraciones, no podemos dejar de mencionar a Satanás como el espíritu malo en el que todo típico cristiano tradicional también debe creer que existe. Efectivamente, Amadeo tiene presente en su ideario a Satanás y lo entiende como la *madre* de las serpientes (esto tal vez recordando que fue una serpiente la que tentó a Eva, según el mito bíblico). Como bien se sabe, todos los pueblos amazónicos tienen la idea de que los diversos seres naturales tienen una *madre* protectora –una especie de espíritu preservador o guardián–; así, el río, los árboles y los diversos animales tendrían su *madre*. Esta cosmovisión

no fue ajena a los taushiro, es por ello que cuando se le preguntó sobre la *madre* de las serpientes –sobre cómo la llamaban los taushiro–, Amadeo afirmó que era Satanás, y –agregó– que él fue quien tentó a Jesucristo (comunicación personal, 20 de marzo de 2010); solo después, cuando se le hizo comprender que se le preguntaba por cómo la llamaban los *antiguos* taushiro, este dijo que era *yei'tua*. Aquí, en este hecho ejemplificador, se patentiza que la ancestral cosmovisión taushiro se halla, en él, en un segundo plano frente a su actual religiosidad. Sin embargo, la idea de que existen espíritus malos en el bosque la mantiene vigente, pues asevera que a veces lo despierta el demonio en la noche, y preguntado qué hace él cuando esto sucede, responde: "Le miro nomá, me pongo normal, tranquilo nomá" (comunicación personal, 20 de febrero de 2016), manifestando así que no teme al demonio. Esta respuesta estuvo acompañada con un sosiego manifiesto, pues no se inmutó, miraba en ese momento el suelo cuando dijo que ante la *presencia* del demonio él se mantenía tranquilo.

Amadeo, tras su conversión al cristianismo, intenta mantener una moral acorde a sus pensamientos. Ya no toma ayahuasca –afirma (tal y como en el pasado el chamán de su comunidad tomaba)– que ya ha dejado eso, que ahora él conoce otra *cosa*: "Estoy conociendo a mi Señor que está en el Cielo. A Jesucristo, nada más. […] Tomar un vegetal (ayahuasca) para hacer daño, *no vale*. Mejor estar tranquilo hasta el día en que se acaba [la vida]" (comunicación personal, 19 de marzo de 2010). Hacemos la atingencia aquí para esclarecer que Amadeo cuando dice "no vale" en relación al ritual de tomar ayahuasca no se refiere a que no sirve, a que no tiene ningún efecto, sino a que no es moralmente correcto.

Sabemos por propia confesión de Amadeo García y por la información dada por Neftalí Alicea que los taushiro *atontu'tua* y *einontu'tua* en el pasado experimentaron encuentros bélicos entre ellos mismos, y que los primeros, al que pertenece Amadeo, confiaban más en la brujería que en las lanzas. A esto se estuvo refiriendo Amado cuando afirmó que "Tomar un vegetal (ayahuasca) para hacer daño, no vale", pues en estos encuentros bélicos el chamán tomaba ciertos brebajes con el objetivo de hacer daño al *enemigo.* Su lucha era mágica. Hoy, pues, considera que esas prácticas, como la de tomar ayahuasca en tanto rito para el logro de ciertos fines, *no vale*, pues él prefiere a Jesucristo. Si Amadeo renuncia a la toma de ayahuasca, entonces renuncia a la posibilidad de hacer daño con esa práctica o a la de buscar a aquellos (chamanes) que sí tienen esa posibilidad para

hacerla en su nombre y contra alguien. Es decir, mantiene cierta confianza en dicha práctica, aunque a veces fallan los chamanes –como nos dirá también en otro momento–, pero él prefiere mantenerse tranquilo *con* Jesucristo. Su moral inhibe estas prácticas mágicas, aunque cree en ellas, y reivindica lo religioso –de corte cristiano-evangélico. Esto es comprensible porque Amadeo fue educado de joven en el protestantismo cristiano y sabido es que esta tendencia es muy rígida contra todo tipo de *brujería* o pensamiento mágico juzgándolo de pecado, pues el ILV, o SIL International, es una institución cristiano-evangélica asociada a la *Wycliffe Bible Translators*, y fue fundada en 1934 por el norteamericano William Cameron Townsend (1896-1982), misionero y lingüista presbiteriano[149].

Ante lo expuesto, no podemos dejar de concluir que la conversión de Amadeo al cristianismo –aunque con marcados rasgos híbridos– es patente. Tal conversión no les suscitó dificultad alguna para los representantes del ILV cuando lo instruyeron en su nueva fe, esto debido a la no ortodoxa ni rígida convicción religiosa que mantuvo su pueblo, convicción que no descansaba en ninguna especie de dogmatismo, y al carácter dócil de los taushiro –tal y como muchos han atestiguado–, pues este carácter permitió que sus padres no pongan mayores reparos al hecho de que el menor de ellos (Amadeo) sea instruido por aquellos "gringos" lejos de su asentamiento en la quebrada Aucayacu.

Tal conversión hacia el cristianismo fue reforzada por la traducción a la lengua taushiro de algunos pasajes del Nuevo Testamento, documento que el ILV elaboró con ayuda de Amadeo (cuando joven) como traductor. Efectivamente, Amadeo tuvo su *Biblia* (en su propia lengua), y ya que aprendió los rudimentos de la lectura, en los dos años en que fue instruido en el ILV, se mantuvo así *acompañado* por la *Palabra de Dios* fortaleciendo de este modo su nueva fe. Hoy no posee ya su tan valiosa traducción, y si pensamos como José

[149] La Iglesia presbiteriana es una de las iglesias pertenecientes al protestantismo, y como toda iglesia protestante condena las prácticas asociadas a la brujería y magia basándose en las enseñanzas morales bíblicas: "A la hechicería, no la dejarás que viva" (Éxodo, 22,18), "Cuando entres en la tierra que Jehová tu Dios te da, no aprenderás a hacer según las abominaciones de aquellas naciones. No sea hallado en ti quien haga pasar a su hijo o hija por el fuego, ni quien practique adivinación, ni agorero, ni sortilegio, ni hechicero, ni encantador, ni adivino, ni mago, ni quien consulte a los muertos. Porque es abominación para con Jehová cualquiera que hace estas cosas y por estas abominaciones Jehová tu Dios echa estas naciones delante de ti. Perfecto serás delante de Jehová tu Dios, porque a estas naciones que vas a heredar a agoreros y adivinos oyen, mas a ti no te ha permitido esto Jehová tu Dios" (Deuteronomio 18: 9-14).

Álvarez podremos decir que fue el último resquicio que tuvo Amadeo de su lengua[150]. Amadeo tiene, sin embargo, una valoración un tanto distinta. Cuando le comentamos sobre la pérdida de su *Biblia*, nos dijo que lo que leyó en ella "lo tiene en su mente, eso no se olvida" (comunicación personal, 18 de marzo de 2010), y tal y como citamos previamente: "Ya no tengo ya [mi *Biblia*]. Pero lo que he estudiado tengo en mi cabeza […], eso no se olvida" (comunicación personal, 19 de febrero de 2016). Su respuesta delató que, aunque lamentaba tal pérdida, no le causaba mayor perturbación pues sus ideas religiosas (actuales, sus ideas cristianas) estaban *bien guardadas* en su memoria.

Todo parece indicar que Amadeo mantuvo su *Biblia* (en taushiro) consigo durante muchos años y solo recientemente no la tiene, pues Álvarez nos dice que con seguridad se la comió el comején (comunicación personal, 24 de marzo de 2010) y Amadeo que se la robaron cuando él se fue para Iquitos (comunicación personal, 19 de febrero de 2016). Sea como haya sido, lo cierto es que estos sucesos nos permiten deducir que dicho texto estuvo con Amadeo durante muchos años –incluso cuando su vista no lo ayudaba, debido a su edad, continuó leyéndola con lentes–, lo que permitió crear un vínculo estimativo entre él y su *Biblia*. Este vínculo, sobre todo, tuvo al parecer dos causas: Primero, sentía que su *Biblia* era el último contacto externo con su lengua, la única presencia escrita de su lengua, pues si bien Amadeo en su juventud ayudó para su traducción, lo cierto es que dicho texto se presentaba ante él como algo *fuera* de él; es decir, con la presencia física de su *Biblia* su lengua ya no solo *estaba* en su memoria como lo está ahora. Segundo, dicho texto lo mantenía unido directamente con sus actuales pensamientos religiosos, pensamientos que aprendió cuando joven, cuando conoció a *la Tali* (Neftalí Alicea Ortiz), la lingüística puertorriqueña que Amadeo siempre recuerda con especial estima, pues fue directamente de ella de quién aprendió las enseñanzas bíblicas: "La Tali mismo me enseñó […]. Yo aprendí con la Tali, ella es lo que [nos] ha contado todo bonito esa historia" (comunicación personal, 19 de febrero de 2016). Esta *Biblia* significaba para él la unión entre lo taushiro a partir de su lengua y sus actuales ideas religiosas, entre aquella lengua que aprendió en su comunidad, con sus

[150] En: https://www.servindi.org/actualidad/5004

padres y desde sus padres, y la religión que hoy abraza y que la aprendió posteriormente con los *gringos* y con *la Tali*. Esa *Biblia* no la posee más.

Histórica y *genéticamente* Amadeo García es un taushiro. Culturalmente ha adquirido, debido a los años de convivencia, muchas de las costumbres de los mestizos con los que se rodea en el pueblo de Intuto, y religiosamente es un cristiano de corte evangélico. Presentado de este modo, no podemos sino concluir que las ideas religiosas de Amadeo, hoy, son un claro ejemplo de una especie de confluencia cultural que se exhibe en un solo individuo, y esto ha dado por resultado el que no se muestren ni coherentes ni articuladas. Este es el motivo por el que empleamos el término "confluencia cultural" y no "sincretismo cultural", porque el sincretismo lo entendemos aquí como el orden y la coherencia de ideas; la confluencia, por el contrario, no. Amadeo ha construido un conjunto de ideas no importando ya si mantienen o no un orden sistémico. Él se mantiene en la situación en la que no hay necesidad de esa coherencia de ideas. Sus pensamientos –de manera separada– responden bien a lo que se quiere que respondan. Tiene así una religiosidad práctica.

4.5. Conclusiones de este capítulo

Este capítulo que concluimos se ha centrado en Amadeo García. Hemos hecho notar cómo ha cambiado la vida de Amadeo desde los tiempos en que convivía con su pueblo –cuando todavía era joven–, pasando por los episodios más importantes de su vida, como fueron el contacto y educación que tuvo con el ILV, su conversión al cristianismo de corte evangélico y las relaciones de pareja que tuvo, hasta los tiempos actuales en que es la persona que carga con la enorme responsabilidad de representar a su pueblo y de contener la memoria y la lengua de su gente.

La importancia de comprender a Amadeo García –aparte del valor que su sola persona implica–, para la toma de conciencia por parte de la sociedad nacional sobre los pueblos amazónicos, estriba en que a partir de su subjetividad queremos *acercarnos* a la desaparecida comunidad taushiro de Aucayacu, y en específico a la de los *atontu'tua* de mediados del siglo XX.

Amadeo García era ya particular en su propio pueblo, y él lo sabía. Pensaba, así nos lo confesó, que los mestizos no debieran ser *malos* –en todo caso no tan *malos*– como los relatos de sus abuelos referían. Así, osó "salir" de su comunidad, y fue el único de su grupo que tuvo "amigos mestizos" –como él mismo los llamó–. Fue el único, asimismo, que logró aprender un castellano básico pero suficiente para lograr una comunicación con el mundo *de afuera*. Además, fue el único que adquirió una educación de corte occidental (rudimentos de matemática, lectoescritura y religión cristiana). Pero no por su relación con lo foráneo a su pueblo es que Amadeo García era único. En su comunidad –que para cuando nació era solo su familia–, él se convirtió en el último taushiro debido a que sus padres no volvieron a concebir otro hijo menor que él, y en cierto modo ellos sentaron en él la esperanza de que la descendencia –y sobre todo la cultura– continúe. Su identidad individual se labró de ese modo.

Hemos podido observar que Amadeo García ha ido construyendo una identidad y una forma de ver el mundo a partir de una doble fuente, una doble compresión del mundo, las mismas que se solapan y se manifiestan de uno u otro modo a partir de las circunstancias. Así, comprende a su originaria cultura en relación a sus pensamientos, valores, actitudes, costumbres, y dada las contingencias experienciales aquellas entran a tallar e influyen en sus actitudes y valoraciones. No obstante, habiéndose acostumbrado a vivir en Intuto, un pueblo quichua-mestizo, muchas de sus actitudes, pensamientos y valoraciones, también de acuerdo a las circunstancias, están muy vinculadas con las de estas índoles.

Es consciente Amadeo García de la responsabilidad que carga. Es consciente de que con su muerte la lengua taushiro también *morirá*, en el sentido de que nadie de origen taushiro y como lengua materna la hablará. Si bien es cierto que el Estado peruano ha hecho esfuerzos para la recuperación de la lengua taushiro, no menos cierto es que este esfuerzo prácticamente ha llegado de modo tardío, pues es verdad que una lengua cambia con el uso que hacen de ella sus hablantes, y Amadeo García como hablante nato tiene el derecho a modificar su lengua, a hacerla dinámica –como que lo ha hecho al crear términos taushiro para elementos foráneos a su cultura–, derecho que oficialmente muere con él ya que la lengua taushiro, si bien medianamente recuperada en su gramática, sintaxis, morfología, semántica y fonología, se mantendrá como lengua muerta, sin dinamismo, sin cultura que la respalde, sin su nativo

oral. Además de esto, sabido es que en las primeras observaciones de Alicea Ortiz, al estudiar la lengua taushiro, la lingüista advertía que la forma de hablar de Amadeo tenía un sesgo distinto al de su comunidad (que aún vivían en aquella época), concluyendo que se debe básicamente a que era Amadeo el único de los *atontu'tua* que había tomado contacto directo y fluido con otras personas ajenas a los suyos, por lo que su forma de hablar tuvo una cierta influencia de la forma de hablar de los mestizos de Intuto.

En el dialecto taushiro de Amadeo García ha quedado plasmado la influencia de la cultura quichua-mestiza de Intuto. Términos quechuas, castellanos y taushiros se amalgaman mostrando en la lengua esa nueva identidad híbrida que reconoce la impronta de las costumbres y valores quichuo-mestizos, pero que subraya sobre todo ese ímpetu nativo-amazónico. Prácticamente, Amadeo García es taushiro porque nació, creció y se educó en una comunidad taushiro, y porque habla la lengua taushiro, tal y como él mismo lo reconoce al manifestar como criterio evaluador sobre quién es o no taushiro a partir de la lengua que habla. Recordemos su deducción que nos pareció interesante: "Si no me comprenden, no es taushiro entonces, le digo. […] ¿Es taushiro? A ver si me entiende lo que yo voy a hablar. ¿No me entiende? ¡No me entiende, pues! [*en consecuencia, no es taushiro*]" (comunicación personal, 18 de marzo de 2010).

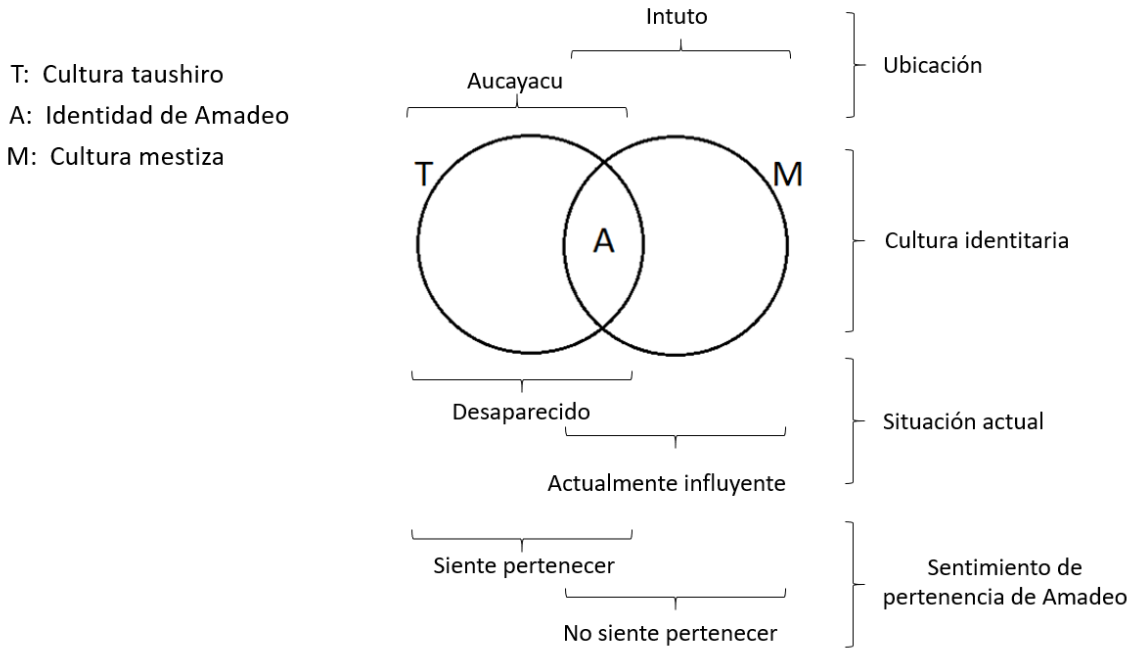
Pero si bien Amadeo es taushiro por estos criterios que líneas arriba hemos explicitado, es necesario recalcar que no cree ya en la religiosidad taushiro, y tiene actitudes comprensibles que distan de las de los otrora taushiro de Aucayacu, por ejemplo, la bebida de licor y el valor que le da al dinero (como medio mas no como fin). Sobre esto último es comprensible dado que vive en un pueblo en donde el dinero es necesario (no así lo era en su pueblo originario); y sobre la bebida de licor, esta es consecuencia de las relaciones sociales que mantiene, pues el grupo taushiro, tradicionalmente, no fue afecta a ella. (Sobre este particular tendremos ocasión de estudiarlo más adelante).

Podemos concluir que, prácticamente, Amadeo es hoy, culturalmente hablando, un taushiro *amestizado*. Es un taushiro por origen, tiene fuertes inclinaciones hacia su desaparecida cultura, lo une a ella un lazo lingüístico, histórico y *genético*, pero, asimismo, es indudable que manifiesta en su forma de ser una importante impronta de la cultura mestiza,

se ha adaptado a ella en Intuto, y lo fue más por necesidad que por voluntad. No obstante, así lo percibimos, su construcción identitaria no ha mostrado nunca rechazo a esta influencia mestiza. Ha criticado, ciertamente, algunas costumbres mestizas, como veremos más adelante, pero también se ha mostrado crítico con su propia cultura originaria, por ejemplo, al creer hoy en el cristianismo y no ya en lo que creyeron y le enseñaron a creer sus antepasados.

Esquemáticamente, podemos decir que Amadeo García ha desarrollado su identidad a partir de dos importantes fuentes culturales diferenciadas: la nativa (taushiro) y la mestiza. La primera, a la que siente pertenecer, no tiene hoy un grupo comunitario que la materialice, y la segunda, a la que no siente pertenecer, es la que lo envuelve y lo influye por todas partes. En este sentido es que decimos que Amadeo es un taushiro *amestizado*, pero además decimos que tiene una *identidad huérfana*, porque al vivir en Intuto desde hace muchos años y al tener la impronta de la idiosincrasia de este pueblo, no siente pertenecer a él. Amadeo se siente taushiro, mas los taushiro, como grupo localizado, han desaparecido.

Para terminar, lo anteriormente dicho lo diagramamos del siguiente modo:



Esquema 4: Identidad de Amadeo entre la cultura taushiro y la cultura mestiza

CAPÍTULO 5

ALCANCES A LOS CONSTITUYENTES GENERALES DE LA CULTURA TAUSHIRO

En este capítulo nos dedicaremos por entero a dar alcances tanto de los constituyentes materiales e inmateriales de la cultura del pueblo taushiro *atontu'tua*, de mediados del siglo XX aproximadamente, siempre desde la perspectiva de Amadeo García. Nosotros no hemos observado directamente a un focalizado pueblo taushiro, y hoy es imposible tal empresa, por lo que, apoyados en las palabras y narraciones de nuestro protagonista, y procurándonos una imagen mental, hemos intentado, desde su visión y recuerdos, desde su subjetividad, reconstruir a su otrora comunidad amazónica.

No pretendemos simplemente mostrar algunos de los elementos constituyentes de la cultura del pueblo taushiro, sino que, siguiendo a Clifford Geerzt (2003, p.27), queremos mostrarla en tanto entendida como una red de significados interpretables. Es por esta razón que los distintos elementos que mostraremos estarán bajo una lupa interpretativa. Nuestra *red*, no obstante, puede que deje observar ciertos vacíos. El motivo: la fragilidad de la memoria de Amadeo García tras cerca de cuarenta años exento de la influencia de su otrora pueblo originario. Aún con todo, defendemos la idea de la relevancia de nuestro trabajo al intentar acercarnos a los constituyentes de la cultura taushiro.

5.1. Constituyentes materiales de la cultura taushiro

Entendemos por constituyentes materiales a todo elemento físico y, por extensión, a los aspectos, situaciones y acciones observables en un pueblo. Nosotros no hemos sido testigos directamente de estos constituyentes observables dado que focalizadamente el pueblo taushiro hoy es inexistente. No obstante, sí nuestro protagonista, Amadeo García, y otros testigos de quienes obtuvimos información subsidiaria. Es, pues, a partir de su perspectiva que hemos trazado estos constituyentes materiales que nos sirven de base para darnos un alcance sobre la cultura taushiro.

Como hemos indicado, por constituyentes materiales nos referimos a todo elemento físico y aspectos, situaciones y acciones observables, e intuitivamente sensibles, en un pueblo. De ahí que estos constituyentes sean el territorio de incidencias, la economía de subsistencia, la demografía, el parentesco, matrimonio y organización familiar, las costumbres y hábitos, así como los sucesos de nacimiento y enterramiento, además de las fiestas, comidas, vestimenta, vivienda, herramientas y armas.

Recordemos que en el Apartado 2.2.1, apoyados en las palabras de Astrid Bant (1994, p.78), habíamos indicado que las relaciones de parentesco, y con ello el matrimonio y la familia, elementos afines, si bien son aspectos observables, no serían tratados en esta sección de los constituyentes materiales, porque lo importante de estos es la estructura, organización e interpretación que se deduce de tales observaciones, y estos no son ya elementos físicos o espacio-temporales. Por lo tanto, es en el apartado referido a los constituyentes inmateriales en donde abordaremos el tópico del parentesco y sus afines.

Pero antes de iniciar nuestro recorrido por estos constituyentes, nos detenemos brevemente en un aspecto material, en tanto observable, que es el aspecto físico de los taushiro. Queremos hacerlo notar como una forma de acercarnos a los individuos que formaron parte de este pueblo, dándonos de este modo una imagen fisonómica y corporal a partir de las descripciones físicas. Alicea Ortiz, que los conoció, describe a los taushiro como personas de mediana estatura (1.60m aprox.) y un peso promedio de 60 kilos, de cabello ondulado, ojos oblicuos y pómulos salientes (1976, p.4). Amadeo García es efectivamente así, además de tener la piel trigueña y de contextura delgada. Los varones tenían la costumbre

de cortarse el cabello mientras que las mujeres lo mantenían más largo, sin moño ni trenza (comunicación personal, 19 de marzo de 2010 y 20 de febrero de 2016), cortándose un cerquillo muy corto hasta la altura de las orejas (Alicea, 1976, p.12) sea con tijera o, como sus antepasados lo hacían, con dientes de piraña (*antiva*).

Esta breve descripción corporal solo pretendió mostrar el aspecto externo de la imagen de los taushiros, imagen que en la figura de Amadeo García se nos hace patente al observarlo. Ahora bien, sin más que decir al respecto, nos abocaremos a los constituyentes materiales de este pueblo amazónico. Hemos de mencionar que algunos de estos se los explicita como título de un apartado, otros se los menciona y desarrolla al interior del apartado con el que tienen relación.

5.1.1. Territorio de los taushiro

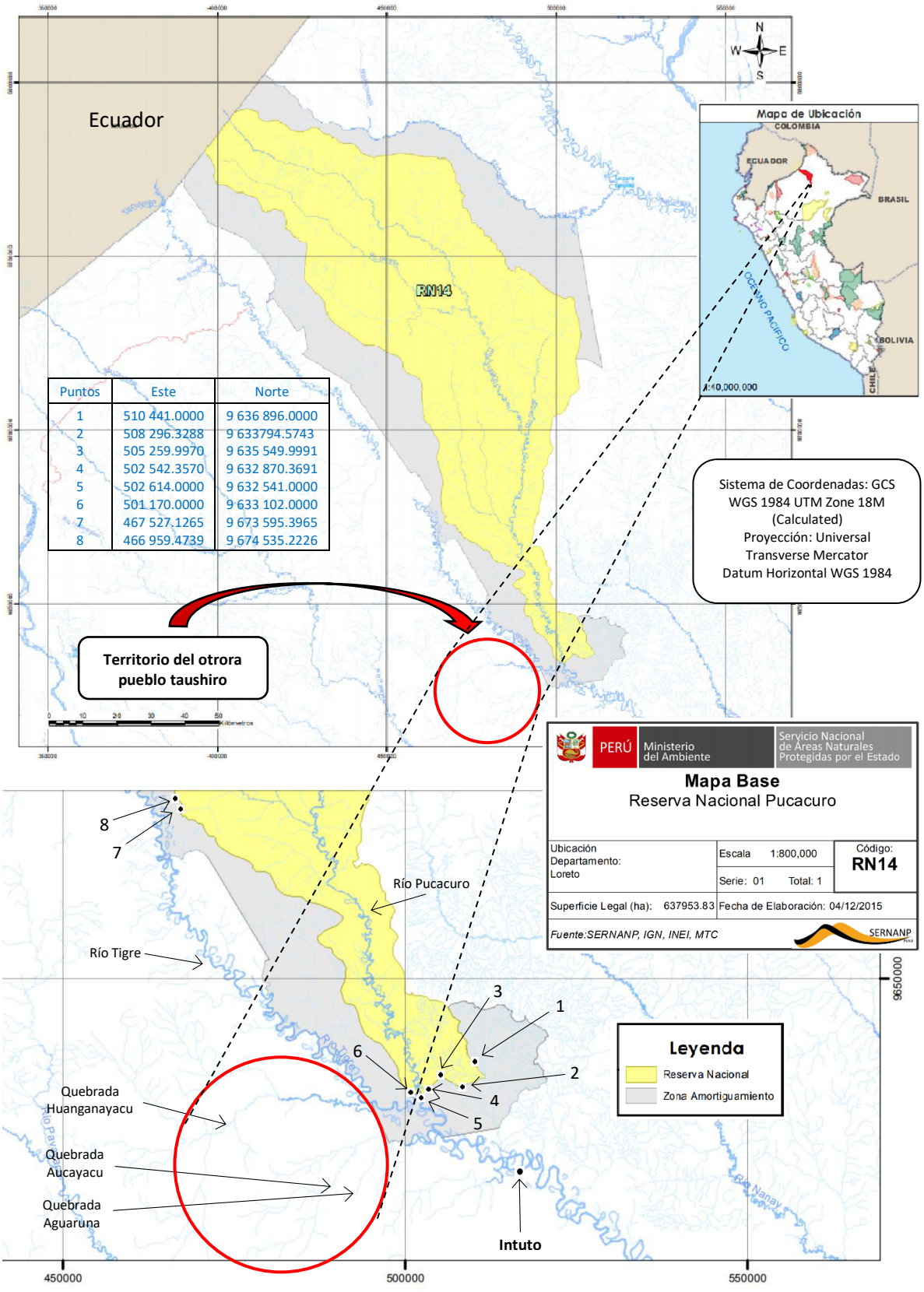
Todo pueblo se asienta en un territorio. Es el tipo de territorio y sus condiciones climáticas que en una importante parte determinan la forma de ser de un pueblo. El territorio de un pueblo, sobre todo cuando nos referimos a pueblos amazónicos, es determinante para su forma de vida, sus modos de producción, sus valores, conocimientos y pensamientos. El territorio les brinda a sus individuos humanos su alimento, de este recogen, recolectan, cazan y pescan. En este crían sus animales, capturados y/o nacidos en ese mismo territorio, los crían sea para la alimentación o como meras mascotas. En el territorio construyen sus viviendas, demarcan sus zonas de siembra, marcan sus linderos, acaecen las guerras con otros pueblos. Es en el territorio donde están los animales *buenos* y los animales *malos*, y junto con ellos los espíritus *buenos* y *malos*. En el territorio están los ríos, y debajo del territorio el *espacio* subterráneo y encima el *espacio* en donde están las nubes, la luna, las estrellas y el sol. Este, el territorio, se halla, pues, en medio y funge de conexión entre ambos *espacios*, y en ese territorio de halla el ser humano, de ahí que pueda *conocer* estos otros espacios.

El territorio es el espacio físico de los animales y plantas, y de sus peligros y bondades que de estos se pueden evitar o aprovechar, respectivamente, lo que ha constituido el bagaje de conocimientos que la tradición hace perdurar en las mentes de las personas. El territorio

es vasto, intrincado y posee zonas alejadas, y en las noches sin luna es oscuro, y la oscuridad es una buena situación para que otros elementos vívidos del territorio de oculten a la vista: los espíritus. El pensamiento de los pueblos amazónicos surge justamente porque son la consecuencia de la influencia del tipo de territorio en que habita los pueblos.

Por lo indicado, vemos la relevancia que en la cultura de un pueblo tiene la impronta del territorio de incidencias. A lo largo de este capítulo nos percataremos que la impronta del territorio está ahí, siempre presente, directa o indirectamente en la cultura taushiro. No obstante, en este apartado en particular nos abocaremos a explicitar su ubicación en el espectro espacial amazónicos peruano. Así, abordaremos este constituyente material de dos maneras: cuantitativa y cualitativamente. La primera se circunscribe a exponer los datos objetivos (geográficos), con las coordenadas correspondientes, para el cabal conocimiento de la ubicación del antaño territorio de los taushiro y del lugar donde finalmente se asentaron con sus viviendas. Así, podemos indicar que el territorio de este pueblo, desde la década del '50 se ubicó al suroeste del punto 6 (5011700 E / 9633102 N)[151] de lo que hoy es la Reserva Nacional Pucacuro[152], en la provincia de Loreto, en la región Loreto, en Perú. Su territorio, para ser más exactos, contemplaba la zona de las quebradas Huanganayacu, Aucayacu y Aguaruna. Por su parte, la comunidad de los últimos taushiro se ubicó, según la información de Alicea Ortiz, a 3°30' de latitud sur y 75°10' de longitud oeste[153] (1976, p.1). Con el objetivo ubicarnos geográficamente, observemos el siguiente mapa[154]:

[151] Coordenadas UTM.
[152] La Zona Reservada Pucacuro fue creada el 18 de abril de 2005 por Resolución Ministerial N° 0411-2005-AG, pero se la categorizó como Reserva Nacional el 24 de octubre de 2010 con el D.S. N°015-2010-MINAM. Esta reserva tiene una superficie de 637,953.83 Ha. Su nombre es tomado por el río Pucacuro que desemboca en el río Tigre por su margen izquierda, a 30 Km. al norte del pueblo de Intuto.
[153] Coordenadas GPS.
[154] Hemos utilizado el Mapa Base de la Reserva Nacional Pucacuro elaborado por el SERNANP para ubicar el antaño territorio de los taushiro.



Mapa 1: Ubicación del territorio del otrora pueblo taushiro

La segunda manera respecto de la ubicación de los taushiro, como se indicó, es cualitativa. Es decir, tomamos la información del propio Amadeo García y de otros pobladores para intentar saber dónde se ubicaron y qué tan cerca o lejos estaban de Intuto. Para este fin es necesario contextualizarnos por lo que, como es de suponerse, esta segunda parte ha de ser más extensa.

Como se indicó con antelación, fueron dos los subgrupos taushiro que llegaron hasta la década del '70: los *einontu'tua* y los *atontu'tua*. Los *einontu'tua* se ubicaban a orillas de la quebrada de Lejía, afluente del río Tigre. Este grupo tuvo como vecinos cercanos al pueblo quichua (o kishwa) de la comunidad de Bolognesi (esta comunidad se ubica a orillas del río Tigre, a unos 30 Km al norte de Intuto), por lo que algunos de sus miembros, los más jóvenes, eran mestizos (cruce entre taushiro y quichua). Los *atontu'tua* se encontraban mucho más alejados, lo que hizo más difícil el mestizaje. Si bien ambos se hallaban en proceso de contacto inicial (uno más que otro), por el testimonio del propio Amadeo García sabemos que fueron los *atontu'tua* los que manifestaron una actitud más reservada con respecto a mantener contactos más prolongados y cercanos con gente foránea.

Los taushiro *atontu'tua* (en adelante solo taushiro)[155] fueron durante mucho tiempo un pueblo nómade. Esta situación la vivieron los abuelos de Amadeo (esto no significa que anteriormente sus antepasados no hayan estado establecidos en algún lugar). En 2010, cuando nos encontramos por primera vez en el poblado de Intuto, en su pequeña vivienda de madera ubicada en los márgenes de este pueblo, Amadeo nos dijo: "Antes se movían mis abuelos" (A. García, comunicación personal, 19 de marzo de 2010). Sus abuelos vivieron, recuerda, por la quebrada Huanganayacu. Estos luego cruzaron hacia la cabecera de la quebrada Aguaruna[156] (década del '50) y ahí permanecieron. Fue ahí donde nació Amadeo[157] y donde

[155] Cuando mentemos a los taushiro lo haremos respecto de los taushiro del subgrupo *atontu'tua*. Y cuando nos refiramos al otro, los *einontu'tua*, explicitaremos la mención a estos últimos.
[156] Las cabeceras de los ríos son los lugares donde nacen los ríos.
[157] Según el DNI de Amadeo, él habría nacido el 10 de octubre de 1950, aunque este dato parece no ser exacto, incluso en el año. Dado que Amadeo contaba con 19 años, según su propia confesión, cuando comenzó sus estudios con la lingüista Neftalí Alicea, y en vista de que ella inició sus investigaciones sobre la lengua taushiro con Amadeo en 1972 (Alicea, 1976, prólogo), se concluye que Amadeo debió haber nacido en el año de 1953.

siempre vivió. Fue ahí donde fueron ubicados por el ILV (década del '70). Cuando Amadeo estuvo con los taushiro estos habían dejado de ser nómades.

Reproducimos aquí parte de lo que nos dijo al respecto Amadeo García en nuestro encuentro con él en 2010:

> Yo te puedo contar la historia, hermano, lo que me contaba mi papá finado, de mis abuelos, de mis antiguos, Como digamos, te vuelvo a decir que yo no he conocido a ni mi abuelo ni mi abuelita, Mi papá noma' me contaba que cómo cruzábamos antes. Ya, ahora, yo te cuento hermano, pero, mientras te voy contando después te voy a decir al idioma taushiro también un poquito más, claro, sí, sí, ¿ya? Mira ve hermano, mis abuelos, dice, ¿no? del Huanganayacu que cruzaban [cruzaron] a la cabecera de Aguaruna. De ahí, yo me, a mi nacimiento di en la cabecera (…) de Aguaruna, acá más debajo de Huanganayacu, claro. Mis abuelos andaban así por trocha. Chimbaban en la balsa, bogando con palito. A veces cruzaban echando un cuentita así amarrando pa' que puedan chimbar la gente. Así chimbaban, 'mano, claro, sí. Así chimbaban mis abuelos. (Comunicación personal, 18 de marzo de 2010)

Son claras las palabras de Amadeo al decirnos que sus abuelos fueron los que cruzaron de la quebrada Huanganayacu a la quebrada Aguaruna y que él nació en esta última. Además, fue claro en su deseo de ser escuchado en su lengua originaria: "pero, mientras te voy contando después te voy a decir al [te voy a hablar en] idioma taushiro también un poquito más". Sobre el valor que le da Amadeo a su lengua madre hablaremos más adelante.

Las investigadoras Neftalí Alicea[158] (1976) y Juanita Pérez[159] (2008) afirman que los taushiro habitaron por la quebrada Aucayacu, afluente del río Aguaruna, afluente este a su vez del río Tigre. Los pobladores con los que conversamos –Wílder Amies, Hernán Pérez[160] y César Tapuy (54)– y el biólogo José Álvarez[161], confirman, efectivamente, que los taushiros habitaron por el Aguaruna. Ellos fueron muy explícitos al indicar que para ir a la zona de los

[158] Lingüística puertorriqueña que trabajó en el ILV (Instituto Lingüístico de Verano). Tuvo contacto con los últimos familiares de Amadeo a mediados de la década de los '70. Convivió con ellos durante algunos meses en dos ocasiones.

[159] Juanita Antonia Pérez Ríos es una lingüista de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos que investigó sobre los verbos de desplazamiento en la lengua taushiro para su tesis de licenciatura en 2008.

[160] Amies y Pérez son campesinos intuteños, vecinos y contemporáneos de Amadeo García.

[161] José Álvarez Alonso es biólogo conservacionista nacido en España. Es investigador del Instituto de Investigación de la Amazonía Peruana (IIAP) y Director General de Diversidad Biológica del Ministerio del Ambiente. Se encuentra en el Perú desde el año 1983 y ejerció como párroco católico de la Iglesia de Intuto entre los años 1991 y 1996. Asimismo, es uno de los gestores en la creación de la Reserva Nacional de Pucacuro (Loreto). Actualmente radica en Lima. Sin embargo, la distancia no le impide ayudar de alguna forma a Amadeo García.

taushiro uno demora seis horas, aproximadamente, en peque-peque[162] por el río Tigre, y luego –esto lo explicita César Tapuy– se gira a la izquierda por la quebrada (río) Aguaruna cuatro horas más. Sin embargo, "Aguaruna –nos dice Wílder Amies y Hernán Pérez– no es muy lejos". Es obvio que el concepto de lejanía o cercanía, dada la enorme extensión de la selva, es relativa a la que podría tener un no silvícola. Esta indicación, dada por Amies y Pérez, nos sugiere que los pobladores de Intuto no consideraban al pueblo taushiro como un pueblo distante a pesar de que *no se dejaban ver*. Es decir, sabían que *por ahí cerca* había *calatos* (como se les llamaba), estos eran sus *vecinos* a pesar de que para llegar a ellos era necesario recorrer todo un día (en bote a motor).

Un dato bastante interesante es el que nos revela César Tapuy respecto de la ubicación, aún más exacta, de los taushiro, dato que coincide con lo que nos indicó Amadeo García acerca de que ellos vivían en Aguaruna, en la quebrada Aucayaquillo. Tapuy, en el diálogo extendido que mantuvimos con él en su vivienda en Intuto, en 2016, nos dice: "Ellos vivían en Aucayaquillo, por el Aguaruna surcando. Surcando, surcando, a la boca, un día surcando, ahí entraba a Aucayaquillo, a la izquierda. Ahí vivían ellos, en Aucayaquillo" (comunicación personal, 18 de febrero de 2016). Según nuestro entrevistado, él llegó a conocer incluso más allá de esa zona, y por eso conoció a los taushiro. El hecho de que César Tapuy haya afirmado que él ha ido *más allá de esa zona* también es un indicio de que, si bien los taushiro estaban distante de Intuto, no lo estaban tanto. Llegamos a esta conclusión, asimismo, por lo que los entrevistados nos ofrecieron: llevarnos a la zona de los taushiro, incluso al día siguiente de la entrevista: "Vamos si quieres mañana" (W. Amies, comunicación personal, 22 de marzo de 2010), "Si tú deseas, mira amigo, mira hermano, yo como te digo […] nos vamos, pues, por ahí" (C. Tapuy, comunicación personal, 18 de febrero 2016). Lamentablemente no nos fue posible acceder.

No es posible asegurar si "Aucayacu" y "Aucayaquillo" sean la misma quebrada o si son distintas, siendo esta última un afluente de la primera. La zona es muy agreste y alejada, y hoy deshabitada, razón por la que no podemos dar certeza de alguna afirmación, dada la escasez de datos precisos. Pero lo cierto es que Amadeo habla de Aucayaquillo más que de

[162] Bote a motor.

Aucayacu (aunque sí lo menciona a veces) cuando quiere precisar dónde vivía antes con su familia.

Este asentamiento de los taushiro, al parecer no tenía un nombre propio. Decimos esto recordando lo que Bernd Brabec de Mori, sobre el asentamiento de los iskobakebo, en su artículo *Los iskobakebo: historia de un pueblo originario en peligro de extinción* (2014), nos dice: "Los iskobakebo (…) vivían de forma seminómade en las faldas del cerro Utiquinillo (989 m.s.n.m.), entre las cabeceras del río Utiquinía y la quebrada Sheshea, afluente del río Abujao. Ahí, tenían un asentamiento principal que llamaban *Tashimaonto*" (p.32). Parece ser que los taushiro, al menos los de Aguaruna, no tuvieron un nombre propio para su asentamiento, como sí los iskobakebo (o iskonawa) según hemos citado, pues cuando Amadeo habla sobre su asentamiento lo llama Aguaruna, y en otras ocasiones lo llama Aucayacu o Aucayaquillo, haciendo referencia a las quebradas cercanas a su comunidad y no a un nombre propio en lengua taushiro.

5.1.2. Economía de subsistencia

El concepto 'subsistencia' o 'economía de subsistencia' suele tomarse, tradicionalmente, en sentido peyorativo. Nosotros no lo tomamos así. Hacemos nuestras las palabras de Peter Gow sobre este particular:

> Yo creo que este concepto debe ser despojado de su definición negativa como la satisfacción de 'necesidades básicas' sin intercambio (…), y dársele la definición positiva que ha comenzado a adquirir en ciertos estudios del Norte de Canadá y Alaska (…). En estas obras, la 'subsistencia' es vista como la red de intercambios entre las personas y la tierra. La diferencia entre esta formulación y la tradicional es sutil pero profunda: la subsistencia ya no se caracteriza por sus cualidades negativas (ausencia de mediación por intercambio), sino por sus cualidades positivas de un compromiso activo con el mundo no humano. (Gow, 2020, p.159 y 160)

Los taushiro, como todo pueblo amazónico, tuvieron en la selva y en el río las fuentes principales de su subsistencia. La caza, la pesca, la recolección, la crianza de animales y la horticultura fueron sus principales actividades (fueron sus redes de intercambio). Como pueblo retraído de la sociedad nacional tuvieron todo su territorio a su disposición. Esto lo

confirma Alicea Ortiz: “Hay muchos animales, peces, pájaros, frutas y nueces durante todo el año ya que debido a su estado de aislamiento ellos son los únicos que los aprovechan” (1976, p.9). Sin embargo, con la incursión en el pasado de agentes humanos extraños a su cultura, como madereros y caucheros, por ejemplo, a sus modos originarios de subsistencia se le sumó el trabajo con estos agentes, en una relación patrón-peón, con el fin de obtener ciertos bienes que no habían sido conocidos, o al menos no habían sido necesitados, como fósforo (*honto*[163]), ollas de aluminio (*niyi naya*[164]), machete (*ho’hua*), querosene (*a’cha’*), escopeta (*ane’ta*), sal (*chane*), linterna o lámpara (*a’cha’tovan*), etc. Aun con todo, todavía con tal influencia y cambio, siempre mantuvieron sus actividades tradicionales de sustento.

5.1.2.1. Cacería

Los taushiro habitaron un territorio muy profundo en la Amazonía, y si bien tenían que alejarse un poco de la zona donde se habían asentado para poder cazar, la distancia no era extensa. Uno de los aspectos que les permitieron ser buenos cazadores es la sensible percepción que habían desarrollado. Alicea Ortiz afirma al respecto:

> Tienen una percepción bien desarrollada, pero parece no prestar atención a cosas que no son útiles para su subsistencia, tales como: flores, pajaritos, mariposas, etc. Pueden percibir los sonidos más leves y notan cosas muy pequeñas que son útiles o que causan molestias. (1976, p.5)

Esta fina sensibilidad permitió que sea la caza, según acota el propio Amadeo García, la actividad preferida de los taushiro, sobre todo, creemos no equivocarnos, la preferida de los varones taushiro, pues finalmente el testimonio que tenemos es la de un varón taushiro. Decimos esto recordando lo que afirma Peter Gow al respecto:

> Como proveedores del mitayo para las mujeres, los hombres se preocupan por los aspectos técnicos de la pesca y la caza. Les preocupa si una expedición tiene chance de ser exitosa o no. Para las mujeres, la escasez de mitayo es producto de la inhabilidad masculina para encontrarlo o la falta de voluntad para buscarlo. La provisión de mitayo

[163] Con este término también hacían referencia a la candela o al fuego.
[164] *Niyi naya* hace referencia a la olla de los mestizos. En lengua taushiro, a sus ollas tradicionales de barro, las que ellos confeccionaban, se les dice *naya*.

> es fundamental para la definición de la identidad del género masculino y la gente nativa constantemente asocia cazar con la sexualidad masculina. (2020, p.164)

La identidad masculina es asociada a la cacería, a la preocupación por desarrollar las técnicas necesarias y efectivas, a la voluntad para salir a buscar los animales y, sobre todo, al resultado: traer el mitayo. Amadeo, pues, como varón taushiro, se asocia a la cacería, y las narraciones al respecto, que citaremos más adelante, nos lo explicita.

Los taushiro cazaban grandes animales como sachavacas (*xe'hi*), venados (*huwéwu*), sajinos y huanganas (*tayá*). No solían cazar jaguares ni otorongos si es que otros animales se hallaban disponibles, y nunca se alimentaron de serpientes de ningún tipo (estas eran consideradas demonios, *yei'tua*, en su cosmovisión), aunque llegaron a enfrentarse en algunas ocasiones contra estos animales más por una cuestión de autodefensa que por la búsqueda de alimentos, y estos hechos fueron la base para ciertas leyendas que reivindicaban la fuerza de los taushiro frente a la fuerza de estos animales.

Recordamos aquí a Philippe Descola quien afirma que los achuar seleccionaban los animales comestibles porque *huelen bien*, y que, contrariamente, a ciertos animales les *huele mal el pico* por ser cazadores (felinos, rapaces, predadores). Estos compiten con el ser humano, y "esta predilección por la carne los vuelve a ellos mismos impropios para el consumo porque se distinguen muy poco de los hombres en su régimen alimenticio" (Descola, 2005, p.84). Desconocemos si los taushiro no comían igualmente a animales predadores (felinos, rapaces, serpientes) por los mismos o parecidos motivos, es decir, por *parecerse* al ser humano al ser también consumidor de carne, aunque sabemos, por lo indicado páginas atrás, que al menos no comían a los grandes felinos por posiblemente ser la reencarnación de algún antepasado.

Las ocasiones en que cazaron grandes felinos tuvieron como objetivo la obtención de sus pieles, pues aprendieron que era valorada por los mestizos. Esto, sin embargo, no fue sino hasta en épocas muy recientes, cuando los taushiro iniciaron un contacto esporádico, a voluntad, con aquéllos. Así, intercambiaban las pieles para obtener algunos bienes que creían necesitar (Alicea 1976, p.10). No sabemos si hacían lo mismo con las pieles de serpientes como las grandes anacondas. Amadeo al menos no menciona nada de esto.

No solían capturar tortugas, no obstante, parte de su dieta alimenticia consistía en los huevos de taricaya. Sobre este particular César Tapuy (54), a quien ya hemos mencionado, recuerda que los taushiro dejaban huellas en la playa de los ríos tras recoger los huevos que las tortugas depositaban en la arena. Leamos el contexto de lo que nos dijo Tapuy al respecto:

> Habían por la cabecera del Pucacuro (…), ellos venían del Curaray (río), ellos son lo que, esos de raza de Amadeo también, en las playas salían sin zapato parecía… de este tamaño de largazo su pie, ¿di? (refiere con ambas manos una distancia de 30 cm aproximadamente). Largazo su pie aparecía en la playa, pisadas, sin zapatos, su huella aparecía en la playa, aparecía, pues, en tiempo de huevo de taricaya, en [ese] tiempo aparecían, pue. De ahí le recogían de la playa y van lo metían en el bosque, se camuflaban, pues, ellos. (Tapuy, comunicación personal, 18 de febrero de 2016)

También cazaban pequeños animales como aves, monos[165]. Estos eran cazados sobre todo con sus pucunas (*ane'ta*)[166] y su virote (*o'o'chi*)[167]. Con respecto a esta técnica de cacería, de Pablo Maroni, en 1738, se lee:

> El principal género, y el más maravilloso es el veneno[168] q. hacen, q. mata a qualquier animal, por donde quiera q. se le clave la punta de la saetilla o virote, q. por medio de un poco de algodón, o tana de palo, q. se embuelbe, se dispara con el soplo, por el hueco de una serbatana (sic), con tal que le saque sangre […]. Hácenlo varios, los lamistas, pinches[169], yameos, mayorunas, pebas […]. (1988, p.482)

Pero dejemos que el propio Amadeo nos relate sobre este asunto, recordando cómo cazaban sus antepasados y hasta él mismo:

> Hacían [los taushiro] su pucuna, hacían su veneno, (…) con eso se iba al monte, raspaban su virote, se largaba al monte, a la selva, pues hermano. Se iban a pucunear a cualquier animal, (…) tu hagues paujil, con ampi[170] nomás hermano. Así mataban mis abuelos, hermano. Ese, hermano, yo también pudo pucunear ahorita… no pudo [puedo] pucunear porque mi vista ya no ayuda. Cualquier rato voy a hacer pero de paso voy a hacer, hermano. Pa' tener aquí, pa' que pa' demostrar a [si es que] alguna

[165] Los taushiro diferenciaban a los distintos tipos de monos, por ejemplo: mono choro (*ahuntu*), mono coto (*va'na*), mono huapo (*avino'*), mono machín (*va'naha*), mono negro (*ayo'na*), mono tocón (*cuhan'te*).
[166] Cerbatanas de tres o cuatro metros manufacturados con un tipo especial de caña.
[167] Dardos untados en la punta con algún tipo de veneno. Estos dardos eran lanzados con la pucuna para cazar pequeños animales.
[168] Maroni afirma incluso que algunos pueblos, hoy desaparecidos, como el de los tilunas, arianas y charueyes preparaban el veneno hasta con 23 ingredientes: "[…] de rayces, bejucos, cáscaras, y palos, cocinados juntamente, y dando punto al agua. Los yameos le añaden uno o dos sapos disformes" (Maroni, 1988, p.482).
[169] Recuérdese que a los taushiro se les llamaba pinches en el pasado.
[170] Veneno preparado a base de ciertas plantas y que se unta en la punta de la flecha.

> vez vuelves otra vez, ¿sí o no? Y así andábamos, hermano. (Comunicación personal, 18 de marzo de 2010)
>
> Ese le entendemos lo que me ha contado mi papá finado, trampa hacían de la tierra, dos metros de hondura. Ahí caían huangana, sajino, sachavaca, ese le agarraban en, y mataban ahorcando a sacarla afuera [del hoyo], y así hermano. Huangana mataban también con rejón [lanza], virote es para pucuna, cargajo es cargajo para cargar virote, veneno está en la virote, huimba está en un vasito ahí… hiungo. Con ese pucuneabas cualquier animal. Un buen ampi [veneno] le matas, más calladito [silencioso] que la escopeta, hermano (ríe). Nada más, tranquilo, vuelves con ese [animal muerto] cargando (…), le dan… la familia le chamusca ya mejor dicho (ríe). Así era 'mano. (Comunicación personal, 18 de marzo de 2010)

Según Amadeo García, cazar con pucuna (pucunear) era mejor que cazar con escopeta (tal como hacen los mestizos y otros pueblos que adquirieron tal hábito) porque no hacía ruido, pues es "más calladito que la escopeta", ya que, entendemos, que si no se tiene buena puntería, el animal objetivo y otros muchos animales como víctimas potenciales salen huyendo tras la detonación.

Amadeo nos explica cómo era la técnica de caza y lo que utilizaban: pucuna, que es un tipo de cerbatana de madera de aproximadamente dos metros de longitud, virote, que son los dados o saetas, hechos de madera, de aproximadamente 20 centímetros de longitud, cargajo, que es el depósito donde se guardan los virotes, y ampi, el veneno que será untado en la punta del virote.

Las técnicas para cazar a los animales más grandes, pesados y fuertes (huanganas, sajinos, sachavacas, venados) fueron básicamente de dos tipos: con lanza y con hoyos-trampa. Los taushiro confeccionaron sus lanzas (rejones) usando las raíces de los árboles de pona, estas lanzas fueron de aproximadamente unos 2.5 metros de largo. Estas consistían en una punta con tres lengüetas en un extremo y en el otro extremo una superficie más bien plana[171] (ver Foto N°9). Estas lanzas tenían un peso promedio que permitía impulsarlas por los aires con fuerza y hacia una determinada distancia y dirección. Este tipo de cacería (con lanza) fue la más antigua y la que conocieron sus ancestros (los *abuelos*). Nos dice Amadeo que rodeaban al animal apuntándolo con las lanzas, e incluso el animal se les enfrentaba. Al respecto, y sobre lo peligroso que llegaba a ser la selva, nos dice:

[171] Amadeo García sigue confeccionando dichas lanzas no para cazar sino para venderlas cuando se las solicitan.

> Antes de tiempo [hace tiempo], cuando vivían mis abuelos, bien macho era el animal, hermano, no se corría nada, hasta el tigre (*he'i*) te caziaba [te cazaba], así es hermano. Pero ahora ya no, ya están más mañosos también ya, se corren ya. Así era 'mano. (…) Un día cuando estaba cargando leche caspi me enfrenta un tigre, pues hermano, tuve que pelear con ese pues (ríe), hasta que se largue (ríe), así era hermano. Peligroso es estar solito en el monte cuando no se conoce, pues hermano. Así es hermano, hasta animales mansos, hasta el sajino te quiere morder, cuando ya es mañoso ya no te quiere morder, ya sabe que le van a matar. (…) Boas [se] nos han escapado varias veces, hermano. Yo voy a pisar [pisé] jergón también, "tac" me da aquí (señalando la bota que estaba puesta), con bota 'tao [he estado], no me he, no me ha hecho nada. (…) [Jergón] es más peligroso del monte, pues hermano. [Si] Tú te vas sin zapato te dan acá (señala un pie) o te dan acá (señala su brazo) o te dan bien en tu cara, ya derechito si estás vivito te traen en la posta, ese es peligroso en la selva, pues hermano, sí, sí, sí, así es hermano. (Comunicación personal, 18 de marzo de 2010).

Amadeo con este relato parece añorar aquellos tiempos en que incluso los animales eran diferentes: más valientes, más fuertes, que se enfrentaban a uno de igual a igual, valentía y fortaleza que estos poseían y que los taushiro valoraban, pues vencer en la lucha a un animal valiente y fuerte, implicaría adquirir directamente su valentía y fuerza. Los taushiro valoraban a los grandes felinos por estas cualidades, y también a los animales de presa cuando se enfrentaban a ellos, pues por lo general son tímidos (Amadeo mencionó como ejemplo al sajino). Así, al vencerlos, cazarlos y comerlos, su carne como alimento no solo mantenía sano el cuerpo sino, y sobre todo, el espíritu, pues fue el cuerpo que albergó a un espíritu valiente.

Peter Gow nos dice en la nota a pie de página N°80, en su obra *De sangre mezclada*, que un cazador, poblador del Bajo Urubamba, le dijo en cierta ocasión que "A los animales que se mata son los ignorantes; a los inteligentes, a los *mañosos*, ni siquiera los ves" (Gow, 2020, p.139), y agrega el antropólogo escocés sobre lo dicho por el cazador: "Este hombre hizo hincapié en que el cazador solo mata animales de caza que son tan estúpidos que no huyen. Los principales animales de caza son un tema recurrente en los chistes sobre la estupidez o la ignorancia. No obstante, un hombre dijo: 'Nunca bromees sobre el jaguar, porque ese te va a matar' " (*Ibídem*). Hacemos mención a lo referido por Gow porque la valoración que muestra Amadeo por los animales de caza es distinta a la que mostró el cazador que habló con el antropólogo escocés. Para Amadeo, los animales que son cazados no son *estúpidos* ni *ignorantes*, más bien, porque lucharon por su vida, son valientes (y todo animal lucha por su vida), ya que dándose cuenta de la situación de peligro en la que se

encontraban atacaban –aun siendo animales *mansos*–, y si lograban huir, eran *mañosos*, hábiles: "cuando vivían mis abuelos, bien macho era el animal, hermano, no se corría nada, (…) hasta animales mansos, hasta el sajino te quiere morder, cuando ya es mañoso ya no te quiere morder, ya sabe que le van a matar [y huyen]". Amadeo, pues, hace una comparación entre los animales de antaño y los actuales: los de antes eran valientes; los actuales, *mañosos*, hábiles, *vivos*, inteligentes. Amadeo no nos habla de los animales que no se dejan ver, no nos dice que por no dejarse ver son más inteligentes que los que se dejan ver, solo expone su juicio de valor por los que son hallados en el monte: por los que huyen –por ser inteligentes– y por los que se enfrentan a su cazador –por ser valientes. Así, *inteligencia* y *valentía* son los adjetivos proferidos por Amadeo hacia estos animales del monte.

Recuerda Amadeo que los taushiro cazaban no en grandes grupos de personas sino en grupos de algunos cuantos, esto con el fin de no ahuyentar a los animales si percibían tal gentío (comunicación personal, 22 de febrero de 2016). Esta costumbre cambió cuando la familia de Amadeo empezó a criar perros (*cuento*, *wananta*)[172]. Veamos lo que nos dice al respecto, en nuestro diálogo del 2016:

- Cuéntame, me han dicho que tenían perros, los taushiro.
- Sí. 70 perros tenían, criaban mi papá, mi mamá finado. 70 *wananda*, *wananda* se llama en taushiro.
- Y por qué tantos perros.
- Les ha gustado quizá a mi papá, les ha gustado a mi mamá.
- Tú cuando naciste, ¿ya había perros?
- No. Cuando nacido yo no habían, no tenían perro, nada. Ellos consiguieron perros cuando empezaron a trabajar con los patrones. Los patrones nos han llevado esos perros. Antes no teníamos perros, ni mis abuelos, nada. Lo que criaba[n mis abuelos] es, cría de huangana, [mono] choro, sajino, sachavaca, ese es lo que criaban mis abuelos antes.
- ¿Para comerlos?
- Para comer también, pue. Sí, sí. Ese es lo que criaban mis abuelos antes. Claro. Después ya cuando se han ido los patrones, los patrones nos han dado perro ya, de ahí les han hecho aumentar ellos [los taushiro] ya. Esos perros no es de nuestro tribus antigua. Eses son perros de gentes [de] afuera. Claro, sí, sí.
- Y dime ¿cómo alimentaban a los perros?
- (Ríe) caziando, caziando [cazando] sachavaca, comían ello mijo [ellos mismos], huangana.
- ¿Los perros también iban [a cazar]?

[172] Alicea Ortiz señala que de esas tres formas se dice perro es taushiro (1975b, p.61, 74 y 130), más no explica si existe alguna diferencia en sus usos.

- Sí. Le rodeaban [a la presa] pue, y le mordían a su pierna, le hacían sentar el [al] agua. Ahí le mataban a lanza, a lanza también le mataban mi papá finado (ríe).
- ¿Le gustaban los perros [a tu papa]?
- Le gustaba perro, pue. Lindo es perro cuando es cazador. Cuando es (ininteligible) no me gusta a mí el perro (ríe), cuando es haragán no quiere seguir nada. Bastante perros haraganes había en ese tiempo.
  (comunicación personal, 19 de febrero de 2016)

Según el propio Amadeo, cuando él nació no tenían perros "Esos perros no es de nuestro tribus antigua". El último patrón, para quien los taushiro trabajaron durante un tiempo en la recolección de pieles, madera y caucho, al retirarse dejó algunos pocos perros. Estos sirvieron en un principio de compañía para los taushiro quienes se encontraban ya debilitados demográficamente. Estos perros fueron reproduciéndose hasta que su número se incrementó exponencialmente. Según Amadeo llegaron a tener como 70 perros. Alicea Ortiz afirma que fueron como 75 perros (Alicea, 1976, p.8). Marlene Huamán, vecina de Intuto, afirma que fueron como 100. César Tapuy asevera que con la gente que lo acompañó a la zona de los taushiro, los contaron y fueron 120 perros (comunicación personal, 18 de febrero de 2016). Alcibíades Huamán (85), padre de la mencionada Marlene Huamán, señala que fueron más de 500 perros y que eran bravísimos, "tremendos perros eran" recuerda con una leve sonrisa (comunicación personal, 24 de febrero de 2016)[173].

Consideramos necesario detenernos en el dato que brinda Alcibíades Huamán. Dice textualmente este poblador al respecto: "Tenían perros bravísimos, ¡qué bruto!, bastantes perros tenían. Más de quinientos perros. Pero hartos eran ellos también, cada uno tenían su grupo de perros" (comunicación personal, 24 de febrero de 2016). Sabemos por distintas fuentes, sobre todo por Amadeo y Alicea Ortiz, que cuando los taushiro empezaron a criar a los perros su grupo humano había ya descendido cuantitativamente casi a su mínima expresión. El mismo Amadeo nunca jugó con perros cuando niño, sino –y nos lo dice él mismo– con la cría de las huanganas y con monos, pues no había perros cuando él nació ni a su temprana edad. Los perros llegaron después, cuando Amadeo seguramente no era niño

[173] Recuerda Amadeo García que cuando Juan, su hermano, visitó en cierta ocasión Intuto, llegaron con él algunos perros, y estos fueron adoptados por algunos pobladores (comunicación personal, 22 de febrero de 2016). Al morir Juan, tras la muerte de su padre y su tía (los últimos taushiro que habitaban la quebrada de Aucayaquillo), los demás perros quedaron abandonados en la selva. José Álvarez afirma que algunos cazadores, que anduvieron por la zona donde habían habitado los taushiro, por esos años, contaban que escuchaban aullar a los perros cerca o al lado de las tumbas de sus amos fallecidos. Al final, estos perros abandonados a su suerte con seguridad murieron de hambre (comunicación personal, 11 de abril de 2016).

pero sí un jovencito. Por lo tanto, los taushiro no eran "hartos", como indica Alcibíades. Con todo, no importa aquí si el dato de este poblador intuteño sea correcto o no. Lo que queremos rescatar, tomando en cuenta esta información, es el hecho de cómo ha ido transformándose paulatinamente la memoria de los pobladores de Intuto respecto de estos nativos. Cabe la posibilidad que la memoria de Alcibíades Huamán haya confundido a los taushiro con otros nativos, más numerosos, que también hayan criado perros en cantidad. Esta posible confusión habría hecho que este poblador atribuyese lo de otros a la familia de Amadeo, creyendo tener certeza respecto de este dato.

La gran cantidad de perros que criaron los taushiro lo confirman no pocas personas. La importancia de los perros, en la época en que los taushiro fueron demográficamente pocos, estriba en que estos canes ayudaron a los pocos *ite'chi* a cazar los grandes animales. A falta de material humano, los perros se comportaron como un buen reemplazo, aunque ahora la técnica de caza tuvo que variar. Cuenta Amadeo que cuando salían a cazar los acompañaban los perros. Eran estos los que ahora rodeaban al animal-presa y mordiéndole las patas y el cuerpo la bestia era obligada a caer, siendo de esta manera alcanzado por las pocas lanzas taushiro, o a veces únicamente por la lanza de su padre.

Los perros fueron animales extraños a la cultura taushiro. Los abuelos de Amadeo, así sostiene nuestro protagonista, nunca conocieron, o en todo caso nunca criaron, estos animales, y a pesar de haber cuidado tan grande número de canes nunca fue apreciada su carne como alimento. Por el contrario, el padre de Amadeo gustaba de los perros como animales de compañía[174], y eran valorados sobre todo por su actitud cazadora: "Lindo el perro cuando es cazador" afirma Amadeo, no agradándole aquellos que son haraganes, aquellos que no quieren seguir a la presa. También tuvieron perros así. Las sonrisas que evidenció Amadeo al rememorar a los perros denotaron su agrado hacia ellos por servir de compañía a su debilitada comunidad.

Si bien los perros aparecieron en el ocaso de la historia de los taushiro, todo parece indicar que su relación con estos animales fue distinta a la que tuvieron con cualquier otro

[174] Alicea Ortiz menciona brevemente a los perros de los taushiro: "Los perros son un elemento nuevo de la cultura taushiro que ha contribuido a la integración cultural en una forma significativa" (Alicea, 1976, p.8).

animal domesticado por ellos, y esto debido a la ambigüedad de su naturaleza social con los humanos. Estamos aquí recordando a Philippe Descola quien afirma, respecto de la relación que tuvieron los achuar con sus perros, que

> Socializado en lo más cercano de la humanidad, dado que es el único animal que duerme en una cama y come alimento cocido, el perro revela, sin embargo, una naturaleza bestial por su falta de discriminación alimentaria y sexual: come todos los desechos, incluso sus excrementos, y se acopla indiferentemente con sus progenitores sin respetar la prohibición del incesto que rige la sociedad. […] Recibe, además, un nombre propio, privilegio que no se le concede a ninguno de los animales domesticados. (Descola, 2005, p.90)

La cita anterior nos recuerda inmediatamente lo referido por Alicea Ortiz:

> Los miembros de la familia dedican tiempo a hablar sobre los perros y las relaciones de parentesco existentes entre estos. Los nombres de los perros siguen el patrón de nombres que se usa dentro de la cultura, por ejemplo: *keashu* (el padre); *keashu quicuna* (la hija de *Keashu*); *Keashu'ca* (el hijo de *Keashu*); etc. Hay alrededor de 75 perros y cada uno tiene su nombre propio. Los perros son útiles en la caza y como guardianes de las casas". (Alicea, 1976, p.8)

Se deduce, a partir de la información de Alicea Ortiz, que los perros no fueron considerados como simples animales que habían sido domesticados, pues estos participaban en la actividad de la caza, como elemento relevante, con el fin de obtener la carne que serviría de alimento. Por ello es que en muchas de sus conversaciones consideraban como tema a los perros, y como nos lo recordó Descola respecto de los perros achuar, también los de los taushiro tenían nombres *propios*. Dado, pues, el trato diferenciado que daban los taushiro a los perros con respecto de los otros animales que también criaban, muchos de ellos para su alimentación, como nos reveló Amadeo, pues los perros no solo fungían como compañía, sino también como aliados en la cacería, y revelando Amadeo cierta nostalgia agradable al rememorarlos con sus padres, no habiendo nosotros observado esto en otros casos cuando nos relataba sobre otros animales, deducimos que los perros, en su comunidad lacerada demográficamente, fueron, si bien no un sustituto, sí un importante paliativo por su multitud desaparecida. No sabemos si los otros animales que criaban tenían nombres propios, pero dado que los perros sí, entonces estos fueron constituidos por los taushiros como parte relevante de su comunidad.

Otra técnica de caza, aunque relativamente más reciente, fueron los hoyos-trampa. Cavaban huecos profundos de hasta dos metros, según los cálculos de Amadeo, y en su fondo colocaban estacas de madera con las puntas muy afiladas, luego estas aberturas eran solapadas con ramas y hojas, de tal manera que cuando por sobre ellas cruzase algún animal pesado, este caiga al agujero y quede atrapado incrustado en las estacas.

Esta técnica resultó muy apreciada debido al poco esfuerzo y a su eficacia, pues una vez cavado el agujero este podía ser utilizado varias veces. No es posible establecer si esta técnica la desarrollaron a partir del contacto que en el pasado mantuvieron con otros pueblos o la aprendieron de los patrones (así como aprendieron de sus patrones a construir canoas en épocas muy recientes). Sí podemos afirmar, sin embargo, que el impulso de cazar animales *valientes*, a partir de enfrentarlos directamente, dio paso a este tipo de técnica de caza justo en el momento en que los taushiro fueron reduciéndose en número (esto aunado a la presencia posterior de los perros).

Este tipo de técnica, la de los hoyos-trampa, estimuló un cierto temor de no pocos pobladores de las cercanías a la zona de los taushiro, pues si se quería llegar a ellos implicaba arriesgarse a caer en estos agujeros con estacas[175]. Esto lo recuerda Wílder Amies y Huamán Pérez, pobladores intuteños que ya hemos mencionado con antelación, quienes cuentan que un antiguo gobernador de Intuto, hace mucho tiempo, les advirtió que no se atrevan a entrar en el territorio de los taushiro debido al peligro de caer en esas trampas que dejaron, "que de ahí no van a salir", y que por esa razón nadie accede a dicho territorio, pues la gente tiene miedo (comunicación personal, 22 de marzo de 2010). Tales temores estuvieron fundados en el pasado, pues el mismo Amadeo asegura que, efectivamente, fue una zona peligrosa para aquel que desconocía el lugar por la recurrente presencia de trampas de este tipo, pero no es

[175] El New York Times del 29 de diciembre de 2017, dice lo siguiente: "El clan protegía su pequeño asentamiento con un círculo de fosas profundas, habilidosamente ocultas bajo una delgada cubierta de hojas y ramas" (Ver: https:/www.nytimes.com/es/2017/12/29/el-ultimo-hablante-de-una-lengua-ancestral-de-la-amazonia/). Si bien los taushiro fueron un pueblo que por mucho tiempo evitó mayores contactos con personas foráneas, hasta donde se sabe no se protegieron con fosos alrededor de su asentamiento, porque ellos se ubicaron en la muy profunda selva, y la sola vegetación ya resultaba ser una protección natural. Es cierto que cavaron fosos, pero lo hicieron para poder cazar animales de gran tamaño, por lo que estos fosos tenían que estar ubicados lejos de su asentamiento, pero dentro de su mismo territorio amazónico.

peligrosa hoy, pues con toda seguridad las estacas y palos deben estar podridos y los agujeros visibles y con poca profundidad debido a los relaves de barro producto de las lluvias.

Es necesario recalcar que no solo eran las trampas lo peligroso en el territorio de los taushiro, sino también, tal y como lo señala Alcibíades Huamán, la enorme cantidad de perros que se escuchaban ladrar estrepitosamente cuando uno siquiera pretendía asomarse a su zona, y recordemos que eran perros cazadores. Los taushiro, al menos los últimos, no fueron, hasta donde se sabe, un pueblo peligroso, aunque estas particularidades hicieron pensar a algunos que sí lo fueron.

5.1.2.2. Crianza de animales

El sedentarismo de los taushiro de la comunidad de Amadeo no solo permitió la construcción de estos hoyos-trampa sino también la crianza de animales. Con esto se les facilitaba la obtención de carne sin necesidad de abandonar por largas horas sus viviendas.

Sobre lo que criaban en su granja, Amadeo nos dice:

> No criábamos ni a la gallina, lo que criábamos era animal de la selva: cría de [mono] choro, [mono] machín, [mono] maquisapa, sajino, huangana, sachavaca, ese era nuestro granja antes, antiguamente 'mano, claro, sí, sí, ese era todo. (Comunicación personal, 18 de marzo de 2010)

> [Criábamos] huanganas, sajinos, cría de [mono] choro, trompetero, paujil, montete (ave). Con ese jugaba yo cuando era niño". (Comunicación personal, 19 de febrero de 2016)

> [Antes] lo que criaba[mos] es cría de huangana, de [mono] choro, sajino, sachavaca, ese es lo que criaban mis abuelos antes, (…) para comer también pue, claro, sí, sí, ese es lo que criaban mis abuelos antes. (Comunicación personal, 25 de febrero de 2016)

Amadeo recuerda que cuando era niño, sus padres, e incluso sus abuelos según le contaron, criaban huanganas, aves trompetero y paujiles, sachavacas, sajinos, monos de diversos tipos (choro, coto, machín y maquisapa), entre otros, pero no criaron gallinas. Parece que esta última mención lo hace en virtud de lo que ha observado en los mestizos de Intuto, pues estos sí crían gallinas. ¿No supieron, los taushiro, apreciar a las gallinas como alimento?

¿No tuvieron oportunidad de tener gallinas? ¿Nunca desearon intercambiarlas con otros productos? No lo sabemos.

La crianza de animales de gran tamaño como las sachavacas, las huanganas y los sajinos fue posible a partir de desarrollar la técnica de construcción de corrales, haciendo uso de las ramas de gran y mediano tamaño. No obstante criar sus propios animales, los taushiro, incluso los últimos de su comunidad, nunca abandonaron la costumbre de salir a cazarlos en el bosque.

La construcción de granjas –suponemos de un tamaño relativamente extenso para que puedan criar en ella a los animales citados, animales, muchos de ellos de gran tamaño– supuso un nivel de organización, técnicas y conocimientos –no solo en la construcción de los establecimientos sino en la alimentación de estos animales– que los taushiro poseyeron como herencia cultural de sus antepasados y, con seguridad, también de lo aprendido por los distintos patrones con los que trabajaron. Se sabe que los pueblos amazónicos que trabajaron con patrones mestizos sufrieron, en la mayoría de los casos, abusos por parte de estos, pero también se sabe que muchos de estos pueblos, si bien tienen recuerdos tristes y atroces sobre tales experiencias, también valoran y valoraron lo aprendido en esos tiempos a través de aquellos foráneos. Podemos inclinarnos a pensar que el pueblo taushiro no fue la excepción. Es cierto que, siguiendo la información que nos facilitó Amadeo García, los taushiro se asentaron en un determinado lugar en tiempos relativamente recientes, posiblemente desde la época de sus abuelos directos, siendo desde estos tiempos en que los taushiro empezaron a poseer granjas. Habiendo sido en el pasado un pueblo en aislamiento, resulta imposible, o en todo caso muy difícil, el mantenimiento de las granjas, por lo que estas solo pudieron ser efectivas cuando los taushiros se asentaron por un tiempo relativamente prolongado en un determinado lugar. Esto queda en cierto modo corroborado por la existencia de una quebrada llamada "taushiro", más o menos por la zona de la última comunidad taushiro, quebrada de la que nos habló Tomás Villalobos y que según nos dijo así le habían llamado algunos lugareños (T. Villalobos, comunicación personal, 18 de marzo de 2010). Si estos lugareños llamaron "quebrada taushiro" a una pequeña quebrada por la zona de Aucayacu, fue porque: 1. tenían noticias de que una comunidad nativa habitaba en sus orillas y que esta comunidad era la taushiro; y 2. tenía que ser una comunidad que ya llevaba algún tiempo en esa zona, y

si la llamaban "quebrada taushiro" fue porque dicha comunidad así era ya conocida. Las primeras noticias de que a este grupo se les llamaba taushiro, como ya habíamos hecho mención, las dio Avencio Villarejo por los años '30 (1943, p.161), es decir, antes que Amadeo nazca, pero cuando todavía vivían sus abuelos, por lo que, tal y como señalamos líneas arriba, la construcción de granjas tuvo que datar de estos tiempos aproximadamente.

5.1.2.3. Pesca

Los taushiro se asentaron lejos de los ríos de mayor cause. Prefirieron ubicarse cerca de las quebradas pequeñas. Allí usaron sobre todo tres técnicas de pesca: con lanza, con trampa y con barbasco. Las lanzas usadas para la pesca (que denominaban *ie'na cuaya*) eran más pequeñas y más delgadas que las que usaban para cazar animales grandes (comunicación personal, 19 de febrero de 2016), y eran usadas apuntando directamente a los peces de tamaño mediano e incrustándoselas con fuerza y rapidez. Con ella pescaban pirañas, sábalos, lizas, entre otros.

Señala Alicea que cuando la quebrada tenía alto caudal colocaban unas trampas con palos a manera de rejillas (*ava'to*, trampa de pescar) para que los peces queden atrapados en ella (aunque también hacían uso de canastas) (1976, p.10). Por el contrario, cuando la quebrada tenía bajo caudal y el agua se empozaba en algunos tramos hacían uso del barbasco. Con este capturaban una mayor cantidad de peces que con las solas trampas. César Tapuy, al respecto, y mientras nos relataba sobre cómo conoció a los taushiro cuando era niño, nos habla sobre este método de pesca:

> [Los taushiro] Hacían un cerco en el agua, con ripas, palos, hacían un cerco y al comején, a las hormigas, le soltaban, pue, para que vayan comiendo los mojaditos ahí en el cerco, los mojaditos cerraban ¡uhhh…! Entraban en mancha y ¡tram! echaban los taushiro] veneno ahí, y juntaban a los mojaditos para que coman ya, y así eran, pue, ellos. (Tapuy, comunicación personal, 18 de febrero de 2016)

El "veneno" que menciona Tapuy es el barbasco (*Deguelia utilis*)[176]. Esta es una planta que contiene una sustancia con efecto narcótico. Esta sustancia afecta a los peces, pero

[176] También llamada en otros países cubé, haiari, conapi, pacal o kumu.

no a los seres humanos. Los taushiro usaban este tipo de plantas al momento de cazar peces en cantidad. Amadeo describe brevemente la pesca con barbasco (*he'icha*) diciendo que se molían (se machacaban con un mazo) y luego lo molido era soltado en la quebrada, y con ello los peces *morían* (en realidad se adormecían). Acota nuestro protagonista que con este procedimiento incluso las crías de los peces morían y que por este motivo hoy pescar con barbasco está prohibido, además menciona otra planta que también servía para la pesca, aunque el barbasco era más efectivo:

> Barbasco es para pesca, para soltar en la quebrada, con eso muere la pescado. El barbacal [es] para pesca, veneno, para pesca. Ese se le machaca y se suelta en el agua, y se corre, y se muere la pescado con todo y su criíta, por eso es prohibido, pue. Así pesca ahora con eso [está prohibido]. Así pescábamos antes, y con eso comíamos pescado nosotros: sábalo, liza. [Echábamos el barbasco] en la quebrada, cuando está bien bajo, así como está [la] quebrada[177], está bien bajo ahorita, ahí se le suelta, [y en] un ratito agarrábamos pescado de todo tipo, sí (ríe). (…) se le machaca con mazo. Este (señalando otra planta mientras caminábamos) se le machaca con mazo mijo [mismo], este es *huasca*, este también le mata a pescado, pero no mata como la barbasco, este de acá mata menos, pero mata también.
> (Comunicación personal, 19 de febrero de 2016)

César Tapuy nos da algunos detalles respecto de la pesca con barbasco. Señala que con un palo se provocaba un remolino en el *descanso de agua*[178] de una quebrada. En ese remolino se suele soltar el comején (termitas) u hormigas para que los peces se acerquen y se alimenten de ellas. Cuando hay suficientes peces reunidos se suelta el barbasco molido para que estos lo injieran (Tapuy, comunicación personal, 18 de febrero de 2016).

No hay seguridad sobre si esta técnica, más sofisticada, fuera la que usaron los taushiro, pues Amadeo no hace referencia al remolino de agua ni al uso del comején para atraer a los peces, solo menciona el solo uso del barbasco descrito líneas arriba, que, aunque rústico, era eficiente para sus fines.

Este método de pesca se ha mantenido incólume durante siglos, lo que demuestra que los taushiro, como todo pueblo amazónico, mantuvieron algunas tradiciones más o menos

[177] Amadeo está haciendo referencia aquí a una quebrada cercana a Intuto que en esos momentos tenía bajo caudal.
[178] Baja corriente o agua empozada.

intactas. Decimos esto justamente porque ya en 1738 el jesuita Pablo Maroni escribía lo siguiente respecto a la pesca con barbasco:

> Otro veneno, raya dessa planta, q. naturalmente crece en las montañas, machucándola y mezclándola con el agua, q. se ataja, o q. se haze la pesca; cuya efficacia es tal, q. muere todo el que huviere en el lugar, quebrada, o laguna, q. se embbarbascare, coxiendo dese modo, en dos o tres horas, 100 y 200 pescados grandes, sin contar la multitud inmensa de pequeños. (1988, p.482)

Los taushiro *atontu'tua*, por su lejanía a los grandes ríos, no fueron asiduos comensales de pescado en comparación con los *einontu'tua*, que, por vivir relativamente cerca de pueblos mestizos, no abundaban animales que les provean de carne de monte, por lo que su dieta fue mayoritariamente a base de pescado, pues estos eran conseguidos con mayor facilidad en los grandes ríos cercanos a ellos. Los *atontu'tua* de Amadeo se ubicaron en zonas alejadas, por lo que tenían solo pequeñas quebradas a su disposición, aunque por su lejanía a otros asentamientos humanos los animales que le proveían de carne para su alimentación abundaban. Amadeo nos habló poco de la pesca, más se detuvo en la caza, por lo que podríamos suponer que los taushiro *atontu'tua* de Amadeo habrían preferido la caza a la pesca como actividad para su supervivencia, y si bien esta última, en comparación con la primera, es menos arriesgada y menos cansada, la caza (de animales grandes) solía entenderse como un reto, desfogue de adrenalina (valor, riesgo, esfuerzo), y con ello suponer un hecho con qué vanagloriarse y dotarse así de valoración frente a los otros: una señal de madurez e incluso de identidad frente a los otros. En comparación con esto, la pesca resultaba ser menos atractiva. Así, la caza, en comparación con la pesca, tenía un valor en sí más allá del objetivo de conseguir carne para la alimentación, y si bien la obtención de carne resultaba indispensable para la subsistencia material, la caza en sí misma resultaba indispensable para el fortalecimiento espiritual e identitario: más que conseguir muchos pescados, el varón taushiro era valorado por conseguir carne, y no de ave o de mono necesariamente, sino y sobre todo de sachavaca, de sajino, de animales grandes que dieron esfuerzo no solamente por su caza misma sino también por su búsqueda y la efectiva estrategia. En la pesca, con barbasco, la técnica era básicamente la misma: machacar el barbasco, regarlo en el agua y luego esperar. No suponía mayor esfuerzo, ni intelectual a la hora de trazar una estrategia, ni corporal a la hora de efectuar dicha estrategia, pues no había novedad en ella. Muy diferente era la caza. Esta sí suponía una estrategia: caminar con sigilo y en silencio, muy atento; ante

el animal, crear *in situ* la estrategia más efectiva para rodearlo en virtud de cuántos cazadores participen y el lugar en donde se halle el animal y en virtud de qué animal sea; tener en cuenta el momento ideal para el lanzazo y; finalmente, la puntería y fuerza efectiva para tumbarlo. Si en alguna de estas pautas se errase, la probabilidad se reduce para el logro de una eficaz cacería. Además que, visualmente hablando, llegar a la comunidad cargando una sachavaca o sajino, completo o en partes, que llegar con cestos con pescado, por más que estos estén repletos, nos imaginamos que habría resultado para el resto de la comunidad más admirable, además que los momentos de cacería se convertían en temas de conversación durante las comidas y en motivo de orgullo, y hasta, podríamos pensar, en una especie de rito de paso hacia la madurez por parte del varón, pues los varones taushiro eran los que cazaban. Además, recordemos que Amadeo nos había dicho que los momentos en que los taushiros estaban felices era cuando tenían abundancia de comida, sobre todo de carne –no nos mencionó el pescado–, aunque seguramente también el pescado podría estar presente en la comida.

Lo que hemos dicho respecto de la caza y la pesca también podría extrapolarse, aunque con menos impacto psicológico, en las distintas técnicas de pesca. Habíamos dicho que tres fueron, básicamente, las formas de pesca: con barbasco, con trampa y con lanza. La más sencilla resultaba ser la pesca con barbasco, aunque era la más efectiva por la cantidad de pescados que obtenían. Esta valía por su fin. No había mayor técnica que la de, como dijimos, machacar dicho vegetal, desperdigarlo en el descanso del agua y esperar a que los peces queden adormecidos, o muertos los más pequeños, para recogerlos. La segunda técnica eran las trampas, que consistían en construir en una parte de la quebrada una especie de rejillas con pequeñas ramas alargadas, o redes tejidas con fibra vegetal, con el fin de que los peces queden atrapados en ellas. Esta técnica, evidentemente más compleja que la anterior, suponía un mayor esfuerzo. La ventaja de esta frente a la primera es que con aquélla no quedaban adormecidas ni muertas las crías de los peces más grandes, con lo que se garantizaba su presencia y abundancia en la quebrada para futuro. La tercera técnica, la de la lanza, mucho más compleja que las anteriores, suponía que el pescador posea, básicamente, fuerza y buena puntería. Con esta técnica, si bien más compleja, menos cantidad de peces se lograba obtener, por lo que creemos no equivocarnos al afirmar que cuando se la usaba lo era no tanto por el fin (obtener peces) sino por el hecho mismo de tirar la lanza, con fuerza, para

atravesarlos, como una especie de deporte y diversión. Ser diestro en esta técnica permitía, frente a los demás, construir una parte de la identidad individual: la de ser un buen pescador con lanza, de ahí su relevancia. Respecto de las otras dos técnicas no se podría decir lo mismo, aunque sí un poco de la de las rejillas, y menos aún o nada respecto de la de barbasco.

Las tres técnicas de pesca tenían como objetivo proveer de pescado para la alimentación, teniendo la primera técnica indicada solo este objetivo; la segunda, este objetivo mencionado más el de no capturar ni matar a los peces pequeños; y la tercera, los dos objetivos anteriores más el de deporte y diversión. Esta última llenaba de orgullo más que las anteriores si es que se lograba capturar una importante cantidad de peces, y por la técnica misma debían de ser peces grandes. La segunda técnica llenaba de orgullo más que la primera porque suponía que se habría construido una eficaz rejilla que hubo de resistir la corriente, aunque leve, de la quebrada. Y respecto de la primera, la de barbasco, el único esfuerzo suponía machacar el vegetal, y si en la quebrada había peces, como que los había, entonces la pesca ya estaba asegurada. En las comidas, la conversación sobre la pesca del día giraría sobre todo en torno a la técnica de la lanza que por sobre las demás.

A diferencia de la caza, que era una actividad propia de los varones taushiro, en la que tenían que alejarse del asentamiento para hallar animales grandes, en la pesca participaban ambos sexos, y no tenían que alejarse del asentamiento, por lo que era la pesca, y no la caza, la que *in situ* mantenía al grupo unido y cerca de sus viviendas.

Aún con estas virtudes de la pesca –la de facilitar la participación mutua entre varones y mujeres, y el de poder ejercerla sin alejarse de su asentamiento, lo que permitía protegerse en grupo ante cualquier peligro–, los taushiro prefirieron la actividad de la caza, según nos afirmó Amadeo. Esta es, pues, la visión de un varón taushiro. Posiblemente otra percepción habría tenido una mujer taushiro. Nunca lo sabremos.

5.1.2.4. Recolección y horticultura

Los taushiro habitaron una zona alejada de la de otros pueblos, entonces prácticamente todo lo que en su territorio había era de ellos. Recolectaban diversas cantidades de frutos: pijuayo (*avante*), aguaje (*onanta'*), guaba, caimito (*canani*), plátano (*'antah*), entre otras, de acuerdo a las temporadas (Alicea, 1976, p.10). Esto mismo lo corrobora Amadeo García (comunicación personal, 19 de febrero de 2016). La actividad de la recolección implicaba dotarse de lo que la selva simplemente brindaba, esperando la temporada propia para cada alimento. En cierto modo, el acto de recolectar los retrotraía, inconscientemente, hasta las antiguas formas de vida, hasta aquellos tiempos en que la técnica del sembrado y la construcción de huertos aún no existía. El sujeto humano moderno, el sujeto de ciudad, ha *olvidado* la recolección, de ahí el gusto que experimenta cuando, estando en el campo, toma directamente con sus manos el fruto del árbol silvestre, ese mismo fruto que en el mercado de la ciudad estaba acostumbrado simplemente a ver y comprar. Imaginamos que los taushiro, como posiblemente cualquier otro pueblo amazónico que ha desarrollado técnicas de horticultura, si bien acostumbrados a recolectar, también habrían experimentado, inconscientemente, ese regreso a los tiempos en que sus antepasados eran nómades y que, necesitados de alimentación, recolectaban (además que cazaban). La recolección es y era, pues, la forma más simple de recabar alimento, con el menor esfuerzo, subordinados los seres humanos enteramente a los ciclos de la propia naturaleza. La recolección termina siendo, así, una actividad que hacía que los individuos humanos se *vean* como cualquier otro animal de la naturaleza, animal herbívoro (y cuando cazaba, como cualquier otro animal carnívoro). En la propia recolección ¿qué diferencia había entre el mono que recoge su guineo, el ave que pica su aguaje y el sujeto humano que toma su caimito? Además, es totalmente comprensible que, entre la recolección y la caza, sea esta última la que infundía mayor entusiasmo a los taushiro, por todo lo que implicaba, pues si la caza podía entenderse como una experiencia activa, la recolección sería entonces, en cierto modo, una experiencia pasiva (aunque no enteramente pasiva).

Se sabe que los taushiro también implementaron un huerto en las cercanías de su asentamiento. La tenencia de un huerto, su cuidado, su orden, su limpieza, supuso dar el paso de lo pasivo a lo activo. Ahora se sembraba la planta, no se la buscaba. En su huerto

sembraban diversos productos: aguaje, yuca (*ahian*), camote, piña (*vanta*), guaba, barbasco (*he'icha*) (para la pesca), entre otros (comunicación personal, 20 de marzo de 2010 y 19 de febrero de 2016).

Amadeo García afirma que sus pijuayos, los que cosechaban en su chacra (*ei'chi*), eran de muy buena calidad, que era "pijuayo aceitoso", y que poseían grandes extensiones de pijuayales (comunicación personal, 19 de febrero de 2016). Esto mismo es confirmado por Alcibíades Huamán (85) y su hija Marlene Huamán.

Por otro lado, César Tapuy nos dice que los taushiro, en las pocas veces que fueron avistados, pedían "palos de yuca" para que siembren en su huerta, y que a partir de dicha obtención empezaron a tener luego grandes "yucarones" de una o dos hectáreas. Luego supieron elaborar fariña (*ahian nu'ja* o *ahian taha'*)[179] y masato (*ahian ne' jonque*)[180] (comunicación personal, 18 de febrero de 2016).

Alicea Ortiz al respecto señala que los taushiro rara vez preparaban masato y que nunca vio que tomasen alguna bebida fermentada (1976, p.10). Es decir, cuando preparaban masato este no lograba fermentarse y, en consecuencia, nunca vio que se embriagasen con masato ni con cualquier fermento. Al respecto, ya en 1738 Pablo Maroni señalaba lo siguiente:

> Por lo que toca á las borracheras, lo que hay que añadir es, que aunque el vicio de la embriaguez se ha tenido siempre por trascendental en todos los indios, salen desta regla con admiración muchos de los que viven al presente cerca del rio *Pastasa*, como los SSemigaes (sic), Zaparos, Pinches y Pavas, pues no solo no se embriagan, sinó (sic) que tambien huyen de los fuerte como de la muerte; tanto, que la bebida que se acaba de hacer hoy, ó se bebe hoy mismo, ó se derrama, dando por razón para no guardarla el que llegue á terminos de que hierva ó se sazone, que en tal caso, habiendo de derramarla como peste del pueblo, la derraman antes, por no guardar lo que forzosamente han de derramar. (1988, p.190)

Los *pinches*, como fueron conocidos los ahora llamados taushiro, no permitían entonces que se fermentara la bebida, de ahí que Maroni afirme que, o la bebían ese mismo día en que era preparada o la derramaban para evitar que se fermente y se vuelva "fuerte"

[179] En la selva la fariña es elaborada básicamente de yuca.
[180] El masato es una bebida fermentada a base de yuca o pijuayo, aunque también puede elaborarse a partir de otros productos como arroz o piña.

para el día siguiente. También dice lo propio Veigl, en 1785, respecto de que la bebida entre los pinches era la guayusa, y que no tienen más bebidas embriagadoras a diferencia de otros pueblos[181] (De: Tessmann, 1999, p.320). A partir de estas informaciones parece aceptable concluir que esta costumbre de no embriagarse, como nos lo relata Alice Ortiz, es una herencia cultural que recogen los taushiro de sus lejanos antepasados.

Por otro lado, Alcibíades Huamán (85) nos refiere que la familia de Amadeo también se dedicó un tiempo al sembrío de coca. Que existió un gringo, cuyo nombre ya no recuerda, que les compraba la coca (comunicación personal, 24 de febrero de 2016). No existe otro testimonio respecto de este dato que el de Alcibíades. Suponemos que pueda estar confundiendo al pueblo taushiro con otro pueblo. Ni Amadeo, ni otras fuentes como el de Alicea Ortiz, que convivió con ellos durante unos meses, ni otros testigos cercanos, refieren sobre esta actividad de los taushiro. Sin embargo, es interesante recabar esta información ya que nos permite conocer cómo es que el ideario colectivo de los habitantes del pueblo más cercano al territorio de los desaparecidos taushiro empieza a, tal vez, tergiversarse cuando se quiere recordar a los antaño denominados *pinchis*.

Al margen de esta observación, lo cierto es que la práctica de la horticultura les permitió a los taushiro un mejor entendimiento con el mundo allende sus fronteras territoriales. Esta práctica permitió el inicio de un esporádico trueque de productos, productos que empezaron a valorar como los fósforos, querosene, pilas, etc. Estos eran cambiados a los comerciantes por grandes ramos de pijuayo, por ejemplo, fruto que en sus chacras (*ei'chi*) abundaba y que, como dijo Amadeo, eran "pijuayos aceitosos", es decir, de buena calidad.

Nunca los taushiro comercializaron con dinero (hasta donde sabemos el padre de Amadeo no lo conoció, y si lo conoció nunca lo valoró). Simplemente fue un intercambio esporádico de un bien por otro, y solo cuando quisieron necesitar el otro bien. Decimos que solo cuando *quisieron necesitar* porque los taushiro fueron o podían ser autosuficientes. Esta autosuficiencia también caracterizó a su última generación, pues estos aprendieron de sus antepasados. Y si bien valoraron los bienes de *otras* gentes, nunca dejaron de lado los suyos

[181] Veigl, Franz Xavier (1785). *Gründliche Nachrichten über die Verfassung der Landschaft von* Maynas. Nuremberg.

propios y los siguieron elaborando y utilizando con la misma eficacia tal y como lo habían elaborado y usado los *abuelos*. Alicea Ortiz fue testigo directo de un caso particular:

> Valoran altamente los conocimientos aprendidos por sus antepasados, por eso, aunque poseen tijeras, cuchillos y otros instrumentos cortantes prefieren recortar el cabello de las mujeres con diente de piraña y dentar sus lanzas con dientes de añuje como lo hacían en el pasado. (1976, p.2)

5.1.2.5. Trabajo con patrones

Los taushiro de Aucayacu de mediados del siglo XX no limitaron su economía de subsistencia solo a la relación que mantuvieron de modo libre con el mundo amazónico circundante, sino que, dadas algunas necesidades que foráneos les introdujeron a partir de los distintos contactos, aunque esporádicos todavía en esos tiempos, se vieron impelidos a trabajar con algunos patrones con el fin de obtener algunos bienes e insumos ajenos a su cultura, como querosene, fósforo, vestimenta, ollas, machete, sal, entre otros. Obviamente, esta relación laboral con los patrones no era nueva, pues ya los taushiro, aún antes del nacimiento de Amadeo, habían mantenido escueta e interrumpidamente una relación de subordinación con patrones mestizos.

Los taushiro trabajaron, como muchos otros pueblos amazónicos, con patrones madereros y caucheros. Por la obtención de madera y caucho, así como de pieles, ellos obtenían del patrón diversos objetos como jabón, ropa, fósforo, hacha, o insumos, como sal[182].

Diversos testimonios dan cuenta que fueron los patrones los que buscaban a los taushiro para que trabajen con ellos y no al revés. Sin embargo, todo parece indicar que no se relacionaron por mucho tiempo con sus patrones, pues, al menos en Amadeo, no hemos observado que rememore a ninguno de manera especial por algún motivo[183]. Decimos esto

[182] Amadeo confirma que los taushiro no habían conocido la sal: "En ese tiempo comíamos, pero sin sal. No comíamos sal, hermano. Mis abuelos no comían sal. No conocían sal, pue. No tenían tampoco la sal" (comunicación personal, 19 de marzo de 2010).
[183] Amadeo recuerda los nombres de dos patrones con los que él trabajó cuando era niño: Felipe Vázquez y Alcibíades.

porque Amadeo trabajó junto a su padre con los patrones cuando era niño (comunicación personal, 20 de febrero de 2016), y recuerda solo que algunos fueron buenos y otros malos: los buenos lo fueron porque les regalaban algunas cositas, y los malos porque golpeaban a los taushiro. No menciona Amadeo si lo golpearon alguna vez.

Avencio Villarejo afirma que los taushiro no eran muy trabajadores y que por esta razón a los patrones no les agradaba trabajar con ellos: "En algunas oportunidades [los taushiro] han tenido trato con los blancos, pero no hay patrón que quiera hacerse cargo de ellos pues no quieren trabajar y son demasiado nómadas" (1943, p.100). La afirmación de Villarejo debe ser tomada con cuidado. Si tomamos en cuenta que los taushiro del que nos habla Villarejo son los de los años '30 o '40 aproximadamente, es decir, todavía con un alto nivel de recogimiento social, y, por lo tanto, con un cierto nivel de autosuficiencia, entonces por haber sido *iniciados* en el uso de elementos extraños a su cultura crearon en ellos, de alguna manera, la necesidad de obtenerlos, y el trabajar con los patrones se presentó como una oportunidad para tal obtención. Pero al someterse al régimen de los patrones, al horario de estos y a sus abusos –como testimoniado está– y, seguramente, y aquí especulamos, también a sus caprichos, entonces con seguridad los taushiro hayan dejado de trabajar al ritmo que se les exigía. De ahí se entendería la afirmación de Villarejo sobre los taushiro respecto del trabajo.

Trabajar con los patrones era, pues, una forma de obtener algunos bienes que los taushiro aprendieron que era importante poseer, aunque no como necesidad indispensable. Decimos esto último porque el mismo Amadeo cuenta –si bien también lo dice Alicea Ortiz– que los conocimientos adquiridos por sus antepasados les permitió vivir en la selva sin mayores problemas; por ejemplo, Amadeo nos describe cómo era su machete: un tronco al que se le amarraba una piedra:

> Antes, mis abuelo, cortaban chacra con (ininteligible) piedra. Mi papá finado tenía pero yo ya le he hecho perder, ya. Eso era una piedra, con eso cortaban su chacra antes. Antes era su machete tronco de pijuayo, hacían un machete grande, con [eso] cultivan la yerba. Ese era su machete, hermano. (Comunicación personal, 19 de marzo de 2010)

Asimismo, nos dice que los taushiro se cortaban el cabello "con su muela de paña[184]. Con eso se cortaban su pelo. Con eso se peluqueaban" (comunicación personal, 19 de marzo de 2010). Además, se peinaban con una planta del monte que tiene la forma de una bola con algunas púas. Lo interesante es que a pesar de que los taushiro de los tiempos de Amadeo ya poseían machete, tijera, anzuelo, ropa occidental (camisa, pantalón, vestido), entre otros bienes ajenos a su idiosincrasia, siguieron usando sus bienes tradicionales sin dejar de valorar y usar los exógenos. Esto último lo corrobora Alicea Ortiz (1976, p.2) con lo citado anteriormente. Aquí podemos citar ahora lo dicho por esta lingüista respecto del uso de la vestimenta:

> En 1972 los hombres todavía usaban la cushma regularmente para ir a cazar, pescar, etc. Amadeo, quien ha estado en contacto más tiempo con los mestizos, siempre ha usado ropa al estilo occidental, pero también usaba la cushma en su comunidad. Durante los últimos años la tendencia ha sido más hacia el uso del pantalón y la camisa, aunque aún poseen cushmas. Las mujeres estaban usando vestidos cuando las visité por primera vez, en 1972, pero todavía usan la falda corta como sobrefalda. (1976, p.11)

La obtención de bienes ajenos a la cultura taushiro no solo fue producto de haber trabajado para los patrones. Recuerda Alcibíades Huamán (85) que, cuando laboraba como maderero cerca de la zona de los taushiro (años '60), cuando él y sus trabajadores dejaban el campamento para extraer la madera, los taushiros ingresaban al campamento sigilosamente con el fin de *robar* algunas cosas, pero estas eran cosas sin mayor valor: anzuelo, aguja, fósforo, las de mayor valor como las municiones y escopetas no las tocaban:

> A cada rato les veíamos cuando íbamos a trabajar (…) les veíamos. Cuando nos veían corrían (ríe), no se dejan ver. Y cuando dejábamos el campamento, cuando nos íbamos a trabajar, [los taushiro] entraban allá, al campamento, pero no tocaban cosas de valor, ellos solamente buscaban el anzuelito, la aguja, el fosforito, y ya, después otras cosas de [como] cartucho, no. No tocan. Las escopetas ahí estaban, no llevaban, no sabrán manejar, pue, por eso no llevaban, porque ahí tenían pa' que lleven, no tocaban esas cosas. Nosotros entrábamos al trabajo a las 8 [de la mañana], todo el día, pue trabajábamos, y ellos, pue, tenían tiempo de entrar. (Comunicación personal, 24 de febrero de 2016).

Parece que cuando Alcibíades Huamán supo de la existencia de los taushiro, estos aún no valoraban la escopeta, y si bien sabemos que para esos tiempos ya habían trabajado

[184] Diente de piraña.

con algunos patrones y posiblemente la escopeta ya la habían conocido, según el relato de Huamán aún no le daban importancia porque no sabrían usarla. Es difícil pensar que aquí nuestro informante los esté confundiendo con otro pueblo nativo, ya que por la zona en que nos dice sucedieron estos hechos no habitaban sino los taushiro, aparte que entre los pueblos nativos cercanos estos fueron los más *exóticos*.

Por Alicea Ortiz sabemos que los taushiro que ella conoció (los de los primeros años de los '70) sí conocieron la escopeta, pues la incluye entre sus bienes (Alicea 2008a, p.14). Esto nos permite deducir que los taushiro empezaron a valorarla en ese pequeño lapso (de los '60 hacia los primeros años de los '70), adquiriendo una en los intercambios dados tras la relación esporádica que tuvieron con los foráneos. Empezaron a estimar la escopeta por su efectividad para cazar, según señala Amadeo García, aunque ella haga más ruido y espante a los otros animales, a diferencia de la pucuna o la lanza que era "más calladito" (comunicación personal, 18 de marzo de 2010).

5.1.2.6. Comercio

Con respecto al incipiente comercio iniciado a mediados del siglo XX entre el pueblo taushiro –ya en estado de franco y crítico debilitamiento demográfico– y pobladores foráneos, comencemos este apartado con una cita sugerente de Cardoso de Oliveira; así, nos dice el antropólogo brasileño:

> (…) intentamos estudiar los aspectos que mejor nos capacitarían para el efectivo conocimiento del proceso de contacto entre dos sociedades de economías distintas: una mercantil y monetaria, y otra presa de un régimen de producción para la subsistencia. El surgimiento de la mercancía como entidad social y económica –y no solo económica– puede ser comprendido a través del análisis del proceso de incorporación de la idea de 'valor de cambio' en los bienes indígenas producidos hasta entonces contemplando solo su valor de uso. (Cardoso de Oliveira, 2018, p.225)

El último modo de subsistencia de los taushiro fue posible cuando estos empezaron a tener contacto con gente foránea. Hasta donde sabemos, esta gente no solía penetrar hasta donde los taushiro estaban asentados, sino que eran estos quienes se acercaban a los foráneos (en un primer momento, con la precaución del caso, para evitar, sobre todo, el contagio de

enfermedades extrañas a su comunidad). Este contacto permitió que pudieran comercializar algunos productos y bienes que consideraban importante poseer. Alicea Ortiz lista algunos bienes de origen foráneo que poseían los taushiro cuando los conoció: "Poseen escopetas que han *comprado* a los comerciantes. También poseen cuchillos, machetes, hachas, azuelas para hacer canoas, tijeras, un serrucho, una pala, un martillo y algunos destornilladores" (1976, p.14).

Los taushiro no usaron el dinero, motivo por el que esa "compra" era más bien "trueque". Los taushiro aprendieron a valorar algunos objetos mestizos que consideraron útiles y por eso los adquirían en el intercambio, entre estos objetos estuvieron algunas herramientas, sal, utensilios, querosene, pilas, cartuchos para escopeta, etc. ¿Con qué los intercambiaban? Con algunas *cosas* que ellos producían o adquirían de la propia selva: los pijuayos de los grandes pijuayales que cultivaban, pieles de animales, fariña, carne de monte ahumada (Alicea, 1976, p.16).

Los mestizos, efectivamente, obtenían carne de monte a partir del trueque esporádico que realizaban con los familiares de Amadeo. Esta carne de monte, como categoría general –tal como nos lo recuerda Luria Cáceres (2015) mencionando la clasificación realizada por C. Bendayán (1991)[185]–, hace referencia a especies omnívoras (como el sajino), roedores de gran tamaño (como el ronsoco o añuje), reptiles (como el lagarto o la tortuga, sea terrestre o acuática), mamíferos rumiantes (como el venado) y primates (como el mono) (Cáceres, 2015, p.58). La carne de monte es, pues, muy apreciada, y no lo decimos tan solo por los habitantes de Intuto y comunidades cercanas, sino incluso por los de las ciudades como Iquitos. Cáceres, en su artículo *El gusto por la carne de monte* (2015) afirma que "el consumo de la carne silvestre o *carne de monte* [es una] costumbre alimentaria propiamente rural [que] se ha propagado hacia las urbes" (p.56) y que incluso tiene un precio superior, en los mercados de las grandes ciudades, al de la carne de granja y de ganadería. Así vistas las cosas, podemos decir que los últimos taushiro formaron parte de al menos una pequeña red de comercialización de carne de monte que comenzaba con ellos, pues fueron, aunque en

[185] Ver: BENDAYÁN, N (1991). *Influencia socioeconómica de la fauna silvestre como recurso alimentario*. Iquitos: Tesis para optar el título de Biólogo. Iquitos: UNAP.

pequeña escala, los que suministraban a cierto grupo de gente tal producto cárnico, sea para su consumo directo o para la venta posterior.

Con el comercio que iniciaron con foráneos, a partir del trueque, empezaron a obtener objetos que de otro modo les hubiera sido muy difícil poseer. El comercio, pues, implicó una actividad que hizo que los taushiro se relacionaran, con menos restricciones que antaño, con otras personas, y de este modo se explicitaba, y de un modo más marcado, la alteridad con respecto de estas personas.

5.1.3. Nacimiento y enterramiento

Aquí no pretendemos dar una interpretación sobre el ciclo de vida desde la perspectiva taushiro, lo recabado a partir de la información que nos brindó Amadeo no nos permite este objetivo que por lo demás hubiese sido interesante. Modestamemte nos limitaremos a qué acaecía entre los taushiro cuando un nuevo miembro nacía. Igualmente, sobre los enterramientos, cuál era su proceder y por qué se procedía de dicha manera. No hallamos en nuestras conversaciones con Amadeo alguna referencia a algún vínculo entre el surgimiento y la cesación de una vida, y si lo hubo en la cosmovisión taushiro nada sobre este asunto nos mencióno. Por lo dicho, queda justificado entonces el que estos tópicos de *nacimiento y enterramiento* sean abordados en este subcapítulo referido a los factores materiales.

Habiendo esclarecido lo anterior, leamos, pues, nuestra conversación con Amadeo respecto de los nacimientos:

- ¿Te han contado si cuando nacía algún taushiro dentro del grupo hacían alguna festividad?
- [De] La mujer de taushiro nacían ellos mijo [mismo]. No han tenido nunca ni su comadre así como se ve a los mestizo. Su madre mijo [mismo] (ininteligible) de sus hijos, cuando nacían nuevo. Nunca en su vida, hasta todavía en que se terminaron [los taushiro], no tenía ni comadre ni compadre, nada hermano. Solamente era su madre. Solamente su marido le cuidaba cómo va a tener a [su hijo] su mujer. No necesitaba nada de médico [como los mestizos], nada, nada hermano, así nomás tenían a sus hijos.
- ¿Dónde daban a luz?
- Afuera de su casa. Buscaban un bosquecito. Así nacían [los hijos de] las mujeres, hermano. No nacían en sus casas, hermano.

- ¿Y se iban solas o alguien las acompañaba?
- Solas, solas, solito. Su marido nomás iba a cuidarla. Así nacían [nacieron] mis abuelos, hermano.
  (…)
- ¿Así naciste tú también?
- Así nací yo también, hermano. No vas a decir como aquí lo que hay los mestizo que aquí tienen comadre, tienen su primo (ríe), no.
- Y cuando nacía un bebito taushiro ¿hacían alguna fiesta? ¿Celebraban?
- Nada, nada, hermano, nada de eso. Ahora, cuando nacían sus hijos, del mismo padre, así como yo [por ejemplo] mi mujer tendré yo mi hijo ¿no? se tomaba solamente ayahuasca pa' que se queden brujo, ese así era su manera.
- Cuéntame de nuevo, cuéntame de nuevo.
- Su papá tomaba el ayahuasca, en cualquiera toé, cualquiera vegetal, pa' que se queda [quede] su papá [con] brujo, pue. Y así se quedaban, hermano. Ese era su costumbre de taushiro. Tomaban a la ayahuasca
- ¿Quién tomaba ayahuasca?
- La [El] papá del bebe nacido, de los hijos de taushiro. Así era hermano.
  (…)
- No hacían ni la fiesta cuando nacía [el hijo de] su mujer.
  (Comunicación personal, 19 de marzo de 2010)

El sistema de compadrazgo es una institución que consiste en elegir a un compadre y/o comadre, elegidos entre familiares o amigos, con el objetivo de reforzar los vínculos, para que estos sean los padrinos –los padres espirituales– de algún menor hijo. Por supuesto que también se suele llamar compadre o comadre, de manera laxa, a cualquier persona que sea amigo cercano. Amadeo García, cuando nos dice que los taushiro no tenían comadre o compadre, está pensando en la institución del compadrazgo: los taushiro no se bautizaban, los niños taushiro, por ello, no tenían padrinos ni madrinas, como sí lo tienen los mestizos. Por eso Amadeo afirma que "solamente era su madre", no había otra *madre* para el hijo, y lo mismo con el padre, no había otro *padre* para el hijo, "así nomás tenían a sus hijos", recalca.

Los últimos taushiro no celebraban los nacimientos, ningún tipo de fiesta, al menos nada de eso le narraron sus padres a Amadeo. Como sabemos, él es el último de los taushiro *atontu'tua* de su comunidad, motivo por el cual nunca vio un nacimiento taushiro. Sin embargo, Alicea Ortiz afirma que entre los *einontu'tua* sí hubo niños, aunque ambos padres no eran taushiro (1976, p.6). La lingüista no menciona ninguna celebración en el grupo de los *einontu'tua* cuando nacieron estos niños, posiblemente ya habían perdido esta costumbre.

Si bien su padre nunca le dijo a nuestro protagonista que celebraban los nacimientos, sí le contó, no obstante, algunas actividades realizadas en tales acontecimientos. Afirma que el papá del recién nacido tomaba ayahuasca (*anu'vu'*) con el brujo (el médico) "pa' que se queden brujo (…), pa' que se queda [quede] su papá [con] brujo". Con la ayahuasca, según la tradición, los *brujos* amazónicos *veían* el futuro o lo que está *más allá*: lo espiritual. Cabe la posibilidad de que la estancia del brujo en la casa del padre implicaba el deseo de este de conocer sobre el porvenir del naciente bebé taushiro, y por ello tomaba ayahuasca con el brujo *para que se quede*.

Los padres taushiro, señala Amadeo García, al nacer su niño (bebé, *iva´*) se sentían alegres y entonaban una melodía tomando ayahuasca. Tal melodía, sin letra y parecida a una lenta canción de cuna, Amadeo nos la reproduce, y luego afirma: "Ese cantaban los padres cuando nacían sus hijos, cuando tomaban ayahuasca" (comunicación personal, 20 de marzo de 2010), pues estaban alegres por tener su bebé y su mujer. Tal canción formaba parte de su tradición, pues señala que "ese (esa canción) sigue existiendo existiendo existiendo (sic) entre los viejos de los viejos pues hermano" (comunicación personal, 20 de marzo de 2010). Amadeo repite tres veces la palabra "existiendo" para hacer énfasis de que esa melodía es muy antigua y era cantada por los padres (por los varones) cuando nacía un taushiro. En las festividades que realizaban en el pasado, por otros motivos, eran los varones quienes danzaban y solo las mujeres quienes cantaban. Esa *canción de cuna*, por el contrario, solo era interpretada por los varones, por esta razón Amadeo la recuerda. (Cabe la posibilidad de que la pudo rememorar porque se las haya cantado a sus hijos cuando nacieron)

Sobre las canciones que cantaban las mujeres (en las fiestas) no recuerda ninguna:

> [las mujeres] ese cantaban pe' en otra forma, ese ya no me recuerdo yo ya hermano. […] Ese (la canción de cuna) es cantante de los hombres, cuando tomaban las ayahuasca, cuando tenían bebe su mujer taushiro. Eso tiene que ser comprendido bien pues hermano […]. Ese no cantaban las mujeres. Otro canción cantaban ellas. (Comunicación personal, 20 de marzo de 2010)

Los nacimientos en cualquier grupo humano son acontecimientos importantes, máxime cuando el grupo se inclina hacia una exponencial disminución demográfica. Las últimas generaciones de taushiros experimentaron esa exponencial disminución demográfica,

por lo que fueron las muertes y no ya los nacimientos los que se evidenciaron. Tal vez sea esta una de las razones por las que no hubo celebraciones más allá de los cantos del progenitor.

Ciertamente, las diversas epidemias que azotaron al pueblo fueron las principales causas de su disminución, epidemias de tos ferina, paludismo, sarampión, malaria, fiebre amarilla. Estas enfermedades, ajenas a su cultura, fueron contagiadas por los foráneos que los contactaron en el pasado, por ello los taushiro, sobre todo los *atontu'tua*, prefirieron alejarse y adentrarse en la jungla por temor a esas enfermedades.

Respecto de cuáles fueron las costumbres que practicaban cuando fallecía un taushiro, tenemos mayor información corroborada. Alicea Ortiz menciona lo siguiente:

> No he estado presente en ningún funeral, pero he hablado con ellos acerca de los muchos familiares suyos que murieron a causa de las epidemias. Aún en el presente se nota la profunda tristeza que les invade al recordar cómo algunos de sus familiares muertos fueron devorados por los gallinazos debido a que no tuvieron tiempo para enterrarlos porque todos estaban enfermos.
>
> Según los relatos, se acostumbraba llorar durante largos días con lamentos audibles. Parece que también se cortaban el cabello en señal de luto (aunque también podría ser que lo hacían para curar alguna enfermedad), ya que durante el primer contacto las mujeres se habían afeitado la cabeza, pero no pudimos determinar la razón por la que lo habían hecho. También acostumbran abandonar el lugar donde la persona ha muerto y hacer una chacra nueva en otro lugar. (1976, p.22)

Amadeo confirma que, efectivamente, los difuntos eran llorados por varios días: una semana, calcula (comunicación personal, 22 de marzo de 2010). Y si alguien moría por motivos distintos a las epidemias (si morían por picadura de víbora, hechicería, entre otros), era enterrado en su propia casa (en su propia maloca, *ahan*) con su hamaca (*u'ne*) y su ropa (cushma, *a'nova*) (comunicación personal, 20 de febrero de 2016). (Esto también lo afirma Alcibíades Huamán)

Tal vez recordando que los mestizos realizan misas cuando fallece alguna persona, Amadeo nos dice que los taushiro no celebraban ninguna ceremonia parecida, que solo lo enterraban, quemaban la casa y se iban a otro lugar (comunicación personal, 20 de marzo de 2010). En otro momento también lo corrobora: "Abajo de las casas se enterraba […].

Incendiaban candela sobre la sepultura de nuetro (sic) compañero. Después de encender ese candela, y luego ya le quemaban ellos [el] techo, ellos se retiraban otro parte se iban a hacer su chacra. Así era antes" (comunicación personal, 23 de febrero de 2016).

Sobre este asunto, y haciendo referencia a sus abuelos, a quienes no conoció, pero cuya sepultura sí, Amadeo nos dice:

> No conocí a mis abuelos. Solamente cuando monteaban, ahí enterraban pue, en el monte, mis abuelos que se han muerto. Sepultura le he conocido, pero no a ellos, ya cuando ya 'taba dentro de la tumba, ya pue hermano. Lo enterraban pue, [y] se retiraban (…) de pena se retiraban de ahí de la zona de ahí de donde enterraban a nuestro familia. (…) enterraban a nuestro familia y luego le chamuscamos a esa casa, luego nos retiramos ya y nos vamos a hacer otro casa. Así era antes, pues hermano. Por ejemplo este de aquí, ve, yo muero [o] tú te mueres ¿di?, te enteramos aquí ¿di? O me entierran a mí ¿di? Usted le quema este (señalando una casa cercana) y te largas a otro sitio, ya. Te vas, ya, a hacer otro casa nueva para que vivan otro vez. Así era antes. Así andamos mis abuelos, en ese tiempo, claro, sí. Ahora, como no tengo familia, así aunque sea que me boten en basurero (ríe). Tengo dos hermanos que están enterrados aquí en Intuto. (Comunicación personal, 18 de marzo de 2010)

Recuerda Amadeo que cavaban un hueco grande en la tierra, como de dos metros de profundidad, con una pala de tronco de pijuayo (comunicación personal, 20 de febrero de 2016). Acomodaban en él al difunto (sin ataúd), lo cubrían con tierra y sobre ella prendían un fuego. Los lacrimosos lamentos de dolor acompañaban el entierro, y a los tres días quemaban la maloca (comunicación personal, 22 de marzo de 2010 y 20 de febrero de 2016). Abandonaban todo el lugar tras *chamuscar* la casa y se iban a otro lado a construir nuevas casas (comunicación personal, 18 y 22 de marzo de 2010). El difunto solo era enterrado vestido con su cushma y acompañado de su hamaca, nada más. Todos los demás bienes (ollas, machetes, etc.), que había poseído en vida quedaban con sus familiares (comunicación personal, 22 de marzo de 2010). Si, por ejemplo, en una pareja de esposos era uno de ellos quien fallecía, igualmente se quemaba toda la casa en la que habían vivido, y se iba todo el grupo a otro lugar, alejado, a construir todo de nuevo, casa y chacra nueva. Nos dice Amadeo:

> Yo he visto a mi mamá, así hacía a mi hermano finado cuando moría, ese ratito, unos tres días le quemaban su casa, vámonos de ahí, le [nos] llevaba a otro sitio ya. Ahí preparábamos nosotros, chacra nueva, y casa nueva. Ya no llevamos [volvemos] a esa casa ya. (Comunicación personal, 22 de marzo de 2010)

Después de mucho tiempo, dos años calcula Amadeo, antes no, los parientes volvían al antiguo lugar a recoger algún producto de las chacras abandonadas, pero no volvían a habitar el lugar (comunicación personal, 22 de marzo de 2010). Tal vez esto último, el de volver a la antigua chacra, haya observado Amadeo que sucedió por alguna circunstancia en particular. No hay mayores indicios, más que este único relato, para pensar que este *regreso* sea parte de su costumbre funeraria.

Tal vez la costumbre de quemar la maloca del difunto y luego abandonar el lugar era una muestra del deseo de dejar atrás, inconscientemente, ese triste episodio, y con él, ese triste tiempo. Era un comenzar de nuevo, en un lugar donde la vivienda que perteneció al difunto no exista. No significa esto querer olvidar al pariente o amigo fallecido, sino simplemente evitar el recuerdo de su ausencia a partir de evitar su vivienda y la zona donde habitó. El asentamiento, pues, en un nuevo lugar y la construcción de nuevas malocas ya sin su participación implicaba un comienzo nuevo: sin esta persona se cosechará, se cazará, se conversará, se cocinará; en otras palabras, sin esta persona se vivirá. En cierta forma, los taushiro experimentaban de esta manera el fin de un ciclo y el comienzo de otro. Se terminaba ese tiempo y se empezaba otro. Se abandonaba ese espacio y se habitaba otro. Nuestra hipótesis se apoya en Eliade quien afirmó al respecto: "Toda construcción y toda inauguración de una nueva morada equivale en cierto modo a un nuevo comienzo, a una nueva vida" (1967, p.61). Sin embargo, no podemos estar seguros de que esta hipótesis sea correcta, pues los datos que hemos obtenido sobre esta costumbre en particular son escasos.

Sabemos que los harakmbet de la región de Madre de Dios (Perú) también tenían la costumbre de quemar la vivienda del fallecido y de abandonar el lugar, pero lo hacían por razones religiosas. Para los harakmbet, tres espíritus (o almas de los muertos, *hasivind velkeivei*) aparecen tras la muerte del sujeto humano. Estos espíritus son *wamence*, *sikio* y *wanopoyo*. Cuando acontece la muerte estos salen de la boca abandonado el cuerpo (*huaso*) del fallecido. Estos, en un primer momento, se quedan al costado del *huaso* y son agresivos, por eso "no debe extrañar que permanezca la costumbre [entre los harakmbet] de quemar la choza y abandonar el lugar, pues de este modo se protegen los vivos" (Junquera, 2006, p.196). Esta información nos invita a pensar si acaso los taushiro no tenían esta similar costumbre funeraria también por razones religiosas. De las conversaciones que hemos tenido

con Amadeo García, nada parecido hemos hallado, por lo que no sabemos si unos pensamientos parecidos hayan tenido los taushiros, pensamientos que explicarían el porqué de incendiar la casa del familiar fallecido.

No hay información sobre cuál fue la forma en que fue enterrada su madre (aunque pudo ser bajo la usanza taushiro, ya que cuando murió aún vivían en su comunidad el padre, la tía y el hermano), aunque sí se sabe, siguiendo a José Álvarez, quién enterró a su padre y a su tía. Fue Juan García, hermano mayor de Amadeo, el penúltimo taushiro, quien al arribar enfermo a Intuto[186] llevó la noticia de que su padre y su tía habían fallecido también por encontrarse enfermos, y que él los había enterrado (en esos años Amadeo ya radicaba en Intuto). Así lo afirma Álvarez quien en esos momentos vivía en Intuto y conoció la noticia directamente:

> Juan se había salvado de milagro de la primera embestida de la malaria que había acabado con su padre y su tía apenas unos días antes. José Hualinga, un cazador Kichwa-Alama que viajaba por el río Tigre, distinguió entre las brumas de la noche una canoa que bajaba al garete, aparentemente abandonada. Cuando se acercó a mirar, descubrió en su interior a Juan, casi agonizante por la malaria. Lo llevó hasta Intuto, donde con el tratamiento de cloroquina consiguió recuperarse con gran dificultad. Lo visité varias veces en casa de Amadeo. Hablaba apenas unas palabras de castellano, y no era muy conversador, pero me contó que, tiritando de fiebre de la malaria, y con las últimas fuerzas que le quedaban, había tenido que enterrar hacía unos días a su padre y a su tía; luego se había embarcado en su canoa y se había dejado llevar por la corriente de la Quebrada Aguaruna (sic) hasta el río Tigre, pensando que sería su último viaje.
>
> Juan no podía acostumbrarse a la vida en Intuto y, a los pocos días, una vez recuperadas sus fuerzas, se volvió a su deshabitado pueblo en la Quebrada Aguaruna (sic). En unos meses la malaria volvió a atacar y se llevó al penúltimo de los Taushiro. Hoy Amadeo es el último de raza pura y hablante del idioma Taushiro.[187]

Lo interesante es que sobre este mismo hecho Amadeo tiene una versión distinta, pues asegura que él enterró a su padre junto a su hermano[188]: "Así lo hemos enterrado a mi papá

[186] Esta es una de las versiones sobre cómo llegó Juan García, enfermo, a Intuto. Las otras versiones ya han sido abordadas en el apartado 2.6.2: Causas de la disminución demográfica de los últimos taushiros.
[187] Este episodio José Álvarez lo reseña en: https://www.servindi.org/actualidad/5004
[188] La versión de Amadeo calza en cierto modo con la que recuerda Tomás Villalobos (ver aparado 2.6.2), pues este asegura que Amadeo García llegó enfermo desde su tierra a Intuto y que informó que su hermano estaba también enfermo y que no sabía si ya había muerto (comunicación personal, 18 de marzo de 2010). Si fue así, entonces bien pudo Amadeo, junto con Juan, haber enterrado a su padre. Es seguro, si esta versión es correcta,

(que lo enterraron como acostumbraban los taushiro). Yo le he quemado [su casa]" (comunicación personal, 20 de febrero de 2016). Pero estando Juan enfermo (y enfermo también Amadeo en la versión de este mismo), no sabemos si realmente su padre haya sido enterrado bajo las costumbres funerarias taushiro, dado que fueron ellos los únicos que quedaron en la zona de la quebrada de Aucayaquillo. Si enfermaron simultáneamente, difícil pensar que hubiesen tenido fuerzas para enterrar a su progenitor, aunque siendo más jóvenes habrían podido resistir la enfermedad más que el padre, ya anciano. Pero si Juan y Amadeo enfermaron después, puede que, efectivamente, el entierro del padre se haya realizado en cierto modo a la usanza de la tradición taushiro.

Si la versión de Álvarez es correcta entonces solo Juan habría enterrado al padre. Que Amadeo haya afirmado que junto a su hermano enterró a su padre, tal vez muestra un deseo más que un hecho, un deseo que habiéndose interiorizado en él haya terminado por creerlo real. Es decir, las palabras de Amadeo muestran que hubiera querido estar en el funeral de su padre, interpretándose de sus palabras que lo que *hizo* su hermano (enterrar a su padre) también lo hubiera hecho él. Así, asegura que su progenitor fue enterrado como acostumbraban los taushiro, pues su padre era un taushiro, ¿de qué otra manera pudo ser enterrado si quien lo acompañó hasta el final fue su hermano, también un taushiro?

Tomás Villalobos indica que en los años '80 le llegó la información que por la zona del río Tigre, cerca de la frontera con el Ecuador, algunos militares encontraron una maloca abandonaba recientemente. Dedujeron que fue abandonada hacía poco por las cosas que hallaron en su interior: pedazos de pan y cenizas recientes, además que dentro de la maloca observaron los indicios de dos claros enterramientos. Supone Villalobos que pudieron ser taushiros porque ellos tenían esa costumbre funeral *única*, aunque las malocas no habían sido incendiadas (comunicación personal, 18 de marzo de 2010). La suposición de Villalobos nunca se confirmó. Fue el último caso de la posible existencia de taushiros en la zona donde habitaron en el pasado.

que también haya enterrado a su tía, pero Amadeo recuerda más a su padre tal vez porque él habría fallecido después de aquélla.

Esta costumbre de enterrar al difunto en su propia casa y quemarla luego de tres días, para después abandonar el lugar con el fin de residir, a continuación, en un lugar alejado del anterior espacio, es una costumbre particular de los taushiro si exceptuamos a los harakmbet. Los jíbaros-candoshi, por ejemplo, *vecinos* de los taushiro, según informa Tomás Villalobos (comunicación personal, 24 de marzo de 2010) y Aurelia García, nieta jíbaro-candochi (comunicación personal, 24 de marzo de 2010), practicaban un ritual distinto respecto de sus funerales: colocaban el cadáver sobre una barbacoa (tipo de parrilla construida de maderos) dentro de un tambo (o pequeña casa). Debajo de la barbacoa prendían un fuego y lo dejaban humear por varios días hasta que la carne se despegue de los huesos, mientras tanto los llantos acompañaban el proceso. Luego los restos eran colocados de manera ordenada, delicadamente, en una tinaja grande, hecha de barro, pintada de colores y con ciertos motivos. La tinaja era bien tapada y luego enterrada. Muchos de estos enterramientos fueron hallados y han sido identificados como las exequias de los jíbaro-candoshi.

Esta costumbre de los jíbaro-candoshi, respecto de sus funerales, es más elaborada y compleja que la de los taushiro (el uso de tinajas con motivos de colores es una gran diferencia), pero nos permite distinguir las costumbres funerarias entre ambos grupos nativos, aun si estos habitaron territorios amazónicos relativamente cercanos. Esto nos permite volver sobre lo que ya habíamos estado insistiendo a lo largo de esta investigación: que los taushiro, debido posiblemente a su demográfica disminución exponencial, no manifestaron mayores complejidades en muchas de sus costumbres, los ritos funerarios en este caso; esto, por supuesto, lo decimos si comparamos a la cultura taushiro con otras culturas amazónicas cuyas tradiciones y costumbres se muestran más complejas, acaso porque las conocemos mejor.

5.1.4. Fiestas y comidas

Hemos indicado que los taushiro no manifestaron ceremonias rituales –al menos no los últimos de la comunidad *atontu'tua*–, aunque sí celebraban fiestas en donde danzaban no necesariamente en torno a una fogata como podríase imaginar. En ellas, eran las mujeres quienes cantaban mientras los varones danzaban tocando una especie de quena (Alicea, 1976,

p.19). Amadeo confirma esto último: "No, ninguna mujer no baila hermano, puro hombre nomá […]. Solamente mujer se encargaba a [de]cantar, nada más. […] [Los hombres también] cantaban, soplaban su quena" (comunicación personal, 20 de febrero de 2016). Lo que nos dice Alicea, que es confirmado por Amadeo, es lo que contaba el padre, la madre y la tía de Amadeo (los más ancianos de su comunidad). En los años '70, que fueron los años en que Alicea tuvo contacto con los últimos taushiro, este era un grupo mínimo demográficamente, como ya se ha indicado, por este motivo dejaron de celebrar fiestas a falta del recurso humano. Respecto de esto Alicea Ortiz afirma: "Aunque hablan de las canciones sobre animales que cantaban en las fiestas después de una gran cacería, nunca los he escuchado cantar en grupo ya que en el presente no celebran fiestas debido a que la población es tan reducida" (1976, p.19). Asimismo, Amadeo recuerda que nunca bailó en su pueblo porque eran ya pocas personas: "No me han hecho ver [el cómo bailaban]" (comunicación personal, 20 de febrero de 2016), y por ese motivo nunca aprendió a bailar sus danzas tradicionales (comunicación personal, 19 de marzo de 2010).

En *Instrumentos musicales tradicionales de varios grupos de la selva peruana*, recopilación publicada por el ILV en 1976, se menciona que los taushiro, en base a la información brindada por Alice Ortiz, manufacturaban su *quena* con caña de bambú (marona) o con el rabo de las carachupas (armadillos). Se lee lo siguiente:

> Técnicas de fabricación:
> Quena - Labraban o cortaban el pedazo de "maronita" (*a'ju'jue-arrurrué*) con un diente de añuje. No hacían huecos en la superficie, sino que soplaban de un extremo a otro.
> Rabo de carachupa - Secaban el rabo sacando el hueso para que quedara hueco. (Chávez, 1976, p.112)

Amadeo asegura que también confeccionaron una especie de zampoña, aunque él la sigue llamando quena. Al respecto, cuando nos estaba hablando de las fiestas que hacían sus familiares, nos dijo lo siguiente sobre este instrumento de viento:

- Cantaban, pero soplaban su quena, lo que es tejido, hay una quena que es que le tejen, sobando sobando así le soplan.
- ¿Cómo era esa quena, te acuerdas? ¿Tú lo has visto?
- Sí, ese es tejido, con chambirita, así entero, a veces cinco, cinco palitos, cinco huesitos, así le ponen.
- ¿Era de hueso?

- No es hueso, una palmita [que] hay aquí en la selva (…) Es tipo quena, pue. De cualquier de ese tubo delgadito se le puede hacer también. Mi papá finado sabía hacer eso. Se le puede tejer eso, un tejedito, nomás, y después lo sopla, nada más. (Comunicación personal, 19 de marzo de 2010)

Amadeo, según su propia confesión, sí conoció esos instrumentos (posiblemente antes de los años '70); es más, afirma que, en alguna ocasión, estando todavía con su familia, confeccionó una *quena*, pues su padre le enseñó a elaborarla (comunicación personal, 19 de marzo de 2010). Al respecto, recordamos lo que Bernd Brabec de Mori, sobre los iskobakebo (iskonawa), nos dice sobre la confección de un tambor: "Durante la elaboración de este instrumento, se llevaba una dieta estricta, de lo contrario el instrumento carecería de fuerza" (2014, p.35). Por el contrario, Amadeo nada menciona sobre algún tipo de costumbre o ritual en el proceso de la elaboración de la flauta, o de cualquier otro instrumento, para que suene mejor o por algún otro motivo.

Además de este instrumento, asegura nuestro protagonista que también tuvieron uno de percusión que él lo relaciona con el bombo: una especie de palo con hueco que era golpeado. Él nunca vio este instrumento, confiesa (comunicación personal, 19 de marzo de 2010 y 20 de febrero de 2016). Este instrumento de percusión, no obstante, no lo menciona Alicea Ortiz, posiblemente porque cuando ella llegó adonde los taushiro ellos ya no lo elaboraban pues dejaron de celebrar fiestas. (Este hecho es un ejemplo de cómo la riqueza cultural de los taushiro se fue consumiendo conforme se iba consumiendo a su vez su tasa demográfica)

La abundancia de carne de monte por la buena cacería, que no era siempre, era el estímulo para las fiestas, y al parecer no había otro estímulo. Nos dice Amadeo:

- ¿Y las fiestas se daban cada cuánto tiempo?
- A veces, de vez en cuando. No pronto. No siempre, hermano. Cuando van a hacer tiempo, mayormente se van a matar animal, una sarta de animales cuando ya está llena la casa, recién hacen fiesta. Sí, así era antes.
  (Comunicación personal, 19 de marzo de 2010)

Así, aparte de la música y la danza, en las celebraciones también había abundante comida (*nihia*), la misma que era preparada tanto por varones como por mujeres (como explicitaremos más adelante). Así, no solo el acto de cazar, pescar o cosechar unía a la

comunidad en un solo cuerpo social, sino también el de cocinar lo que luego se ha de comer en conjunto. Los taushiro fueron, pues, una unidad, de ahí que se entienda mejor la desestabilización de este cuerpo social cuando sus integrantes fueron muriendo sin opción a suplirlos. Una sociedad se regenera en las sucesivas generaciones, los taushiros de Amadeo, los de la comunidad de Aucayacu, no tuvieron esta opción.

La carne era cocinada en ollas de barro (elaboradas con barro y paja, para evitar que se quiebren rápidamente)[189]. Eran ollas grandes para poder cocinar los pedazos de huanganas (*taya*), por ejemplo, con el inguiri[190] (plátano, *antah*) y la yuca (*ahian*) (comunicación personal, 19 de febrero de 2016). Los antiguos taushiro no conocieron la sal[191] –y si la conocieron no la poseyeron–. Sus comidas, por lo tanto, no fueron condimentadas con este insumo. Nos dice al respecto: "En ese tiempo comíamos, pero sin sal. No comíamos sal, hermano. Mis abuelos no comían sal. No conocían sal, pue. No tenían tampoco la sal" (comunicación personal, 19 de marzo de 2010). No nos menciona en absoluto algún simbolismo en relación de la sal, así como, por ejemplo, creen los makuna de Colombia: "Los makuna no echan sal a las presas y no las acompañan con licor, pues según ellos 'la sal endulsa el veneno'; dicen que en cambio, cuando las presas se cocinan con ají el veneno se vuelve más efectivo y los animales mueren más rápido" (Mejía & Turbay, 2009, p.138)[192]. Sobre la sal, reproduzcamos lo que al respecto nos dijo Amadeo en el contexto de un diálogo mucho más amplio que tuvimos en 2016:

- ¿Los hombres cocinaban o no?
- Hombres también cocinaban. Cuando no es tiempo de mujer, hombre[s] cocinaba. ¡Más antes cocinaba hombre!
- ¿Así?
- Claro. Ya cuando cocinan, le sacan y le tienden la hoja [la hoja de palmera, la tienden en el suelo], ahí le pedacían [partían en pedazos], ahí reparten: 'toma a ti,

[189] Cuando Alicea Ortiz los visitó a mediados de los '70, los taushiro poseían ya algunas ollas de aluminio (1976, p.15).
[190] Plátano verde cocido en agua. Potaje que acompaña a casi todas las comidas de la selva.
[191] Los taushiro, efectivamente, no conocieron la sal, pero una vez que la conocieron en el intercambio de productos con los mestizos (ya cuando Amadeo vivía) la empezaron a considerar en sus alimentos. A la sal la llamaban en su lengua *shane.* Alicea Ortiz ha afirmado que los taushiro preferían usar su lengua para referirse a objetos nuevos (1976, p.2), este puede ser un caso. Su etimología no está determinada. Pero suponemos que *shane* puede ser la derivación fonética de "sal", "shal", "shan". (Esta es una hipótesis no confirmada)
[192] En: Arhem, Kaj; Cayón, Luis; Angulo, Gladis y García, Maximiliano (comp.) (2004). *Etnografía makuna.* Acta Universitatis Gothoburgensis, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.

toma a ti, toma acá', así repartíamos por pedazos ya la carne ya. Así comíamos antes joven. (…) Y en ese tiempo no comíamos ni sal. Sin sal, pue, claro.

- ¿Cómo conocieron la sal?
- Hemos conocido por patrón. Yo, por ejemplo, yo ahorita, aunque como sal, yo, yo como sin sal hasta ahorita. Yo le como al café sin dulce (ríe), otros no le toman.
- ¿Y por qué no comían sal?
- No conocían [la] sal, pue. No había ni sal.

(Comunicación personal, 20 de febrero de 2016)

La sal, pues, fue un insumo foráneo a ellos, que luego de conocerla la apreciaron por el sabor que le dotaba a sus comidas, de ahí que en el intercambio con los mestizos que tímidamente empezaron a realizar, era uno de los productos que solicitaban. Al parecer, no así el azúcar, pues se las arreglaban para endulzar con otros productos sus bebidas[193], como por ejemplo con el plátano maduro o plátano sancochado.

Es interesante la mención que hace Amadeo al "tiempo de mujer" en relación a la cocina, pues no solo hombres y mujeres cocinaban juntos en algunas ocasiones sino que hubieron días que les tocaba a uno u otro género: "Cuando no es tiempo de mujer, hombre[s] cocinaban". Esta mención deja claro que para los taushiro la función de cocinar no recaía en la mujer solamente sino también en el varón, y no en el sentido de que el varón *ayudaba* a la mujer sino que dicha función también era la de los varones cuando les tocaba cocinar. ¿De cómo se distribuían los días? ¿Cuál era el criterio que tomaban para dicha distribución? ¿Cuál era el criterio de equidad que consideraban? ¿Eran tiempos equitativos para cada género? ¿A qué hizo referencia Amadeo al decir 'tiempo'? Otro hilo de la madeja está suelto.

Los taushiro tampoco conocieron el fósforo –o no lo poseyeron– por lo que tuvieron que hacer uso de otras técnicas que el propio Amadeo nos lo relata. Aquí sus palabras al respecto:

> Es candela (*honto*), su fósforo o quizá candela, antes, mis abuelo, hacían dar una candela, en ese tiempo no había ni fósforo, ni nada hermano. Hay [hubo] fósforo que se preparaba de palma ahorita, aquí, pero yo no lo puedo aquí, trabajo[so] para hacer, ese es de un árbol, hermano, parece su hojita es como achote (achiote) cuando está seco, y le trabajan, y eso una vez que ya ha chispado ya prende la candela, ya, y ese nunca la, nunca la apagaban mis abuelos porque no tenían fósforo, así era antes hermano, sí, sí, sí… (…) sin fósforo pues hermano. Antes vivían alumbrando ellos

[193] A lo dulce le decían *co'huen*.

> con puro copal, (…) con eso se alumbraban, hermano; así eran [los] abuelos pues hermano. (Comunicación personal, 18 de marzo de 2010)

Con esa candela se alumbraban, pero entendemos que también con esa misma preparaban el fogón para cocer sus alimentos. Se alumbraba con copal, nos dice Amadeo, y siendo el copal una resina aromática, nos imaginamos que en el ambiente se lograba un olor muy agradable.

Entre sus bebidas resaltaba el masato de yuca o de pijuayo: "Le machacan, le cocinan. Le machacan en batán. Le mascan. Le mastican también. De ahí le ponen en la tinaja o balde. Ya ta' ya, casi casi, ya le toman ya", explica así Amadeo cómo preparaban el masato (comunicación personal, 25 de febrero de 2016), una técnica que no difiere de la de otros pueblos y de la forma tradicional de preparación. A veces usaban plátano maduro (*ye'i*) para endulzar el masato (comunicación personal, 19 de marzo de 2010), y cuando debían ingerir algún alimento líquido usaban como cucharas las conchas de los caracoles (Alicea, 1976, p.15).

Retrocediendo en el tiempo, y a partir de lo referido por Tessmann, Veigl[194] afirmaba en 1785 que la bebida principal entre los *pinches* era la guayusa, la misma que se tomaba en forma colectiva solo cuando había fiestas, mas no hay información sobre su preparación (Tessmann, 1999, p.20).

La vida de los taushiro no anhelaba más que esto (comida, bebida) para sentir felicidad, fuera de no sentirse enfermos que ni hayan fallecidos entre ellos (comunicación personal, 20 de febrero de 2016). No es algo que deducimos, por cierto, es lo que el propio Amadeo García confiesa al preguntársele qué cosa les hacía felices: "Hacía felices cuando vivían tranquilo tomando, comiendo carne. Eso les hacía alegres [a los taushiro], cuando vivían sanos, alejado de los mestizos" (comunicación personal, 22 de marzo de 2010).

Reproducimos a continuación parte de nuestra conversación con Amadeo, tanto la del año 2010 como la del 2016, al respecto de lo que hemos referido en este subcapítulo.

[194] Veigl, Franz Xavier (1785). *Gründliche Nachrichten über die Verfassung der Landschaft von Maynas*. Nuremberg.

- ¿Te contaron tus papás si en tu tribu hacían fiestas?
- Sí, antes, anteriormente abuelos hacían fiestas, hermano.
- ¿Cómo eran las fiestas, te acuerdas, como te contaron?
- Sí me contaron, había masato de pijuayo. Eso es (…) masato con maduro, para que toman [tomen] dulce.
- ¿Y la fiesta era con la comida y el masato de pijuayo?
- Sí, sí. Carne era [de] huangana, sajino, [sacha]vaca, [mono] choro, mono, así, ahumado, entero nomás hermano.
- ¿Y en esas fiestas había danzas?
- Ah sí, bailaban pero, puro hombre, mujer no bailaba, hermano. Puro hombre bailaban, contaba mi papá finado. Sí, sí, no bailaba mujer. Mujer solamente cantaba. Sí, sí, así era, hermano.
- ¿Tú alguna vez has bailado?
- No. Era que junto con mestizos, ya como bailan los mestizos he bailado yo, no he bailado así con ellos, con mi tribu, hermano.
- Con tu tribu nunca has bailado, ¿por qué? Porque eran…
- …porque ya no había gente ya pue. (…) Ninguna mujer no bailaba, bailaba puro hombre, nomás. Solamente mujer se encargaba a [de] cantar, nada más.
- ¿Y los hombres también cantaban?
- Cantaban, pero soplaban su quena, lo que es tejido, hay una quena que es que le tejen, sobando sobando así le soplan.
- ¿Cómo era esa quena, te acuerdas? ¿Tú lo has visto?
- Sí, ese es tejido, con chambirita, así entero, a veces cinco, cinco palitos, cinco huesitos, así le ponen.
- ¿Era de hueso?
- No es hueso, una palmita [que] hay aquí en la selva (…) Es tipo quena, pue. De cualquier de ese tubo delgadito se le puede hacer también. Mi papá finado sabía hacer eso. Se le puede tejer eso, un tejedito, nomás, y después lo sopla, nada más.
- ¿Y a parte de la quena qué otros instrumentos tenían los taushiro?
- Nada, solamente bombo, de palo, con hueso.
- ¿De qué material era?
- Cualquier madera que tiene hueco, hermano.
- ¿Y las fiestas se daban cada cuánto tiempo?
- A veces, de vez en cuando. No pronto. No siempre, hermano. Cuando van a hacer tiempo, mayormente se van a matar animal, una sarta de animales cuando ya están llena la casa, recién hacen fiesta. Sí, así era antes [sobre] mis abuelos, me contaba mi papá.
  (Comunicación personal, 19 de marzo de 2010)

- ¿Tú has bailado?
- He bailado antes.
- ¿Con los taushiro?
- Nunca, nunca. Con los mestizos he bailado; en mi tribu, no. Pero mis abuelos sí han bailado, ‘mano, entre hombres, las mujeres no bailaban. Ellos[as] cantaban, las mujeres.
- ¿Tenían instrumentos musicales?
- Tenían pues, quenita. De este tamañito es. (Me refiere con sus manos una distancia de 20 cm, aproximadamente). [Estaba hecho] De maronita, maronita de este

gruesito, ve (me refiere con sus dedos una distancia de 3 cm, aproximadamente) Ese le trozaban bonito y la amarraban bonito, sí, sí.

- ¿Y eso lo aprendieron de otros a hacer?
- No, eso sí era natural de ellos mismos [de los taushiro].
- ¿Y cómo se llamaba?
- Quena, *a'ju'jue* en taushiro.
- ¿Y tambores, tenían?
- Había tambores, pero de madera, ¡qué clase de madera será, pue! Me han contado nomás. No he visto sí [eso].
- ¿Y cómo se dice ese tambor en taushiro?
- ¡Eh…! No me acuerdo ese. Nunca lo [he] visto ese, por eso no sé. Me han contado mi mamá [y] mi papa finado.
- Y cuando cantaban las mujeres…
- …bailaban los hombres, soplando la quena
- ¿Y cómo bailaban, te acuerdas?
- No he acuerdo ese, no, no, no. No me han hecho ver, pue. Era muy niño, pue. Me han contado nomás, pue.
- ¿Y bailaban en medio de un fuego o de algo?
- No, así libre.

(Comunicación personal, 20 de febrero de 2016)

5.1.5. Vestimenta

Los taushiro se vestían con lo que tradicionalmente se conoce en la Amazonía como cushma[195] (*a'nova* en lengua taushiro) (comunicación personal, 18 de marzo de 2010 y 20 de febrero de 2016; Alicea, 1976, p.11) (ver Foto N°10). La cushma es un tipo de vestimenta tejido con cachiguango (fibra de chambira[196]). Estos datos son confirmados por el mismo Amadeo, aunque en dos ocasiones afirma que la cushma solo lo usaban los varones: "Hombre solamente tener cushma, mujer no. Tenemo [tenían las mujeres] un, un faldita así nomás" (comunicación personal, 18 de marzo de 2010) y "era un enterito hasta acá nomá (señala sus rodillas) del hombre" (comunicación personal, 22 de marzo de 2010). Otros informantes como Alcibíades Huamán (comunicación personal, 24 de febrero de 2016) y César Tapuy (comunicación personal, 18 de febrero de 2016), que conocieron a la familia de Amadeo, corroboran lo afirmado por Amadeo. Esta vestimenta de los varones taushiro les cubría tanto la espalda como el pecho y se extendía hasta la mitad del muslo.

[195] "Cushma" es un término de origen quechua, ampliamente reconocido en la Amazonía como la palabra que refiere a la vestimenta general (de una sola pieza) de los nativos amazónicos.
[196] *Astrocaryum chambira*, tipo de palmera típica de la Amazonía.

Las mujeres taushiro se vestían con una especie de pequeña falda que les cubría desde la cintura hasta la mitad del muslo, y también eran tejidos de chambira. Sus pechos permanecían desnudos (forma de vestir bastante común en algunas sociedades amazónicas como los boras, por ejemplo). Recuerda Amadeo: "Arriba no [no se cubrían], mujeres tener sus senos afuera" (comunicación personal, 22 de marzo de 2010); también Alcibíades Huamán al respecto recuerda: "Con eso se envuelven las mujeres también, ellos tejen ello […], y después de esto, desnudan están" (comunicación personal, 24 de febrero de 2016); "Su hermana [la hermana de Amadeo] sin camisa andaba", rememora Wílder Amies (comunicación personal, 22 de marzo de 2010)

Dejemos hablar a Amadeo, al respecto de la vestimenta taushiro:

> Andábamos antes, cuando vivía mi papá finado, los mujeres, mejor dicho, hombre solamente tener cushma, mujer no. Tenemos [tenían las mujeres] un, un faldita así nomás, como dice, un faldita nomás pue. Así era. Los chibolitas era [estaban] desnudo, mejor dicho, sin ropa. Los varoncito era, mujercito [estaban] con su faldita pues hermano, claro. Cushma era, de cachiguango es, de cachiguango tejiendo es que tejían mis abuelos. No existe ahorita [chusma taushiro] porque no hay mujer, hombre no sabía hacer eso. Mujer era el que hacía, hacía pue, claro. Nunca he aprendido ese 'mano. Hamaca sí he aprendido. (…) Así era hermano. (Comunicación personal, 18 de marzo de 2010)

Amadeo reconoció a la cushma como la ropa del varón taushiro, pues cuando se le preguntó por la de la mujer, solo dijo que ellas vestían con "faldita". Sin embargo, al ser inquisitivos y al preguntársele si también la ropa de la mujer era la cushma, lo afirmó: "Falda es, como faldita eso es… cushma mismo es". En un primer momento, pues, Amadeo no le dio el nombre de "cushma" a la vestimenta femenina sino solo el de "faldita", aunque luego extendió este término a dicha prenda femenina. Como se ha indicado, "cushma" en su lengua se dice *a'nova*, y siguiendo lo dicho con antelación no sabemos si así se le llamaba solo al enterizo de chambira que usaban los taushiro varones o también a la "faldita" que usaban las mujeres.

"Cushma", en general, es el nombre que se le asigna al modelo de vestimenta de una sola pieza, un modelo parecido al que usaban los varones taushiro. Además, podemos suponer que este término ya era conocido en su comunidad cuando Amadeo vivía con ellos,

esto debido a que su familia ya había tomado contacto con extraños aún antes de que él nazca, y estos contactos se entablaron con los patrones mestizos y con los quichuas.

Los niños andaban desnudos. Esto último se sabe porque el mismo Amadeo recuerda parte de su niñez, y también porque Neftalí Alicea lo menciona (1976, p.6) haciendo un recuento sobre el otro grupo taushiro que también ella visitó: los *einontu'tua*. En este grupo todavía existían niños (hijos de taushiro y quichua), niños que crecieron en este ambiente tradicional híbrido. La costumbre de los *atontu'tua*, en este aspecto, y en muchos otros, no tendría por qué ser distinta.

Las vestimentas de los taushiro no fueron sino rudimentarias, sin ningún tipo de dibujo o trazo, y ningún color que no sea el de la propia chambira. No obstante, Amadeo nos describe cierta indumentaria especial que habrían usado al parecer solo algunos varones, y que él llamó *a'nuja* (comunicación personal, 24 de marzo de 2010). La *a'nuja* fue una especie de corona tejida también con chambira y adornada con plumas de guacamayo, tucán y loro[197], algunas de estas plumas sobresalían con dos puntas hacia arriba. Sus abuelos, no él ni sus padres, habrían usado esta corona. Confiesa que él no ha visto nunca esa corona, solo recuerda que sus padres le contaron sobre ella y que no era usada por las mujeres, sino solo por los varones (no sabemos si por el de mayor jerarquía social, pero es lo más probable).

> Usaban antes gorra de, de guacamayo, de loro, mis abuelos. Sí sí, como corona: dos puntadas por acá (señalando por encima de su cabeza), hacia arriba, con chambira mijo [mismo] le tejen, [con plumas] de colores, de verde, de rojo, sí, sí. Yo no le he visto, ya. Sus plumas, de cuatro aves, hermano: guacamayo, loro, pinza… pinza es tucán. (Comunicación personal, 22 de marzo de 2010)

Esta especie de corona tenía algunas plumas de colores de tres aves distintas, aunque Amadeo se confunda en la numeración al decir que fueron de cuatro, pues solo llegó a listar tres. Si de algún tipo de ritualidad participaba esta corona al ser usada antiguamente, también lo ignoramos y Amadeo mismo no recuerda nada sobre este respecto. Neftalí Alicea no la

[197] Un pueblo relativamente cercano a la geografía de los taushiro fueron los candoshi. Algunos miembros de este pueblo usaban una especie de corona confeccionada con plumas de colores y no con chambira, según nos informa Aurelia García (comunicación personal, 24 de marzo de 2010), descendiente jíbaro-candoshi. Hacemos mención de esta particularidad para fines comparativos.

menciona en absoluto en sus escritos, lo que corrobora que los últimos taushiros de la comunidad de Aucayacu ya no la usaban.

Según narra Sontone, del pueblo *harakbut*, los jóvenes varones de este pueblo usaban pintura corporal para las fiestas y "El objetivo de este proceso de maquillaje, que cubría solo la parte delantera del cuerpo y el rostro, era exhibirse ante los invitados" (Sueyo, 2017, p.75). Hacemos mención a lo anterior para contrastarlo con lo que nos narra Amadeo al respecto. Él nos dice que en ocasiones los taushiro se untaban de negro la cara, los brazos y las manos con huito (*ha'a'vu*)[198], "eso hacían los abuelos […], se pintaban para cazar" (comunicación personal, 22 de marzo de 2010). Afirma que dicho embadurnamiento duraba una semana, y que él nunca se pintó, pero sus padres y sus abuelos sí. Este entonado no tenía más color que el negro (azul oscuro para ser más precisos) y no se deslizaba sobre él forma o dibujo alguno, era solo un total ensombrecimiento coloro del cuerpo. Tomás Villalobos nos confirmó esta costumbre taushiro recalcando que no tenía un fin ritual sino un fin práctico: el huito alejaba a los mosquitos (*chi'inti*), pues tiene propiedad insecticida y bactericida, y por ello los taushiro lo usaban, para evitar las picaduras. En su aldea, el humo de la fogata ahuyentaba a los mosquitos, pero al salir hacia el monte usaban huito (*ha'a'vu*). Podemos decir que esta costumbre de los taushiro –el de embadurnarse solo de negro y sin trazo estilístico alguno– estaba en concordancia con respecto de su vestimenta, pues a ella no se le agregaba nada: ni un color y ni un dibujo (ni una sola línea). La practicidad de sus costumbres es obvia en estos casos. Solo era un fin práctico: "No hacían dibujo mis abuelos, nada. De ninguna manera de dibujo no tenían mis abuelos" (García, comunicación personal, 19 de marzo de 2010). Si los *harakbut* de Sontone se pintaban el rostro y la cara para las fiestas, para "exhibirse ante los invitados", fue porque tenían invitados, pues los *harakbut* no estuvieron ni están en la situación crítica por su vulnerabilidad como sí lo estuvieron los taushiros en los tiempos de Amadeo, de ahí que se entienda la practicidad de sus costumbres y la no necesidad de la pintura corporal para las fiestas.

[198] El huito (*genipa americana*) es un pequeño árbol nativo amazónico. Su fruto es muy usado por los hombres de la Amazonía. La piel, al ser untada con el jugo de este fruto y luego al oxidarse, se ennegrece desapareciendo esta tonalidad a los pocos días.

Algunos pobladores, como César Tapuy, que conocieron a la familia de Amadeo, afirman que los taushiro, además, usaban una especie de chaquira en las muñecas y se pintaban la frente y los cachetes, que usaban el cabello largo y se colgaban del cuello un huayo (una especie de bola vegetal) a manera de collar:

> Ellos no andaban con zapato, sin zapato andaban. Ellos primeramente tejían con chambira, parece [como una] una faldita, y acá era (señalando sus muñecas) su chaquira acá, y también aquí (señalando su cuello), y pintado era aquí y aquí y acá (señalando la frente y en ambos cachetes), y así pelo largo, aquí (señalando su pecho) colgaba una bola así (con ambas manos y con los dedos separados refiere una bola de 12cm de diámetro, aproximadamente). ¡Qué bola habrá sido! Un huayo cargaban. Y así vivían. (Tapuy, comunicación personal, 18 de febrero de 2016).

Todo parece indicar que tales afirmaciones de Tapuy obedecen a una confusión con las costumbres de los jíbaros-candoshi, pueblo étnico relativamente cercano al territorio de los desaparecidos taushiro, pues estos sí tenían (y tienen) esta costumbre en su vestimenta, en el pintado de su rostro y en el cabello largo de los varones. Este caso es un fuerte indicio de que, si bien los taushiro se encuentran en el ideario popular de la gente de Intuto, si bien forman parte ya de la mentalidad histórica de sus pobladores, también se han empezado a entretejer leyendas sobre este pueblo nativo, agregándoles u omitiéndoles características, costumbres, sucesos, actitudes, etc. (Los taushiro no son solo, pues, parte de la cultura de la Amazonía, lo son también de la historia de Intuto)

5.1.6. Vivienda

Comencemos este subcapítulo dejando hablar a Amadeo sobre cómo era y cómo construían sus viviendas los taushiro, y los ejemplos que da para poder entenderlo mejor, pues esto nos da una idea de que él estaba interesado en que lo entendamos bien:

> Casa era… formando de la tierra, así como le ves, este, [la] maloca que está en puerto, ¿conoces [la] maloca del puerto? Así era pue, de la tierra formada así, con troncos, así como está la maloca ahorita [señala la maloca que se halla en el puerto de Intuto], pero la maloca [del puerto] no está chocando en la tierra, tiene que ser de la tierra, pues hermano. Así era los antiguos [taushiro] que vivían, pues hermano. Sin paredes, hamacas sí de chambira pue, claro, ahí vivían mis abuelos, pues hermano. Lo cuento de bien verdad, manito, yo me recuerdo todo lo que me ha dicho mi papá. Claro, sí. Así vivían mi papá también, pue. Hasta yo puedo vivir hasta ahorita así (ríe). Oscuro

> está adentro, ¿no ves que esa casa de la tierra [está] formado…? Cuando quieres comer le abres arriba, ahí parece claro [se aclara] adentro ya, ya cuando llueve otra vez le cierras. (…) La puerta era de puro hoja. (…) Así eran todas las casas. (…) Así era antiguo. Así era hermano. (A continuación, dibujamos junto a Amadeo cómo era una casa de los taushiro siguiendo el ejemplo de la maloca que se hallaba en el puerto de Intuto, y siguiendo al pie de la letra sus indicaciones)
> (Comunicación personal, 18 de marzo de 2010)

Alicea Ortiz refiere que cuando conoció a los taushiro en la primera mitad de los ‘70, estos tenían construcciones de viviendas típicas, propias del área amazónica (1976, p.13). Estas son conocidas como malocas, aunque los taushiro las llamaban *ahan* o *aha’*[199]. Estos *ahan* eran casas construidas con hojas de irapay (*Lepidocaryum gracile Martius*; *ahan*, también en lengua taushiro), sin paredes, con base circular, cuyo tejido se extendía desde el suelo, en diagonal, hasta culminar en una punta superior. Según le contaron los ancianos a Alicea Ortiz, los taushiro en el pasado construían grandes malocas para que vivan en ellas muchas familias, pero las que conoció la lingüista, cuando los visitó en los años ´70, eran más pequeñas. Recordemos, por ejemplo, que el pueblo *jiya pajamaji pueya* (comúnmente llamados arabela) construían sus grandes malocas de aproximadamente 20 x 10m, con dos puertas y varias ventanas, con un pasadizo interior que dividía las distintas habitaciones para las familias (DAIMI, 2008, p.54). Hacemos mención de esta maloca arabela para ayudarnos a imaginarnos las malocas que los antiguos taushiro construían.

Los pobladores de Intuto como Angélica Chuje (60) mantienen la idea, y el recuerdo en otros casos, por lo que contaban quienes conocieron a los taushiro, que sus viviendas eran grandes y desde el suelo, como malocas: “Sus casas, dice, lo que nos han contado, contaban los que andaban por ahí, [que] sus casas dicen así de [desde la] tierra nomás, con hojas, bien grandes dicen que eran y ahí se llenan, como malocas pero todo era de [desde la] tierra, pero terminaban en punta. (…) Ahí dicen vivían llenito, sin cama ni nada” (comunicación personal, 27 de febrero de 2016). Lo mismo afirma Alcibíades Huamán (85) respecto de que construían malocas grandes.

[199] Alicea Ortiz refiere en su *Vocabulario taushiro* que casa se dice en taushiro *ahan* (1975b, p.92), mientras que Amadeo afirma que es *aha’*. Es necesario hacer esta aclaración para tener presente que muchas palabras que Alicea ha registrado no son necesariamente coincidentes con las que afirma Amadeo. El motivo, según parece, es su permanencia en Intuto por tantos años. Esta particularidad no es reciente. Recordemos que ya en la juventud de Amadeo, cuando todavía los últimos taushiro de su comunidad vivían, se hacía referencia a la forma un tanto distinta de Amadeo de pronunciar su propia lengua.

En los tiempos de Amadeo las grandes malocas ya no se construían, esto debido a que el número de taushiros había disminuido exponencialmente. Amadeo no difiere en absoluto de lo afirmado por los anteriores citados, aunque brinda algunos detalles más: dormían sobre hojas de maíz (comunicación personal, 18 de febrero de 2016), fuera de las viviendas tenían hamacas (*u'ne*) tejidas con chambira (*a'noya*) (comunicación personal, 18 de marzo de 2010). No tenían una maloca para el baño, hacían sus necesidades alejados de las viviendas, en el monte mismo, y a tal lugar le llamaban *antú tomá*, algo así como el "lugar donde se ensucia" (comunicación personal, 25 de febrero de 2016).

Alicea Ortiz afirma haber observado que los taushiro para alumbrarse usaban pedazos de madera de machimango (*Eschweilera juruensis Knuth*), llamados por ellos *canta'*, y cuando era posible, si es que se tenía el combustible, hacían uso de lamparines de kerosene (*a'cha' tovan*) que habían obtenido en sus intercambios con los mestizos (1976, p.13). Por el contrario, los *abuelos*, afirma Amadeo, aunque seguramente también con madera de machimango, se alumbraban con copal[200] (una especie de resina aromática vegetal), el cual encendido sobre un madero hacía la especie de antorcha en las noches: "Mi abuelo vivía a veces en la oscuridad y tenía su lámpara de copal, y un palo hay en la selva que se pela y también con ese andaban [alumbrándose]" (comunicación personal, 18 de marzo de 2010). Los *abuelos* no conocieron el fósforo, por lo que usaron el copal y cuando prendían la candela ya no lo apagaban (comunicación personal, 18 de marzo de 2010). Si bien los taushiro, aparte de la leña, usaron el copal para alumbrarse, no lo usaron, al parecer, para fines rituales. Amadeo no hace mención en absoluto de este uso a partir de lo que le contaron sus padres. Decimos esto porque el copal es el incienso por excelencia de algunos pueblos[201], y su fin ritual era el de purificar los ambientes con su odorífera humareda (Chapman, 2006, p.103).

[200] "Copal" es una palabra de origen nahualt que significa resina. Esta resina se obtiene del árbol de copal (Bursera). Este árbol pertenece a la familia de las burseráceas.
[201] La práctica de usar copal para la purificación aparece en los pueblos de Mesoamérica y es extendida sobre todo en aquellos pueblos.

5.2. Constituyentes inmateriales de la cultura taushiro

Entendemos por constituyentes inmateriales de una cultura a toda expresión no física que involucra los principios y reglas de organización y estructura a partir del parentesco, matrimonio y familia, además involucra los pensamientos, relatos, religión, ideas, valores, enseñanzas, conocimientos, arte. Somos conscientes de que no hemos cubierto en la presente investigación importantes expresiones inmateriales de la cultura taushiro como el arte y el conocimiento. Esto se debe, como se intuirá, a la escasa información que sobre estos asuntos recuerda nuestro informante, pues, nuevamente, es a partir de la perspectiva de Amadeo García que hemos trazado estas líneas que nos sirven para darnos un alcance sobre cultura taushiro.

Hemos de mencionar que algunos de los listados constituyentes inmateriales se los explicita como título de un apartado, otros se los menciona y desarrolla, a veces implícitamente, al interior del apartado con el que tienen relación.

Finalmente, hemos de recordar que la lengua de un pueblo es también un importante constituyente inmaterial; no obstante, no trataremos aquí a la lengua taushiro pues fue ya abordada *in extenso* en el apartado 4.3, y los motivos de esta decisión lo explicamos en ese mismo apartado.

5.2.1. Parentesco, matrimonio y familia en los taushiro

William Rivers, en su artículo *Parentesco y organización social*, compilado en el libro *Antropología del parentesco y de la familia* (2008) de Robert Parkin y Linda Stone, afirma "que la terminología del parentesco ha estado rigurosamente determinada por las condiciones sociales" (Parkin & Stone, 2008, p.247-248), por lo que analizar estos términos permitirá a su vez, comprender dichas relaciones sociales. Nos explica Rivers, en el artículo mencionado, que algunos términos de parentesco de un grupo muchas veces suelen *ir* más allá de lo que en nuestro idioma podríamos atribuirle. Citemos al propio autor para comprender mejor lo que nos quiere decir:

> En aquellos sistemas [de parentesco] en los que el principio clasificatorio se lleva hasta un grado extremo, todos los términos se aplican a una clase de personas. El término '*father'* ('padre'), por ejemplo, se aplica también a todos aquellos a quienes el padre llama hermanos, y a todos los maridos de aquéllas a quienes la madre llame hermanas, sobre la base de un uso de 'hermano' y 'hermana' con un sentido mucho más amplio que el común entre nosotros. (…) De modo similar, el término usado para la esposa puede aplicarse también a todas aquéllas a quienes la esposa llame hermanas y a las esposas de todos aquellos a quienes el hablante llame hermanos, sobre la base –de nuevo– de un uso de 'hermano' y 'hermana' con un significado mucho más amplio que el que tienen estos términos en nuestra propia lengua. (Parkin & Stone, 2008, p.249)

Ahora bien, cuando un pueblo ha experimentado un radical déficit de población no solamente queda afectada su organización social, sino que las relaciones de parentesco son reducidas a su mínima expresión. Estas relaciones se definen desde el nacimiento y son estatutarias, y por ellas se especifica la posición del individuo en su comunidad. En el caso que nos ocupa, no es posible determinar con mayores luces, sino tan solo escuetamente, la organización social de los antiguos taushiro ni sus relaciones de parentesco a partir de lo que nos informa Amadeo García. Sus datos son escasos. Además, como él mismo señala, cuando él formaba parte de su pueblo, este estaba conformado prácticamente por su familia nuclear. Sin embargo, sí es posible ordenar ciertos datos a partir de lo referido por nuestro informante y de lo referido por la lingüística Alicea Ortiz, quien convivió con ellos por algunos meses en la década del '70.

Cuando Alicea Ortiz llegó a la zona de los taushiro, en los primeros años de esta década, estos eran una nación mínima, demográficamente hablando, que estaba dividida en los *atontu'tua* y los *einontu'tua* (como ya hemos señalado, Amadeo pertenecía al subgrupo de los *atontu'tua*, que es el que principalmente nos interesa), y vivían alejados los unos de los otros, aunque en el pasado vivieron juntos. Señala la lingüista respecto de la población que encontró en ambos subgrupos:

> El grupo consiste de 12 personas adultas y unos 6 niños que son mitad mestizos.
>
> *Atontu'tua* ---------- 6 adultos
> 2 mujeres adultas
> 4 hombres
> 2 adultos
> 2 jóvenes
> *Einontu'tua* ---------- 6 adultos
> 2 mujeres

1 adulta
1 joven (casada)
4 hombres
1 adulto
3 jóvenes
6 niños que son mitad taushiro y mitad mestizos

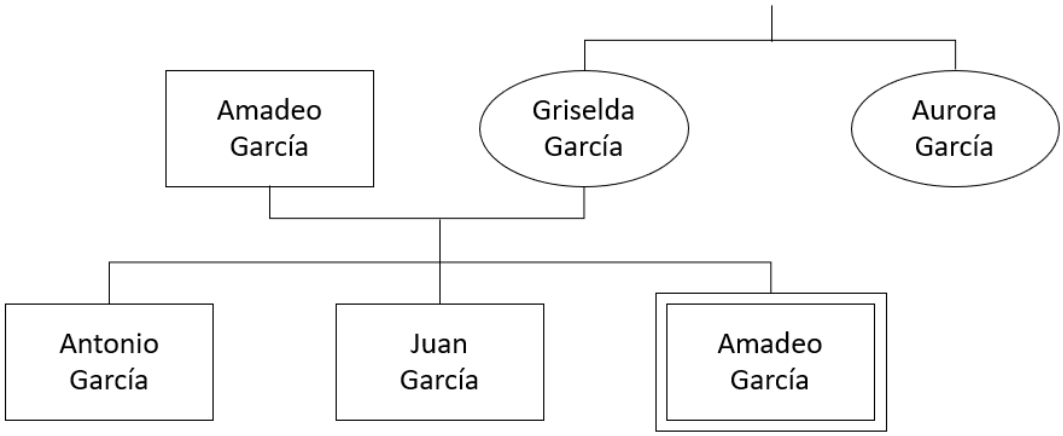
> Un joven *atontu'tua* y un joven *einontu'tua* están casados con mujeres quechuas. Las mujeres *einontu'tua* están casadas con mestizos. (1976, p.6)

Estos datos permiten comprender bien que los taushiro *einontu'tua* se estaban mezclando con foráneos, lo que trajo como consecuencia la pérdida paulatina pero sostenida de las siguientes generaciones en su autorreferencia como taushiro, además de preferir comunicarse en castellano y no ya en su idioma nativo (Alicea, 1976, p.8). Los *atontu'tua*, sin embargo, estuvieron más alejados de los foráneos y fueron monolingües en su mayoría. Amadeo fue prácticamente el único bilingüe de entre ellos, añade Alicea (*Ibídem*).

Alicea, efectivamente, solo menciona que los *atontu'tua* fueron seis, sin dotarnos de sus nombres: cuatro hombres y dos mujeres (nosotros le preguntamos a Amadeo sobre los nombres de sus familiares): el padre de nuestro protagonista, también de nombre Amadeo (o Moisés) García García[202]; la madre, de nombre Griselda García García (o García Sandy) [203]; la hermana de la madre de nuestro protagonista, de nombre Aurora García; y sus dos hermanos, Antonio García y Juan García; y el menor de todos, el propio Amadeo García. A continuación, el esquema familiar de los *atontu'tua* que conoció Neftalí Alicea Ortiz:

[202] Amadeo afirma que el nombre de su padre fue también Amadeo García. Sin embargo, en la copia de su Partida de Nacimiento (ver Foto N°3) y en el documento de denuncia policial por la pérdida de su DNI (ver Foto N°5), emitido en la comisaría de Intuto el 21 de mayo de 2009, se señala que el nombre de su padre fue Moisés García García. Este dato, respecto del nombre de su padre, Amadeo lo ha negado.

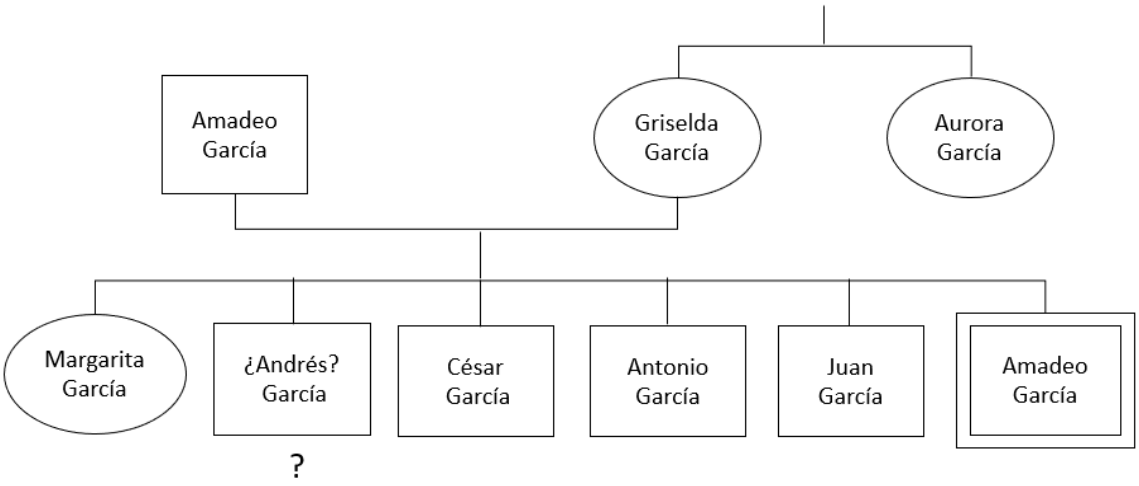
[203] Amadeo afirma que su madre se llamaba Griselda García García (comunicación personal, 19 de febrero de 2016) y no García Sandy. Este segundo apellido, Sandy, es mencionado en la copia de la Partida de Nacimiento de Amadeo (ver Foto N°3).



Esquema 5: Taushiros *atontu´tua* que conoció Alicea Ortiz en la década del '70

Sin embargo, cuando le preguntamos a Amadeo sobre su familia, él recordó que fueron nueve personas (contando con él). Esto nos permite deducir que nuestro informante, al momento de rememorarlos, retrocede en el tiempo algunos años antes de la llegada de la lingüista. Amadeo, pues, nos indica que su familia, hasta donde él recuerda, estuvo conformada por seis varones y tres mujeres: Los varones fueron: su padre Amadeo García García, su hermano Antonio García (que por Amadeo sabemos que este es el varón paralítico que menciona Alicea Ortiz, parálisis causada por la mordida de una serpiente), su hermano ¿Andrés? García, su hermano César García, su hermano Juan García y él, Amadeo García. Y las mujeres fueron: su madre Griselda García García, su tía Aurora García y su hermana Margarita García[204]. Amadeo, pues, menciona aquí –contando a esta última– a seis hermanos suyos. Amadeo recuerda que con él vivieron, entonces, 8 personas (comunicación personal, 20 de marzo de 2010). A continuación, mostramos el esquema de los *atontu'tua* que vivieron con Amadeo García y que él recuerda:

[204] Otra fuente habla de que su nombre fue Magdalena García. (Ver: https:/www.nytimes.com/es/2017/12/29/el-ultimo-hablante-de-una-lengua-ancestral-de-la-amazonia/)



Esquema 6: Taushiros *atontu´tua* que vivieron con Amadeo García en Aucayacu, y que él recuerda.

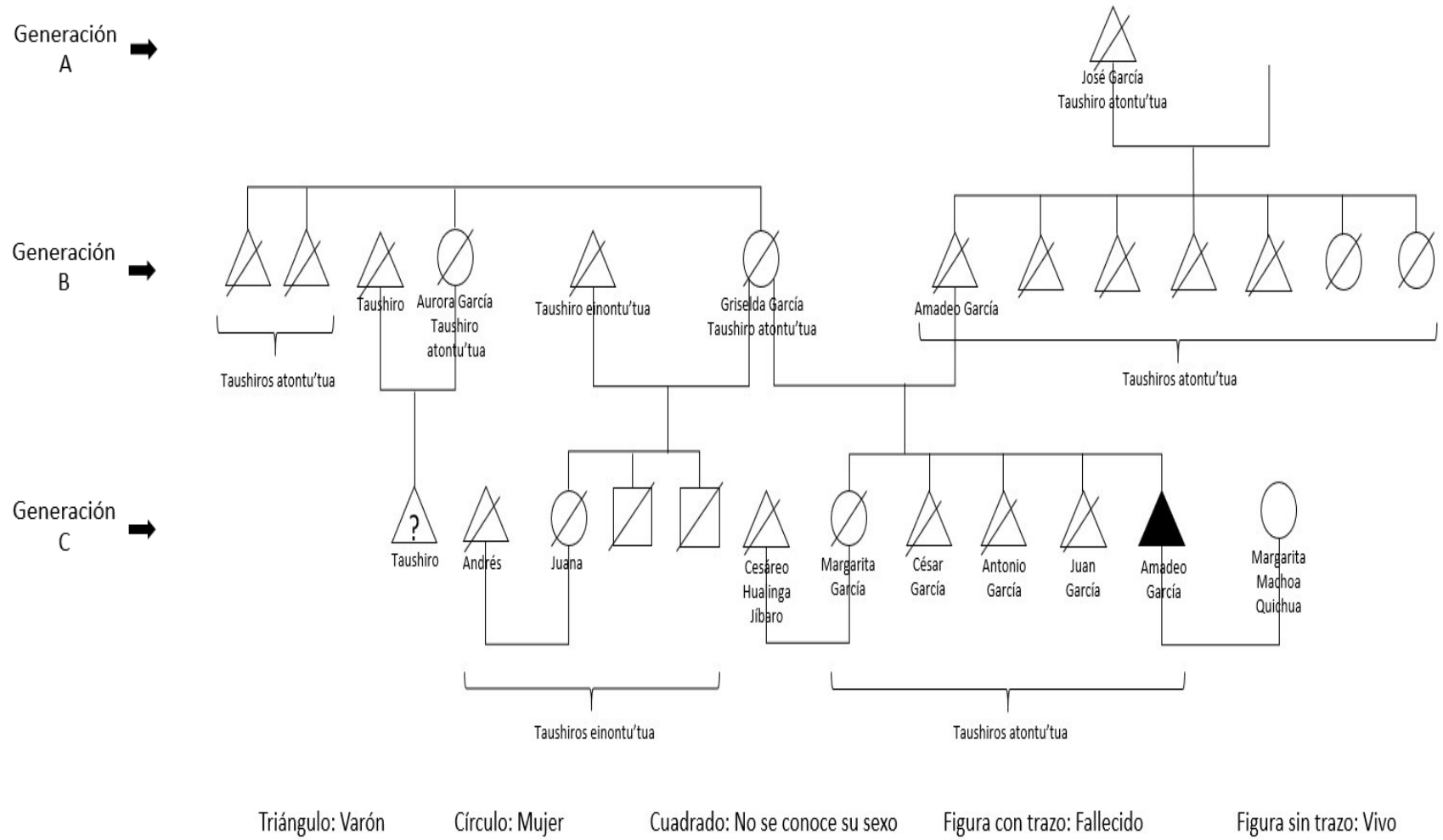
Andrés García nos es un caso particular. Amadeo no recuerda si realmente así se llamaba, lo que nos lleva a pensar que, posiblemente, no convivió demasiado tiempo con él, pues habría fallecido tempranamente. Aunque existe otra posibilidad, más plausible –y lo que hemos citado líneas arriba, de William Rivers, nos echa luces–, y es el hecho de que Amadeo haya extendido el concepto de "hermano" al esposo de su hermana Juana García, (hermana que no hemos incluido en el esquema de arriba –porque Amadeo no nos la mencionó– pero a quien hemos mencionado ya anteriormente). Esto, no obstante, implicaría plantearnos la cuestión de por qué nos dijo que fueron ocho personas las que vivieron con él. ¿Podría ser que el esposo de su hermana haya vivido con los *atontu'tua* durante un tiempo, el tiempo que justamente Amadeo García recordó? Nos preguntamos esto porque, en la entrevista que tuvo Amadeo García con el lingüista Zachary O'Hagan, en 2015, aquél le dijo que el nombre del esposo de su hermana era Andrés. ¿Hubo, acaso, dos Andrés relacionados con Amadeo –uno su hermano (de sangre) y otro su cuñado– o estamos hablando de uno solo al que Amadeo extendió el concepto de "hermano", según la comprensión que tuvo de este término? Para fines prácticos, en los siguientes esquemas que presentaremos, hemos considerado la segunda posibilidad, la de que Andrés es el esposo de la hermana de Amadeo.

No obstante esta particularidad, el recuento que acabamos de diagramar, sobre los miembros del grupo taushiro que vivieron con Amadeo (según su recuerdo), nos permite comprender que estos (los *atontu'tua*, que son los que nos interesa) mantuvieron hasta el

final una organización social basada prácticamente en la familia casi nuclear debido al muy escaso número de individuos.

Queda claro, pues, que en relación al sistema de parentesco no nos es posible establecerlo dada la poca información obtenida de Amadeo García sobre su familia, además que el grupo ya estaba en un proceso de clara extinción debido a su disminuida población, y porque no hemos tenido la suerte de realizar con los propios taushiros una observación participante (por obvias razones). La exigua información obtenida de Amadeo sobre sus familiares no se debe solo a lo dilatado del tiempo que le ha impedido recordarlos, sino a la propia idiosincrasia de la gente nativa amazónica de recordar sobre todo a aquellos con quienes convivieron y no tanto a aquellos con quienes no convivieron. Sobre este aspecto, nos dice Peter Gow: "(…) las personas nativas, en general, no conocen los nombres de sus ancestros aparte del de sus abuelos. En algunos casos ni siquiera conocen el nombre de sus abuelos. Tal 'amnesia genealógica' es común en las sociedades amazónicas. (…) Mis informantes me decían que no sabían los nombres de sus ancestros porque nunca los conocieron personalmente" (2020, p.213). Ha sido bastante, creemos, el que Amadeo haya recordado, aunque dubitativamente, el nombre de su abuelo paterno, alguien a quien nunca conoció pero de quien escuchó mucho, pues sus padres hablaban de él como de los demás *abuelos*.

Y si bien dejamos patente, aquí, que no es ni fue nuestra intención hacer un análisis pormenorizado del sistema parentesco taushiro, intentaremos mostrar estas relaciones yendo más allá del grupo familiar que convivió con Amadeo –que prácticamente fue su familia nuclear y que ya hemos mostrado–, y trataremos de adentrarnos en las relaciones que tuvo y tiene con otros miembros de su familia extensa, evidenciando, en la medida de lo posible, sus relaciones de consanguinidad, de alianza y de afinidad, las mismas que en páginas atrás ya hemos adelantado en cierta forma. Para tal fin, tomaremos los datos recabados en nuestras entrevistas con Amadeo y los que recabó el lingüista Zachary O'Hagan y que menciona en su artículo *Taushiro and the Status of Language Isolates in Northwest Amazonia* (2015). Ambas fuentes nos han permitido sumar y cruzar información con el fin de esquematizar las relaciones de parentesco de los taushiro, esquema que mostramos a continuación:



Esquema 7: Genograma de Amadeo García en tres generaciones

En este esquema, que presenta tres generaciones (A, B, C), se puede observar con claridad las relaciones de consanguinidad de Amadeo García dentro de los taushiro: la relación de consanguinidad lineal con sus padres y con el padre de su padre (a este último lo mencionamos aquí porque Amadeo recuerda su nombre dubitativamente, José García (ver nota 213), pues sus padres le hablaron sobre su abuelo aunque él nunca lo conoció), y la relación de consanguinidad colateral con sus hermanos y medio hermanos (de parte de madre), con los hermanos de su madre y de su padre (sus tíos), y con el hijo de la hermana de su madre (su primo), de quien Amadeo no sabe nada, ni si está vivo o muerto, de ahí que hallamos colocado un signo de interrogación (?) en el triángulo que lo simboliza.

También notamos aquí seis relaciones de alianza (de unión *matrimonial* entre hombre y mujer) sin tomar en cuenta la de sus abuelos, por la eximia información que Amadeo tiene de ellos. Así, estas relaciones que tomamos en cuenta son las generaciones B y C. 1. La madre de Amadeo, Griselda García (una *atontu'tua*) se unió con un taushiro *einontu'tua*, cuyo nombre nuestro protagonista no recuerda. 2. Luego, su madre se unió con Amadeo García (un *atontu'tua*), el padre de nuestro Amadeo. 3. La hermana de su madre, Aurora García (una *atontu'tua*), se unió con un taushiro (no sabemos si fue un *atontu'tua* o *einontu'tua*). 4. La hermana de Amadeo, Margarita García (una atontu*´tua*) se unió con Cesáreo Hualinga (un jíbaro que trabajó con los taushiro, siendo su patrón durante un tiempo). 5. Juana (una *einontu´*tua), media hermana de Amadeo, se unió con Andrés, otro *einontu'tua*. 6. Y el propio Amadeo García (*atontu'tua*) que se unió con Margarita Machoa, de origen quichua, y la visibilizamos aquí porque ella vivió un tiempo, cuando joven y recién unida a Amadeo, en la comunidad de los taushiro.

Podemos advertir cómo en la línea de la generación C empezaron a aparecer otros personajes (Margarita Machoa y Cesáreo Hualinga) que no eran de origen taushiro, y que se casaron con los taushiro, lo que no se advierte en la línea de la generación B. Esto no significa, obviamente, que no hayan sucedido matrimonios exógamos anteriormente, pero desde el recuerdo y la perspectiva de Amadeo la exogamia recién aparece en la línea de la tercera generación, de la cual él formaba parte. Además, esto evidencia lo que ya nos había informado Alicea Ortiz, que, según le contaron los taushiro, antes ellos se casaban entre ellos, pero tras la disminución de su gente empezaron a casarse con *otros*.

En relación al matrimonio de su hermana Margarita García (*atontu'tua*) y Cesáreo Hualinga (jíbaro) es necesario decir algo más. Recordemos que José Álvarez nos había narrado que, en la década del 40, dos jóvenes, Félix Parra y Cesáreo Hualinga, hallaron en el bosque profundo a cuatro jóvenes mujeres taushiro y se las llevaron con ellos (Álvarez ha dicho que Cesáreo Hualinga era un quichua-alama, pero Amadeo nos dijo que era jíbaro). Si tomamos en cuenta este dato, y si una de las mujeres raptadas fue la hermana de Amadeo García, entonces cabe la posibilidad de que las otras tres jóvenes también eran del grupo de los *atontu'tua*. No obstante, Amadeo en ningún momento nos habló de más mujeres taushiro aparte de las que recordaba. Por supuesto que estas mujeres habrían sido raptadas antes del nacimiento de Amadeo (recuérdese que Amadeo nació, según su Partida de Nacimiento, en 1950), y esto explicaría por qué Neftalí Alicea no cuenta a Margarita García de entre los taushiro *atontu'tua* en la época en que ella, Alicea, convivió con ellos en los años '70. ¿Pudieron ser llevadas muy lejos, las otras tres mujeres taushiro, de tal modo que sus familiares *atontu'tua* hayan perdido sus rastros? Posiblemente, pero lo cierto es que Margarita García, la hermana de Amadeo, fue llevada a Intuto (o cerca de Intuto) y por esta razón es a ella a quien Amadeo hace referencia y no ya a las otras tres.

Finalmente, se hace patente en el esquema la relación de afinidad (cuñado) entre Amadeo García y el esposo de su hermana Margarita y el esposo de su media hermana Juana, así como con el esposo de la hermana de su madre, que resultaría lo que se suele denominar un *tío político*.

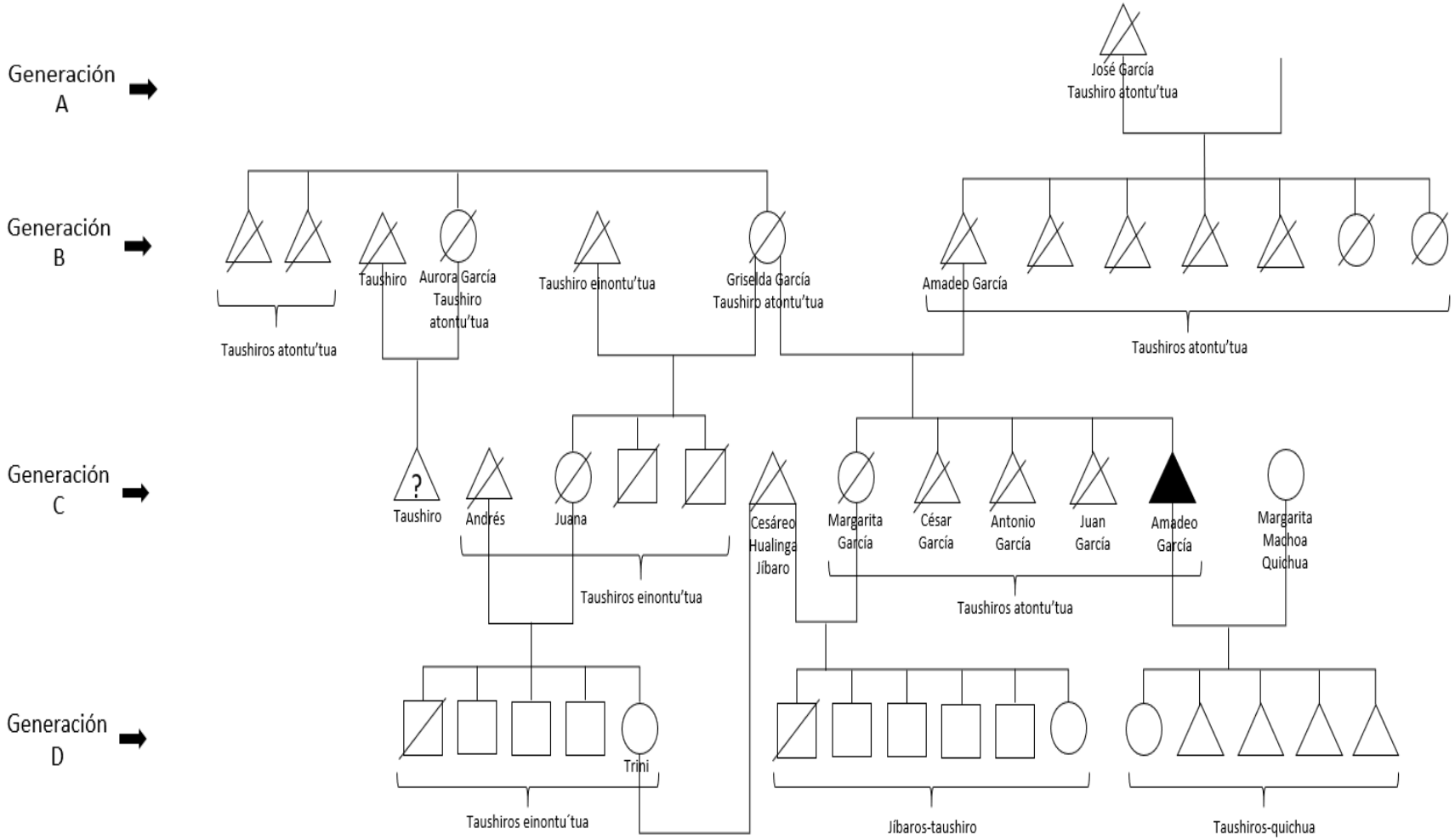
El esquema, aunque somero, nos permite advertir otras particularidades. Los hijos de padre *atontu'tua* y madre *atontu'tua* son *atontu'tua*, pero los hijos de padre *einontu'tua* y madre *atontu'tua* son *einontu'tua*. ¿Filiación patrilineal? (No tenemos información de hijos de padre *atontu'tua* y madre *einontu'tua*). No damos una aseveración concluyente por la falta de datos y porque, además, los mismos datos que se ha obtenido no son precisos.

Otra particularidad que advertimos es la proporción entre los sexos. En la generación A, por falta de información, no diremos nada al respecto. En la generación B, no obstante, observamos, de las relaciones de consanguinidad y de afinidad de Amadeo, nueve varones y cuatro mujeres; mientras que en la generación C –contando al mismo Amadeo–, siete varones

y tres mujeres, y dos de sexualidad no definida por nuestro protagonista. Esto deja luces de que los últimos taushiro que aquí tratamos, proporcionalmente, fueron más hombres que mujeres en más del 50%.

Por la información recabada sobre otros pueblos amazónicos, sabemos que en el pasado muchas mujeres eran raptadas por foráneos y los varones eran llevados a otros asentamientos para que sean vendidos y/o para que trabajen bajo el mando de algún patrón (estamos pensando en la época del caucho, por ejemplo, a finales del siglo XIX y comienzos del XX). Estas circunstancias pudieron, con toda seguridad, haberlas experimentado los taushiro, antes llamados pinches, aunque no haya registros al respecto más que los recuerdos de los taushiro que fueron transmitidos a Amadeo García. Pero pasada la época del caucho y de las persecuciones a nativos, y tras el retraimiento de los taushiro hacia la espesura de la selva profunda, si bien los varones ya no eran capturados por foráneos sí lo fueron en algunos casos sus mujeres (recuérdese el dato que nos legó José Álvarez respecto de cuatro jovencitas taushiro que fueron tomadas por Félix Parra cuando estaban por el territorio de los taushiro). Esto explicaría el porqué de la desproporción que nos permite observar el esquema 7 sobre la cantidad de hombres y mujeres.

En el siguiente esquema aunamos la generación D que nos permitirá, no obstante, visualizar mejor lo que anteriormente hemos indicado, en relación a esta supuesta patrilinealidad que, si bien excede a la sola relación taushiro, está íntimamente vinculada con ellos:



Esquema 8: Genograma de Amadeo García en cuatro generaciones

Parte de esta generación D[205] no estuvo vinculada directamente con los taushiro –este es el motivo por el que aparece en este esquema y no en el anterior–, pero sí con la cultura amazónica, sobre todo con la de los jíbaros y quichuas, dado que crecieron y vivieron cerca de Intuto.

En el esquema podemos advertir que los hijos de Juana y Andrés, ambos *einontu'tua*, son también, en principio, de origen *einontu'tua*, pero –y como ya habíamos hecho notar– los *einontu´tua* prefirieron el uso del castellano y la vestimenta occidental, dadas sus relaciones constantes con los mestizos, por lo que estos descendientes *einontu'tua*, al no estar expuestos a la cultura taushiro, al día de hoy no se identifican como tales, aunque *genéticamente* lo son. Según O´Hagan, solo la mujer, de nombre Trini, habla un poquito de taushiro (2015, p.5), aunque no menciona al sobrino que, según nos ha dicho Amadeo, también habla un poco de taushiro, aunque de manera básica y sin fluidez. Este sobrino tendría por nombre Andá[206].

Los hijos de la hermana de Amadeo, Margarita García (*atontu'tua*), con Cesáreo Hualinga (jíbaro), resultan ser, en principio, jíbaros-taushiro, y Amadeo nos ha dicho que, efectivamente lo son, pero O'Hagan nos informa que ellos no se identifican como taushiros porque su padre no fue un taushiro, además que tampoco estuvieron expuestos a esta cultura. Nos dice O'Hagan: "All others are either *enontutua?* or not considered to be Taushiro because their father was not part of a Taushiro clan (e.g., Hualinga)" (2015, p.5). O'Hagan aquí menciona a los *einontu´tua*, pero nosotros lo extrapolamos hacia los *atontu'tua* (no habría diferencia porque ambos son taushiros) y da como ejemplo a Cesáreo Hualinga que no fue, efectivamente, un taushiro.

Entonces, a partir de lo expuesto, y por las pocas evidencias, no podemos afirmar concluyentemente que los taushiro se identificaban patrilinealmente, pero podemos suponerlo, al menos los últimos de la comunidad *atontu'tua*. Además, por los datos obtenidos, podemos arriesgarnos a decir que los taushiro –al menos los que hemos analizado–

[205] Aquí aparecen los hijos de Amadeo García con Margarita Machoa, que también formarían parte de esta generación D, aunque estos desde muy pequeños crecieron en Costa Rica, un ambiente ajeno a lo amazónico.
[206] El dato del nombre del sobrino de Amadeo nos lo proporcionó la señora Angélica Chuje, vecina de Intuto. (Comunicación personal, 27 de febrero de 2016).

fueron una sociedad que practicó la patrilocalidad, dado que cuando Amadeo García se casó con Margarita Machoa, este la llevó a vivir a su comunidad en Aucayacu con su familia *atontu'tua*. Igualmente, su hermana Margarita García, al casarse con Cesáreo Hualinga, no vivió con los taushiros sino que, en vista de que Cesáreo era bastante joven en esos tiempos, no pudo sino llevarla a vivir a su comunidad con, o cerca de la casa de, sus padres. Y lo mismo podríamos decir sobre Griselda García y Amadeo García (padre), pues Amadeo García (nuestro protagonista) nos habló brevemente sobre su abuelo (padre de su padre), recordó su nombre, nos dijo que fue el chamán de su comunidad, por lo que –imaginamos– su padre (Amadeo García) llevó al hogar de sus padres a su esposa Griselda García. Así, la familia de Amadeo se habría constituido en, o cerca de, la casa de su abuelo paterno, y justamente por eso es que nuestro protagonista recuerda que le hablaron mucho de él.

Rivers, en otro artículo intitulado *El método genealógico de investigación antropológica*, compilado en el libro *La antropología como ciencia* (1988) de José, R. Llobera, recomienda utilizar pocos términos al momento de recoger las genealogías, básicamente aquellos términos que permitan mostrar las distintas relaciones de parentesco en un grupo:

> (…) debido a la gran diferencia de sistemas de parentesco entre los pueblos salvajes y civilizados, es deseable utilizar tan pocos términos que denoten parentescos como sea posible, y se pueden conseguir genealogías completas cuando los términos se limitan a los siguientes: padre, madre, hijo, marido y esposa". (Llobera, 1988, p.85).

Todos estos términos los poseemos en taushiro, y respectivamente son: *iya'*, *iño*, *nacho*, *ñu'van* y *ño'onva*. Pero, por lo indicado anteriormente, no sabemos si, por ejemplo, *iya'* (padre) tenga o no un significado más extensivo del que posee para nosotros, y lo mismo decimos de los demás términos. Recordemos que Amadeo vive sin el respaldo taushiro (familiar y cultural) desde hace más de 30 años y con la influencia mestiza en este mismo tiempo. Recordemos también que los taushiro, al llegar a ser un número reducido de individuos, si bien tenían nombres propios amestizados, simplemente empezaron a llamarse con los términos que significaban la relación que mantenían con sus familiares, y como dicha relación era cercana, y los familiares pocos, estos términos prácticamente sindicaban a una sola persona.

Los cinco términos de parentesco que hemos mencionado fueron recogidos por Alicea Ortiz en los años ´70, y asimismo los significados de dichos términos fueron dados y corroborados por los demás miembros taushiro todavía vivos, y por eso los tomamos en cuenta, ya que nosotros al entrevistarnos con Amadeo y al preguntársele por los nombres taushiros de sus últimos familiares, nos refirió algunos que recordaba, aunque no así sus significados:

- ¿Cuál era tu nombre en taushiro?
- Yo soy Ucuáñuca. Ucuáñuca es mi nombre, en mi tribu.
- ¿Y tu papá cómo se llamaba en taushiro?
- ¿En taushiro? Iya'.
- ¿Tenían algún significado?
- Sí.
- ¿Qué significaban?
- No me acuerdo pues. Casi todo [no me acuerdo].
- ¿Y tu hermano Juan, cómo se llamaba?
- Ese es Ucuaño.
- ¿Y tu mamá, te acuerdas cómo se llamaba en taushiro?
- Hmmm… ese se llamaba Iyí. No me acuerdo ese [qué significa].
- ¿Y tu tía Aurora, en taushiro, cuál era su nombre?
- Shaua'.

  (Comunicación personal, 20 de febrero de 2016)

Amadeo no recuerda hoy qué significan estos nombres de sus familiares ni el suyo propio. Es decir, nos imaginamos que, del mismo modo, por ejemplo, en que una persona llamada César no sabe qué significa la palabra "César", o si su madre se llama María, no sabe qué significa la palabra "María", así Amadeo nos dijo que no sabe –aunque en su caso, no recuerda– qué significan los nombres que nos refirió. Es más, él nos dice –tras una pausa porque al parecer no lo recordaba bien– que su madre era *Iyí*, pero Alicea Ortiz publicó hace más de treinta años que era *Iño*, en los demás nombres ambos coinciden.

Así, entre los nueve (u ocho) miembros *atontu'tua*, contando a Amadeo, de los cuales hemos hecho referencia en el esquema 6, solo hubo una sola persona a quien le decían *iya'* (padre), una a quien le decían *u'cu* (hermana de hombre) y otra a quien le decían *chava*[207] (tía), y tal vez solo a la madre le decían *iño* (o *Iyí* en la referencia de Amadeo). Decimos esto último ya que *iño* pudiera ser un término extensivo de tal forma que refiriera también a la tía de Amadeo, es decir, a la hermana de su madre. Por supuesto que lo que decimos es solo una

[207] *Shaua'*.

especulación dada la poca información que tenemos al respecto, pero que creímos un deber mencionarlo, aún a riesgo de ser observados por esto, ya que supone ser el hilo de la madeja para futuras investigaciones más focalizadas.

Cuando Alicea Ortiz convivió con los taushiro en los años '70, recabó varios términos de parentesco que aquí reproducimos (1976, p.20), aunque no los analizó en su contexto y solo menciona que son vocativos[208]:

Iño (*Iyí*):	Mamá
Iya':	Papá
Ashi[209] o *covi*:	Hermano de hombre
Uven:	Hermano o hermana del mismo sexo
Chi'chu:	Hermana menor de mujer
Ñaña[210]:	Hermana mayor de mujer
U'cuaño:	Hermano de mujer
U'cuañu'ca:	Hermano menor de mujer
U'cu:	Hermana de hombre
Ucuca:	Hermana menor de hombre
Chava (*shaua´*)	Tía o tío
Uvanqueitoa:	Mi paisano

Sumamos a estos, otros términos de parentesco que aparecen en el *Vocabulario taushiro* (1975b) de Nefltalí Alicea Ortiz:

Iya'que	Abuelo (antepasado)
*Ñu´*van	Esposo
Ño'onva	Esposa
Nacho	Hijo

[208] En las lenguas con declinación, los vocativos son un caso propio del nombre, usado exclusivamente para nombrar, dirigiéndose a un ser vivo o a una cosa personificada.
[209] En su *Vocabulario taushiro* (1975b) Alicea lo registra como *achi.*
[210] Todo indica que "ñaña" es un término prestado del quechua (quichua o kishwa). "Ñaña" en quechua hace referencia a la hermana. Alicea Ortiz en su *Vocabulario taushiro* (1975b, p.59 y 112) también indica que es un término prestado, aunque no refiere de cual idioma.

I'cha'ca	Nieta
Iya'co	Sobrina de hombre

Amadeo García, en los encuentros que mantuvimos con él, confirmó los significantes castellanos de estos términos de parentesco (no hizo referencia a la distinción de los significantes de su madre dado por él y por Alicea). Por su conocimiento del castellano, entiende lo que significan estos términos de parentesco en castellano, por lo que imaginamos que estas traducciones no han hecho sino reemplazar unas palabras en taushiro por otras en castellano, y podríamos pensar que estas traducciones al castellano recogen todo el sentido de dichas palabras taushiros. ¿Y si no es así? ¿Y si en estas traducciones se pierden algunos sentidos dados en lengua taushiro?

En el ámbito de las Humanidades, hay una expresión italiana conocida que dice "Traduttori, traditori" (traductores, traidores), que hace referencia a que toda traducción sesga o tergiversa –traiciona– el sentido dado en la lengua original. Este es el motivo por el que nos cuidamos de tomar de manera literal las traducciones de estos términos de parentesco porque podríamos, por lo dicho, sesgar o tergiversar –traicionar– su verdadero sentido. Además, si tomásemos en cuenta las traducciones aquí mostradas, estaríamos frente a una terminología de relaciones de parentesco de tipo descriptivo, y no ya clasificatorio –si seguimos la tipología de los sistemas de relación de parentesco desarrollada por Lewis Morgan. ¿Y dentro de cual tipología se halla el sistema de parentesco de los taushiro? No lo sabemos. La poca información nos impide dar una respuesta.

En el listado de términos de parentesco que nos facilitó Alicea Ortiz, se halla *U'cuañu'ca*, el nombre taushiro con el que llamaban a Amadeo en su comunidad. *U'cuañu'ca* no era un nombre propio, aunque funcionaba como tal, pues de este modo se les llamaba a los hermanos menores o los últimos nacidos. Si los taushiro tuvieron la costumbre de nombrar a sus miembros con un identificativo propio (no deícticos) no lo sabemos –

aunque es lo más probable–, pero sí sabemos que, al menos los últimos taushiro, se nombraban en virtud del parentesco que tenían unos de otros[211].

Ahora bien, en relación a la organización en torno al liderazgo en los taushiro, recordando lo que le contaron sus padres, Amadeo nos dijo lo siguiente en nuestra conversación del 2010:

- [Nosotros] teníamos solamente curacas, nada más. Curaca era el jefe, el que mandaba a todos por allá, así como el alcalde, pues ¿no? Así hemos tenido [han tenido] mis abuelos, sí, sí, sí.
- ¿Tu abuelo era el jefe de la tribu?
- No, hay, había otro jefe, y ya pues ya, era lo que mandaba pues así, así como un presidente, vamo a decir ¿no? Así, hermano, claro. Sí, así es. Sí, sí, sí.
- De los taushiro.
- Sí, de taushiro, pue. Sí, sí.
- Los einontu'tua con los atontu'tua… (Amadeo me interrumpe)
- Einontu'tua, igual. Igualito ñaño.
- ¿No había uno que era el jefe de los dos?
- No. Una sola era hermano [Uno para cada grupo]. Uno solo. Uno solo era el mandador. Lo [el que] mandaba al monte [a los demás], (…) a chambear por allá, por allá (Amadeo señala con su brazo en distintas direcciones). Así, así era hermano, sí, sí.
- ¿Eran como a los que aquí [en Intuto] le llaman apus?
- ¡Eso es, pue! ¡Apu, pue! ¡Ese era nuestro presidente! Sí, sí.
- ¿Y cómo le decían ustedes?
- Sí, este… a veces hemos… este… en idioma taushiro es *iya'que*. Era así como el jefe, como apu, vamo a decir.
  (Comunicación personal, 19 de marzo de 2010)

En este pequeño diálogo, Amadeo está haciendo referencia al liderazgo de los taushiro en los tiempos en que él aún no nacía. Por eso negó el que un abuelo suyo haya sido curaca de los taushiro, en el sentido de que él no sabe quién haya sido. Se evidencia en sus palabras, además, que los dos grupos taushiro, organizativamente, en relación al liderazgo, eran independientes el uno del otro. El retardo en su respuesta, a la pregunta sobre cómo le llamaban en su lengua al jefe taushiro, evidenció que no lo recordaba bien, aunque tras esa breve pausa nos dijo que era *iya'que.* Este es un término que hace referencia no al jefe sino

[211] Nicholas Casey del New York Times afirma lo siguiente –y estamos de acuerdo con él–: "Y para cuando nació Amadeo, su población había disminuido tan drásticamente que no tenían nombres en el sentido tradicional: el padre de Amadeo simplemente era *iya*, o padre, su madre *iño*, o madre, su hermana y hermano *ukuka* y *ukuñuka*". (Ver: https:/www.nytimes.com/es/2017/12/29/el-ultimo-hablante-de-una-lengua-ancestral-de-la-amazonia/)

al abuelo o al antepasado, esto lo sabemos por el mismo Amadeo, en otras conversaciones, y por la misma Alicea Ortiz. Por lo tanto, deducimos que Amadeo, al decidirse por *iya'que* –como el término para referir al curaca de los taushiro en el pasado– lo hizo porque relacionó a algún abuelo –no precisamente *su* abuelo– con el curaca mismo.

En 2016, cuando volvimos a hablar sobre el mismo asunto, afirmó que el líder de los taushiro, casi de modo natural, era el varón con mayor edad. Nos queda claro que aquí Amadeo ya no estaba pensando en los taushiros mucho antes que él, sino en los más *cercanos* a él, temporalmente. Por eso es que ahora sí considera a su abuelo y a su padre como jefes de los taushiro (cada uno en su momento). Al respecto, nuestra breve conversación al respecto:

- Dime Amadeo, tú papá era el jefe de los taushiro ¿verdad? …cuando tú vivías con ellos.
- Mi papá era [fue] después, ya. La última [el último], ya. Antes, antes era su bisabuelo.
- Antes era tu abuelo y aún antes tu bisabuelo, ¿así era?
- Claro, sí sí, y así se ha ido acabando. Claro sí.
- ¿Tú papá fue el último de los jefes taushiro?
- Ese es la [Él fue el] última[mo] [jefe] taushiro, ya.
- ¿Cómo les llamaban a los jefes taushiro?
- No recuerdo (…) pero eran como apus, no [les]decíamos apus… no sé cómo [le decían], ya me he olvidado ese ya.
  (Comunicación personal, 22 de febrero de 2016)

Como se evidencia, aquí Amadeo no identificó al líder taushiro con el término *iya'ke*. Prefirió, al parecer, no interpretar en esta ocasión, y por ello nos dijo que no recordaba cómo se decía a quien ostentaba el liderazgo. Lo extraño es que, a diferencia del diálogo anterior, en este último diálogo la relación que hay entre abuelo-jefe es más que evidente. Creemos que el término *iya´que*, más que a sus abuelos (los padres de sus padres) o antepasados de sangre, hace referencia a los antepasados en general, a aquellos que Amadeo llama extensivamente *abuelos*. Esto explicaría por qué Amadeo, en esta ocasión, no llamaba *iya'que* a su padre, ni al padre de su padre, aunque los haya reconocido como los jefes de su comunidad.

El último jefe de los taushiro *atontu'tua* fue, pues, el padre de Amadeo, y antes de él su abuelo, es decir, el padre del padre de Amadeo. Sin embargo, confiesa nuestro protagonista, su madre Griselda García ejercía la autoridad cuando su padre estaba ausente

(comunicación personal, 22 de febrero de 2016), y no precisamente la ejercía el mayor de los varones. Astrid Bant, en su estudio sobre los aguarunas, afirma que sus mujeres tienen un alto sentido de autoestima y un "dominio impresionante de las relaciones sociales de su familia y grupo" (1994, p.97). Podríamos decir lo mismo sobre los taushiro, pues si era la señora Griselda García la que ostentaba el liderazgo cuando el jefe de la familia no se encontraba presente, tal y como nos informa Amadeo, entonces al menos en estos últimos taushiro, es posible afirmar que el poder político de las mujeres (o de la mujer) era patente por sobre los varones, aunque tomemos con pinzas lo que acabamos de indicar, ya que este *poder político* se gestaba dentro del grupo familiar, por lo que era pues prácticamente el liderazgo de la madre por sobre los hijos, aun si los hijos ya eran adultos.

Los taushiro *atontu'tua* valoraron mucho el chamanismo: en las guerras contra los *einontu'tua*, por ejemplo, creían más en el daño que iba a causar la brujería que las lanzas. Nos dice Alicea Ortiz: "Parece que en el pasado hubo mucha hostilidad entre los Atontu'tua y los Einontu'tua. Según me han relatado, los Einontu'tua disparaban con lanzas, mientras que los Atontu'tua se vengaban por medio de brujería" (1976, p.20). Esta valoración del chamanismo implicaba que el chamán (el "médico" o "brujo", en lenguaje taushiro *yachova ite'chi*)[212] sea considerado una autoridad. Según le narraron a Amadeo cuando niño, el jefe de la comunidad no necesariamente tenía que ser el *yachova ite'chi* (o chamán); sin embargo, su abuelo[213], a quien no conoció, pero de quien le hablaron mucho, fue ambas cosas (comunicación personal, 19 de marzo de 2010). Todo parece indicar que la razón de esta doble función era que los taushiro se estaban reduciendo en número. Creemos que ese doble

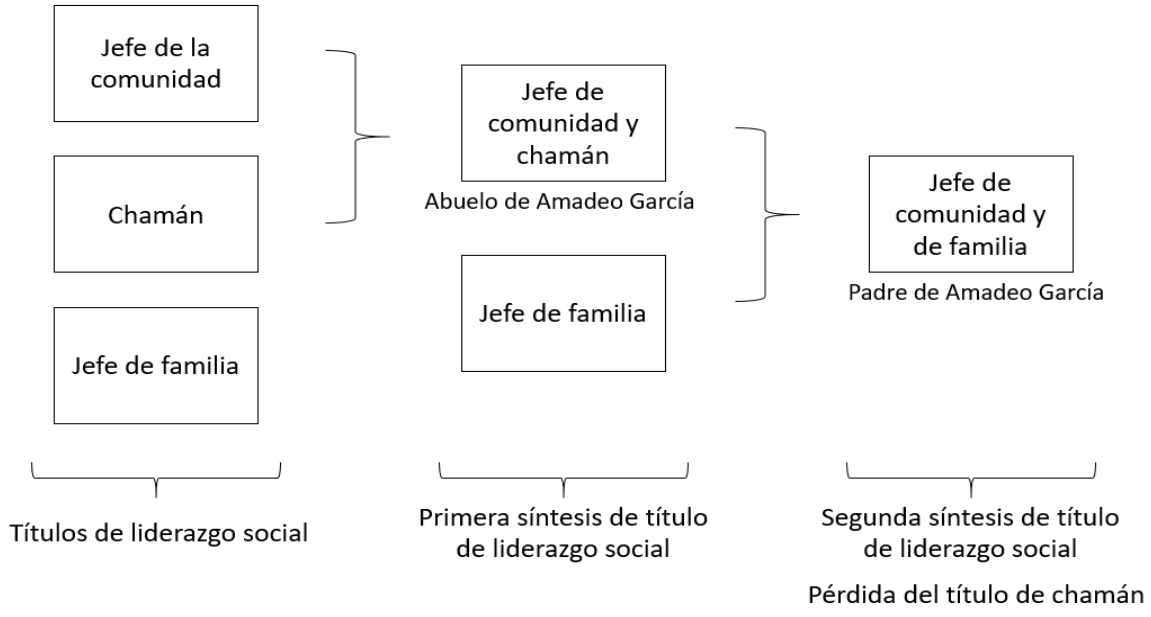
[212] Amadeo explica que el *brujo* y el médico son lo mismo: "[…] brujo quiere decir médico. […] son dos cosas (la misma cosa quiere decir), dicen médico y dicen brujo también" (comunicación personal, 19 de marzo de 2010).

[213] Tanto en los encuentros que mantuvimos con Amadeo en 2010 como en 2016, este nos manifestó dubitativamente que su abuelo se llamaba José (comunicación personal, 24 de marzo de 2010 y 20 de febrero de 2016), y que lo más probable es que se haya apellidado García. Sabido es que los pueblos nativos tenían la costumbre de autoidentificarse con el apellido de algún patrón con el que trabajaron en el pasado. Lo particular es que, al ser preguntado por los nombres de los patrones que él recuerda haber trabajado cuando niño, no mencionó a ninguno con el apellido de García, lo que nos permite deducir que este apellido lo vienen utilizando los taushiro desde antes que nazca Amadeo. El solo hecho que Amadeo recuerde dubitativamente el nombre de José, como el supuesto nombre de su abuelo, implica que los taushiro, al parecer, ya habían empezado a usar nombres foráneos aun antes de su nacimiento.

estatus –el de ser el chamán (o *brujo*) de la comunidad y a la vez el jefe– le haya podido proferir una mayor autoridad.

Si bien su padre tuvo algunos conocimientos de chamanismo, no podemos decir que fue el chamán de su comunidad, pues el mismo Amadeo no lo reconoce como tal. La disminución de la población taushiro implicó a su vez la síntesis de estos títulos sociales, y, por ende, la alteración de su anterior estructura social. Así, se sintetizó el título de "jefe de la comunidad" –que en su abuelo ya se había fusionado con el de chamán– con el de "jefe de familia", y es que en un pueblo debilitado demográficamente se manifiesta la carencia de alguien que ostente el estatus de chamán (*brujo* o médico).

La síntesis de estos títulos de liderazgo social en la comunidad *atontu'tua* de Amadeo, se puede visualizar en el siguiente gráfico:



Esquema 9: Síntesis de los títulos de liderazgo en los *atontu'tua*

Cuando los dos grupos taushiro experimentaron un radical decaimiento demográfico, sobre todo en la década de 1960 (Ribeiro, 1978, p.182), producto de las enfermedades, se afianzó el problema de la sucesión generacional. Los taushiro (ambos grupos), hasta donde se sabe, fueron una comunidad endogámica (se casaban entre ellos mismos, sin caer en el

incesto), esto lo sabemos por Alicea Ortiz: "Pero de acuerdo con los informes escuchados los miembros de los dos grupos se casaban entre sí" (1976, p.19). Esto no suscitó al principio problema alguno, hasta donde sabemos. Sin embargo, el problema se originó cuando los jóvenes, tras la disminución poblacional, se vieron obligados a buscar pareja en otros grupos amazónicos (exogamia). Efectivamente, los *einontu'tua*, quienes iniciaron la exogamia en los taushiro al unirse en matrimonios con jíbaros y quichuas amestizados, fueron los que, paulatina e inconscientemente, empezaron de modo patente a dejarse persuadir por la cultura y costumbres ajenos a la suya propia. Usaron vestimenta a la usanza occidental, usaron artículos ajenos a su cultura nativa y, sobre todo, prefirieron hacer uso del castellano (Alicea, 1976, p.8). Esto trajo como resultado, posteriormente, una identificación indefinida entre sus nuevos miembros: los hijos resultaron ser jíbaros-taushiro o quichuas-taushiro, pero nadie los reconoce de ese modo, tal es así que estos perdieron todo vínculo con la cultura taushiro y se asimilaron en Intuto a la idiosincrasia mestiza.

Ahora bien, de las conversaciones que se ha mantenido con Amadeo también podemos extraer, respecto de la organización de los taushiro, las labores que cada miembro de la comunidad tenía asignado en función al sexo. Así, los varones eran los encargados de proveer la carne o el animal de monte (*avova nu'cua'*) por medio de la caza, las mujeres no. Estas ayudaban en la pesca y en la recolección, o pescaban y recolectaban ellas solas. Sin embargo, ambos se encargaban de cocinar, de ahí que con cierto orgullo Amadeo afirme que él sabe cocinar: "No necesito esperar a mi mujer, yo mismo estoy cocinando", afirma (comunicación personal, 22 de marzo de 2010).

Según recuerda Amadeo, eran las mujeres las que conocían el arte de elaborar las ollas de barro, platos "y toda clase de cositas" recuerda (comunicación personal, 19 y 22 de marzo de 2010), aunque no las pintaban. Efectivamente, la cerámica taushiro hallada en la zona en la que habitaron carecía de trazos, de colores, eran básicamente negras y sin ninguna decoración. En los anexos de la presente investigación podemos observar las fotografías –tomadas por nosotros mismos– de una cerámica de presumible origen taushiro (ver Foto N°6 y N°7). Este recipiente de aproximadamente 25cm de alto, de boca circular de aproximadamente 30cm de diámetro, cuya estructura muestra una división en dos secciones, la superior marcadamente más grande que la inferior, ambas de forma esferoidal oblatada

(aunque la más grande está truncada más arriba de la mitad para la formación de la boca del recipiente), fue reconocido por el mismo Amadeo como de origen taushiro. El profesor Tomás Villalobos, en la biblioteca del colegio-internado de Intuto, tiene en custodia este objeto que, según nos narró, fue hallado décadas atrás por la zona en donde habitaron los taushiro. Unos campesinos, nos relató, lo encontraron y se lo llevaron. Amadeo, al verlo en su momento, lo reconoció como taushiro, pues era igual a los que elaboraba su mamá y su tía. (Y aún si no fuese este objeto de origen taushiro, creemos importante mostrarlo porque, en todo caso, guardaría una importante semejanza con los de los taushiro, permitiéndonos una imagen directa que nos facilite la comprensión de cómo eran algunos de sus recipientes)

Las lanzas (*anivi*) y las pucunas (*ane'ta*) eran elaboradas por los varones, mientras que las shicras (bolsas de chambira) y la vestimenta eran confeccionadas (tejidas) por las mujeres. Los varones no realizaban esta labor. Todos se encargaban de la construcción de las viviendas (*ahan*), las mismas que eran confeccionadas con palma de irapay.

Los varones de otros pueblos son los encargados, en estricto, de los tejidos. Un ejemplo de estos nos lo da Luisa Elvira Belaunde haciendo referencia a los Yekuna, un pueblo de familia lingüística del Macizo Yuganés venezolano. Nos dice que los varones de este pueblo se encargan de realizar todos los objetos que son hechos a base de tejidos con fibras vegetales, pues el saber tejer es un indicador de su habilidad para la confección de distintos objetos (abanicos, coladores, exprimidores, cestos, platos), objetos que son importantes para satisfacer la demanda de sus mujeres: "Es tal la habilidad de la cestería en la vida de un hombre, que su habilidad como tejedor es un indicador de su identidad, madurez y competencia social, en particular con respecto del matrimonio, ya que para poder casarse, un hombre debe ser capaz de tejer todos los objetos que su esposa necesita (…)" (Belaunde, 2005, p.191). Definitivamente, la identidad masculina de los taushiro no radicaba en la cestería, aunque sí la de las mujeres, pues Amadeo fue enfático al sostener que eran las mujeres y no los varones las que se encargaban de la cestería (comunicación personal, 18 de marzo de 2010).

Para aunar, respecto de las distintas responsabilidades que tanto varones como mujeres tenían en la comunidad, citamos lo que Alicea Ortiz afirmó haber observado directamente:

> Hombres y mujeres tienen diferentes áreas de responsabilidad. Las mujeres son muy independientes de los hombres en ciertas áreas: cultivan la chacra, buscan su propia leña, y a veces van solas a recoger nueces y frutas. También cocinan lo que quieren cuando están solas, pero cuando realizan actividades en conjunto, las mujeres están bajo la autoridad de los hombres. (1976, p.23)

Toda esta información, aunque exigua, sobre la forma de organización social y sus labores, nos permite inferir que, si bien en el pueblo taushiro lideraban los varones, las mujeres mantenían un importante rango de independencia y decisión. Sin embargo, tales derechos venían acompañados de importantes deberes. Aparte de los deberes de las mujeres y de los varones mencionados líneas arriba, la independencia de alguna de ellas por no tener marido conllevaba alguna otra importante responsabilidad. En particular, la tía de Amadeo, Aurora García, tenía la responsabilidad de cuidar al varón discapacitado (inválido), el hermano de Amadeo de nombre Antonio. Alicea nos lo menciona: "La que no está casada[214] vive con el sobrino paralítico por quien es responsable ante la comunidad. Esta tiene que trabajar duramente y actuar en forma independiente, aunque tiene el respaldo y ayuda del resto del grupo" (1976, p.23).

Tal responsabilidad, la de cuidar a un discapacitado, no quedaba solo en las manos de Aurora. La comunidad ayudaba a su manutención, aunque, según lo menciona Alicea, la responsable era ella. Esto muestra, pues, que había, al menos en estos últimos taushiros de Aucayacu, una jerarquía social permeable, comprensiva, tolerante. Efectivamente, podría aducirse que el empoderamiento del varón amazónico frente a la mujer solo adquiría sentido si era atestiguado por otros miembros del grupo. Sin embargo, estando los taushiro en una crisis demográfica, no existían testigos que confirmen la subordinación de la mujer frente al esposo –y por lo tanto la jefatura de este y su liderazgo en la familia–, lo que trajo por consecuencia una cierta autonomía femenina en las labores y, hasta en cierto modo, una

[214] La tía de Amadeo García, Aurora García, estuvo casada, pero su marido falleció, según informa el propio Amadeo.

autonomía de decisión, sin que esto menoscabe el liderazgo *natural* del padre ya reconocido al interior de la familia.

Es importante la mención de Alicea Ortiz aquí expuesta, respecto de la labor de la mujer en la comunidad taushiro y su relativa independencia, pues nos permite apoyarnos en las palabras de Luisa Elvira Belaunde (2005) según la cual las etnografías, a pesar de su importante avance, se han centrado más en la comprensión y actuación del miembro nativo amazónico del género masculino y han relegado al miembro femenino a una participación secundaria, pasiva. Belaunde afirma que "Gran parte de los estudios sobre las relaciones de género suelen concentrarse sobre los aspectos políticos, simbólicos y económicos de la dominación de los hombres sobre las mujeres" (2005, p.21), y este sesgo androgénico se debe a la influencia que la teoría de la alianza[215] de Claude Lévi-Strauss ha tenido en los estudios etnográficos, aunado a la idea extendida de los años '70 que afirma que la subordinación femenina a los varones en los grupos nativos es universal. Continúa Belaunde:

> La complementariedad y la diferenciación de género van a la par, ya que las tareas, las capacidades, el conocimiento y las responsabilidades de cada género deben estar diferenciados previamente para poder entrelazarse en la relación de pareja, […] muchas etnografías muestran que los procedimientos económicos, políticos y rituales mediante los cuales los hombres y las mujeres se diferencian y se entrecruzan complementariamente, son complejos y flexibles, enfatizando el compañerismo y la semejanza por encima de las diferencias de género, y haciendo de la relación de pareja un engranaje dinámico". (Belaunde, 2005, p.23)

Para la autora, la mujer nativa no tiene una participación pasiva en la sociedad amazónica de la que forma parte. Sus funciones se complementan con las del varón, y ni siquiera todas estas funciones son exclusivas para cada género, de tal modo que no se puede hacer una división tajante[216], pues, por ejemplo, y como ya se ha mencionado, los varones

[215] Ver nota 61.

[216] Inconscientemente, los registros de género que se documentan respecto de la participación social de los miembros de una comunidad nativa tienen el sesgo de la identificación laboral. Por ejemplo, en los registros fotográficos que se poseen, y que pueden hallarse en la Internet, a la tía de Amadeo se la ha fotografiado cargando una canasta (ver Foto N°19), acción que la relaciona con la cosecha y recolección, trabajo atribuido sobre todo a las mujeres, mientras que al padre de Amadeo se le ha fotografiado elaborando una flecha, y al mismo Amadeo se le ha fotografiado, de joven, cazando con una pucuna (ver Foto N°10), identificando la caza como labor propia de los varones.

taushiro también ayudaban en la preparación de los alimentos, así como las mujeres en la recolección.

Lo afirmado con antelación, respecto de los conocimientos y participación de las mujeres taushiro, aúna a las etnografías que Belaunde tiene en cuenta para reafirmar que, si bien explícitamente puede manifestarse una subordinación femenina a lo masculino, lo cierto es que, más allá de esta observación, lo que existe entre los géneros es un dinamismo complementario (2005, p.23). Recuérdese, por ejemplo, sin pretender afirmar que no hubo una desigualdad entre los géneros en los taushiro, lo que el propio Amadeo García recordaba, que cuando su padre no se encontraba presente, no era el hermano mayor quien ejercía el liderazgo en su comunidad, sino su madre.

Concluyamos este extenso apartado haciendo referencia al matrimonio en los taushiro. Cuando Alicea Ortiz visitó a los taushiro estos eran muy pocos, y por este motivo no podían casarse entre ellos, lo que implicó el emparejamiento con miembros de otros pueblos. La lingüista Alicea Ortiz investigó poco –o casi nada– sobre las relaciones que constituían el matrimonio taushiro. No se tiene información sobre cómo se establecían en el pasado las alianzas matrimoniales. Por ejemplo, en el caso aguaruna, a partir de los estudios de Astrid Bant (1994) se confirma que una regla básica del matrimonio era que el pariente casable más cercano del varón pronto a contraer matrimonio era la hija del hermano de su madre o la hija de la hermana de su padre; es decir, el caso más cercano y aceptable por la comunidad aguaruna era la del matrimonio entre primos cruzados. Una información parecida siquiera no poseemos respecto al matrimonio entre los taushiro.

Sabemos, sin embargo, que en el pasado los taushiro se casaban entre *einontu'tua y atontu'tua*, y cuando la demografía de ambos grupos lo permitía incluso se casaban entre los miembros de estos mismos grupos, de ahí que imaginamos que debieron tener ciertas reglas de matrimonio que les permitiera no caer en incesto.

En los últimos momentos de los taushiro, y debido a que su número era muy reducido, muchos *einontu'tua* se casaron con mestizos y quichuas, y paulatinamente fueron adquiriendo otras costumbres y prefirieron usar el castellano para comunicarse, es decir, tuvieron una actitud heterodoxa, y por ello, culturalmente hablando, el *einontu'tua* como

categoría autoidentificatoria fue desapareciendo. Los *atontu'tua*, a diferencia de los *einontu'tua*, fueron en un primer momento mucho más tradicionales (ortodoxos), pues se alejaron mucho de los grupos mestizos y se adentraron en la selva profunda con el fin de evitar mayores contactos. Solo cuando su comunidad mermó drásticamente en relación a su demografía algunos de los *atontu'tua* se casaron con miembros de otros grupos, al menos eso es lo que se sabe por lo que narra Amadeo. Así, Amadeo García y su hermana Margarita García fueron los únicos de los taushiro *atontu'tua* que se casaron con foráneos: Amadeo con una quichua y su hermana Margarita con un jíbaro[217]. Su hermano Juan García nunca se casó. Sobre su hermana y su esposo jíbaro, Amadeo nos dice: "Mi cuñado era Cesario, su marido de mi hermana […]. Cesario Hualinga era su nombre, era jíbaro pue. Él se ha casado con mi hermana, pue, con una hija de taushiro, hija de mi mamá. Mi hermana legítima es taushiro. Pero sus hijas (hijos) son ahorita, ellos son jíbaro ya, jíbaro-taushiro […]. Ninguno, no hablan [la lengua taushiro], puro castellano, ni [la lengua] jíbaro" (comunicación personal, 20 de marzo de 2010). Es interesante la mención que Amadeo hace de Margarita García como su *hermana legítima*. Peter Gow nos recuerda que los nativos amazónicos suelen hacer distinción gradual entre la *familia legítima* y la *familia lejana* –esto es justamente lo que ha hecho Amadeo–, que hay un reconocimiento pleno de la primera en oposición a la segunda, y sobre todo tal reconocimiento se da sobre los más verdaderos de los parientes verdaderos: los hermanos (Gow, 2020, p.208).

Pero cómo era el matrimonio taushiro. No existía algún ritual en particular ni ceremonia de ningún tipo. Alicea afirma que nunca vio una ceremonia de matrimonio. Solo sabe, a partir de los informes dados por los propios indígenas taushiro, que antiguamente los miembros de ambos grupos (*atontu'tua* y *einontu'tua*) se casaban entre sí, por lo que no era necesario buscar pareja en otro grupo étnico. Continúa Alicea: "No había ningún tipo de cortejo, sino que se reunían cuando la madre de la muchacha tenía una hamaca lista; al dormir

[217] Margarita, la hermana de Amadeo, no forma parte de la lista que Alicea Ortiz presenta sobre los taushiro *atontu'tua* que ella conoció. Todo parece indicar que Margarita, luego de casarse con Cesario Hualinga (jíbaro), se fue a vivir con su esposo fuera de la comunidad de los *atontu'tua*, cerca de Intuto, razón por la cual, aunque seguía siendo una taushiro, no es mencionada por la lingüista. Margarita ya ha fallecido, pero sus hijos aún viven. Amadeo considera que sus sobrinos son jíbaros-taushiro, aunque no hablen la lengua taushiro.

juntos, se convertían en esposos legales. Luego las esposas salían a cazar con los esposos" (1976, p.19).

Las mujeres podían casarse a una edad temprana, a partir de que ya podían ser madres, y posiblemente desde su primera menstruación. Especulamos al respecto ya que Amadeo poca información tiene para darnos sobre este asunto, leamos nuestra conversación al respecto:

- Y cuando una niña empezaba a reglar, cuando ya podía tener hijos, ¿hacían [los taushiro] algún tipo de ceremonia o algo?
- No, no, no. A veces es una señorita, va a tener su hijo, ya se va con su marido, ya. Ese es el único.
- O sea, cuando una niña empezaba a reglar, ya se hacía señorita, ¿ya podía tener marido?
- Sí, claro, hermano.
- ¿Estamos hablando de qué edad más o menos?
- Estamos hablando… por ejemplo ¿no? yo tengo una hijita ¿no? [ella] ya va a estar con su marido, no va a estar sola, sola no va a estar criando a sus hijitos, quién lo va a hacer ver a sus hijos… ese, ese es su costumbre de taushiro, hermano.
- ¿A qué edad se casaban las niñas taushiro?
- Bueno, por lo menos por allá… 24, o a veces 12 años, así es [fue] por allá, 'mano. (Comunicación personal, 24 de febrero de 2016)

Suele ser común que las mujeres indígenas amazónicas contraigan matrimonio a una edad temprana, por ello pensamos que Amadeo no se equivoca al decirnos que a los 12 años ya se podían casar, aunque en un primer momento mencionó 24, tal vez porque sabe que 12 años es una edad que la sociedad nacional no aprobaría para que una niña contraiga matrimonio, por eso recalcó: "así es [fue] por allá".

Es comprensible que Amadeo no sepa nada sobre alguna ceremonia que podría haberse celebrado antiguamente con los antiguos taushiro cuando una niña *dejaba de serlo*, es decir, debido a la experiencia de su primera menstruación, pues él, siendo el último hijo de los últimos taushiros de su comunidad, nunca supo de circunstancia ni ceremonia alguna. Pero cabe la posibilidad que en los tiempos en que no se hallaron en situación crítica de vulnerabilidad demográfica, los taushiro, como muchos pueblos amazónicos, hayan celebrado rituales ceremoniales y fiestas con motivo de la primera menstruación de la niña, y también por los matrimonios entre taushiros. (En taushiro se dice *inea' ite'chi* a lo que los mestizos llaman matrimonio)

En el pasado se casaban entre los *einontu'tua* y los *atontu'tua*. Nos dice Amadeo: "*Einontu'tua* cogían mujeres de nuestra tribu" (comunicación personal, 19 de marzo de 2010), y que luego del *inea' ite'chi* la pareja cosechaba su chacra, se iban al monte y cocinaban juntos. Amadeo da el ejemplo de sus padres: ellos, afirma, cocinaban juntos, pero solo su padre cazaba, su mamá no: "Así como tú, tú eres hombre, mujer no va a cazar. Todo es así, en todo parte del país es así, ñaño" (comunicación personal, 22 de febrero de 2016). Salir a cazar implicaba andar en el monte para buscar comida. Este aspecto es importante en el fortalecimiento del matrimonio porque un marido que no caza o lo hace con poco éxito no es bien valorado.

Es difícil, por la exigua información al respecto que nos puede brindar Amadeo García, conocer mayores detalles que configurarían los matrimonios taushiro. Demos el ejemplo del estudio sobre la sociedad aguaruna de Astrid Bant (1994), en donde el esposo de la hija de Ego –es decir, el yerno de Ego– tiene el deber de ayudarlo en el huerto durante un tiempo prudencial. Esta participación permite comprender las relaciones sociales, lamentablemente datos semejantes no poseemos sobre los taushiro.

Amadeo, al respecto, especifica que los taushiro en realidad no se casaban (tal y como entienden los mestizos la idea de casamiento), que solo se reunían, que dormían en una hamaca como casados. Que eso es lo que los mestizos llaman matrimonio. Leamos nuestra conversación:

- Entre los dos dormían en la hamaca cuando se [casaban]… mejor dicho, como casados ya, a la vez ¿di?
- Aquí le llaman matrimonio.
- Matrimonio es lo que hablan los mestizos, nosotros [los taushiro] no.
- En [lengua] taushiro cómo le llamaban.
- *Inea' ite'chi*, quiere decir que se está[n] uniendo ya pue, como decir [matrimonio] ¿di?

  (Comunicación personal, 22 de febrero de 2016)

Amadeo aquí está distinguiendo las *reuniones* maritales de los taushiro (*inea' ite'chi*) con las *reuniones* maritales de los mestizos (matrimonio). No son lo mismo: aquella no implicaba ninguna ceremonia al parecer, ninguna gala; esta, por el contrario, sí lo manifiesta. Por eso es que Amadeo afirmó que los taushiro nunca se casaban. Leamos nuestra conversación con él, al respecto:

- Los taushiro nunca se casaban, 'mano, solamente si queriendo mujer, o mujer queriendo hombre y hombre quería mujer, así nomás era, ese eran su casamiento de ellos.
- ¿No había una ceremonia?
- No había ceremonia nada nada, no había nada así como están diciendo teniendo compadre, no, nunca se casaban, hermano. Por ejemplo, yo tendría mi hijo[a] un señorita ¿di? Yo agarrando[le a ella] te [la] puedo entregar, así era [así fue con] mi mamá finado.
- Cómo era…
- Mira ve, tú tienes tu hijito{a] ¿di? Tú agarrando [a] tu hijito[a]: "Ahí está tu marido" Ya 'ta. ¡Tu marido, ya listo! Y tampoco no lo vas a estar pegando, no lo vas a estar riñendo a tu yerno, nada, ese es [el no pegar a la pareja] costumbre de los taushiro.
- O sea, una vez que entregaban a la hija…
- Sí, no estar recogiendo, ya. Ya no pue. Si ellos quieren dejarse [separarse] que se dejan [separen] pues. Tranquilo nomá.
- También se podían separar…
- Claro, sí, pero tranquilo, pues, hermano. No como hacen otros acá [en Intuto], así como mestizos, se hacen problema, se pelean, no pue. Nunca se hacían [los] taushiro ese de ahí, hermano.
  (Comunicación personal, 20 de marzo de 2010)

Luisa Elvira Belaunde afirma que existen dos acercamientos al momento de interpretar las relaciones de género en los pueblos amazónicos: el primero es que las mujeres son tenidas como objetos pasivos de intercambio y el segundo que las mujeres son agentes activos en el desarrollo de la comunidad. Las palabras de Amadeo García que hemos reproducido nos permiten tomar como marco de interpretación el primer acercamiento. Belaunde afirma:

> El primer acercamiento, que considera a las mujeres como objetos pasivos de los intercambios masculinos, se concentra en las relaciones de afinidad entre hombres –suegro, yerno y cuñados– para describir cómo las diferencias de poder entre los hombres se configuran dentro y fuera de los grupos locales y residenciales. […] La idea de base es que los hombres adquieren poder y prestigio frente a los otros hombres en su entorno al dar y recibir mujeres –hermanas, hijas y sobrinas– en matrimonio. (2005, p.22).

Efectivamente, Amadeo García al decir que si "yo tendría mi hijo[a], un[a] señorita, yo agarrando[le a ella] te [la] puedo entregar", parece expresar un empoderamiento como varón frente al yerno y frente al futuro marital de su hipotética hija; su hija, así, resultaría siendo un objeto de dación. Esto mismo lo ratifica al recordar que con su madre habría sucedido lo mismo: habría sido *dada* a su padre como esposa, "así era [así fue con] mi mamá finado […]: "Ahí está tu marido" ¡Y listo! […]". El vacío que hallamos en su comentario es

que no dice qué obtendría el padre a cambio de esta dación, aunque podríamos inclinarnos a pensar que no era solamente una dación sino un intercambio.

Una vez *dada* la hija al yerno para el matrimonio, el padre deja de tener poder sobre ella. Esto se deduce de las palabras de Amadeo quien dice que una vez entregada a la hija "no estar recogiendo ya" (comunicación personal, 20 de marzo de 2010); es decir, ya no se la puede *recoger* (quitar al marido). Esto refuerza nuestra hipótesis de que, efectivamente, tenía que ser un intercambio y no solo una dación, pues el padre al *dar* a su hija pierde, al parecer, todo poder sobre ella, salvo que haya una separación o muerte del marido, lo que dejaría a la mujer *desamparada*, y *regresaría* al cuidado familiar, y a *subordinarse* a su padre, toda vez que fuera todavía bastante joven. (Esto que afirmamos, obviamente, es una especulación)

De los comentarios de Amadeo García puede extraerse también la idea de que no se trata de que la hija cambie de yugo: del padre al esposo; pues adquiere la mujer con el *traspaso* cierta libertad de decisión de seguir o no con el esposo: "Si ellos quieren dejarse [separarse] que se dejan [separen], pues. Tranquilo nomá". Si la mujer puede decidir dejar al esposo, ¿eso significaría que el padre antes de dar a la hija debía sopesar su decisión, hablar con la hija, tener en cuenta su opinión? La decisión es finalmente del padre, pero no terminaría siendo una decisión dictatorial sino considerando lo que la hija también pueda decir. Lamentablemente, solo podemos especular al respecto dada la exigua información obtenida por Amadeo. (Por supuesto que, para mayores precisiones, sobre alguna investigación futura dedicada exclusivamente a este respecto, lo que acabamos de afirmar funge como hilo de esta madeja. Amadeo todavía está vivo, hay mucho que nos puede decir aún)

Amadeo afirma que "Si ellos quieren dejarse [separarse] que se dejan [separen], pues, Tranquilo nomá […]. No como hacen otros acá [en Intuto], así como mestizos, se hacen problema, se pelean, no pues. Nunca se hacían [los] taushiro ese de ahí". Es por eso que cuando lo abandonó su primera esposa, Margarita Machoa, él no hizo problema. Nos continuó diciendo: "Por eso yo no le seguí pues, yo soy taushiro, ella es quechua, no buscar problema con ella, que se vaya ya pues tranquilo. Así eran el taushiro, hermano"

(comunicación personal, 20 de marzo de 2010). Amadeo no pierde ocasión de valorar su cultura por sobre la de los mestizos, al considerar que sus costumbres, más pacifistas, son superiores a la de otros (los mestizos, en este caso) que se hacen problema cuando una mujer se va.

Este grado de autonomía e identidad que la mujer casada adquiere es típico de las sociedades indígenas amazónicas, según el estudio de Luisa Elvira Belaunde. Comentando a Cristiane Lasmar[218], quien hace referencia a los grupos de habla tucano del Vaupés –en la frontera entre Colombia y Brasil–, Belaunde afirma que "el matrimonio favorece el incremento de la autonomía y la identidad femenina" (Belaunde, 2005, p.35). Y en palabras de la propia Lasmar:

> […] la sustantiva autonomía de la que gozan las mujeres, principalmente las casadas. La participación en la decisión de escoger al cónyuge, la posibilidad de abandonar al marido sin grandes traumas […], confieren a la mujer […] espacios de negociación y autoafirmación insospechados para una estructura de sesgo androgénico. (De: Belaunde, 2005, p.35)

Mucho de lo que Lasmar afirma aquí se condice con lo que Amadeo García nos ha informado sobre los taushiro, y sobre todo acerca de las relaciones de género que existieron en este pueblo. Sin embargo, hay que ser prudentes y recordar que Amadeo García ha vivido por muchos años en Intuto, y cabe la posibilidad de que adjudicara inconscientemente muchas costumbres mestizas a los taushiro, aunque la posibilidad es remota dado que en sus comentarios él menciona taxativamente a su madre y a su padre como los agentes de tales costumbres y relaciones.

En los matrimonios taushiro, si bien no existieron ceremonias de ningún tipo, al menos no que haya conocido Amadeo o que le hayan contado, sí existieron acciones propias de parejas que eran identificables: dormir juntos en una hamaca, salir juntos a cazar o a cosechar, cocinar juntos. Podemos afirmar, entonces, que la importancia del emparejamiento oficial residía no tanto en el ritual del matrimonio sino en cómo llevaba la pareja su vida tras dormir juntos por primera vez.

[218] Lasmar, Cristiane (2002). *De volta ao lago de leite. A Experiencia da alteridade em Sao Gabriel da Cachoeira (alto rio Negro)*. Tesis de doctorado. Universidad Federal de Río de Janeiro, p.108-109

La señal, en cierta forma, de un futuro *matrimonio* lo manifestaba la mujer. Ella estaba lista para tener marido cuando entraba en la pubertad (cuando reglaba por primera vez), cuando *se hacía mujer*. A partir de esto se le empezaba a buscar esposo. Amadeo afirma que en su pueblo era una necesidad que una mujer tenga marido, porque no podía (no debía) estar sola, y que, desde los 12 años, especifica, según su somero cálculo, ya podía casarse (comunicación personal, 20 de marzo de 2010). Esta costumbre no es anómala en los pueblos amazónicos. La aparición de la primera menstruación en la niña se considera señal de que está entrando a un nuevo ciclo de vida. Esta primera menstruación es el *aviso* de que ya está preparada para ser madre, pero aún antes esposa, de ahí que algunos pueblos iniciasen los preparativos para el *matrimonio*, aunque en los últimos taushiro *atontu'tua*, como ya se ha indicado, tales preparativos no existían.

Que Amadeo nos haya dicho que no hubo algún tipo de ceremonia se debió, básicamente, al estado de vulnerabilidad en la que se hallaba su comunidad dado su déficit demográfico, pues su comunidad estaba exenta de jovencitas, y por ende, de matrimonios entre taushiros. Él no observó nada de lo que en el pasado, posiblemente, sí hubo. Debido a este déficit en su población, su comunidad pasó a vivir de una manera pragmática, dirigidos sobre todo hacia la supervivencia, por lo que algunas ceremonias simplemente desaparecieron. Esta desaparición llegó a tal punto que ni siquiera Alicea Ortiz, quien convivió con ellos durante algún tiempo, tuvo mayores conocimientos sobre este asunto ya que no los reflejó en sus escritos.

5.2.2. Cosmovisión, chamanismo, espíritus protectores y mitos en los taushiro

Tomando en cuenta el abordaje teórico desarrollado en el capítulo 2 sobre los tópicos relativos a la cosmovisión no dicotómica, chamanismo, espíritus protectores y mitos, en el presente apartado los explicitaremos en la cultura taushiro advirtiendo de que el tópico de *espíritus protectores* se irá abordando al interior de los otros tópicos, dado que es algo inherente, sobre todo, tanto al de la cosmovisión como al del chamanismo, todo esto, como no pudiera ser de otro modo, desde la perspectiva de Amadeo García, retrotrayéndonos

aproximadamente hasta la década del '50, que es hasta donde tiene recuerdos nuestro protagonista.

Los taushiro fueron animistas. Afirmaban la existencia de los espíritus de la naturaleza, de los espirítus de los distintos seres, una visión del mundo muy acorde con la de otros pueblos amazónicos. Sin embargo, no poseían en el conjunto de su pensamiento la idea de algún dios o dioses. Estas ideas sobre dioses suponen un desarrollo distinto en las cosmovisiones frente a las ideas de la existencia de diversos espíritus.

Amadeo afirma que sus antepasados, hasta incluso su propio abuelo, *nunca* conocieron la doctrina cristiana, *nunca* escucharon hablar de Jesucristo. El padre de Amadeo sí *conoció* el cristianismo y al dios cristiano –en sus aspectos más básicos– pero solo a partir de que Amadeo, cuando joven, *llevó* hacia su pueblo dicha *nueva*, la misma que le fue enseñada en el ILV junto a otros jóvenes nativos de distintos pueblos. Es alto posible que los antiguos taushiro sí hayan conocido el cristianismo, tras los contactos forzados que mantuvieron con misioneros y patrones, pero por ser una religión de alguna manera *impuesta* lo más probable es que, tras *liberarse* de ellos, la hayan dejado de lado y decidido *regresar* a sus antiguas religiosidades. El cristianismo, pues, nunca formó parte del ideal de vida taushiro. Por esta razón, como veremos, la cosmovisión taushiro que nos describe Amadeo García no tiene mayores matices cristianos como sí poseen la de otros pueblos[219].

A pesar de lo importante que es, para la antropología, el conocer el pensamiento religioso de los pueblos, lamentablemente, y a pesar de los meses que convivió con los últimos taushiro, son exiguos los datos que la lingüista Neftalí Alicea publicó sobre este particular, aunque de repente *comprensible* ya que su fin era lingüístico y no etnológico. Al respecto, lo único que Neftalí Alicea registra es lo siguiente:

> Los taushiro creen en los espíritus de los antepasados quienes los protegen y se manifiestan en forma de tigres[220] cuando tienen visiones producidas por el (sic)

[219] Pablo Macera y Carlos Dávila en su "Introducción" a *El ojo verde* señalan: "Algunas cosmovisiones amazónicas están considerablemente afectadas por el cristianismo, como lo revela la idea de una Yaya Dios para los kishwa del Pastaza" (*El ojo verde*, 2004).

[220] El jaguar. Aquí se deja notar la vinculación entre el animal y lo humano, vinculación que el perspectivismo amerindio nos permite comprender mejor.

> ayahuasca. Los Atontu'tua se han considerado a sí mismos más fuertes que los Einontu'tua pues ellos no se defendían con sus propias fuerzas, sino que los espíritus (*ata'ca'tua*[221]) peleaban por ellos. Los espíritus de los antepasados (buenos) se revelan en forma de sueños favorables.
>
> También creen en espíritus malos o demonios (*yei'tua*) que se presentan en forma de fantasmas y víboras (*hu'no'*) y viven en el monte. Tienen terror a los demonios y algunos me han relatado las horribles experiencias que han tenido viendo fantasmas en forma de mujeres vestidas de blanco. Los espíritus malos son la causa de los sueños malos, de las enfermedades, de accidentes, etc. (1976, p.22)

No encontramos en esta descripción mayor diferencia con el pensamiento de otras sociedades amazónicas, pues estas también son animistas. Son sus mitos, en todo caso, los que podrían distinguirlos entre sí, penosamente no hemos tenido mayor acceso a ellos dada la precariedad de la memoria de Amadeo que no los recuerda a detalle, y los que recuerda son muy pocos.

Ahora bien, dada esta circunstancia –la de no conocer los relatos que con seguridad los taushiros narraron a Alicea Ortiz– y para evitar que tras el fallecimiento de Amadeo García se puedan perder para siempre algunos de los pensamientos taushiro, hemos decidido *recuperar* algunos a partir de lo que Amadeo nos ha relatado. Siempre hemos sido conscientes de que esta metodología tiene sus grandes limitaciones, pues no es el propio pueblo quien nos lo narra, sino que se adquieren tales datos de uno de sus miembros, que ha sido el más joven de todos y hoy el único que nos lo puede contar. Sin embargo, esto no pudo ser de otro modo.

Con el fin de conocer el pensamiento mítico de los taushiro sobre su cosmovisión, chamanismo y espíritus de la naturaleza –pensamientos de los que aprendió Amadeo hasta antes de la desaparición de la cultura taushiro–, le pedimos a nuestro protagonista que intente no confundirlos con su pensamiento actual sobre el mundo y sobre la religión. Amadeo, comprendiendo bien nuestro propósito, trató de delimitarlos, por ello, siempre que empezaba a narrar lo que sus padres y abuelos creyeron, decía: "Los abuelos contaban…" o "Mi papá finado decía…", o cuando luego de narrar alguna historia terminaba diciendo: "Así hablaban los abuelos". Esta particularidad suya, en el momento de sus narraciones, nos daba la garantía de que estaba rememorando a los suyos, y que nos contaba lo de los suyos, que intentaba,

[221] Este término taushiro hace referencia a los espíritus de los antepasados.

así, delimitar sus propios y actuales pensamientos de los de sus antepasados. Esta forma de comenzar o de terminar alguna narración evidenciaba el lazo que siente tener Amadeo con sus antepasados, aunque no los haya conocido personalmente. Ese lazo es, pues, el que lo ata a su pueblo y quiere él que se mantenga, explicitando así su deseo de mantenerse unido a él. Amadeo, de esta manera, nos expone la conciencia de su pueblo y narra su historia, con esas anécdotas, con esos sucesos, con esos datos. Hacemos nuestras, de este modo, las palabras de Peter Gow cuando, sobre la gente del Bajo Urubamba, nos dice: "Cuando mis informantes introducían una narrativa histórica del pasado con la frase 'Mi mamá me contó que…', fui yo, no ellos, quien respondió a la aparente insuficiencia de la narración doméstica frente a la historia mundial. Para la gente nativa, una narrativa obtiene su energía y veracidad precisamente en este tipo de relaciones de parentesco cercano" (Gow, 2020, p.347). Efectivamente, somos nosotros, tras escuchar lo que nos dice, los que creemos hallar aparentes contradicciones o posibles insuficiencias, pues tenemos la *mirada* en lo general y pretendemos buscar la coherencia con lo particular de la narración que se nos brinda, cuando lo importante está justamente en el detalle, en lo particular, en lo específico, en otras palabras, en la narración misma de nuestro interlocultor y protagonista, en esa narración que obtiene su legitimización y respaldo histórico cuando es acompañada con las palabras "Los abuelos contaban…", "Mi papá finado decía…", "Así hablaban los abuelos".

Habiendo hecho estas necesarias y comprensibles acotaciones, conozcamos entonces el pensamiento de los taushiro de Aucayacu, de los *atontu'tua*, según lo dicho y recordado por el propio Amadeo García.

5.2.2.1. Cosmovisión taushiro

La cosmovisión es la visión del mundo o del *cosmos* que un pueblo posee y que forma parte de su cultura según las categorías que maneja. En los pueblos de la amazonía la cosmovisión es no-dicotómica, y esta está implicada profundamente en el conjunto de sus pensamientos. Así, en tanto se muestra tácitamente en el pensamiento de los sujetos amazónicos entonces subyace siempre a las acciones del grupo social, pues recordando lo que en una entrevista afirmaba Lévi-Strauss: "No se puede vivir en un mundo no pensado"

(Magaña, 1991, p.281), y por ello, "el hombre tiene por necesidad que poseer una cosmovisión, es decir, un mapa de ruta, una imagen de este mundo" (*El ojo verde*, 2004).

En estos pueblos tradicionales, el mundo no solo es el entorno ambiental e inmediato, único, sino también lo constituyen aquellos *espacios* que se *hallan* más allá de las percepciones sensibles, espacios de *realidad* que poseen sus propias lógicas (Mayor y Bodmer, 2009, p.83). Estos espacios son *espacios de acción*, pues en estos las cosas *se dan*: la comprensión de un espacio permite la comprensión del sujeto de ese espacio y de los sucesos que *se dan en él*.

Pablo Macera Dall'Orso y Carlos Dávila Herrera, en su "Introducción" a *El ojo verde*, en torno a la multiplicidad de los espacios en la cosmovisión amazónica, nos dicen: "La mayoría [de los pueblos amazónicos] reconoce únicamente tres de estos 'lugares' asociados respectivamente con el agua, la tierra y el mundo de arriba" (entendido este último sobre todo en términos de cielo, nubes o sol) (*El ojo verde*, 2004). Algunas distinciones, no obstante, aparecen. Por ejemplo, afirman los autores que no todos hacen referencia a un mundo inferior (subterráneo); por ejemplo, los nomatsiguenga, ashaninka y shawi, en mayor o menor medida, en virtud de ciertas particularidades, aluden a algo parecido al infierno (¿clara muestra de influencia cristiana?). Los mencionados nomatsiguenkas, que viven cerca de las estribaciones andinas, mencionan en su cosmovisión al espacio subterráneo de los cerros diferenciándolos del de la tierra, esto es debido a que su geografía influye en su visión y comprensión del mundo. Del mismo modo, en la cosmovisión de los taushiro que nos lega Amadeo García no se hace mención al espacio de las aguas (aunque sí de un mundo subterráneo) y tampoco a una especie de infierno. Esta particularidad se debe, posiblemente, a que los taushiro, debido a su ubicación geográfica, no habitaron zonas cercanas a los grandes ríos, por lo que estos no formaron parte importante de su mundo cósmico, y si bien tuvieron en el pasado relaciones con evangelizadores, a partir de los recuerdos de Amadeo podemos deducir que las prédicas cristianas no dejaron en los taushiro la impronta que estos predicadores cristianos hubieran esperado.

Habíamos indicado en el Capítulo 2 que en las cosmovisiones amazónicas visualizan sus espacios de manera vertical y horizontal (ver Esquema 1). (Vertical: el espacio de abajo

o subterráneo, espacio de la superficie o de la gente y el espacio del cielo o de arriba. Horizontal: río, monte y asentamiento humano). A lo largo de este apartado nos abocaremos a la cosmovisión vertical de los taushiro, y, en la sección en que hablemos del *espacio de la superficie o de la gente*, explicitaremos la visión horizontal, sin detenernos en ella, pues ya en todo este Capítulo 5 iremos hablando de las actividades y valoraciones dadas en el asentamiento humano, monte y río (cosmovisión horizontal).

Lamentablemente, Amadeo García es hoy la única persona que nos puede informar sobre la cosmovisión taushiro, aunque no recuerda mayores detalles pudiéndonos brindar solo generalidades. Debido a este "inconveniente" existe la posibilidad de que algunos datos que él nos brinda los haya incorporado. Esto último, sin embargo, no nos suscita mayor problema, pues demostraría el dinamismo de la memoria de Amadeo como nativo amazónico que es respecto de los relatos de su pueblo, pues estos no *regresarían* a él, a su mente, de manera pasiva sino activa. Y si, por el contrario, lo que nos relató Amadeo fuera tal y como lo escuchó de su padre, entonces estaríamos ante una visión del mundo tal y como llegó inmediatamente antes de la desaparición de su grupo cultural. En ambos casos, nuestra investigación es plausible. Creemos, no obstante, que lo primero tiene más sustento, pues los relatos son dinámicos en *la oralidad*, aún si no tuviesen ya el *apoyo* del pueblo del que formó parte. Cuando Amadeo empezó a describir el mundo, según recordaba sobre los taushiro, empezamos junto a él a dibujar este *mundo* (ver Foto N°8). Cuando el dibujo fue terminado, y tras su aprobación, él nos sugirió que lo intitulemos *Así hablaban los abuelos antiguos de los taushiro*, y eso hicimos: "Así, bien clarito le pones, claro, por supuesto" nos dijo, haciendo énfasis en su solicitud (comunicación personal, 22 de marzo de 2010). Esta escena es la que nos permite afirmar que Amadeo estaba seguro de lo que nos contaba, que en cierta forma eran los viejos taushiro, y no él, quienes habían descrito el mundo, que él tan solo describía y no creaba nada.

Antes de abordar la cosmovisión taushiro, hemos de abordar brevemente el tema del tiempo en los taushiro. No hay mayor información ni mitos que nos permitan extraer algunas interpretaciones. Aunque Mircea Eliade no haya hecho estudios sobre los pueblos amazónicos, creemos que su tesis sobre la ciclicidad temporal de los pueblos no occidentales nos podría ayudar en este tema. Del mismo modo nos ayuda la afirmación que sobre el pueblo

arakmbut hace Andrew Gray respecto del tiempo: "El paso del tiempo es medido por cómo las cosas cambian. Así, día/noche, luna nueva/luna llena, estación lluviosa/estación seca y lo que los Arakmbut llaman el 'calendario de las flores', proporcionan una visión periódica o cíclica del cambio mediante el cual el tiempo pasa ciertas secuencias" (2002, p.301). Así, podemos afirmar que los taushiro, por ser un pueblo amazónico, *no occidental*, tuvieron una concepción cíclica del tiempo, no distinta a la de otros pueblos no occidentales. En cierta forma, solo un dato puede corroborar nuestra hipótesis, y tiene que ver con cómo los taushiros medían o calculaban el tiempo cuando de temporadas largas se trataba, esto siempre según Amadeo, pues al respecto Alicea Ortiz no nos dice nada: "Del año también, decían [los *abuelos*], porque cada año echen cualquier planta que se ve aquí, cada año se echa huayo, y la animal del bosque también, cada año se echa huayo (*oan'cu*). Así nomás se ponía del año" (comunicación personal, 19 de marzo de 2010). Amadeo aquí lo que nos quiere decir es que el *año* en los taushiro era calculado cuando alguna planta o animal echaba su huayo (su fruto o su hijo). Este cálculo estaba, pues, asociado a este ciclo natural de los brotes y rebrotes del huayo, por lo que los *años* no eran ni tenían por qué ser precisos, ni tenían por qué ser únicos. "(…) cada año se echa huayo. Así nomás se ponía del año", con cierto matiz poético Amadeo nos revela que cada *tiempo* determinado, cada *año*, las plantas y animales echan su huayo, y como son diversas plantas y diversos animales entonces cada uno de ellos tenía su propio *año*, su propio *tiempo*, su propio ciclo. Los taushiros, la *gente* (*ite'chi*), se *adecuaban*, así, al *año* de las plantas y animales, o, en otros términos: el año de la *gente* era el año de estos seres, pero como son diversos seres, entonces no era *el* año sino *los* años, *los* tiempos, los ciclos. Deducimos, entonces, que corrían parejo distintos *años* o *tiempos* simultáneamente en la mentalidad taushiro, por lo que, en este caso, notamos que la pluralidad y la singularidad se fusionan.

Los taushiro, pues, *miraban* la naturaleza para *conocer* la duración de un tiempo, y organizaban sus faenas en virtud de estos fenómenos. Posiblemente hayan tenido muchas formas de *medir* el tiempo –o sus tiempos– ya que, en general, y como apunta Vilcapoma, las sociedades tradicionales consideran que el tiempo "está asociado a los niveles cósmicos, sean estos como movimientos de estrellas o astros, como también está asociado al ciclo de la vida: nacimiento, matrimonio y muerte, que también es otra forma de ver trascurrir el tiempo" (2010, p.48). Con seguridad los taushiros tuvieron otras formas de *medir* el tiempo, *su*

tiempo, *sus* tiempos, pero es respecto del huayo de las plantas al que Amadeo apuntó e hizo inmediata referencia, con seguridad porque él mismo en Intuto se dedica al cultivo de una pequeña chacrita para su autoconsumo por la quebrada Sanango, a 15 minutos de Intuto.

Habiendo hecho esta atingencia necesaria, abordemos ahora lo que respecta a la cosmovisión taushiro (en la visión vertical), sobre cómo *veían* el mundo (su mundo), siempre según los recuerdos de Amadeo García: Tres zonas o espacios, cuyos nombres en lengua taushiro Amadeo no recuerda, formaban el mundo vital de nuestros protagonistas amazónicos. A estos espacios, a falta de los nombres originarios, los denominaremos *espacio de abajo*, *espacio de la gente* y *espacio de arriba* (espacio subterráneo, espacio de la superficie y espacio del cielo, respectivamente, en la denominación anterior); y recordando lo que citamos líneas arriba de Pablo Macera y Carlos Dávila, en su "Introducción" a *El ojo verde*, los taushiro también comprenden tres espacios vitales en su cosmovisión como *la mayoría de los pueblos amazónicos*.

5.2.2.1.1. Espacio de abajo

Sobre el *espacio de abajo* Amadeo narra lo que "contaban los abuelos", y no se circunscribe en la sola descripción de este espacio, como veremos, sino que recordará una breve leyenda sobre cómo es que supieron los antiguos taushiros de la existencia de ese espacio, y cómo es que el *chamán taushiro* pudo acceder a él, tomando ayahuasca, adjudicando a esta bebida un poder trascendente, lo que es común adjudicársela en los pueblos amazónicos.

Estábamos sentados, ambos, en un tronco seco que fungía de banca, en la entrada de su pequeña vivienda, y en ese contexto Amadeo nos dijo, siempre con su mirada hundida en el horizonte:

> Abajo hay otro mundo. Abuelos contaban que abajo está un abuelo perdido, acá adentro de la tierra, pues hermano. Tenían una trampa [los taushiro], un hueco en la tierra para que caiga el animal [cuando cazaban]. Ahí lo mandaron a otra nación [a otro *lugar*], ahí dentro de la tierra. Había un brujo que tomó su toé, él vio que el hombre estaba adentro de la tierra, ahí había gente. Eso me contaba mi papa finado. Eses eran

> sus demonios [¿almas? ¿madres?] de los carachupas [armadillo]. Abajo hay gente, hay caimito, piña, guaba, toda cosa hay adentro de la tierra. Eso contaban los abuelos. Ese hombre [un abuelo] que cayó en tierra salió una vez, y él contó todo eso. Abajo hay de todo, contaba: árboles, ríos. (…) no sé cómo se llama ese mundo. (…) A otros no le he contado esta historia, recién me he acordado. (Comunicación personal, 20 de marzo de 2010)

En otro momento, sobre el mismo asunto, nos dio el detalle de cómo se cayó su antepasado en el referido espacio subterráneo: "Esa gente era buena. Un abuelo cayó en debajo de ese suelo. La madre de ese suelo [de ese *mundo de abajo*] fue la que derribó a mi abuelo [a mi antepasado] debajo de la tierra" (Comunicación personal, 20 de marzo de 2010).

Esta historia sobre el *espacio de abajo* y cómo llegaron a saber los taushiro sobre la existencia de ese *espacio*, y qué había en él, fue nuevamente referido por Amadeo en otro momento. Nos dijo lo siguiente:

> [Mi abuelo estaba] cavando una tierra (…) y en ese momento se ha roto una tierra y se ha ido a la profundidad. (…) la profundidad de la tierra [era] parecida a como acá [en la superficie], tenía sus árboles también, (…) parecido el río como aquí nomás, tenía peces, no habiendo peces ¿qué cosa comerá la gente [de abajo]? Sí, claro. Los abuelos nos han dicho casi igual, igual que acá nomás eran las casas [del mundo de abajo]. (…) Hombres y mujeres también [habían]. No eran taushiro, no, qué nombre habrán sido [tenido], pue' eso sí no sé, hermano. La gente era parecido [a como la gente de] acá nomás (Amadeo levanta la mano haciendo referencia a Intuto). (…) buenos eran [esa gente de abajo]. (…) Un mes era, un mes nos han dicho se quedó [el abuelo en el mundo de abajo] y de ahí salió y contó lo que había. (…) Los animales [en el *mundo de abajo*] habían antes de [la aparición de los] taushiro. (Comunicación personal, 20 de marzo de 2010)

Nos dijo Amadeo que en cierta ocasión un abuelo (antepasado) suyo estaba cavando un hueco profundo (*u'untu u'cue'*) que sirviera como trampa para los animales, cuando de pronto fue empujado por la *madre* del *espacio de abajo*. No obstante, en otro momento, tras recordarle la historia, nos negó que haya sido *empujado*, y para que quede claro, con una cierta incomodidad, nos puso un ejemplo para entenderle mejor:

- Tú me dijiste que a tu abuelo lo empujaron…
- No le empujaron, sino cuando estaban cavando una tierra. Yo, por ejemplo, yo solito estoy cavando una tierra, así para hacer mi baño ¿no? y de momento se ha roto la tierra y se ha ido a la profundidad. ¡Ah, pues hermano! ¡Estoy hablando bien!
  (Comunicación personal, 20 de marzo de 2010)

No creemos que Amadeo se haya contradicho, fue, por el contrario, pensamos, una errónea interpretación nuestra, en ese momento, decir que *empujaron* a su *abuelo*. Amadeo no usó el término "empujar" sino "derribar" cuando nos contó ese detalle. ¿Tendrán connotaciones distintas, esos vocablos, en el ideario mental de Amadeo, sobre todo en este contexto en que nos hablaba sobre la *madre* del mundo de abajo? Creemos que sí. La *madre* del mundo de abajo no *empuja* (con sus manos) sino que *derriba*, hace que se derriben hacia ella, hizo que el abuelo se *derribe*, *caiga*, hacia ella, *rompiéndose* ella, para que el abuelo caiga en *su* profundidad, por eso Amadeo nos dijo en dos ocasiones que *se había roto la tierra*. Entendemos su incomodidad entonces.

Al caer, el abuelo desapareció de la vista de los demás. El chamán (*yachova i'techi*), luego de tomar su ayahuasca (*anu'vu'*) o su toé[222], *vio* al desaparecido *debajo* de la tierra. Este luego salió con ayuda del chamán (Amadeo especifica que apareció tras un mes aproximadamente, aunque parece ser que esto lo dice solo como una referencia) y narró que debajo de la tierra (*u'untu*) hay otro mundo: con personas (*ava'vu*[223]), casas (*ahan*), árboles (*avah*), ríos (*vei*) y sus peces (*ei'na*) ("no habiendo peces ¿qué cosa comerá la gente?" reflexiona Amadeo), y frutas como caimito (*canani*), piña (*vanta*), guaba, entre otras.

Al parecer, aunque esto no deja muy en claro, los taushiro pensaban que esa gente son los espíritus de las carachupas[224]. Sin embargo, y esto sí lo dice con claridad, esa gente era gente buena, si bien no eran taushiros, aunque sus casas eran parecidas a las de estos, construidas con hojas de irapay. Amadeo hizo uso del término "demonio" para referir a los espíritus o *madres* de las carachupas (armadillos). El concepto "demonio", en el ideario de Amadeo, no refiere necesariamente a un espíritu maligno, sino al espíritu protector o espíritus protectores de estos animales, y que habitan, en el caso de las carachupas, debajo de la tierra. Por eso Amadeo nos dijo, en dos ocasiones, que eran gente buena, aunque no eran taushiros.

[222]La ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*) y el toé (floripondio, *Brugmansia arborea*) son plantas psicoactivas que, al ser ingeridas, según los conocimientos tradicionales, producen ciertos efectos mágicos: *viajar* a otros espacios, *ver* el futuro, entre otros.

[223] *Ava'vu* hace referencia a los hombres en general, mientras que *ite'chi* a los propios taushiros. Por ello, en este *espacio de abajo* no había taushiros (*ite'chi*) sino otras personas (*ava'vu*). Esta particularidad del lenguaje es común en muchos pueblos amazónicos. Por ejemplo, en el pueblo waorani (que habita la selva amazónica del Ecuador, cerca de la frontera con Perú) este término, "waorani", es el plural de "wao" que significa persona, y por eso ellos son *las* personas. Para hacer referencia a otras personas ajenas a ellos usan el término "cowudi".

[224] Armadillos.

Estos espíritus protectores de las carachupas eran parecidos a la gente que vive en la superficie, por lo tanto, estos espíritus eran personas, los taushiro los veían como personas: "La gente [de abajo] era parecido [a como la gente de] acá nomás". Estas *personas* también tenían su río, sus casas y sus animales, así como tienen la gente de la superficie: los taushiro. Estos los consideraban, pues, como gente de *otro* mundo –*mundo de abajo*– pero tan igual a como se veían ellos así mismos, un mundo al cual solo el chamán, tras tomar su toé, podía visitar y hasta *sacar* a un taushiro que había caído en él, y que se había perdido durante un *mes*.

Según Amadeo, este abuelo logró salir del *mundo de abajo* y narró lo que *vio*, aunque también afirmó, al inicio de su relato, que los "Abuelos contaban que abajo está un abuelo perdido", es decir, pareciera que quiere decir que todavía permanece debajo de la tierra, perdido. Amadeo a veces suele confundir los tiempos verbales cuando habla en castellano, por lo que podría ser que cuando dice que *está* haya querido decir que *estuvo*.

No es nuestra intención dilucidar este contrapase, de si está *aún* o de si estuvo, pues se sabe que es bastante común en los relatos orales míticos encontrar algunas *contradicciones* e *incoherencias* (desde el punto de vista de la razón occidental). Estas salen a relucir toda vez que el relato vuelve a emanar en la oralidad dándonos a entender que lo importante, finalmente, no es la coherencia ni la consistencia de lo que se narra (finalmente los mitos no deben ser tomados como hechos históricos, desde nuestra perspectiva) sino la temática misma, –la *armadura*[225] como diría Lévi-Strauss (1997)–, pues esta nos permite conocer y comprender la cultura. En este sentido, este pequeño relato mítico, sobre la existencia de un subespacio, no está exento de estos detalles, que, sin embargo, no afectan el meollo de la cosmovisión.

[225] Afirma Lévi-Strauss (1997): "Convengamos en llamar armadura a un conjunto de propiedades que se mantienen invariables en dos o más mitos, códigos al sistema de las funciones asignadas por cada mito a estas propiedades, mensaje al contenido de un mito particular".

5.2.2.1.2. Espacio de la gente (de los *ite'chi*)

Este es el espacio que perciben físicamente los taushiros, toda la *gente*, sin excepción. Es el espacio en el que viven y en el que interactúan. Es el espacio al que pertenecen, del cual se sirven y al cual transforman. Este es el plano de la vida terrestre, donde se asientan, donde hay ríos y donde hay monte. Es el espacio de su cosmovisión horizontal. Aquí toda la *gente* interactúa con los árboles (*avah*), con los ríos (*vei*), con las quebradas (*vei anta'ca*), con los animales. Es el espacio donde se construyen las viviendas (*ahan*), donde nacen los hijos (*nacho*), donde se caza, donde se socializa y donde se libran las peleas. Aquí están los *ite'chi* (gente, la gente verdadera), tanto del grupo de los *atontu'tua* como de los *einontu'tua*. En este espacio se *hallan*, asimismo, los espíritus buenos (*a'ta'ca'tua*) y los espíritus malos (*yei'tua*), las *madres* de los seres que habitan el monte (animales, plantas, árboles, río), e incluso la *madre* del mismo monte. Amadeo nos dijo: "*Ahuanec'tua*, ella es la madre del monte" (comunicación personal, 22 de marzo de 2010), especificando que no es la madre de los animales del monte sino del monte mismo, en el sentido de que *Ahuanec'tua* es la personificación del monte; así, no solo en el monte habitan seres vivos sino que el mismo monte es ya un ser vivo.

En este *espacio* los taushiro tuvieron, nos dice Amadeo, sus experiencias, a veces nada agradables, con los espíritus o madres de distintos seres. Sobre este particular, Amadeo, al contarnos lo que contaban sus abuelos, de modo ininterrumpido, no sin cierta manifiesta emoción, nos refiere varios casos:

> [Los abuelos] contaban la historia, [que los demonios, espíritus] han llevado [a] mis abuelos, lo han llevado, como chullachaqui lo han llevado a vivir en [el] monte, ya no ha regresado a su casa, ya. Allá ya vivía, ya. También la huangana, también ha llevado a mis abuelos pa' que [sea] cría, su cría de ese la huangana, como nosotros criamos chancho, así dicen [decían los abuelos hacía la] huangana. Claro. El [mono] choro también, choro tiene su, tiene su matrimonio. También, la, la ha hecho contacto con, con mis bisabuelos. También, este, gavilán, quedaba [se mostraba] como gente. También comieron [a] mis abuelos, le agarraron [a] mis abuelos, lo que está cogiendo [lo cogieron] (…), le ha cargado amarrando a mi abuelo, le ha ido a poner en un tronco de huairacato, ¡inmenso huairacato! Como era mi, mi abuelo era brujo, ¿pues di? (…) y su demonio [del gavilán] a hecho con una soga poder a bajarlo a mi abuelo, así en su soga, envuelto, ha bajado [a mi abuelo], abajo a la tierra [o debajo de la tierra], ya pue. [Lo] ha bajado para que viva [abajo], ya pue. Ese demonio [del gavilán] lo ha llevado para que le maten pues allá [debajo de la tierra, ¿en el *mundo de abajo*?], pa' que [se] coman [a] mi abuelo. Ese era demonio pue. [Mi abuelo] no volvió, ya ha

> muerto, ya ese ya se ha muerto, ya. (…). Después había su madre de *yanancuntura*[226], ¿le conoces a *yanancuntura*, carachupapa mama que le dicen [en Intuto]? Ese también tiene, le había criado a su cría, estaba le mandó adentro [de la] tierra. Se ha ido a caer de una caimito, adentro. Ese es también demonio. Otra vez. Allá ha demorado [ha estado mucho tiempo] ese hombre [un abuelo], dentro [de la] tierra, el carachupa mismo de su crianza [cría] mismo le halla, él la ha traído, y su mujer de este hombre ya había tenido su marido, ya vuelta. La mujer ya ha sabido [sabía que, creyó que] ya se ha muerto, ya, más de un mes, ya. Y así, ya pue. Ya lo ha jodido, ya pue (Amadeo ríe) Lo ha [había] tumbado hasta adentro. (Comunicación personal,20 de febrero de 2016)

En estos relatos Amadeo manifiesta que los taushiro tuvieron experiencias, en estos casos nada agradables, con algunos animales que, comportándose como gente y/o transformándose en gente, capturaron a algunos de sus antepasados: con un ser parecido al chullachaqui, con la huangana, con el mono choro, con el gavilán, con la carachupa. Interesante nos pareció el caso de la experiencia con la huangana: "(…) también ha llevado a mis abuelos pa' que [sea] cría, su cría de ese la huangana, como nosotros criamos chancho, así dicen [decían los abuelos hacía la] huangana". Es decir, así como los taushiro capturaban a los chanchos o huanganas para criarlas, así las huanganas capturaban a los taushiros para criarlos. Por lo tanto, los taushiro (personas) veían a las huanganas como animales de crianza (para luego comérselos), igualmente las huanganas (personas) veían a los taushiros como animales de crianza (para luego comérselos). Si seguimos la teoría del perspectivismo amerindio, lo que aquí nos ha contado Amadeo, aunque breve, calza al detalle. El mono choro, cual persona, "tiene su matrimonio", su pareja, y también se contactó con sus abuelos, aunque Amadeo no nos dio mayores detalles sobre este *contacto*. Lo ocurrido con el gavilán es una historia, aunque también breve, más completa. Este, tras mostrarse como persona (o era ya una persona que se mostraba como gavilán), capturó a un abuelo, lo amarró a un tronco y lo bajó con una soga al suelo para comérselo. No obstante, esta historia parece ser más compleja si la conectamos con la posterior que nos contará Amadeo sobre la carachupa mama y por el término "allá" que usa. El gavilán habría llevado *al mundo de abajo*, debajo de la tierra, a ese abuelo para comérselo (recordemos que en ese espacio subterráneo también había animales). Deducimos que Amadeo se refería al *espacio de abajo* porque en su relato dice "Ese demonio [del gavilán] lo ha llevado para que le maten pues allá", *allá*, no aquí en el

[226] Yungunturu, así se le conoce al armadillo gigante en la selva peruana. Amadeo lo denominó *yanancuntura* o *carachupa mama*.

suelo, sino *allá*, "abajo *a* la tierra", abajo [debajo] *de* la tierra. Interesante nos parece este relato porque, así como el chamán taushiro puede *ir* hacía los otros *espacios* (tomando su toé), conectándolos, así el gavilán, cual persona, tendría su *chamán*, que también puede *ir* a los otros *espacios*, conectándolos, capturando *presas* para comérselas. ¿Por qué tendría el gavilán, en el relato de Amadeo, que haber llevado a ese abuelo (su presa) al *mundo de abajo* para comérselo? Porque ese gavilán era del *mundo de abajo*, y si pudo *viajar* hacia el *espacio de la gente* (taushiros) es que poseía poderes mágicos como los chamanes, era pues, el *chamán* de los gavilanes. En su historia, Amadeo no nos estaba contando sobre meros animales, sino sobre seres humanos bajo forma animal.

Lo que acaeció con la *carachupa mama* no es muy claro, dado el castellano de Amadeo. Hemos querido reproducirlo, no obstante, de la manera más fiel posible, colocando entre corchetes aquellos términos que, siguiendo el contexto del relato, completaban lo que quería decirnos. Nos dice que la *carachupa mama* criaba a su cría, y que "le mandó adentro [de la] tierra". Cuando dice "cría" ¿a qué se refiere Amadeo? ¿Ese abuelo terminó siendo, como en el caso de la huangana, *criado* por la carachupa, y en este sentido, *cría* de la carachupa? Pues más adelante dirá que "Otra vez. Allá ha demorado [ha estado mucho tiempo] ese hombre [un abuelo], dentro [de la] tierra". *Otra vez* capturado, otro abuelo. *Otra vez* otro abuelo estaba debajo de la tierra, como sucedió con el abuelo del gavilán del que nos había contado previamente. *Otra vez* debajo de la tierra, pero esta vez como cría de la carachupa, pues estos animales cavan huecos en el suelo en donde viven y ahí dentro de esos túneles cuidan a sus crías. ¿Esos túneles, creerían los taushiro, fungirían como la entrada al *espacio* subterráneo?

Las carachupas son animales herbívoros, por ello entendemos que Amadeo no nos dice nada sobre que la *carachupa mama* (la *madre* de las carachupas) llevó a ese abuelo para comérselo, y ni siquiera para matarlo. Ese abuelo estuvo mucho tiempo *allá abajo*, más de un mes, nos dice Amadeo, intentando dar un tiempo, y cuando salió –no nos refiere cómo salió– parece ser que se trajo a una cría de la carachupa. ¿Es este, entonces, un mito sobre cómo aparecieron las carachupas en la tierra, una especie de mito sobre el origen de las carachupas? Lamentablemente, Amadeo pasó inmediatamente a narrar cómo halló este

hombre a su mujer, pues habiéndolo dado por muerto, por su desaparición, ya estaba con otro hombre.

Por como concluye, es posible que esta narración haya sido contada por los antiguos taushiro para amenizar alguna reunión, y para que se sepa cómo aparecieron las carachupas en el bosque. Amadeo la escuchó de sus padres cuando era niño, y aquí la volvió a rememorar después de muchos años, según su propia confesión.

En este *espacio de la gente* también hay río (ríos), que si bien, al parecer, no tuvo una presencia importante en la cosmovisión de los taushiro –dado que estos habitaron zonas alejadas de los grandes ríos (ellos vivieron cerca de las pequeñas quebradas), y por ello no hablamos de un *espacio de las aguas* (podemos habernos equivocado)– no por eso no tenían narraciones sobre lo que dentro de estos ríos había. Nicholas Casey, de The New York Times, en su artículo sobre Amadeo y los taushiro, cuenta que Alicea Ortiz afirmó que los taushiro no entraban al río a bañarse por el temor que les infundía las grandes boas que en él habitaba. Alicea les dijo que ella sí se bañaría en el río, y acto seguido se quitó algunas prendas y se echó al río. Sorprendidos los taushiro le preguntaron que cómo lo hizo, y les dijo que ella tiene una fuerza muy poderosa que la protege, y acto seguido sacó una Biblia. Según narra la propia Alicea, desde ese momento los taushiro empezaron a cuestionar algunas de sus creencias (Casey, 2017).

La madre de la boa, nos dice Amadeo, es llamada *ununec'tua* (comunicación personal, 20 de marzo de 2010), y cabe la posibilidad que sea a ella a quien los taushiro temían, es decir, a ese ser humano que se transformaba en serpiente. Con seguridad no solo a la boa hayan temido los taushiro, sino también al bufeo o delfín de río, pues este animal en el ideario taushiro era una persona malvada, un demonio, un espíritu del mal. Amadeo, pues, sobre lo que *había* en las aguas, nos dice lo que creyeron sus antepasados:

> Había gente, en el agua, adentro. Salían como gente. Agarraban para su mujer, de mis abuelos. Dicen que, que bufeo es diabólico, *yacuruna* pue. Contaban que el pescado tiene madre, también se transformaba en gente, también llevaron [a] mis abuelos. (Comunicación personal,20 de febrero de 2016)

> Antes mis abuelos han peleado con los demonios del monte. Hay muchos [de] mis abuelos que han [sido] robado[s] [por el] demonio del monte. Hay muchos [de] mis

> abuelos que han [sido] robado[s] [por el] demonio del agua. Mis abuelos hay, mi padre finado nos contaba que hay cinco [de] mis abuelos lo que le llevaron [los] demonios al agua. Ya no han vuelto nunca más a la tierra. [Esos demonios] hasta ahorita están vivos esos. ¿No ves que son su madre de los pescados del río? (…) *Ueinic'tua* (…) esos son los demonios del agua. La bufeo también es demonio, por eso le decimos nosotros *unva'ja. Unva'ja* en idioma taushiro [es] la bufeo. *Yacuruna* le dicen aquí [en Intuto]. [El bufeo] no es pez, hermano, ese es yacuruna, es el madre del mar [del río], es el demonio. Ese se hace [se transforma en] gente. Se hace gente, los bufeos. *Ueinic'tua unva'ja* es el jefe del agua, pue. De todito el río hay, este, es el demonio, mi hermano. Ese es *yei'tua*[227]. Él es el jefe del agua. (Comunicación personal, 22 de marzo de 2010)

También aquí Amadeo nos dice que los peces y los bufeos (delfines de río) son seres humanos (o se transforman en seres humanos) porque actúan como seres humanos. Salen del agua para raptar gente, y también, como la gente (los taushiro), buscan pareja para que sea *su mujer*: "Agarraban para su mujer, de mis abuelos", es decir, *agarraban la mujer de mis abuelos para que sea su mujer*. Luego, Amadeo se explaya hablándonos de *Ueinic'tua unva'ja*, que es la madre de los peces, la madre del río, es decir, los bufeos[228], este, nos dice, es un demonio (aquí "demonio" es entendido como un espíritu, pero un espíritu maligno, por eso lo llama *yei'tua*). No lo ve meramente como un animal acuático grande, sino como un demonio, como un ser humano malo que vive en el agua bajo la forma de ese animal, un demonio que se llevó a cinco abuelos suyos en el pasado, por eso niega rotundamente que sea un pez: "(…) no es pez, hermano, ese es *yacuruna*, es el madre del mar [del río], es el demonio. Ese se hace [se transforma en] gente. Se hace gente", y *se hace gente* porque *no es pez*, es gente. Definitivamente, ni los taushiro ni Amadeo le tienen *buena espina* al bufeo.

Es interesante, según lo que hemos observado de lo narrado por Amadeo García, que las madres de los animales mentados (el armadillo y el bufeo) son aquellos de gran tamaño: la *carachupa mama* es el armadillo gigante, que por su tamaño impone presencia, lo que la convierte a los ojos de los taushiro en la madre protectora de sus criaturas, y lo mismo con el bufeo, que si bien no es un pez, sino un mamífero acuático, a los ojos de los taushiro por tener forma de pez y por vivir en el río entonces era un pez, y un pez grande, por lo que imponía presencia, lo que lo convertía, igualmente a los ojos de los taushiro, en la madre protectora de todos los peces. A partir de los dos casos mencionados, podemos deducir si

[227] Espíritu maligno.
[228] Los bufeos o delfines de río no son peces sino mamíferos acuáticos. En el ideario amazónico, por tener la forma de pez y vivir en el agua, es tenido como un *pez* grande.

acaso la madre protectora de cada animal era tenida entonces como un ser con dimensiones mayores que el estándar.

La relación mítica de los taushiro *atontu´tua* con los peces, al parecer, no fue estrecha a diferencia que la que tuvieron con los animales terrestres. Esto pensamos que es así debido a que sus asentamientos se ubicaron lejos de los grandes ríos, ríos en donde se hallan los peces más grandes e impresionantes. Los taushiro se asentaron en lugares lejanos, cerca de pequeñas quebradas, y por su lejanía en su territorio había gran cantidad de animales, animales de gran tamaño incluso. Si bien pescaban en sus quebradas, su dieta se basó no en el pescado sino, sobre todo, en la carne de los animales del monte. Justamente por esto es que Amadeo, al hablarnos del río, solo hizo referencia a los seres que habitaban los grandes ríos –ríos con los que los taushiro no se vincularon mayormente–, y no hizo mención a alguna historia en relación a las pequeñas quebradas con los que los taushiro sí se vincularon estrechamente. Este es el motivo por el que Amadeo confirmó esos tres *espacios* mencionados, el de abajo, el de la gente y el de arriba, sin darle mayor atención al de las aguas.

5.2.2.1.3. Espacio de arriba

Los taushiros también creían en un *espacio de arriba*; sin embargo, la descripción que nos facilita Amadeo es algo peculiar. En una primera conversación, que tuvimos sobre este asunto, nos dijo lo siguiente:

- Ahora dime, según lo que te acuerdas, así como hay un mundo debajo de la tierra, como contaban los abuelos taushiro, ¿hay también un mundo arriba? ¿Te contaron algo?
- Bueno, ese cuenta un brujo, ya vuelta. Un brujo dicen le han visto a la luna (…) que era también, dice, su madre, como digamos, tiene su demonio. Allá dicen es como aquí nomás en la tierra, así, así contaban los abuelos. Por eso, dicen, es el sol, allá dicen es más candela que, más de lo que está aquí lo de abajo, ellos decían así, pues, claro, ahí es más candela que aquí, hermano, [porque está] más cerca del sol, ya. (…) Y así contaban, pues, hermano. Ese también yo he sabido [porque] me contaba mi papá finado mismo ese. Sí.
- ¿Y también había árboles, casas, gente?

- Allá es diferente, dice, allá arriba, plantas así… medio bajo nomás. Planta bajita, pue, No había animales, hermano. Allá es un poco… mucho difícil, diferente ya. Sí, sí.
- ¿En qué sentido es difícil allá arriba?
- Allá no se va nadie, pues ¿di? hermano. Allá no puedes decir solamente "[hay] gente allá arriba, por acá hay, por acá hay", ya vuelta. Igualito al otro mundo, abajo. Aquí [allá] no puedes subir ni cómo. Solamente el brujo puede saber porque [ha tomado su] vegetal [que] es vegetal.
- ¿Y la gente de arriba podía caer aquí abajo [en la tierra]?
- Claro. Antes abuelos contaban que se colgaban la gente de arriba, a la cabeza abajo. Así contaban los abuelos. El brujo ha tomado su toé, se han desaparecido y subido nuevamente, otra vez. (…)
- Y la gente de arriba se podía caer ¡Se colgaba!
- Se colgaba, pues hermano. Solamente los brujos conocían allá, nunca se ha ido la gente, hermano.
- ¿Y más arriba de este mundo ¿qué había?
- No sabemos, pues hermano, de ese cuento si ya no ya. Yo no he estado ahí, ya.
- ¿Ya no te acuerdas?
- Ya no.
- ¿Y el sol dónde estaba?
- El sol estaba más arriba, de la luna quizás.
  (Comunicación personal, 20 de marzo de 2010)

Un poco más adelante, en esa misma conversación, sobre por qué truena el cielo, nos dijo lo siguiente sobre lo que pensaban los taushiros:

- [Los] Taushiro pensaban eso que hacían trueno, ahí la gente dicen allá, lo que están arriba, aleta dice arriba, contaban los brujos.
- ¿Aleta? ¿Cómo aleta?
- Aleta quiere decir un aleta de un árbol, así ancho, madera. Le golpean para que suena así igual que el trueno. Contaban los abuelos: los muertos golpean con su aleta, han dicho.
- O sea, el alma de los muertos se iba arriba.
- Claro, sí, sí…
- ¿El alma de los muertos se iba a ese mundo donde las plantas son chiquitas? ¿Arriba?
- Sí, sí, sí.
- ¿Y las almas de los muertos bajaban también aquí a la tierra?
- Bajan también, dicen otros, no sé si deben bajar o no.
  (Comunicación personal, 20 de marzo de 2010)

Y sobre el sol y la luna, nos dijo lo siguiente:

- [La luna y el sol] no alumbraban bien [en el pasado] igual que ahora. El sol está alumbrando solo. La luna… son dos que alumbran ya, en la noche, la estrella y la luna. El sol sí no, él está solo. (…) Recién me acuerdo, sus abuelos de los einontu'tua han visto también, mijo [su mismo] brujo también, a la madre del sol, recién me acuerdo. Ese han visto, como digamos ¿no? tomando toé, tomando

ayahuasca, han visto su madre de la luna, del sol mejor dicho (se corrige). Tiene madre [el sol], hermano. Recién me acuerdo.

- ¿Sabes el nombre de la madre del sol?
- No. Eso contaban sus abuelos de einontu'tua. No de tiempo en que vivía mi papá finado sino antiguamente cuando no había nadie [de mis familiares]. Así contaban a ese, que tiene madre también el sol.
- Y la luna ¿tiene madre también?
- Sí, tiene madre también, hermano, claro. [De] Igual manera ha contado [el] brujo de allá también. Brujo mijo [mismo] le han visto su madre de la luna, tomando toé, han visto su madre de la luna, así como el sol. (…) Los brujos tomaban, cuando (…) quieren ver al [a la madre del] sol, ellos tomaban, los brujos, una semana le tomaban [ayahuasca y toé], una semana entera.

(Comunicación personal, 20 de marzo de 2010)

En un segundo momento, algunas horas después, tras habernos dado un descanso luego de acordar encontrarnos en la tarde de ese mismo día, Amadeo se explayó más al respecto, y si bien confirmaba algunos datos que nos brindó previamente, también aparecieron algunas aparentes incongruencias, además de algunos otros detalles que aunaron a la información sobre este peculiar *mundo de arriba*. Dejémosle hablar:

Arriba hay otro mundo parecido a como acá, los brujos contaban, tomaban su ayahuasca y se iban allá. No sabíamos cómo eran las casas allá. Había árboles, bajos, así (Amadeo nos señala un árbol pequeño), no árboles así altos, ya pue (ahora nos señala un árbol grande), chalita [eran]. Había también una[s] plantita[s] con frutos, chibolos[chiquitos] nomás. Los brujos te [se] hacían emborrachar con vegetal y te [se] llevaban al cielo con tu [su] alma, esos [los brujos] conocían, pues hermano [el alma del brujo se iba para arriba], sí, sí, sí. Allá había gente también, había animales también [jaguares, sachavacas, serpientes], sí, sí. Era gente buena. No le hemos visto así como nosotros [nos vemos], sino solamente los brujos les han visto a eses [a esos]. Eses no como ha caído mis abuelos en pozo [que] ha visto a gente como nosotros, pero allá no (en el mundo de arriba), allá solamente brujos tomando su toé han visto allá, no han subido ninguno de gente [de taushiro, los que no son *brujos*]. Claro, por supuesto. Eso [subir al *mundo de arriba*] es un poco difícil, pues hermano. No podían subir. [En el *mundo de arriba*] el sol quema más, quema más que quema acá [en el *mundo de la gente*]. (…) La luna está en otro espacio, más arriba [que el sol]. (…) Las estrellas más arriba que la luna está también. Las estrellas es la última planeta. Los brujos han contado eso. Las nubes están más abajo del sol. [El sol] tenía madre también, pues hermano. No se puede decir, [porque] no sé su nombre, de la luna, del sol ni de la estrella, y [de] las nubes tampoco. (…) Nadie creó a la luna y el sol, ahí han aparecido. Había gente colgada arriba, [más arriba de las nubes], eso contaban los abuelos, no yo. Habían personas arriba, colgada, cabeza abajo, contaban los abuelos. [Esa gente] no caían, se colgaban nomás. Claro sí. (…) No sabía nada [de] por qué se colgaban. (…) La luna y estrellas no están juntos [pero más arriba que el sol], cada uno está en su planeta [en su lugar], pues ¿no? (Comunicación personal, 20 de marzo de 2010)

En 2016, Amadeo, sobre este *espacio de arriba*, nos confirmó acerca de esa gente que colgaba en el cielo:

> Lo que contaba mi papa finado, un cuento del cielo lo que colgaba antes hombres, como gente, igualito [a] gente, pero, gente será [estaba] allá arriba. Ella era [Ellas eran personas] como nosotros mismos. Ella [A ellas] también le ha hecho desaparecer, soplando como decir, con un brujo, ya se ha desaparecido ya. Sí, sí sí… Colgaban de, de ¡cómo quizás! Eso contaban mis abuelos antes. (Comunicación personal, 19 de febrero de 2016)

Este *espacio de arriba* era solo accesible a los chamanes (o *brujos*, como los llama Amadeo). Estos, tomando su Ayahuasca, podían acceder a él. No era fácil ni siquiera para estos especialistas de lo espiritual, porque, como afirma Amadeo, tenían que tomar su ayahuasca o toé durante varios días, hasta por una semana, indica. En esta semana se preparaban para *viajar* a este *lugar*, y poder ver –y tal vez conversar, aunque Amadeo no lo menciona– con la *madre* del sol, y con seguridad con las otras *madres* de lo que hay *arriba*. Así, pues, a diferencia del *espacio de abajo*, este *de arriba* era menos accesible, y a los chamanes se les juzgó como indispensables para su conocimiento.

En este *espacio* había casas (*ahan*), y si bien Amadeo no sabe si eran como las de los taushiro, hay una alta probabilidad de que sí lo fuesen, es decir, construidas con hojas de irapay[229]. Esta gente de *arriba* no era distinta a como son la *gente* (*ite´chi*), pues eran "como nosotros mismos", además de ser buenos. También había animales como jaguares (Amadeo los llama tigres) (*he'i*), sachavacas (*xe'hi*) y serpientes (víboras o culebras, *hu'no'*), y con toda seguridad otros animales también que Amadeo no listó.

Más arriba de donde se halla esa gente, nos dice, está el sol (*'akku*), y más arriba la luna (*a'tova*): "La luna está en otro espacio, más arriba [que el sol]", y más arriba aún las estrellas (*'a'chivi*). Los conocimientos actuales de Amadeo le han permitido tener una actitud escéptica respecto de lo que creían sus antepasados, por este motivo no sabe decir con certeza si el sol o la luna están más arriba del otro, por eso en un momento distinto nos dijo: "El sol estaba más arriba, de la luna quizás".

[229] Pequeñas palmeras cuyas hojas son utilizadas para el techado de las viviendas tradicionales de los pueblos amazónicos.

Que el sol esté más abajo de la luna parece ser explicado por el hecho de que es el sol el que alumbra más y quema más en la tierra, mientras la luna alumbra menos y no quema. El símil, en su experiencia nocturna que explica este particular, es claro: el fuego de la fogata cercana (el sol) alumbra y quema más que el de la fogata lejana (la luna) que ni siquiera alumbra ni quema, pero cuya luz se ve. En este *espacio de arriba*, en consecuencia, hace más calor porque está más cerca del sol.

La luna y las estrellas no están juntas, pues "cada uno[a] está en su *planeta*", por eso la luna está sola allá en el cielo (*a'can*), en *su* cielo (en su *planeta*), cuando aparece en las noches (*i'chia*), pues las estrellas no la acompañarían porque estarían lejos de ella, también en *su* cielo (en su *planeta*). Las nubes (*a'can*[230]) están más abajo que el sol. Cuando Amadeo dice "planeta" parece querer decir que cada cual (la luna y las estrellas, aunque también involucraríamos al sol) está en su lugar, en su cielo, en su *espacio*, alejada la una de las otras.

Haciendo referencia a las nubes, al sol, la luna y las estrellas, Amadeo sostiene que cada una de ellas tiene madre, su espíritu protector, aunque se lamenta no recordar sus nombres en taushiro. Incluso, sobre la *madre* del sol, nos dice que oyó hablar de ella a los *einontu'tua* (en realidad ellos le contaron que fueron sus abuelos quienes hablaban de su chamán, del *brujo einontu'tua*, que fue él quien habló de la *madre* del sol) seguramente en las distintas visitas que Amadeo les hacía en su comunidad, por la quebrada Lejía, cuando era joven. Entendemos que la *madre* del sol era el sol mismo personificado, ya que Amadeo en cierta ocasión mencionó, haciendo referencia a la soledad del sol en el día (pues no lo acompaña ni la luna ni las estrellas) que "*él* está solo". El pronombre "él" que Amadeo usó, haciendo referencia al sol, ¿señalaba a una cosa (el sol) o a un sujeto (el sol tratado como un sujeto)? Podríamos decir que el peculiar castellano de Amadeo, como segunda lengua, no le habría permitido construir una oración unívoca, pero si nos apoyamos en el perspectivismo amerindio, podríamos suponer, efectivamente, que estaría hablándonos del sujeto-sol, de la persona-sol, sobre todo cuando previamente ya nos ha dicho que el sol tiene su madre.

[230] En el *Vocabulario taushiro* de Alicea Ortiz (1975b) se registra que tanto "nube" como "cielo" se dice en lengua taushiro *a'can*. Esto lo corrobora Amadeo García.

Arriba hay árboles con frutos, árboles pequeños, bajitos, "como chala" indica, haciendo referencia al tamaño. ¿Cómo es que Amadeo tiene la idea de que *arriba* hay *árboles* pequeños como chala? ¿Será que tiene alguna referencia de la sierra peruana, que es altura, y que allá, efectivamente, existen arbustos pequeños como chala? Amadeo nunca ha ido a la sierra, pero cabe la posibilidad de que en algún momento se lo hayan hecho saber y, de repente, le hayan descrito los arbustos allá existentes. ¿Puede estar sintetizando estos supuestos conocimientos sobre la sierra con el *mundo de arriba*?

Había gente *arriba* –continúa relatándonos Amadeo– que se mantenía colgada cabeza abajo, pero no caía, aunque podía caer, que "eso contaban los abuelos [los brujos], no yo" (Amadeo marca distancia respecto de los pensamientos de sus ancestros con los suyos), pues solo ellos[231] podían *subir* ya que tomaban su toé. En otro momento Amadeo narró que sus abuelos decían que sí podían caer (o que habían caído en algún momento), pues, así como de la tierra uno puede caer hacia más abajo (en un agujero), así esa gente que estaba *allá arriba* también podía caer (comunicación personal, 20 de marzo de 2010).

Debemos confesar que, al principio, ni bien escuchamos a Amadeo describir esta peculiaridad –de que *allá arriba* había gente que colgaba cabeza abajo–, no comprendimos qué exactamente podría significar ni nos fue posible dar alguna hipótesis que lo explicase en ese momento. No obstante, creemos poder formular ahora una tentativa explicación al respecto: tales posiciones –el de mostrarlos cabeza abajo, colgados– resultaría ser la figuración de una potencial caída hacia la tierra, hacia el *mundo de la gente*. Esas eran las almas de gente que había muerto, pero podrían *regresar* a la tierra para acompañar a sus seres queridos y familiares aún vivos, pues, según el pensamiento taushiro, sus familiares muertos los *acompañaban* en la tierra. Así, pues, si hubo una historia sobre un abuelo que cayó en un pozo hasta dar con el *espacio de abajo*, igualmente hubo una figuración, no con una historia pero sí con una imagen, de personas cabeza abajo que desde el cielo *caerían* hacia la tierra.

Aparte de los *brujos* (*yachova ite'chi*) ningún taushiro ha visto jamás a esa gente *de arriba* porque estas personas se encontraban más allá de la visión que del cielo se puede tener (comunicación personal, 22 de marzo de 2010). Esa gente, contaban los *brujos*, golpeaba con

[231] Amadeo ha reiterado en no pocas ocasiones que tuvo abuelos (antepasados lejanos) que fueron *brujos*.

fuerza el cielo (*a'can*) con unas aletas (aletas de árboles) y por eso es que el cielo tronaba. También, y con seguridad por influjo de la influencia occidental, nos dice Amadeo que los taushiro pensaban que eran las almas de las personas que al morir iban al cielo, y eran ellas las que golpeaban con esas aletas el cielo. Esta es la explicación mítica de los taushiro sobre por qué el cielo tronaba en ciertas ocasiones. Sin embargo, nos percatamos que aquí se deja notar, al parecer, cierta influencia de las enseñanzas de un cristianismo básico, sobre todo en la idea de que las almas de los muertos se van a cielo. Esto lo decimos sobre todo porque los taushiro pensaban, como lo aseguró Amadeo, y que será referido más adelante, que las almas de los fallecidos se quedaban en la misma selva junto con los vivos (comunicación personal, 22 de marzo de 2010). Parece claro, pues, sobre este particular, que Amadeo García ha unido el pensamiento de su cultura primigenia y el de la cultura occidental en el que luego se educó.

Tomando en cuenta sus actuales conocimientos y pensamiento sobre el mundo, y los conocimientos y pensamientos de sus ancestros, Amadeo nos dice que todo eso había antes, cuando los taushiro vivían y creían en todo ello, aunque ahora ya no hay animales ni gente *allá arriba*. Esto último lo afirma porque es lo que él hoy conoce (comunicación personal, 20 de marzo de 2010).

En la cosmovisión taushiro sobre este *espacio de arriba* se mostraban ciertas explicaciones narrativas sobre los cuerpos celestes como la luna, el sol y las estrellas, aunque los relatos que rememora Amadeo son también bastante escasos. Le recordamos que algunos pueblos amazónicos cuentan que el sol y la luna en el pasado fueron personas, y él confirma que también los taushiro decían eso: "Sí, sí, fueron hombres (…) antiguos, es decir, ya no están [ya no son] ahorita. En ese tiempo ni que habían [en que no había] ni su papá de mi papá. (…) Eso contaban los… [antiguos], irían contando y contando, y por eso me ha contado mi papá finado. Claro, por supuesto" (comunicación personal, 20 de marzo de 2010). No nos supo decir más al respecto.

Algunos pueblos de la Amazonía contienen en su ideario mitológico relatos sobre lo que fueron el sol y la luna. Los quichuas, por ejemplo, cuentan que el sol cuando fue niño y estaba aún en la tierra había comido mucho ají, y que por eso quema mucho, y un día subió un árbol muy alto que lo llevó hasta el cielo, permaneciendo ahí hasta hoy. Y que su hermana

es la luna (*El ojo verde*, 2004). Le contamos este breve relato quichua a Amadeo con el fin de que, al escucharlo, de repente alcance a recordar algún relato taushiro parecido sobre el sol y la luna. Amadeo mostró cierta sorpresa al oírlo y al hacerle saber que era un relato quichua. No obstante, al respecto, no recordó más que lo que ya nos había indicado. Lo paradójico de todo esto es que al retomar el tema dos días después, él nos dijo que los taushiro pensaban que la luna y el sol siempre han estado ahí (en el cielo), aunque antes no hayan alumbrado mucho (comunicación personal, 22 de marzo de 2010). ¿Habrá mezclado, aquí, Amadeo sus actuales conocimientos sobre la luna y el sol con el antiguo pensamiento de sus antepasados? Solo esto nos permitiría comprender que en una ocasión nos haya dicho que el sol y la luna antes fueron *hombres* y en otra ocasión que siempre han estado en el cielo.

Algunos pueblos creen que el mundo flota sobre el agua o que es sostenido por una serpiente, nada parecido, afirma Amadeo, ha escuchado hablar a sus padres (comunicación personal, 22 de marzo de 2010), pero sí recuerda, no obstante, que decían que la luna daba vueltas: "(…) contaban solamente [los abuelos, que] daba la vuelta, así, vienen, que por acá entra (señalando el occidente) que por acá sale (señalando el oriente), igual que el sol, (…). Preguntaban '¿de dónde sale?', otra vez: por acá viene (señalando oriente) y ahora va a entrar por acá (señalando occidente), así hace el sol, así la luna… el estrella, pues no, él solamente ahí nomás se *pierde*" (comunicación personal, 22 de marzo de 2010). Las estrellas *ahí nomás se pierden*. En un primer momento pensamos que Amadeo había confundido los términos y que de repente quiso decirnos que las estrellas *ahí nomás se quedan,* comparándolas con la luna y el sol que se mueven en el firmamento. No obstante, pensamos ahora que Amadeo no padeció ninguna confusión, que, efectivamente, él quiso decirnos que *se pierden.* Recordando lo que nos dijo sobre la luna, que *se pierde* porque *desaparece* de los cielos, haciendo de la noche muy oscura, del mismo modo pensamos que está haciendo referencia a que, si bien las estrellas no se mueven en el cielo, sí *desaparecen* [en el día], o cuando es una noche muy negra, muy oscura, pues siendo de noche entonces también las estrellas se pierden, *desaparecen*.

Lo que Amadeo nos ha dicho nos hizo recordar inmediatamente a los viejos observadores del cielo que llamaron 'estrellas fijas' a ese cúmulo de puntos centellantes que efectivamente parecían no moverse, mientras que otros cuerpos celestes, más grandes por

cierto, sí lo hacen, en este caso la luna y el sol. Y estos no solo se movían sino que, sobre todo, daban vueltas, ¿a qué? a la tierra. La tierra, sin embargo, no era pensada por los taushiro como redonda, pues Amadeo señala que sus padres le decían que si se camina de frente no se hallaba el fin (comunicación personal, 20 de marzo de 2010). Esta mención, insta a suponer que tenían la idea vaga de que la tierra tiene una superficie plana, idea común a todo pensamiento tradicional, muy antiguo, y más consecuente con lo que se observa directamente. Como todas las personas de pensamiento práctico, que describen de acuerdo a lo que observan, sin prestar mayor atención a algún problema que pudiera surgir a partir de sus descripciones, los taushiro, según Amadeo, pensaban que la luna y el sol *salen* y *entran*, dando vueltas a una tierra que es infinita a la distancia. ¿Emergen de la tierra y se hunden en la tierra, entonces? Antiguos habitantes de otras latitudes pensaban que el sol, por ejemplo, emergía del mar y/o se hundía luego en el mar tras el día, por ello no resulta extraño deducir que los taushiro hayan pensado algo parecido, pero sin el mar, pues este no formaba parte de su cosmovisión. Entonces, ¿emergían (o nacían) de la tierra e igualmente se hundían (o morían) luego en ella, para a continuación emerger (nacer) nuevamente? ¿Esa *muerte* y ese *nacer* de la luna y el sol son esas *vueltas* de las que habla Amadeo, según recuerda de los taushiro?[232] Esta es, obviamente, una pregunta lógica a la que llegamos nosotros y no exigimos a los taushiro respuesta alguna, pero es un importante indicador que nos permite, entre otras cosas, darnos cuenta del estado de practicidad de este pueblo al momento de querer comprender el mundo, en este caso al observarlo y tratar de conocerlo, y todo esto al margen de la coherencia que siempre busca el pensamiento occidental aquí representado por nosotros. La figura, considerada de este modo, resulta como sigue: *Si me haces una pregunta, te la respondo. Si me haces otra pregunta, también te la respondo. Si a partir de mis respuestas dedujiste un problema, ese problema no es mío sino tuyo, pues fuiste tú quien lo halló. Yo respondí bien.* Este podría ser, ciertamente, el razonamiento que fundamentaría la actitud práctica del pueblo taushiro al querer responder sobre el mundo, o la del propio Amadeo, en el caso de que él haya mezclado algunas ideas suyas al momento de querer decirnos lo que creían sus ancestros.

[232] Esta información sobre que el sol y la luna surgen (o nacen) y emergen (o mueren) todos los días y noches, respectivamente, nos hace recordar la antigua visión que sobre el astro sol tenía el filósofo griego del V a.C. Heráclito de Éfeso: "El sol es nuevo cada día" (Aristóteles. *Metereológica*, II, 355a, 14).

Amadeo nos ha relatado lo que pensaban sus padres y sus abuelos sobre el mundo, pero somos conscientes de que no podemos concluir, obviamente, a partir de estos escasos datos, que los taushiro pensaban que la tierra era el centro de algo más grande en el que la luna y el sol se mostraban en un tránsito regular, como tampoco podemos afirmar que pensaban que la tierra estaba inmóvil, como las estrellas, siendo el sol y la luna las móviles. Pero lo que sí podemos decir, con toda seguridad, es que sus observaciones del cielo, y lo que dejaron dicho de él, nos devuelve a ese estado primigenio de la humanidad, y así como en la antigüedad los seres humanos crearon inconscientemente historias que explicaban el porqué de los cielos, el porqué son como son, igualmente pensamos que hubo historias taushiro al respecto, mitos que hoy lamentablemente están perdidos.

Esta es la visión que, según recuerda Amadeo, tenían los taushiro sobre el *espacio de arriba*. Amadeo intentó mostrarnos este *espacio* a partir de sus recuerdos, los mismos que, tal y como nos refirió, estaban ya afectados por el paso de los años. Valoramos su esfuerzo, valoramos su pretensión de traer al presente el pensamiento de sus antepasados, valoramos asimismo su posición frente a estos pensamientos, pues no en pocas ocasiones nos dejaba en claro que estas fueron las de los antiguos taushiro, las de su pueblo, pero no las suyas, no las que tiene actualmente, aunque de niño y joven con seguridad muchas de ellas las compartió.

5.2.2.2. Chamanismo en los taushiro

Habíamos indicado en el Capítulo 2 que el chamanismo cumple y ha cumplido una importante función en la estructura social, religión y cosmovisión de los pueblos amazónicos. El chamán, por su relevancia, resulta ser el centro de la red de interacciones entre los *sujetos* humanos y no-humanos. Es, pues, el elemento social que funge de conexión entre los distintos espacios y sus *sujetos* constituyentes: refuerza las relaciones, mantiene los vínculos, media los pactos y los lazos, además de ser el médico, consejero, historiador y guía espiritual.

Los taushiro *atontu'tua* valoraron también el chamanismo (Amadeo le llama brujería). La consideraban un poder importante, no solo de sanación o protección sino

también de estatus frente al otro grupo étnico que eran los *einontu'tua*. Nos conversa Amadeo sobre los chamanes (*brujos*):

- Cuando nacían sus hijos, del mismo padre, así como yo [por ejemplo] mi mujer tendré yo mi hijo ¿no? se tomaba solamente ayahuasca pa' que se queden brujo, ese así era su manera. (…)
- Cuéntame de nuevo, cuéntame de nuevo.
- Su papá tomaba el ayahuasca, en cualquiera toé, cualquiera vegetal, pa' que se queda [quede] su papá [con] brujo, pue. Y así se quedaban, hermano. Ese era su costumbre de taushiro. Tomaban a la ayahuasca.
- ¿Quién tomaba ayahuasca?
- La [El] papá del bebe nacido, de los hijos de taushiro.
- Ellos tomaban ayahuasca ¿para qué?
- Para que se quede el brujo.
- ¿Para que se quede el brujo?
- Sí, sí. Para que se quede el médico pue, brujo quiere decir médico. Son dos cosas [iguales]: dicen [se dice] brujo y dicen [se dice] médico también.
  (Comunicación personal, 19 de marzo de 2010)

Lo que para la antropología son chamanes, para Amadeo, son brujos o médicos, que son lo mismo, nos aclara. Los chamanes como personajes de importancia en los pueblos amazónicos, se hallaban presentes en los acontecimientos relevantes de la vida de las personas, como en el caso del alumbramiento. Amadeo nos relata aquí, brevemente, cómo es que quien va a ser padre toma su ayahuasca junto con el chamán para que este se quede *¿a acompañarlos*? Su deseada presencia, pues, responde al deseo del padre de que su esposa y su futuro hijo gocen de protección, aquella que solo el chamán (o *brujo*) puede brindar contra los malos espíritus, pues recordemos que los chamanes son los protectores espirituales de su comunidad, y son reconocidos de este modo por esta, y el relato anterior es una muestra de este reconocimiento. Debido al deseo de esta protección es que puede explicar el que el padre tome su toé o ayahuasca junto con el chamán para que este permanezca con ellos. No nos supo decir Amadeo si la parturienta da a luz sola, o acompañada y ayudada por una matrona, pero que está presente su marido acompañado por el chamán, a petición de aquél, sí, por la referencia que nos da Amadeo. Pero sigamos leyendo lo que Amadeo nos dijo sobre los *brujos*:

- ¿Había brujos taushiro?
- Habían brujos bastante, hermano. Ellos se peleaban con otra persona, con su brujo de, como decir, einontu'tua. Se peleaban así, alguno con lanza, alguno con, con demonio. Así se peleaban, hermano, sí.
- ¿Y te contaron cómo era esa pelea entre brujos?

- El brujo, te daba masato y luego ya estás muriendo. Así es el brujo, hermano, así es el médico. En toda parte hay médico así, hermano. De cualquier forma te mata. (…) [Los einontu´tua] también tenían sus brujos. Hasta todito tribu tiene, como ves ahorita, tiene todo su brujo, hermano, sí, sí, tiene su médico, hermano, sí, sí. Hay otro brujo también, médico también, que se curaba cuando le hacían daño a otro, al otro, y le curaban nuevamente. Así hacían antes, hermano.
- ¿Había varios brujos entonces?
- Habían varios brujos, hermano.
- ¿Supiste tú si tu abuelo también fue brujo?
- Sí, sí, sí… ajá. Brujo ha sido mi abuelo. Mi papá también sabe… sí, sí, sí.
  (Comunicación personal, 19 de marzo de 2010)

En el pasado hubo muchos *brujos*, y estos –los *brujos atontu'tua* y *einontu'tua*– se enfrentaron entre sí. En estas guerras se usaban lanzas (*anivi*) o se invocaban a los espíritus o demonios (*yei'tua*) (Alicea, 1976, p.22), pues consideraban a los espíritus más poderosos que las lanzas. Así, pues, las guerras a las que los taushiro temían más eran las que enfrentaban sus chamanes, pues estos podían lanzar conjuros contra algún miembro de la otra comunidad, y el chamán de esta debía contrarrestar dicho conjuro, si no lo lograba, y la víctima enfermaba o moría, era rechazado por su propia comunidad.

La magia no solo era valorada para la guerra, era sobre todo importante en el uso de la medicina. Por ello, el chamán (*yachova ite'chi*) era también el médico del pueblo. Sus pócimas usualmente estaban relacionadas con la ingesta de ayahuasca, el toé y otras plantas psicoactivas. Estas permitían al chamán experimentar visiones que los demás miembros no experimentaban. Esto hacía que sean los chamanes muy valorados en la comunidad, pues podían guiar a su gente mejor que otro con la ayuda de los espíritus. Por ello, nos dice Amadeo, los taushiro "creían solamente en el médico (el *brujo*) nada más":

- Los taushiro, ¿creían en Dios?
- No. Antes, antes, los antiguos no creían en Dios, creían solamente en el médico nada más.
- ¿En el brujo?
- Sí, sí, sí. Antes no conocíamos, solamente conocíamos, este… médico nomás [conocíamos]. (…) Y así vivían antes, ¿pues, di? No creían [en] nadie, pues antes. Creían solamente pue [en el brujo], por eso tomaban solamente toé, el ayahuasca, puro vegetal. Pero sí veía[n] gente tomar el ayahuasca, allá en el cielo, será pue, como dice: será nuestro dios, pue. Claro, sí, sí, sí.
  (Comunicación personal, 19 de febrero de 2016)

Amadeo es enfático sobre el desconocimiento de los antiguos taushiros sobre dios (obviamente Amadeo está pensando en el dios cristiano, pues prácticamente es el único dios

del que tiene referencia). Los taushiros solo creyeron en el "brujo" (el médico, el chamán) sobre todo por los *poderes mágicos* que adquirían, con ayuda de los espíritus, a partir de la ingesta de vegetales psicoactivos. Estos poderes mágicos adquiridos hacían que los chamanes pudieran observar a las personas que están en el cielo, en ese *espacio de arriba*, tomando también su ayahuasca.

Sobre el desconocimiento de los antiguos taushiros sobre dios, juzgamos relevante hacer la siguiente acotación: A partir de los registros históricos sabemos que los *pinches* –hoy taushiros– tuvieron contacto no menor con los grupos católicos evangelizadores en los siglos anteriores. Debido a las enfermedades, y por el abuso que experimentaron de los patrones en el pasado, decidieron recluirse en la selva, dejando atrás, al parecer, las historias cristianas que le fueron enseñadas, y retornando a sus pensamientos religiosos originarios. Solo así se explica que Amadeo haya afirmado que los antiguos taushiro no creyeron en Dios, y que fue él –como lo explicitamos páginas atrás– quien llevó la *nueva* cristiana a su pueblo tras ser educado en el ILV, pues, según su propio testimonio, nada al respecto de esta *nueva* escuchó hablar de sus padres, ni estos de los suyos.

Afirma nuestro informante que su abuelo fue el *brujo* de su comunidad. Respecto de su padre, todo indica que conoció los rudimentos de la medicina, aunque Amadeo no lo llamó *brujo*. De él solo dijo: "Mi papá también sabe (supo) [de brujería]". Puede que Amadeo considerase que el *brujo* tenía que saber más de lo que pudo haber sabido su padre, pues su abuelo murió pronto, antes de que Amadeo nazca –parece que de alguna enfermedad por el contacto con foráneos–, impidiéndose de este modo un mayor traslado de conocimientos ancestrales respecto de la medicina, como de otros muchos saberes.

La tradición chamanística de los pueblos amazónicos refiere a un proceso de iniciación y preparación del chamán en el que se presentan varios elementos como un lugar alejado para su aislamiento, el silencio prolongado, la dieta, la abstinencia, los cantos mágicos, la ingesta de ciertas sustancias especiales y *mágicas* compartidas por su maestro, entre otros (Hurtado, 2000). Nada de esto recuerda Amadeo, es decir, sobre la iniciación chamánica en los taushiro, y esto se debe a que, como ya hemos indicado, él no conoció al

último chamán de su comunidad, que según nos refirió habría sido su abuelo, y su padre solo tuvo ciertos conocimientos de curandería por lo que no lo reconoció como chamán.

El chamán es el vigilante de la tradición que con sus oraciones y cantos rituales establece el vínculo entre los mundos y entre los seres de esos mundos. El chamán es el defensor de su comunidad, y el que responde por el equilibrio espiritual y físico. Por ello, y a partir de este marco, creemos entender por qué Amadeo García no consideraba a su padre como el chamán (o *brujo*, como suele decir) de su comunidad, pues ya no podía garantizar el equilibrio físico ni espiritual de los suyos, ya no era el visionario, no era ya el viajero hacia las otras regiones donde se le revelaban los mundos, no era ya el *historiador* y pasó a ser solo un relator. Además, no continuó los rituales litúrgicos, tal vez no supo cómo continuarlos. Así, el abuelo de Amadeo, según él mismo nos ha referido, fue el último chamán que tuvieron los taushiros.

Es posible que el chamán de los taushiro haya quedado desacreditado ante los suyos al no poder proteger a su pueblo de su disminución demográfica y de las experiencias sufridas debido, por ejemplo, a las enfermedades, las mismas que no pudo curar. Y es posible que este descrédito contra ellos lo haya heredado Amadeo de sus familiares –pues recordemos que Amadeo no conoció chamán taushiro alguno–, arrastrando el negativo juicio contra los chamanes al confesar, aunque dubitativamente, que no cree en ellos, pues al ser preguntado sobre si creía en los chamanes (o *brujos*), nos respondió que a veces sí y a veces no, porque a veces curan y otras veces no curan (comunicación personal, 18 de marzo de 2010). Aunque en otra ocasión espetó ya no creer en los *brujos* (comunicación personal, 19 de febrero de 2016) porque *la Tali* (Neftalí Alicea Ortiz) le enseñó a creer solo en Dios. Así, a la pregunta puntual sobre si creía actualmente en los *brujos* respondió: "Ya no ya. Ya he cambiado yo eso ya. Ya creemos [creo] solamente [en] un solo dios que tenemos, ya pues. Ya sabemos la historia, pues, joven. La Tali misma me enseñó eso. Yo aprendí con la Tali, ella es la que [me] ha dado todo bonito esa historia" (comunicación personal, 19 de febrero de 2016). (Amadeo se está refiriendo a la historia bíblica sobre Jesucristo como Hijo de Dios) Amadeo ha cambiado a los chamanes por Cristo.

Recordemos que Descola ya nos había advertido que en algunos casos, en ciertos grupos amazónicos, los chamanes eran prescindibles. Creemos observar, aquí, en la última comunidad taushiro *atontu'tua,* un caso sobre lo afirmado por el antropólogo francés. Alicea no convivió con, ni llegó a conocer a, ningún chamán taushiro, no obstante, ha afirmado que los miembros taushiro al tomar ayahuasca lograban *ver* a sus antepasados convertidos en estos grandes felinos (*tigres* indica, jaguares son realmente). Así, la relación que entablaban con los seres de la naturaleza no necesitó de la presencia, ni de los ritos especializados, de dicho mediador (el chamán), pues los taushiro se adecuaron a su circunstancia, y recordando las palabras de Tânia Stolze Lima, citadas por Rolando Silla, el sistema de los taushiro no se derrumbó "sólo hizo que operara en una escala menor" (Silla, 2008, p.329)[233]. No se derrumbó, es cierto, pero sí que cambió: ya no tenían chamanes, pero los tuvieron.

Suponemos que la visión que los taushiro experimentaban de sus antepasados bajo la figura de estos grandes felinos, implicó que valoraron sobremanera tales experiencias visionarias, y, por ende, valoraron la ayahuasca y otros brebajes por *permitirles* acceder a tales realidades. Por lo tanto, presumimos que estos últimos taushiros, sin chamán alguno, todavía mantuvieron un vínculo estrecho con los vegetales, así como con los animales, y si entendemos que los vínculos estrechos se dan entre los que consideramos *iguales*, en ciertas circunstancias, entonces aquí se daría un caso de lo que ya Viveiros de Castro nos había señalado: la *personificación* de las plantas y de los animales. Por supuesto que especulamos, no podría ser de otro modo, dada la poca información legada por Alicea Ortiz al respecto, pero nos es posible hacer esta extrapolación haciendo uso del método abductivo, que creemos lícito para estos casos.

5.2.2.3. Algunos relatos míticos de los taushiro

Los relatos míticos de los taushiro que nos ha narrado Amadeo García, lamentablemente, son escuetos y poco desarrollados, esto debido al olvido de los detalles a

[233] Lima, 2005, p.79. En: *Um peixe olhou para mim. O povo Yudjá e a perspectiva*. Tânia Stolze Lima. 2005. Sao Paulo: Editora UNESP: ISA, Rio de Janeiro: NuTI, 399 pp. ISBN 85-7139-62-1

causa del tan prolongado desligue que ha tenido con su pueblo. Amadeo García, con una edad ya avanzada, ha olvidado, así nos lo dijo, muchas de las historias (mitos y leyendas) que cuando joven escuchó de los taushiros de mayor edad. ¡Tantos años en un silencio sepulcral sobre estos asuntos!

Efectivamente, no son muchos los relatos míticos taushiro que Amadeo recuerda, y los que recuerda le fueron narrados a él por sus padres. No hay que olvidar que Amadeo no llegó a conocer a sus abuelos, por ello cuando habla de sus "abuelos", al mencionarlos en las historias, en realidad está hablando de sus antepasados en general, que él no conoció pero que narraron aquellas historias a sus descendientes hasta que estas fueron conocidas por Amadeo. Se sabe bien, sin embargo, que estos relatos pudieron haber cambiado por la dinámica de la oralidad, pero esto no es aquí un problema ya que lo que importa no es tanto qué se decía en detalle, fidedignamente, sino la manifestación cultural en general y los componentes de dichos relatos míticos. Seguimos aquí lo que sostenía Lévi-Strauss, en que un mito es en realidad un conjunto de todas sus versiones (1987a, p.234). Es decir, continúa este autor, se debe dejar de pensar en el mito original, auténtico, único, sobre algún evento, y atender al conjunto de versiones sobre ese mismo mito en particular. Nosotros hemos atendido a esto, aunque lamentablemente no tenemos hoy más que un mitante taushiro vivo; no obstante esta circunstancia, hemos tratado de comprender los mitos a partir de las propias versiones que Amadeo nos ha facilitado, pues si bien el meollo del relato es el mismo, en alguna u otra ocasión los detalles han diferido.

Efectivamente, Amadeo no recuerda muchas de esas historias que nos hubiesen servido para estructurar mejor la cosmovisión taushiro, en unos casos porque oyó algunas de estas solo una vez, como nos dijo. Tomemos en cuenta que su comunidad estaba por desaparecer en sus tiempos, y debido a su escasa población, la misma que se reducía solo a su familia íntima, dejaron de danzar y cantar sus canciones, asimismo dejaron de tocar y de fabricar sus instrumentos musicales. Sus pocas mujeres no tejían como antes, pues los últimos taushiro preferían vestirse –esto lo afirma Neftalí Alicea– a la usanza occidental (pantalón,

camisa, vestido), sus viejas cushmas las usaban poco[234]. Dejaron de cocinar en sus ollas de barro y preferían usar las de aluminio, preferían cazar con su escopeta, aunque no abandonaron sus lanzas y pucunas. En definitiva, si bien se mantuvieron en cierto retraimiento geográfico, habían ya adoptado muchas costumbres y elementos foráneos a raíz de los contactos esporádicos que experimentaron con antelación con gente mestiza. Y así como dejaron mucho de sus ancestrales tradiciones, igualmente muchos de sus relatos fueron olvidados. Y si tomamos en cuenta la tesis de algunos estudiosos (Malinowski, Eliade, Ferdinandy)[235], según las cuales los mitos dan fundamento al rito, y al hacerlo aquéllos se hacen *presente* en estos, se actualizan, se vivifican, y recordando que los últimos taushiro, según nos dice Amadeo, ya no practicaban ritos[236], pues eran muy pocos, entonces el mito dejó de hacerse *presente*, dejó de *actualizarse*, de vivificarse. No obstante, algunos fueron evocados por su padre, pero de estos, Amadeo, muy poco recuerda.

Llegados a este punto, la pregunta que nos tendríamos que plantear es si realmente son mitos los que Amadeo recuerda, *mitos* en el sentido fuerte del término, o son solo leyendas o narraciones antiquísimas de su pueblo[237]. Si nos referimos al mito como una narración de los tiempos primordiales, que cuenta experiencias de personajes fundacionales en algún tiempo primigenio, de autoría anónima –pues pertenece a la tradición–, dinámico

[234] Alicea nos dice: "Hace cuatro o cinco años los Atontu'tua usaban su vestimenta autóctona todo el tiempo, excepto cuando los hombres iban al río principal"; es decir, cuando salían de su comunidad. "Durante los últimos años la tendencia ha sido más hacia el uso de pantalón y camisa, aunque aún poseen cushmas. Las mujeres estaban usando vestidos cuando las visité por primera vez, en 1972, pero todavía usan la falda corta (vestimenta autóctona falda hecha de chambira) como sobrefalda" (Alicea, 1976, p.11).

[235] Malinowski sostenía: "[…] todos los relatos constituyen una parte integral de la cultura. Su existencia e influencia no solamente trasciende el acto de contar la narración, no solo adquiere su sustancia de la vida y sus intereses, sino que gobierna y controla muchos aspectos de la cultura y constituye la espina dorsal de la civilización primitiva" (1974, p.132-133). Eliade afirmaba: "[…] no se puede cumplir un ritual si no se conoce el 'origen'; es decir, el mito que se cuenta cómo ha sido efectuado la primera vez" (1994, p.23). Es decir, que en los pueblos tradicionales, cualquier acción humana adquiere sentido (realidad) si es que sigue el arquetipo del mito, el mismo que narra un acontecimiento en el *pasado* en el que participó un dios, un héroe o un antepasado milenario. Ferdinandy decía: "[…] sin la posibilidad de revivir constantemente el mito por intermedio de los ritos culturales, perdería este el ascendente sobre el espíritu y destino del hombre, transformándose en aquello, con lo cual, tantas veces y por error confundimos: la fábula fantástica, la poesía que constituye formas de narración" (1961, p.7).

[236] Al menos él no participó de ninguno, ni nunca vio alguno.

[237] No hay un consenso en los académicos sobre la definición de "mito", y este no es el lugar para tratar dicha controversia. Para mayor información, léase el artículo de Taipe Campos: *Los mitos. Consensos, aproximaciones y distanciamientos teóricos* (2004).

en el tiempo –dado su carácter oral–, cuya función era la de cohesionar al colectivo social[238], entonces las narraciones que recuerda Amadeo pueden ser tenidas como mitos. Por el contrario, si se entiende al mito como la narración sobre eventos primordiales y de personajes mágicos, acaecidos en tiempos *muy antiguos* –en otro tiempo–, pero que, sin embargo, regresa al presente siempre toda vez que esté vinculado con los ritos fundamentándolos, es decir, como un pasado que siempre está presente toda vez que se le presentifique a través de la danza y el ritual, de tal modo que adquiere sentido e importancia mágica en su grupo social, más allá de un simple relato[239], como lo pudiera percibir cualquier observador externo al conjunto social en cuestión, entonces estos relatos taushiro, que a continuación presentaremos, no pueden ser tenidos como mitos sino solo como leyendas. Y efectivamente, los relatos taushiro que recuerda Amadeo no tienen hoy un contexto social, no fundamentan actualmente ningún ritual, regresan al presente en la voz del único que los recuerda, pero no presentifican nada; es más, ni siquiera Amadeo cree ya en ellos (como nos lo confesó) como sí, con seguridad, creyeron sus padres, aunque en sus tiempos habían dejado de realizar algún ritual o danza. En este sentido, incluso en el grupo de los *atontu'tua*, el carácter de los mitos como actualizadores del pasado a través del ritual se había perdido, aunque mantuvo, en ese grupo minoritario, la función de unirlos con los tiempos pasados de los primeros taushiro.

A continuación, veremos lo que, desde la perspectiva de Amadeo García, creían los taushiro en relación a la cosmogonía, la muerte y los espíritus, el origen de los taushiro y el *suceso* de la lluvia de tierra.

5.2.2.3.1. Cosmogonía taushiro

A la cosmogonía se le define, en una de sus acepciones –que es la que nos interesa aquí–, como el relato mítico en relación a los orígenes del mundo. En este sentido, todo pueblo que tiene pensamientos en torno a cómo se originó el mundo; tiene, entonces, una

[238] Taipe Campos nos recuerda que Durkhein sostenía que los mitos representan el inconsciente colectivo y tienen la función de expresar y mantener la solidaridad del grupo (Taipe, 2004, p.5). Parecida tesis mantiene López Austin cuando defiende la idea de que el mito adquiere su real dimensión cuando es referido a la sociedad en su conjunto (López, 1998).
[239] Igualmente, Taipe nos recuerda que para C. Jung los mitos "son símbolos en tanto que dicen 'algo más'".

cosmogonía, y si considera que el mundo no tuvo un origen, que siempre ha estado, que siempre ha existido, también esta resulta ser una cosmogonía.

La idea de la creación del mundo (por Dios) Amadeo la aprendió en el ILV. Él mismo fue, nos dice, quien llevó esa *nueva noticia* a su familia, pues los taushiro nunca pensaron de este modo (el concepto de Dios no formaba parte de la mentalidad taushiro, ni siquiera el de dioses, solo el de espíritus, espíritus del monte). Para los taushiro, el mundo siempre habría estado ahí, leamos la breve conversación que tuvimos al respecto:

- ¿Sabes si han contado los abuelos taushiro de si había otro mundo?
- No.
- ¿No sabes o no había otro mundo?
- No, no había.
- A ti te han enseñado [los del ILV] que Dios creó este mundo…
- …ese ahora recién, pero anteriormente [en tiempos de los taushiro] no.
- ¿No hubo una creación? ¿No hubo un creador?
- No, hermano, no.
- Entonces, para los taushiro, ¿siempre ha existido el mundo?
- Sí, siempre ha existido el mundo… como ahorita, sí, sí, sí.
  (Comunicación personal, 20 de marzo de 2010)

Amadeo nos dice que no había más que este mundo, un único mundo con sus tres espacios (el de *abajo*, el de la *gente* y el de *arriba*). No había un mundo trascendente, ni un mundo antes de este mundo. Incluso este mundo no habría tenido una creación, por Dios o por algún dios, lo que nos lleva a pensar inmediatamente en que el pensamiento religioso taushiro era de corte animista. Para ellos, a partir de lo mencionado por Amadeo, el mundo siempre ha existido, y esto queda claro cuando Amadeo recalca que "ahora recién" ha aprendido de que Dios creó el mundo, "pero anteriormente no", es decir, que anteriormente los taushiro no creían en ello.

Amadeo no recuerda haber escuchado nada, de sus padres, sobre el fin del mundo, aunque ante nuestra pregunta sobre este asunto nos respondió hablándonos sobre la oscuridad de la luna. Nos sorprendió que ante una pregunta sobre el futuro nos responda en pasado. Nuestra pregunta fue sobre lo que acaecería, sobre el fin del mundo, y él nos respondió del siguiente modo:

- Y de un fin del mundo, ¿han contado los abuelos?

- Bueno, ese sabemos un poquito. El fin del mundo, anteriormente, ese es antiguo, antes que sea, ni mi papá ni había, han contado que, que la luna se [ha] hecho oscuridad en todo el mundo. Se [ha] hecho oscuro. Ese sí nos ha contado una vez nomás mi papá.
- ¿Y qué más te han contado? ¿Te acuerdas?
- Nada, después de ese no. Solamente ese nomás. [Que] Todo el mundo estaba en oscuridad.
- ¿Eso fue antes o eso es cómo acabaría el mundo?
- Ese no sabemos, no sabían ellos cómo se acabará el mundo.
  (Comunicación personal, 20 de marzo de 2010)

En un primer momento creímos que nos estaba respondiendo en pasado simplemente por un problema de comunicación, que nos estaba respondiendo a nuestra pregunta directamente, aunque estuviera usando verbos pretéritos, que el fin del mundo acaecería cuando la luna se torne oscura y oscuro asimismo todo el mundo. Pero, luego, nos percatamos que en realidad estaba hablando de lo que había sucedido en el pasado, que los abuelos contaban que la luna se había oscurecido, oscureciendo asimismo el mundo. Esto lo quisimos dilucidar cuando le preguntamos si nos estaba hablando de lo que sucedió o de lo que sucederá: "¿Eso fue antes o eso es cómo acabaría el mundo?", respondiéndonos que los taushiro no sabían cómo acabaría el mundo, por lo que deducimos que nos estaba narrando sobre lo que sucedió antes. ¿Fue simplemente un problema de comunicación, un problema de confusión de tiempos verbales?

El oscurecimiento de la luna que oscurece el mundo, fue mencionado en otro momento bajo una figura distinta pero ahora comparándola con el sol: "La luna, cuando ya no es, queda, la noche oscura ya. (…) El sol no se pierde. Los abuelos contaban, así como estamos contando: 'el sol no se pierde, pero la luna se pierde', nos decían los abuelos" (comunicación personal, 22 de marzo de 2010). ¿Se está haciendo referencia aquí a la fase de la luna denominada luna nueva que, sin su brillo, que es el reflejo de la luz del sol, no puede alumbrar la noche, por lo que hace que esta resulte totalmente oscura, oscureciendo asimismo el mundo? ¿Puede que el mundo se haga y se rehaga cuando acaece este fenómeno, manifestando el fin de un ciclo cuando acaece esta noche oscurísima, esa noche *sin* luna que suele darse cada 29 días? Pero Amadeo nos dice que esto, habría sucedido, en tiempos en que su padre ni existía, ¿acaso eran los tiempos en que no tenían con qué alumbrarse, de tal modo que, efectivamente, todo, absolutamente todo estaba negro, totalmente oscuro? ¿Se está rememorando aquí, acaso, tiempos antiquísimos, y este sería, talvez, el motivo por el

que Amadeo nos da tan poca información? Este fenómeno, el de la inobservancia de la luna y de la oscuridad del mundo, con seguridad lo experimentaron los últimos taushiros de su comunidad, entonces ¿por qué nos habla de esta como una historia antigua, anterior, incluso a la existencia de su padre? Nos es difícil precisar. No obstante, pensamos que, aun con todo, la mención que nos ha hecho Amadeo sobre la luna oscura y la oscuridad del mundo tiene que ver con un ciclo y, en consecuencia, con un hacer y rehacer del mundo que iría de la luz a la oscuridad, y viceversa.

Mircea Eliade, que no estudió el pensamiento mítico-religioso de los pueblos amazónicos, pero sí el de otros pueblos nativos europeos y orientales, deduce de sus investigaciones que para las sociedades premodernas el tiempo es comprendido bajo un ritmo cíclico en donde el pasado y el futuro se confunden haciéndose uno. Andrew Gray dice lo propio sobre este mismo asunto con respecto de los arakmbut de la Amazonía: "Para los Arakmbut, el tiempo no se conceptúa como movimiento general desde el pasado hacia el futuro (…). Moverse en el tiempo sería una forma de intemporalidad en la cual nada parece cambiar y desde la cual el futuro y el pasado serían visibles" (2002, p.301). Si extrapolamos las conclusiones de Eliade y lo dicho por Gray al respecto, en las primeras declaraciones de Amadeo de la conversación citada, podríamos pensar que, efectivamente, el pasado y el futuro resultan lo mismo en el pensamiento de Amadeo, sobre todo cuando nos está hablando de los antiguos taushiro. No obstante, esta conclusión colisiona con su última respuesta: "Ese no sabemos, no sabían ellos cómo se acabará el mundo". Creemos no equivocarnos al sostener que los antiguos taushiro no tuvieron una visión lineal del tiempo (sabido es que esta comprensión del tiempo es básicamente occidental) y, por ende, su visión tuvo que ser cíclica –aunque no explícita en sus historias, sí implícita, subyacente a ellas–, por lo que hablar del pasado y del futuro –del inicio y del fin, de lo que fue y de lo que será– haya podido ser para Amadeo un esfuerzo cognitivo que intentó superar respondiéndonos en castellano lo que sus ancestros pensaban en lengua taushiro; quiso, pues, transmitirnos, aunque de manera breve, el pensamiento de una cultura con el lenguaje de otra, y esto lo entendemos mejor si recordamos la tesis wittgensteiniana que afirma que todo lo que puede ser pensado puede ser dicho, y viceversa, es decir, que en última instancia pensamiento y lenguaje son lo mismo, pues siempre se piensa y se dice *algo*, y este *algo* es lo común a ambos.

¿Amadeo estaba pensando en taushiro cuando nos respondió en castellano, y esto suscitó una síntesis en los tiempos, de tal modo que pasado y futuro –categorías occidentales de ordenamiento temporal– se confundieron en uno con el uso del verbo pretérito a partir de una pregunta sobre el futuro? Pues si el tiempo es comprendido como cíclico, cabe pensar que, si la luna se oscureció *en el pasado*, también se oscurecerá *en el futuro*. Así, Amadeo ¿al respondernos sobre el pasado también nos estaba respondiendo sobre el futuro? Insistimos: ¿estaba pensando en taushiro mientras nos respondía en castellano? La posibilidad está abierta, y creemos plausible nuestra hipótesis, aunque es evidente que un estudio más detallado –que no es nuestra intención aquí– podría dar mayores luces al respecto.

Nos inquieta, sin embargo, su respuesta a nuestra última pregunta planteada, que la formulamos para tratar de esclarecer lo que nos decía: "¿Eso fue antes o eso es cómo acabaría el mundo?" Nos respondió: "Ese no sabemos, no sabían ellos cómo se acabará el mundo". Si los taushiro tuvieron una visión cíclica entonces no hay fin *absoluto* del mundo, solo cabría eventos que hacen y rehacen el mundo, en el caso de los taushiro, según lo afirmado por Amadeo, el oscurecimiento del mundo por el oscurecimiento de la luna. De ahí que se entienda la respuesta de Amadeo cuando nos dice: "no sabían ellos [los taushiro] cómo se acabará el mundo", porque posiblemente nunca pensaron en ello.

La visión cíclica del tiempo es la consecuencia lógica de pensar que el mundo no tuvo propiamente un origen, afirmación que la hallamos en la declaración de Amadeo sobre lo que creían los taushiro: "Sí, siempre ha existido el mundo", haciendo hincapié en que la idea de creación le fue enseñada después: "…ese ahora recién, pero anteriormente [en tiempos de los taushiro] no", que *no* había la idea de que el mundo tuvo creación.

Los taushiro, asevera nuestro informante, pensaban que este es el único mundo (en sus tres niveles espaciales, verticalmente hablando) y que por ello resultaba imposible, reflexiona, que hubiera un mundo distinto (por eso creían que los espíritus, incluso los de sus antepasados, poblaban el bosque). Esta afirmación es la conclusión a la que llega Amadeo García a partir de que nunca oyó de sus padres el que sus ancestros hablasen sobre este asunto (comunicación personal, 20 de marzo de 2010). Es decir, no es que sus antepasados hayan

negado la existencia de otro mundo, simplemente, al parecer, nunca lo pensaron; esta idea, pues, no formaba parte de sus pensamientos ni siquiera para ser negada.

5.2.2.3.2. Sobre la muerte y los espíritus

La muerte en todos los pueblos ha sido un tema recurrente y enigmático. No lo fue menos para los taushiro. Al morir una persona –creían los taushiros– esta experimenta otra forma de existencia en un espacio espiritual que es compartido con el de la gente (viva). Es decir, no dejaba finalmente este mundo, todo comenzaba y continuaba *aquí*. Al respecto, Amadeo nos dice que cuando moría algún taushiro "su alma no se retiraba". Nos conversó al respecto:

> - Cuando se moría un taushiro, según lo que contaban los abuelos, ¿su alma adónde iba?
> - ¿Su alma? No se retiraba, hermano, 'taba en [a] tu lado, nomá. Es igualito como está [estoy] yo, ve. Mi papá se había muerto antes, y hasta ahorita está conmigo, hermano. Así es. No se retira. (…) Por eso le sueño, y a toda mi familia le sueño, y está aquí nomá, anda junto conmigo, así como [tú y yo] estamos yendo juntos, [igualmente] estamos yendo [con el alma de los muertos], sí, sí.
> (Comunicación personal, 22 de marzo de 2010).

Esa es la razón, asegura, por la que aún sueña con su padre, porque su alma está con él. De este modo, cuando soñamos con alguna persona viva es porque se relaciona con nosotros *en este mundo*, y cuando soñamos con alguna persona muerta es, igualmente, porque sigue relacionándose con nosotros *en este mundo*. Amadeo incluso nos pone ejemplos ilustrativos para explicarnos mejor su punto: pues así como nosotros estábamos caminando juntos en ese momento, igualmente el alma de sus muertos anda junto a él, en este mundo.

Philippe Descola, en su análisis sobre el pensamiento del pueblo achuar, se preguntaba sobre un misterioso *arutam*, y decía que en principio era la visión producto de una conciencia alterada debido al ayuno y a la ingesta de jugo de tabaco y de otras sustancias (2005, p.296). Esta visión, no obstante, no era la de un espíritu o la del alma de un fallecido, y citando a Tunki, su informante achuar, aclara que la persona que se ve "no es la verdadera persona; la verdadera persona ha desaparecido para siempre, lo que ves es su *arutam*", que

"*arutam* es invisible [y] para darse a conocer, *arutam* se asemeja a la persona, pero la persona está muerta" (*Ibíd*, p.300).

Hemos querido recordar al *arutam* de los achuar para especular si acaso los taushiro tuvieron una categoría similar al momento de considerar a los espíritus, pues los viejos taushiro pensaban, nos refiere Amadeo, que cuando alguien muere se convierte en espíritu: *ata'ca'tua* si es bueno y *yei'tua* si es malo. El espíritu bueno acompaña y cuida mientras que el malo asusta y hace daño. "El buen alma nos acompaña, así como me está acompañando mi papá, no me hace daño, nada" afirma Amadeo. Pero mejor leamos el contexto de lo que nos dijo:

- Tú me dijiste que el alma de tu papá, de tu mamá, está contigo, que no se va a ningún lado, que se queda aquí en la tierra, entonces…
- …el buen alma nos acompaña así como me está acompañando mi papá, no me hace daño, nada, [está] acompañando como [si estuviera] vivo, claro.
- ¿Y las almas de los animales?
- Ese alma se [convierte] en demonio, a veces son bueno, a veces salen malo. Así [es] hermano.
  (Comunicación personal, 24 de marzo de 2010)

El alma de los fallecidos está en la tierra acompañando como si fuera un ser vivo, nos dice Amadeo. Así, hay una unión entre los vivos y los muertos, siendo estos últimos tratados como vivos aunque en otro plano de existencia.

Igualmente pasa con los animales, también cuando mueren se convierten en *demonios*, espíritus, sean buenos o malos. No obstante, estas categorías de *alma buena* y *alma mala*, y de las *almas de los muertos*, parecen estar más relacionadas con las ideas mestizas que Amadeo ha ido adquiriendo conforme su vinculación exclusiva con el pueblo de Intuto, por lo que nos es lícito pensar que el *ata'ca'tua* y el *yei'tua* de los taushiro pudieron ser categorías espirituales tal vez un poco más complejas que la mera dicotomía bueno-malo, tal vez con una complejidad similar al *arutam* de los achuar. Lamentablemente, de la información extraída de Amadeo no hemos podido colegir algo parecido.

Amadeo nos relata brevemente que era posible "ver" el espíritu de un recién nacido tomando ayahuasca –por supuesto que este ritual lo realizaba el chamán. Leámosle:

> Tú puedes ver el espíritu, como decir, su nacimiento de taushiro, bebito lo que nació de su mujer, por eso tomaban a los ayahuasca, para que vean los vegetales, ese te hace ver todo, hermano: qué clase es tu [su] espíritu, qué clase de humano es tu [su] espíritu. Ahí se conoce [con] ayahuasca, hermano. Así nomás [sin ayahuasca] no le vas a ver. (…) Vean [ven] si son buenos, vean [ven] si son malos. (Comunicación personal, 20 de marzo de 2010)

Esa visión permitiría conocer con antelación *qué clase de humano* será, en virtud de saber si será bueno o malo: su alma será un *ata'ca'tua* o un *yei'tua.* Amadeo aquí parece decirnos que *son* los vegetales los que *ven* –a través del chamán– ("para que vean los vegetales"), o posiblemente sea solo un problema de comunicación y lo que quiso decirnos es solo que *con* lo vegetales se ve el alma del recién nacido. Lo cierto es que, así fuera la primera interpretación, no sería un absurdo dada la idiosincrasia cultural de las poblaciones amazónicas a pensar que todo se comporta como *humano*, incluso *los vegetales*. (Recordemos el perspectivismo de Viveiros de Castro)

Según informa Neftalí Alicea (1976, p.22) los taushiro pensaban que cuando morían se convertían o reencarnaban en *tigres* (jaguares), y es que al parecer la relación con estos animales era patente en su cosmovisión. Esto mismo corrobora Amadeo al decir que "si volvía [el fallecido] se hacía tigre (*he'i*)". Leamos el contexto del diálogo:

> - Según lo que afirmó la Tali, algunos taushiros cuando fallecían se transformaban (sic) en *tigres*…
> - …sí, sí, sí, mejor dicho, si volvía [el fallecido] se hacía tigre. Antes era, abuelos taushiro, peleaba con los tigres, ellos mismos se [trans]formaban con, con [en] animales, ya pue. (…) Ese mijo [Ellos mismos] se hacían tigre y se hacían gente también.
> - Y cuando peleaban con víboras o serpientes, ¿también se transformaban en víboras?
> - Con tigre nomá, con víbora no.
>
> (Comunicación personal, 24 de marzo de 2010)

Nos dice Amadeo que sus antepasados peleaban con estos grandes felinos, y para que puedan vencerlo a veces se *transformaban* en ellos (zoantropía[240]), pues así adquirían la

[240] Sobre la zoantropía, Vilcapoma nos dice lo siguiente: "Quizá los orígenes de la zoantropía, de hallan en la denominada prehistoria, cuando el hombre se encontraba en desventajosa relación respecto a los otros animales a la hora de procurarse de alimentos y cuando recién asumía la posición semierecta. Muchos de los otros animales tenían fuerza y velocidad superiores a las del hombre, generando en éste una admiración, por lo que comenzaría a usar sus huesos, pieles, excrementos, entre otros restos, sea para la supervivencia de la especie o para asimilar el poder de aquellos" (2010, p.29), y a partir de esto su consiguiente *transformación*.

fuerza de estos animales; es decir, *tomaban* la fuerza de la propia naturaleza para enfrentarse a ella misma con el fin de poder dominarla *obedeciéndola*[241]. Por este motivo, cuando algún taushiro moría se transformaba (o reencarnaba) en jaguar, pues se presentaba como aquel ser que en vida alguna vez fue, y creemos no equivocarnos al sostener que este es también el motivo por el cual estos animales no formaban parte de su dieta, y por ello no los cazaban[242], pues estos mismos animales *eran* personas, eran o podían ser sus antepasados.

Los jaguares son los felinos más grandes de la Amazonía, luchar contra estos y vencerlos era una forma de emular su corazón o de corroborar que se tiene un corazón tan grande como el de estos animales, decimos esto recordando las palabras de Alexander Surrallés al respecto: "(…) la dimensión del corazón define las capacidades predadoras de los organismos: el jaguar posee naturalmente el corazón más voluminoso y, en el hombre, los grandes guerreros tienen un gran corazón que es lo que les da la determinación necesaria para el combate" (2009, p.350). La grandeza del corazón es literal y no metafórica, prueba de la importancia de la corporalidad por sus dimensiones. Amadeo nos contó que luchó con un tigre cuando joven, y nos lo contó con el orgullo de un guerrero que recordaba sus hazañas del pasado cuando su cuerpo todavía respondía para hacerle frente a los peligros de la selva.

Un respeto mágico, de aprecio, infundían entonces estos felinos. No sucedía esto, sin embargo, con las boas o víboras (y las serpientes en general), pues los taushiro por temor a estos ofidios no se enfrentaban a ellas, y las rechazaban al punto de ni siquiera comérselas ya que las consideraban un espíritu malo y preferían alejarse. Por ello, tras la muerte de algún taushiro no se transformaban (o no reencarnaban) en serpientes o víboras:

- ¿Qué animales los consideraban buenos, ustedes?
- Los animales, los que se comían son animales buenos, pero no la culebra. Nunca los taushiro comer a la víbora.
  (Comunicación personal, 20 de marzo de 2010)

[241] Es decir, los taushiro *dominaban* la naturaleza representada en el *tigre, y obedecían* a la naturaleza *transformándose* en *tigre* y actuando como él. Esta actitud del hombre amazónico nos recuerda a la frase de Francis Bacon quien afirmó que "No se triunfa de la naturaleza sino obedeciéndola" (1984, p.33).

[242] Hemos de indicar que esta idea se fue debilitando paulatinamente cuando los taushiro empezaron a trabajar con los patrones, ya que algunos de estos les pedían a los taushiro que les provean, a cambio de ciertos objetos, las pieles de estos animales, entre otros, para poder comercializarlos. En ese sentido, los *tigres* empezaron a ser menos sagrados en el ideario de los *ite'chi*.

Todo animal con alma buena lo era porque *permitía* ser cazado, o porque su *madre* lo permitía, y que fungía como alimento a la *gente* (a los taushiro), o porque era fuerte como los jaguares pues dotaba de fuerza a aquel que en él se transformaba. Las serpientes no parecían mostrar esa fuerza propia de los grandes felinos, ni por su presencia –pues no se presentaban imponentes– ni por su sonoridad –pues son silenciosas–, y además eran peligrosas porque al morder podían matar, y si se comían se ingeriría su veneno. No era pues, en estos sentidos, un animal para *confiar*. ¿Era entonces un animal *malo*? Amadeo lo relaciona inmediatamente con el demonio: "En el bosque también hay buenos alma, también hay malos demonios. *Yei'tua* es la [madre de la] culebra, serpiente" (comunicación personal, 20 de marzo de 2010) nos dice Amadeo relacionando a la serpiente con el espíritu malo, así lo interpretamos dada la inmediata mención que hizo de ella al referirse a los "malos demonios", por ello, para asegurarnos le preguntamos a Amadeo si los taushiro consideraban a las serpientes buenas o malas, y nos respondió que malas.

No sabemos si esta dicotomía maniquea (bueno-malo) sea correcta al momento de pensar en la perspectiva espiritual de los taushiros sobre los seres de la naturaleza, pero lo cierto es que es la referencia que recabamos de Amadeo, y este la posee debido a la educación cristiano-evangélica recibida cuando joven. Le es difícil, a veces, así lo observamos, separar sus ideas de las de sus antepasados, a pesar de su intención, además que la dificultad del idioma sesgaba su comunicación, pues posiblemente en su lengua original tal dicotomía no se patentaba polarizadamente, o no existía, como sí existe en castellano.

Respecto de la *transformación* al jaguar, de la que hicimos referencia líneas arriba, esta también podría ser interpretada a la luz del perspectivismo amerindio de Viveiros de Castro. Recuérdese que la tesis perspectivista afirma que los animales tienen *humanidad*, que son *humanos* –o dicho mejor, exhumanos (2013, p.21)–, de ahí el posible vínculo entre el humano y el animal a tal punto de poder convertirse en animal, *humanizando* lo animal, vale decir, haciendo que lo animal recabe su antigua esencia: la humana. "La jaguaridad es una potencialidad de las personas" sostiene Viveiros de Castro (2013, p.22), de ahí que los taushiro, como afirma Amadeo, hayan podido ser *tigres* (jaguares), y los *tigres,* humanos.

Los taushiro respetaron mucho a los espíritus, por ello al considerar que las serpientes son espíritus malos ni siquiera se enfrentaban a ellas sino se alejaban, y ni pensaban en la posibilidad de que alguna persona se transforme en serpiente tras su muerte[243]. Se resistían a cualquier contacto con estos animales, pues tampoco los cazaban como alimento. Por ello, y contrarrestando el poder que no obtenían de las serpientes, se *transformaban* en los grandes felinos amazónicos.

Según lo narrado por el propio Amadeo y las referencias que hace de este tema Alicea Ortiz, los taushiro se identificaban bastante con el jaguar (*he'i*). Así, obtenían el poder de la misma naturaleza para defenderse de, o enfrentarse a, ella misma cuando salían a cazar. Por el contrario, cuando en el pasado se enfrentaban con otros pueblos acudían a la brujería (Alicea, 1976, p.22), pues pensaban, como ya se ha indicado, que esta era más eficaz.

Del mismo modo que los otros pueblos amazónicos, pensaban los taushiro que todo ser de la naturaleza tenía su *madre*, su espíritu protector. Respecto de esto, los taushiro, al menos los últimos de la comunidad de Aucayacu, al parecer no manifestaron ninguna restricción mística al momento de penetrar en algún lugar de la selva no sin antes ejecutar un ritual de petitorio de permiso a su espíritu protector, permiso de caza o tránsito por ser considerado el lugar donde habita un espíritu, una *madre*. Esto así lo entendemos porque, como ya se ha revelado, los últimos taushiro mantuvieron, todo indica que fue así, pocos mitos y leyendas (a diferencia seguramente de sus antepasados), lo que hizo que no poseyeran relatos que tal vez prohibían el acceso a ciertos lugares porque allí hubiérase manifestado algo sagrado en el pasado o porque habitase un *guardián*. Algunos pueblos amazónicos consideran que existen lugares en la selva donde las *madres* de los seres habitan y que, por esta razón, no se debe entrar allí. Y si han de entrar para cazar o para recoger frutos, por ejemplo, entonces mediante algún ritual debiérase pedir permiso a la *madre* para penetrar tal lugar sacro. Amadeo afirma que, para los taushiro, por el contrario, las *madres* de los seres habitan por todos lados, pues todo el bosque era *su* lugar, por lo que no conoció nunca prohibiciones al momento de dirigirse hacia determinada zona ni por penetrar en ella.

[243] Amadeo facilita los nombres en taushiro con las que eran llamadas algunas serpientes: jergón (*huejetuche*), shushupe (*jíntoua*), cascabel (*hua-tohono*) y loro machaco (*huan-tuhuno*).

Todos los seres del mundo tienen una *madre*, su espíritu protector, en consecuencia, los taushiro tuvieron una *madre*, aunque Amadeo nos confiese no recordar su nombre.

- ¿Los taushiro tenían una madre que los protegía?
- Sí, sí.
- ¿Cómo se llamaba?
- No, no me recuerdo ese hermano. (…) todo el mundo, hasta el Perú tiene, tiene su madre, un espíritu pue, que se vea en sueño, por supuesto, claro, sí, sí, sí. (Comunicación personal, 20 de marzo de 2010)

Creemos que las historias respecto de estos temas hayan ido relegándose en las narraciones de sus padres debido a que los últimos taushiro fueron solo un grupo mínimo en número, y por este motivo dejaron de celebrar las fiestas o rituales que pudieron haber hecho recordar a su *madre* protectora, entre otras historias míticas. Todo tiene *madre*, su espíritu protector, nos dice nuestro protagonista, hasta incluso el Perú (recuérdese que Amadeo identifica al Perú con los mestizos). Así, si los taushiro tienen su *madre* los mestizos (el Perú) también.

Amadeo es enfático al señalar, como ya ha sido señalado líneas atrás, que los taushiro no creían en ningún dios, sino solo en los espíritus. Que sus abuelos nunca conocieron a Jesucristo ni a Dios. Sus padres tuvieron conocimiento de Cristo porque fue Amadeo mismo quien les llevó la noticia que hay un dios que los protege[244], y que al conocer esto sus padres se alegraron y se sintieron tranquilos:

- Cuando yo he regresado [de Yarinacocha-Pucallpa] a mi tierra, donde mi familia, yo ya le cuento a mi familia, a mi viejo, ya tenemos aquí ("allá" quiso decir) un gringo [que] conoce mejor que nosotros, [que] tenemos un solo dios que da la luz, que da la noche, que ha separado la noche y por eso vivimos en la claridad, y así he contado a mi familia.
- ¿Y tu familia qué dijo, cómo lo tomó?
- Está bien. Se ha arreglado [han alegrado] ellos, más tranquilos [estuvieron]. (Comunicación personal, 24 de marzo de 2010)

No es posible decir, no obstante, que los últimos taushiro se hayan convertido al cristianismo, aunque fueron evangelizados –o tratados de ser evangelizados– por Neftalí

[244] Esto es relativamente cierto. La lingüista del ILV, Neftalí Alicea Ortiz, quien convivió varios meses con los taushiro, habría entablado en el siglo XX el primer vínculo directo entre el cristianismo y los taushiro (recordemos que tal vínculo ya se había manifestado con los evangelizadores en el siglo XVIII). Aunque, seguramente, debido a la dificultad en la comunicación a causa del idioma, el conocimiento directo la haya dado, efectivamente, Amadeo.

Alicea, cuando ella convivió con ellos algunos meses a mediados de los ‘70. Con seguridad se puede afirmar, por el contrario, que Amadeo sí se convirtió al cristianismo, pues él mismo asegura ser cristiano evangélico. Sus padres y demás familiares siguieron manteniendo sus pensamientos tradicionales, aunque la noticia de un dios que los protege les haya causado agrado.

5.2.2.3.3. Origen de los taushiro

Antes que aparezcan los taushiro estaban los *animales*, así pensaban los viejos, asevera Amadeo: “Animales había antes de taushiro” (comunicación personal, 22 de marzo de 2010). Recordando la teoría del perspectivismo amerindio, de Eduardo Viveiros de Castro, los pueblos amerindios conciben que todo ser que percibe lo hace como humano, porque todo ser tiene *humanidad*; es decir, y contra el conocimiento occidental que afirma que los seres humanos tienen animalidad, o sea, que son animales evolucionados, la teoría perspectivista de Viveiros de Castro afirma que todos los animales son humanos, porque miran con perspectiva humana. Nos dice el antropólogo brasileño que la mirada de todo ser vivo siempre es una mirada humana: “Los animales no nos ven como humanos y sí como animales. […] ellos no *se* ven como animales, sino como nosotros *nos* vemos, es decir, como humanos” (Viveiros de Castro, 2013, p.20). Así, todo era *humano* en el principio de los tiempos, o, si se quiere, “animales y humanos eran una sola cosa” (p.21). El viejo mito quichua según el cual el sol y la luna habrían sido niños (*El ojo verde*, 2004) es un ejemplo típico de este perspectivismo del que nos habla Viveiros de Castro, aunque no referidos a animales pero sí a astros, en tanto estos astros *perciben*. En este sentido, si Amadeo ha afirmado que antes que aparezcan los taushiro estaban los animales, y si seguimos el perspectivismo amerindio, entonces tendríamos que concluir que aquellos *animales* –según la idiosincrasia amazónica– habrían tenido una *mirada humana*, la misma que los taushiro, luego, tras su aparición, la hicieron suya.

Muchos de los diálogos que mantuvimos con Amadeo García lo hicimos caminando, y justamente en una situación como esta le preguntamos sobre los orígenes de los taushiro. Cuando le preguntamos sobre este asunto, básicamente se refirió, al narrarnos su historia, a

cómo surgió su pueblo, su familia, su comunidad. Y aunque no fue esta nuestra primera intención, dejamos que hable sobre este particular. Luego, afinamos nuestra pregunta, y comprendiendo nuestra intención, nos narró sobre los primeros y el primer taushiro, según recordaba a partir de lo que a él mismo le narraron. He aquí nuestro diálogo:

- Había un guineo, cuando nacieron mi familia, mis abuelos taushiro. Ese no se existe ahorita, no se ve [en] ninguna parte ese guineo. Después había plátano negro, también no existe pero algún partecita he visto plátano negro.
- Ese guineo de plátano negro ¿es donde aparecieron, es en donde aparecieron los taushiro?
- Sí. Sí.
- ¿Tú nunca viste ese guineo?
- Sí, sí he visto todavía cuando vivía mi papá finado cuando [antes] se han muerto toda mi familia, ahí se desapareció ya. Se ha muerto [ese guineo], sembrado monte.
- ¿Y ese guineo negro, lo comían también?
- Sí, plátano es.
- Cuando aparecieron los taushiro, ¿ahí estaba el guineo?
- Sí.

  (Comunicación personal, 19 de marzo de 2010)

- Nuestro papá finado nos ha contado, [que] ese se ha producido donde es monte alto, se ha fabricado la gente, de taushiro. Ese es la historia, por eso hablamos nosotros taushiro, porque, hay un monte así libre, ve, ahí han aparecido ellos. Han aparecido ellos en medio de ese monte alto ya. Ahí ha aparecido la gente, ya, y ya había ya taushiro, ya.
- Déjame ver si entiendo: había un monte alto y ahí aparecieron gente taushiro…
- Sí, sí, sí.
- ¿Cómo aparecieron?
- ¡Cómo quizás habrá aparecido, hermano! Había antes gente también, se iba al monte, cuando ha regresado del monte, ahí medio trocha lo que se ha nacido la gente ahí, así ha venido, así es hermano. Así se ha formado el taushiro.
- ¿Y en qué época, te contaron, que sucedió eso?
- ¡Uh! Cuánto años será atrás, pues hermano, cuando ni Cristo todavía creo había en ese tiempo… hace años ya hermano.
- Eso es lo que cuentan los atontu'tua, y en el caso de los einontu'tua, ¿qué sabes de ellos [cómo se originaron]?
- Ellos también igualito, hermano.
- Y de dónde aparecieron estos hombres taushiro, ¿te contaron?
- Así como estoy diciendo, pues, se ha formado, pues, en medio [del] camino. Así estoy hablando pues yo. Ese es igual. Ve, así estamos yendo al monte ¿di? Así algunos, vamos a ir a buscar por allá, y luego, regresamos por allá ¿di? [y] en medio camino lo veo lo que se ha formado la chacra, la casa, todo. Así se ha hecho, hermano.
- ¿De pronto se formó?
- De pronto, de momento se [ha] formado, hermano. Así era.
- ¿Y te contaron, quién estaba caminando hacia…?

- Sí, Había otro gente primero, que aparecieron ahí.
- Y los que caminaban ¿eran taushiro también?
- Taushiro también, hermano.
- Y ahí se formaron los taushiro…
- Ahí se formó otro taushiro, ahí mijo [mismo]. Ese era puro taushiro, pue hermano.
  (Comunicación personal, 19 de marzo de 2010)

- Dime, ahí donde encontraron a estos hombres que me dices, a estos taushiro antiguos ¿serían los primero taushiro, verdad?... ahí establecieron…
- …establecieron en medio camino, así como estamos regresando, un momento de ver lo que se ha aparecido la gente, hermano.
- ¿Ahí establecieron su primer lugar? ¿Su primera comunidad? ¿Sus primeras casas?
- Sí, sí.
- Y ese lugar en donde estuvieron los primeros taushiro, ¿tú conociste?
- No, no. no. Me han contado nomás mi mamá finado y mi papá finado. Ese, mejor dicho, [sucedió hace] siglo años, pues hermano. (…) Así se iba contando contando, a mi papá también le han contado su papá mijo (mismo), así me han contado a mí también, así ya vuelta ya estoy contando a usted. Así se iban [contando] pue hermano.
  (Comunicación personal, 19 de marzo de 2010)

- ¿Cómo surgieron los taushiro? ¿Los primeros taushiro?
- El primero [primer] taushiro se ha transformado en la chacra de una persona, ya como hay una chacra por allá, había un abuelo que se ha ido a montear, así como siempre [se va a] montear la gente ¿di? Y en medio [del] camino ha venido a encontrar [una] chacra, lo que se ha transformado, ¡cómo Dios quizás hace! ¿di? Y ahí le hallan un mis abuelo [que] estaba tomando ayahuasca ya vuelta, ya estaba acá en la tierra ya pues ¿di? Ahí estaba su mujercita, tenía su hijito, pues ¿di? Chiquito nomá. Ahí estamos, ahí está lo que había [lo que era] el primer hombre.
- ¿El fue el primer taushiro?
- El primer taushiro, pue. Ese ha sido la primera historia.
- ¿Eso fue hace tiempo, pues no?
- ¡Oh! Miles de años tiene ya. Claro, sí.
  (Comunicación personal, 20 de febrero de 2016)

La *gente* (los taushiro, *ite'chi*) apareció de la tierra. Amadeo refiere el origen de los taushiro a un espacio vital, básicamente la chacra: Un abuelo se fue a montear y en medio de la trocha (*a'tu*) se topó con una chacra (*ei'chi*). Esta chacra se convirtió en una persona (*ite'chi*), en un taushiro. Este tomó su ayahuasca (*anu'vu'*) pues se hallaba con su mujer (esposa, *ño'onva*) y su pequeño hijo en la tierra. Este fue "el primer hombre", el "primer taushiro", "la primera historia", que eso fue hace "miles de años", "cuando ni Cristo todavía había en ese tiempo", y en ese lugar se instalaron por primera vez construyendo sus casas, y ahí permanecieron por mucho tiempo. Amadeo refiere que jamás se realizó, al menos él

nunca vio, algún ritual o ceremonia que conmemorase tal acontecimiento originario, solo se le recordaba (comunicación personal, 20 de marzo de 2010).

Nótese la importancia que el relato da a la tierra como sustento vital, pues hace referencia a la chacra (al espacio de terreno donde se siembra y se obtiene el producto de la tierra) y no a un simple espacio de tierra. En ella surgieron los taushiro. Es importante señalar esto porque hasta donde se sabe los taushiro –interrumpidamente– fueron nómades hasta muy entrado el siglo XX, aunque su economía no siempre se basó en la recolección y pesca sino también en la siembra y cosecha. Si esta historia es tan antigua, como lo precisa Amadeo, si bien eran nómades, tuvieron que experimentar sus momentos de sedentarismo. En el relato sobre el origen de su pueblo, Amadeo se sorprende de que de una chacra haya surgido un ser humano. Manifestó sorpresa al respecto sobre cómo Dios pudo haber hecho eso: "¿Cómo Dios quizás hace, ¿di?".

En otra conversación, Amadeo nos refirió que los taushiro surgieron de un monte alto, de un *monte libre* en medio del camino por donde transitaban unas personas. No supo decir cómo surgieron o aparecieron: "¡Cómo quizás habrán aparecido!". Esta inconsistencia en torno al dato específico de si fue un monte alto o de si fue una chacra no genera mayor problema. Lo importante aquí es rescatar el hecho de que la idea que Amadeo maneja en torno al origen de su pueblo está relacionada con el territorio (esto es bastante común en las sociedades amazónicas). Tiene plena consciencia, eso sí, de que su pueblo es muy antiguo, tanto que incluso afirmó sin mayores reparos, a pesar de su pensamiento cristiano: "[…] cuando ni Cristo todavía había en ese tiempo". Así, piensa nuestro entrevistado, los taushiro serían más antiguos que el mismo Cristo. La referencia que Amadeo al respecto hace de Cristo le permite *ubicarse* en el tiempo y *remontarse* a hechos antiguos.

Debemos confesar que hay una parte confusa en la narración que nos hace Amadeo sobre estos orígenes, pues nos dice que, de un monte alto, por un camino, donde había una chacra, surgieron los taushiro con sus casas, que eso vieron los que estaban caminando al encontrarse con ese monte, pero los que estaban caminando eran también taushiro, aunque nos dice que eran *otros* taushiro. ¿Más antiguos todavía que sus antepasados? ¿Hubo entonces primeros taushiros que fueron vistos cómo surgieron, cómo aparecieron, por otros

taushiros aún más antiguos? Es comprensible esta narración si atendemos al hecho, si pensamos como Amadeo, de que la única forma de saber que eso sucedió fue porque alguien tuvo que haberlo visto, y a partir de ello lo narró; así, si el suceso fue la aparición de los taushiro, entonces quien vio este hecho fue otra gente: otros taushiros, y en este sentido, ¿hubo un comienzo propiamente? ¿No será acaso que nuestra perspectiva occidentalista nos *traiciona* y nos insta a buscar un *origen* cuando de repente, simplemente, no lo ha habido? Se nos aparece la *visión cíclica* de la que hemos hecho referencia anteriormente. De ahí que se entienda por qué Amadeo nos habla, en un momento, del origen de su familia, de su comunidad, vinculándola con un árbol de guineo, al que él llegó a conocer –por lo que solo se estaba remontando, desde su perspectiva, a los principios de su familia, pero no al de todos los taushiro–, y en otro momento nos hable del origen de los taushiro, de los primeros, quienes fueron vistos por *otros* taushiros.

Teniendo en mente el perspectivismo de Viveiros de Castro, recordemos que para los taushiro el monte, la selva misma, tiene una *madre*, por lo que el monte es personificado. En este sentido, la chacra también lo sería, de ahí que se entienda cuando Amadeo nos dice que "El primero [primer] taushiro se ha transformado en la chacra de una persona (…), lo que se ha transformado [en chacra]", es decir, no fue antes la chacra, sino lo fue el taushiro, la chacra misma fue gente entonces: la chacra misma es o fue un taushiro. A partir de lo narrado por Amadeo, ¿es posible extraer dicha conclusión apoyándonos en el perspectivismo amerindio? Necesitaríamos más datos sobre este particular, pero creemos que nuestra madeja facilita un buen hilo de donde jalar para una futura investigación.

Eliade sostenía que "El hombre de las sociedades premodernas aspira a vivir lo más cerca posible del Centro del mundo" (1967, p.47) y más adelante puntualizaba: "Toda morada se sitúa cerca del *Axis mundi*, pues el hombre religioso desea vivir en el 'centro del mundo', dicho de otro modo: en lo real" (1967, p.58). Atendiendo a lo que nos refiere el autor de *El mito del eterno retorno*, y extrapolándolo bajo la advertencia hecha anteriormente, no sabemos si los taushiro hayan considerado el lugar donde aparecieron sus ancestros como el "centro del mundo", la falta de mitología conocida no nos permite llegar a tal conclusión, pero podemos deducir que, al igual que otros pueblos, sientieron formar parte de un territorio vasto y que en algún lugar de dicho territorio habrían surgido. Se movían de un lugar a otro,

sí, pues fueron nómades hasta años muy recientes si lo comparamos con su milenaria data, pero siempre de algún modo *cerca* de ese mítico lugar.

Ite'chi se autodenominaban los taushiro. Este término hace referencia a que ellos son la gente *verdadera*, la gente *real*. No sabemos si tuvieron algún término para referir al espacio que ocuparon, a ese espacio *verdadero* o espacio *real*. Y aunque no lo hayan tenido, lo cierto es que su autodenominación, *ite'chi*, nos permite deducir que habrían considerado su espacio también de una forma especial, y sobre todo aquel lugar mítico del que hablaban en sus narraciones.

Cuando Amadeo habló del origen de los taushiro confesó que antes nunca se lo habían preguntado (comunicación personal, 19 de marzo de 2010). Esto, si bien es un privilegio para esta investigación, no lo es, no obstante, para una reconstrucción de la historia mítica de los taushiro, pues lo que Amadeo ha narrado sobre este particular es lo poco que recuerda tras muchos años de olvido. Con todo, al margen de si lo que recuerda Amadeo sea realmente lo que contaron sus antepasados, pues cabe la posibilidad de que algunos detalles importantes sean de su propia *iniciativa*, involuntaria o no, lo cierto es que él concibe así, o quiere concebirlo así, el surgimiento de su pueblo, manteniendo las particularidades propias de las narraciones amazónicas aun con las creencias cristianas en las que se ha formado desde joven por la influencia del ILV. Esto resulta ser el mérito de lo que nos ha narrado, pues los mitos de los pueblos cambian en la oralidad en virtud de su propia gente, y Amadeo aún es un taushiro, siente formar parte de esa gente hoy desaparecida. Así, pues, tiene todo el derecho a introducir, si es que lo hizo, su imaginación, sus pensamientos, sus deseos, en esas narraciones.

5.2.2.3.4. Lluvia de tierra

José Álvarez refiere, en un artículo publicado en 2012, un curioso relato que pensamos importante no dejar de comentar, con respecto de la *lluvia de tierra* (*i'cho u'untu*) que en tiempos muy antiguos acaeció en los cielos amazónicos. Aquí lo citamos *in extenso*:

> A principio de los 90 los científicos finlandeses de la universidad de Turku estaban estudiando la geología de Loreto, y cuando supieron que yo vivía en el alto Tigre, cerca de Ecuador, me pidieron que preguntase a los indígenas si tenían memoria de algún fenómeno que tuviese algo que ver con una erupción volcánica. Resulta que en las cuencas de los ríos Tigre, Corrientes y Pastaza se depositaron en el pasado sedimentos volcánicos arrastrados por el río Pastaza desde los Andes de Ecuador. Esos sedimentos forman ahora suelos muy apreciados para la agricultura por su gran fertilidad. Aunque los volcanes ecuatorianos están muy lejos, quizás se observó en Loreto alguna señal de la erupción, y los Taushiro lo conservaron en sus leyendas.
>
> Le pedí a Amadeo que averiguase con su padre y su tía, los últimos ancianos de su pueblo, que vivían en la quebrada Aguaruna. Un tiempo después me contó lo que le dijeron: que, según una tradición de los Taushiro, muchos años atrás el cielo se había vuelto rojo y había "llovido tierra". No me cabe duda de que este pueblo fue testigo, quizás cientos o miles de años atrás, del oscurecimiento que producen en el cielo las cenizas lanzadas a la atmósfera por una erupción volcánica cataclísmica, como las que tuvieron que producirse para colmatar la cuenca del río Pastaza y obligarlo a desplazarse hacia las cuencas del Tigre y el Corrientes. (Álvarez, 2012)

Cuando se le pidió a Amadeo, para nuestra investigación, que recuerde las leyendas de su pueblo, en ningún momento hizo referencia a la "lluvia de tierra". No decimos que este relato sea falso, por el contrario, pensamos que es real, es decir, que sí es una leyenda taushiro, y una leyenda muy antigua, pero Amadeo no recordó tal narración, acaso porque la oyó solo una única vez de su padre a petición de Álvarez. Esto significa que Amadeo nunca escuchó narrar este relato de su padre o tía cuando vivía todavía en su comunidad, y con seguridad, así como este, muchos otros no los ha escuchado. Asimismo, el relato corrobora lo que ya habíamos estado planteando: que Amadeo, en comparación con su padre, llegó a conocer menos historias sobre su pueblo debido a que estas se fueron perdiendo a la par que iba disminuyendo el número de personas en el pueblo taushiro. Tal es así que Amadeo tuvo que preguntar a su padre y tía sobre algún suceso que los taushiro hubieran observado en el pasado y que haya quedado *registrado* en la memoria oral. Simplemente, si Álvarez no le hubiera pedido a Amadeo que preguntase sobre este particular, el relato se habría perdido. Su padre, pues, llegó a interactuar mucho más con los antiguos taushiro, recabó más relatos primigenios, explicativos, relatos que *mostraban* el mundo para los taushiro, algunos de los cuales fueron transmitidos a Amadeo: el último de los taushiro que nació en una comunidad taushiro. Y de todos esos relatos transmitidos a su *huinsho*, este ha logrado recordar solo algunos, y son, al menos a partir de la información recabada, los que hemos analizado en todo este subcapítulo.

Apunta Vilcapoma (2010) que las sociedades tradicionales que no tienen escritura depositan en la memoria oral sus historias pasando de los ancianos a los jóvenes, y por este motivo estos "pueblos con oralidad tienen una gran memoria" (p.51). Esta *gran memoria* fue afectada por el estado de vulnerabilidad al que llegaron los taushiro una generación previa a la desaparición de su comunidad, estado que puso de manifiesto su debilidad como pueblo.

5.3. Conclusiones de este capítulo

Este ha sido el más extenso de los capítulos en esta investigación, y no pudo ser de otro modo ya que aquí se abordó los tópicos medulares de la cultura taushiro a partir de sus dos grandes constituyentes: los materiales y los inmateriales Pensamos que, a partir de esta clasificación, nos acercamos ordenadamente, aunque de modo indirecto, a la cultura del otrora pueblo taushiro de mediados del siglo XX, a partir de la única perspectiva hoy posible: la de Amadeo García.

Consideramos que nuestra investigación es arriesgada al querer mostrar los constituyentes materiales e inmateriales de la cultura taushiro a partir de la información de su único representante, quien vivió durante sus años de formación personal con su pueblo y quien mantiene en sus recuerdos, aunque muchos de estos se hayan debilitado debido a los años, la forma de vida, la forma de actuar, las formas de mantener su subsistencia, las costumbres, los conocimientos, los pensamientos, los relatos, y demás tópicos, de su pueblo originario. No hemos pretendido reconstruir abstractamente la cultura taushiro, lo hemos repetido a lo largo de este trabajo, nuestro propósito ha sido más modesto: solo hemos querido mostrar cómo percibe Amadeo García la cultura de su pueblo, tras cerca de cuarenta años sin su impronta.

Somos conscientes de que nuestro trabajo tiene vacíos que en algunos casos hemos querido saldar abductivamente a partir de la información recabada, pero en otros simplemente el esfuerzo resulta vano porque caeríamos en la sola especulación, y eso hemos querido evitar. Esos vacíos se deben sobre todo a los escasos recuerdos o conocimientos que nuestro protagonista tiene sobre algunos asuntos, sea porque era demasiado joven para cuando su

pueblo se debilitó demográficamente de manera crítica, sea porque eran asuntos que recaían en las mujeres de su pueblo, por lo que él escaso conocimiento tuvo al respecto.

Pero veamos qué hemos rescatado de nuestro abordaje. Hemos visto, como indicamos, los constituyentes generales y los agrupamos en los constituyentes materiales e inmateriales. En relación a lo primero, dimos importancia fundamental al territorio, y si bien en dicho apartado básicamente nos detuvimos en su ubicación, en la forma de acceder a él y en sus límites, lo cierto es que a lo largo de todo el Capítulo 5 se deja notar la impronta del territorio, pues en él se dieron las distintas actividades de subsistencia, aquéllos que hemos abordado en el apartado siguiente. Asimismo, los nacimientos, los enterramientos, las fiestas, así como los insumos para las comidas, las vestimentas, las viviendas, herramientas y armas, todo eso depende de lo que se extrae del territorio. Ahora bien, las relaciones de parentesco –y aquí pasamos a los constituyentes inmateriales– que, para mediados del siglo XX, por el déficit poblacional, se reducían básicamente a la familia nuclear, quedaban determinadas por la organización al momento de realizar las actividades rutinarias, muchas de las cuales estuvieron dirigidas hacia la obtención de los bienes para la sobrevivencia. Igualmente, el pensamiento en relación a la cosmovisión dejaba notar su impronta territorial. Las dos perspectivas, horizontal y vertical, revelaban las maneras de ver el mundo, siendo la horizontal la perspectiva que más interés mostraba Amadeo al momento de hablar de la cosmovisión taushiro, pues esta era la que visibilizaba el asentamiento, el río y el monte, y prácticamente todo el Capítulo 5 muestra y analiza lo que se realizaba y lo que acaecía en ellos. La perspectiva vertical, en la que se habla del *mundo de arriba* y *mundo de abajo* –conceptos nuestros a falta de conceptos originarios irrecordables por Amadeo–, no fue, así lo percibimos, un tema que a Amadeo le interesase demasiado. La falta de datos, sus escasos recuerdos, así como sus actuales ideas religiosas –cristianas de corte evangélico–, impidieron un mayor alcance en detalles al momento de su exposición. No así notamos ese relativo desgano al momento de exponernos sobre el chamán, a quien Amadeo llamaba *brujo*. Es más, notamos que sus actuales ideas religiosas se solapaban con sus ideas, aunque crítica, acerca de los chamanes, y esto es comprensible debido a que Amadeo García vive hoy en un pueblo que, sin bien mestizo, tiene una fuerte presencia de pobladores de origen quichua, por lo que chamanes también hay en dicha localidad.

Sabemos que en los pueblos amazónicos suelen ser los chamanes los depositarios de los relatos míticos, son los relatores, los que conservan la sabiduría heredada y milenaria. Sabemos, asimismo, que en los tiempos de Amadeo ya no había chamanes en la comunidad taushiro, así nos lo confesó. Igualmente, nos dijo que su padre, si bien poseía muchos conocimientos prácticos, era el jefe de su comunidad pero no era su chamán, esto último nos lo dejó entrever. Y siendo el chamán, sobre todo, el depositario y guardián de los mitos y narraciones, y de los ritos que presentifican y vivifican estos mitos, entonces el otrora joven Amadeo García se nutrió poco de esos relatos, y este es el motivo principal, así concluimos, por el que nuestro protagonista tiene en su memoria escasos recuerdos y pocos detalles de mitos taushiros.

Pero atendamos a las conclusiones de los tópicos abordados. En relación a los medios de subsistencia, los taushiro basaron su economía en la caza, la pesca, la recolección, la crianza de animales, la horticultura, y en cierta medida, aunque precariamente, en el comercio, aunque este último se fundamentó en el truque de bienes (los taushiro solían intercambiar yuca y pijuayo por sal o por algún objeto de interés como ollas de aluminio, fósforo, hacha o vestimentas). En la caza de animales, según el tamaño de la presa, hicieron uso de diversas técnicas, siendo una de las más eficaces los hoyos-trampa. Esta técnica, no obstante, hizo que los taushiro fueran tenidos como peligrosos y su territorio digno de cuidado cuando algún foráneo se atrevía a ingresar en él, aun si los taushiro ya no lo habitaban. Así, la leyenda de la peligrosidad del territorio de los taushiro se mantuvo vigente durante mucho tiempo tras el colapso demográfico de este pueblo.

Los taushiro supieron adaptarse a la nueva circunstancia de su déficit poblacional, una prueba de ello es la presencia de los perros que en gran cantidad los acompañaron y que valoraron por su destreza al momento de la caza, pues, si bien no existían más personas que acompañasen en la cacería de animales de mayor tamaño, los taushiros sobrevivientes hicieron que los perros suplieran este déficit. Por ello, los perros significaron, para los últimos taushiro de Aucayacu, una presencia importante para la configuración de la cultura y costumbres que tuvieron que adoptar: no fueron meras mascotas, pues colaboraron activamente en la alimentación de la familia taushiro participando en la caza, de ahí el

privilegio al asignárseles un nombre a cada uno –aun si fuesen básicamente vocativos–, privilegio que no solían compartir los otros animales que criaron.

Los taushiro *atontu'tua* se consideraron mejores que los *einontu'tua* (tenemos la declaración de un *atontu'tua*, por eso hacemos esta referencia), y sostenemos que una de las razones es que los *atontu'tua* sobre todo cazaban a diferencia de los *einontu'tua* que sobre todo pescaban (sus significantes identitarios nos dan una pista de ello: *atontu'tua*: "los que comen carne de monte"; *einontu'tua*: "los que comen pescado"). Cazar implicaba más valentía que pescar, más técnica, más cuidado, más riesgo, más fortaleza. En la caza, no en la pesca, se evidenciaba el valiente, el guerrero, el hábil. Amadeo recordaba con orgullo sus momentos de caza más que los momentos de pesca. La caza, más que la pesca, daba reconocimiento ante los demás y llenaba de orgullo al cazador, y aún más si el animal opuso fuerte resistencia. En este sentido, en la propia acción de cazar la obtención de carne para la alimentación pasaba a un segundo plano –si bien era el objetivo buscado–, pues esta acción acababa teniendo un valor en sí mismo.

Un caso particular, y que nos llamó mucho la atención, fue el tomar conocimiento de que los taushiro no se embriagaban; y no solo eso, sino que además rechazaban las bebidas fermentadas. Las crónicas de hace un siglo nos lo han dejado saber y también el comentario de Alicea Ortiz al respecto.

Sabemos hoy, con cierta seguridad, que los taushiro fueron un pueblo no violento. Las crónicas pasadas y el propio Amadeo García nos lo corroboran. Sin embargo, hay quienes mantienen la idea de que no fue siempre así. Hemos deducido que tal percepción sobre este pueblo se debe a la cantidad de perros que llegaron a tener y que intimidaban a cualquiera que se atrevía adentrarse en su territorio, a los hoyos-trampa, cuya peligrosidad era evidente por los mortales que resultaban ser si se desconocía la zona en la que se ubicaban, y al evento del lanzazo en el esternón contra un antiguo patrón.

Si bien los taushiro –antiguamente llamados pinches– fueron numerosos, hasta mediados del siglo XX su demografía se redujo drásticamente. Debido a esta contingencia, conocer y comprender su organización social resultaba complicado, pues impedía establecer algún sistema de parentesco más detallado y profundo, más allá del que no fuera la familia

nuclear o unidad estructural. No obstante, hemos creído advertir, al menos en los últimos taushiro, que mantuvieron una filiación patrilineal de organización, tal vez por la influencia de los contactos iniciados, y aunque los datos son exiguos suponemos también que practicaron la patrilocalidad. Por la información obtenida de Amadeo, además de la que hemos obtenido de Alicea Ortiz, sabemos que anteriormente fueron una sociedad endogámica, aunque luego, tras el colapso demográfico, dejaron este comportamiento, pues debido a este declive poblacional surgió el problema de la sucesión generacional, por lo que los varones más jóvenes se vieron en la obligación de buscar pareja en otros grupos humanos, situación que anteriormente no fue imperativa. Hasta donde hemos podido averiguar, la situación en este caso fue distinta en las mujeres jóvenes. Estas eran "entregadas" por el padre al pretendiente, y de este modo el padre explicitaba un cierto poder incluso por sobre el yerno, a quien no solo le bastaba con escoger a su esposa sino además debía esperar la aceptación del padre.

No obstante esta subordinación de la hija al padre, en relación a su matrimonio, y si bien el liderazgo natural de la comunidad recaía en el varón de mayor edad, en algunas ocasiones, que hemos descrito en el cuerpo de este trabajo, las mujeres casadas ejercieron cierto poder de decisión aun con la presencia del varón. Es decir, las mujeres conservaron un importante rango de independencia y ciertas labores fueron de su entera exclusividad.

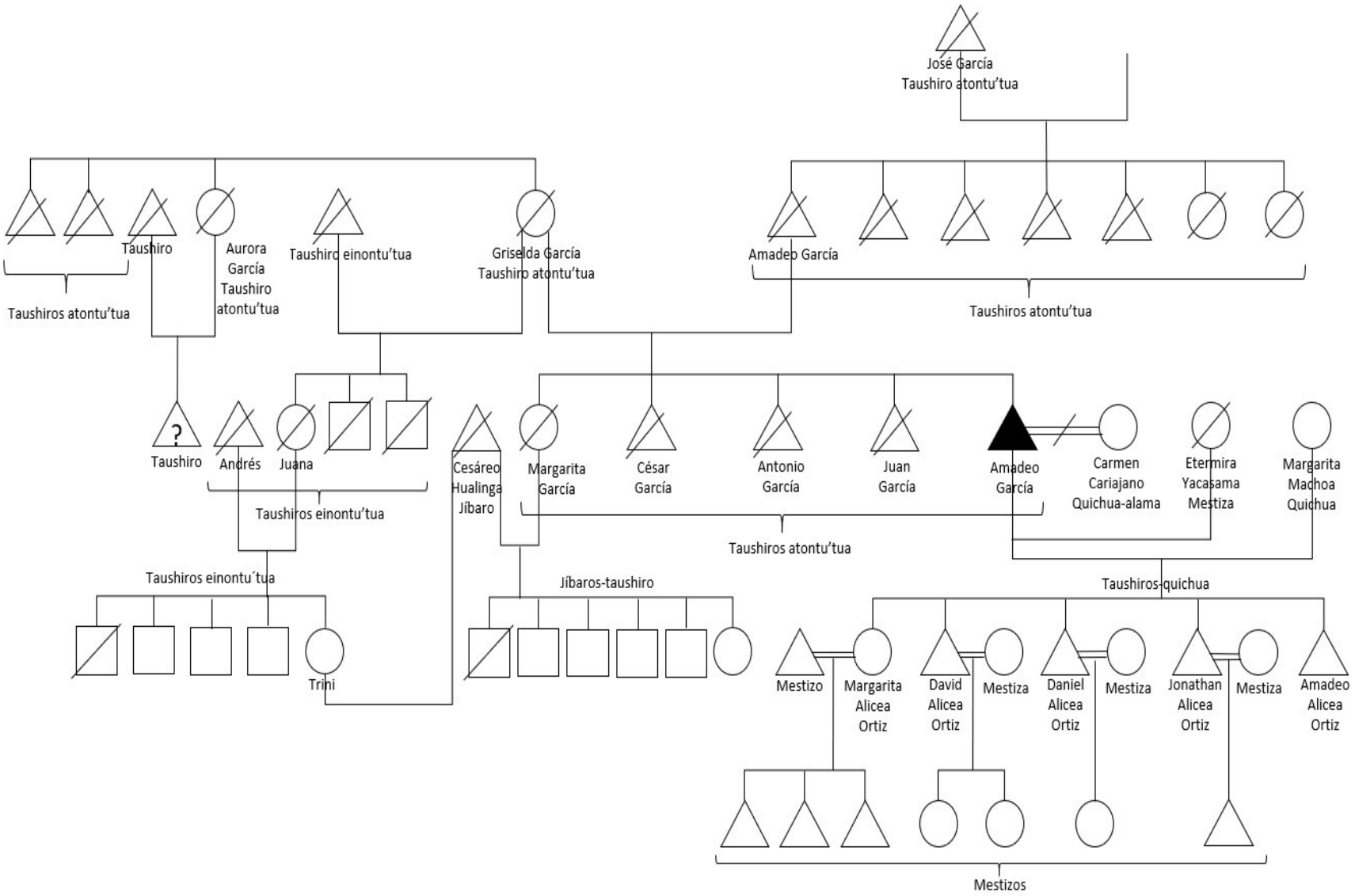
Los taushiro mantuvieron una diferenciación laboral identitaria permeable, pues si bien, por ejemplo, la recolección era una labor considerada sobre todo para las mujeres y la cacería para los varones, en no pocas ocasiones un grupo sexual colaboraba con el otro en su faena, consolidándose de este modo los lazos sociales necesarios en un grupo humano vulnerado poblacionalmente.

Ahora bien, los taushiros, a razón de su disminución demográfica, experimentaron una síntesis en sus títulos de liderazgo: si antes el jefe de la comunidad, el chamán (o chamanes) y los jefes de familia eran personas diferenciadas cuando la población era cuantitativamente más extensa, tras la disminución y de modo paulatino, estas menciones fueron sintetizándose hasta que el padre de Amadeo llegó a ser no solo el jefe de familia sino asimismo el jefe de la comunidad (de los taushiro de Aucayacu). No obstante, no fue tenido

como chamán, pues, aunque tenía ciertos conocimientos de chamanismo, no fue reconocido de este modo por Amadeo.

A partir de la información recabada de Amadeo como de otras fuentes referidas en el texto, pero considerando a Amadeo aquí como nuestro protagonista e informante principal, hemos podido establecer esquemas en las que se explicitan tres generaciones que nosotros hemos llamado A, B y C en las que se perciben relaciones de consanguinidad tanto lineal como colateral, relaciones de alianza (matrimonial), apareciendo en la generación C otros personajes (Margarita Machoa y Cesáreo Hualinga) que no fueron de origen taushiro, pero que se casaron con taushiros, lo que no se advertía en la línea de la generación B. También por los esquemas presentados se evidencia una tercera relación: la de afinidad.

En el capítulo cuatro, así como en este quinto, hemos ido graficando paulatinamente, en diferentes esquemas, el genograma de Amadeo García, revelando las relaciones entre los taushiro mismos y entre estos y otros foráneos a ellos, apareciendo en el esquema 8 lo que hemos llamado la generación D. Aquí queremos mostrar el esquema general de la familia de Amadeo para poder observar sus líneas de ascendencia y descendencia que va desde su abuelo hasta sus nietos, evidenciándose cinco generaciones:



Esquema 10: Genograma general de Amadeo García en cinco generaciones

Hemos abordado, asimismo, la cosmovisión y cosmogonía taushiros, así como algunos mitos, además de la valoración y uso de la magia, y su percepción sobre los espíritus y los muertos. A partir de la información que hemos recogido, podemos decir que la cosmovisión vertical taushiro dividía el mundo en tres espacios: el de abajo (submundo), el de la gente y el de arriba, y en este sentido vertical nos detuvimos de modo explícito. Pudimos notar que solo cuando le preguntamos a Amadeo García sobre la existencia de los espacios vitales en la mentalidad taushiro (concebidos de modo vertical) es que él nos hizo mención al espacio de *abajo* y de *arriba*. Notamos cierta dejadez en sus recuerdos por la falta de detalles sobre este asunto a pesar de nuestra prudente insistencia, y dado que no nos hizo mención sobre estos espacios vitales sino tras preguntársele sobre este asunto, es que al igual que Gow pensamos que dio y da más relevancia al *espacio de la gente*, esta que permite tener una mirada horizontal de la comprensión del mundo. La vida práctica de los taushiro, de igual modo, atendió al espacio del agua, del asentamiento y del monte (visión horizontal) que a los espacios de *abajo* y de *arriba*.

Hay que recordar que, a diferencia de otras cosmovisiones amazónicas en que el río tiene una presencia importante, en la de los taushiro el río no tiene mayor relevancia (al menos así nos lo dejó entrever Amadeo), esto, sostenemos, es debido a que habitaron zonas en que solo existían pequeñas quebradas, pues de vivir cerca a los grandes ríos les hubiera implicado un contacto constante con foráneos, experiencia que quisieron evitar o, en todo caso, controlar, tal y como el mismo Amadeo nos lo ha hecho saber.

La cosmovisión de los taushiro no se distingue de la de otros pueblos amazónicos en que no manifiesta una dicotomía entre mundos cerrados: el cultural y el natural. Para los taushiro, a partir de lo referido por Amadeo, solo existió una forma de comprender el mundo, una unidad ontológica: lo real es cultural, lo real es humano, así plantas y animales, en tanto poseen humanidad, comparten este mismo mundo comprensible por los taushiro (humanos – *ite'chi*) y por los otros seres del mundo también humanos. Si bien Amadeo no nos dio información de que sus antepasados hayan pedido permiso a las madres cuidadoras de los seres de la naturaleza, sí nos indicó en no pocas ocasiones que estos seres tienen madre y que son seres humanos, que se *transforman* en seres humanos justamente porque son seres humanos. Es en este sentido que decimos que para los taushiro los tres *espacios* no eran

guetos cósmicos, sino que mantenían una interrelación y dependencia, interrelación que se manifestaba en los *viajes* del chamán, intermediario entre estos espacios. De la información que hemos recabado, parece que solo los chamanes tuvieron ese privilegio de interrelacionarse con los otros mundos, pues Amadeo nos ha dicho que solo los "brujos" podían *ver* –tomando su ayahuasca– lo que había en el *espacio de arriba* e *ir* al *espacio de abajo*. Recordemos que Philippe Descola sostiene que en algunos pueblos amazónicos los chamanes son prescindibles, podríase dar el caso de los taushiro como ejemplo de esta afirmación. Creemos que este es el motivo por el que los taushiros de Aucayacu no solían solicitar un permiso ritual al momento de cazar o al ingresar a una zona antes no explorada –como otros pueblos sí lo hacen–, pues habrían sido los chamanes los encargados de este rito, y estos taushiro, dada su precariedad demográfica, se habían quedado sin chamanes. Y efectivamente, Amadeo García, según nos dijo, nunca fue testigo de que se solicitara permiso alguno a la madre cuidadora de animal, planta o lugar del cual se iban a beneficiar.

En la cosmovisión taushiro, Amadeo nos da muestras de que su pueblo respetaba al jaguar y temía a las serpientes y al bufeo (delfín de río): al jaguar por su fuerza, por su valentía, a tal punto de que los mismos taushiros, tras la muerte, se *convertían* en este felino, o el chamán se *convertía* en él; y en relación al temor hacia las serpientes, este se debía sobre todo a las muertes o invalidez permanente que podían causar por su mordedura, pues, a diferencia del jaguar, la serpiente no se enfrentaba sino que escondida atacaba; y el temor al delfín estaba más vinculado a la idea mítica de que este mamífero acuático era en realidad un demonio *disfrazado* de delfín que raptaba seres humanos.

Los taushiro *atontu'tua* confiaban más en el poder mágico de los vegetales y animales que en el poder de las lanzas. Esta confianza los empoderaba considerándose más fuertes que los *einontu'tua*, esto sobre todo en los tiempos en que existieron conflictos entre ambos grupos. El poder espiritual de transformación en un animal fuerte, grande y, por ende, poderoso, identificándose así con los felinos amazónicos como los jaguares, animales temibles y fuertes, hizo que los taushiro hayan estado seguros de su valía y autorreconocimiento frente a otros grupos humanos.

Es lamentable que Amadeo García no recuerde sino solo algunas historias sobre su pueblo, pues debido a la precariedad demográfica es probable que los taushiro de Aucayacu –sobre todo los más ancianos– hayan puesto poco énfasis en la transmisión de sus relatos, esto debido a que la vulnerabilidad material, demográfica, habría implicado, asimismo, una vulnerabilidad cultural en la transmisión de sus historias. Esta precariedad se entiende todavía más cuando tenemos en cuenta que en estas idiosincrasias las historias no solo eran meras historias, sino que adquirían sentido y vigor en la ritualidad. Ahora bien, si en el pueblo taushiro, por su disminución poblacional, los ritos fueron abandonados paulatinamente, entonces es comprensible la poca información que Amadeo posee respecto de sus historias: *abandonados* los ritos, *abandonados* los mitos.

Una particularidad que no puede dejarse pasar es que Amadeo García ha ido construyendo, paulatinamente, una idiosincrasia propia que responde a la confluencia cultural entre sus originarios pensamientos, costumbres y valores (propias de los taushiro) con las que ha adoptado en Intuto (de corte cristiano y mestizo), idiosincrasia que no está exenta de contradicciones y que ha sido digna de nuestra atención y valoración. Esta idiosincrasia, que Amadeo inconscientemente ha construido para sí, le ha permitido sobrellevar y superar las adversidades que ha experimentado, y le ha dotado de la practicidad necesaria para sus actuales vivencias y para mantener sus relaciones sociales, las mismas que acaecen en un pueblo (Intuto), y por ende en una sociedad (la peruana), sociedad en la que no siente estar incluido pero que le es insoslayable.

CONCLUSIONES

Creemos haber logrado nuestros objetivos y, aunque con las evidentes limitaciones propio de un trabajo particular como el nuestro, nos sentimos satisfechos por este *acercamiento* a la cultura taushiro, aunque no ocultamos el hecho de que se pudo y se puede hacer más. Nuestro filtro ha sido, como no pudo ser de otra manera, Amadeo García, y a partir de él hemos reconstruido, mostrado y analizado a la cultura de los taushiros *atontu'tua* de Aucayacu de los años '50, aproximadamente, hasta la década del '70 del siglo XX, y hemos interpretado, en la medida de lo posible, aunque con ciertas faltantes, la red de significados de los elementos materiales e inmateriales que la constituyeron. Así, desde su perspectiva y recuerdos ha sido posible evidenciar los constituyentes materiales como el territorio, economías de subsistencia –y cómo estas estuvieron ligadas al territorio–, además de los acontecimientos de nacimiento y enterramiento, fiestas y comidas, vestimenta y vivienda. Además, aunque con limitaciones, dada la naturaleza de nuestra fuente, hablamos sobre los constituyentes inmateriales tales como el parentesco, matrimonio y familia, la cosmovisión, el chamanismo, las ideas sobre la muerte, los espíritus y el propio origen de los taushiros.

Nuestro trabajo también logró otros puntos fuertes evidenciando así ciertas costumbres, idiosincrasia, moral y organización social de los *atontu'tua* de Aucayacu del periodo en mención. Vimos cómo los taushiro fueron abandonando su estado de nomadismo y su situación de aislamiento, aunque esto no significa –y lo explicamos en su momento– que antes no hayan tenido contacto con foráneos; no obstante, todavía se mantuvieron alejados localmente de otros asentamientos humanos. La iniciación, o reiniciación, de los contactos

primarios con agentes extraños a su pueblo, no melló ni disminuyó la práctica de sus actividades de subsistencia tradicionales, no obstante iniciaron un paulatino y sostenido, aunque no recurrente, intercambio de bienes con personas foráneas a ellos.

Logramos también reconstruir la historia demográfica del pueblo taushiro, pueblo que con antelación se les llamaba pinches o pinchis, historia que, amparados en los registros históricos, nos remontó hasta el siglo XVII. Pudimos, a partir de este recorrido histórico, evidenciar el declive poblacional de este pueblo, en algunos momentos de modo drástico, así como mostramos las causas principales de esta disminución.

Como todo lo mostrado en este trabajo sobre los taushiro *atontu'tua* es el resultado, sobre todo, de la perspectiva y recuerdos que tiene Amadeo García de ellos, quisimos también entender la base identitaria de nuestro protagonista, de ahí que hayamos hecho esfuerzos por comprender a Amadeo, personaje único, cuando se refería a su pueblo, familia y cultura taushiros desde la impronta recibida de un pueblo, familia y cultura distintos al suyo primero.

Hasta aquí hemos hecho un somero recuento de nuestros objetivos trazados y logrados, pero ¿cuáles son nuestras apreciaciones por todo lo dicho? ¿Qué nos ha dejado como impresión la investigación realizada sobre los desaparecidos *atontu'tua*? ¿Qué reflexiones nos alcanzan al respecto?

Muchos pueblos amazónicos, en tanto comunidades localizadas, han desaparecido al interior de la selva peruana. Los taushiros han seguido este *destino*. Tenemos la fortuna, no obstante, de que viva, aún hoy, el último de los taushiro de Aucayacu, el único que habla fluidamente su lengua, pues a partir de él ha sido posible acercarnos, indirectamente, a esta cultura y, asimismo, ha sido posible todavía, directamente, oír su lengua, aquélla que pocos, de los que venimos de la costa, han tenido el privilegio de atender.

Hemos tratado sobre los taushiro, hemos indagado sobre un pueblo que la desidia y el olvido han condenado a su minimización e invisibilidad. Su ausencia solo se deja sentir en aquellos que supimos y valoramos su presencia. La sociedad nacional no hizo eco de su desaparición, no sintió el vacío que dejó, esto prueba de que, cuando existía, el pueblo taushiro no se dejó sentir en la nación peruana, no le permitieron dejarse sentir. Los

descendientes de los taushiros están desperdigados en Intuto y en otros lugares de la selva peruana, incluso los hay en Lima y en el extranjero, y, a excepción de los todavía niños, estos descendientes son conscientes y conocedores de su origen, mas no llevan consigo la cultura de sus ascendientes, y aunque la valoran no la pueden reproducir. Además, no hablan el taushiro, no conocen sus historias, y las que conocen, sus mitos, no tienen el respaldo del rito milenario, por lo que terminan siendo en ellos solo meros relatos, tal vez interesantes pero sin mayor trascendencia para su identidad.

Hemos tratado, pues, de un grupo humano indígeno-amazónico que existió y sobrevivió hasta mediados del siglo XX (e incluso un poco más, hasta la década del '70). Por sus contactos esporádicos con agentes foráneos a su cultura –sobre todo la del subgrupo de los *atontu'tua*–, su cosmovisión, religión, costumbres, técnicas y lenguaje empezaron a experimentar ciertos cambios notables que valoraron como beneficiosos para su manutención y supervivencia, sin dejar los suyos propios, apreciados por ser el legado de sus antepasados. Conscientes de su reduccionismo poblacional, tal y como hemos hecho notar en la presente investigación, su vestimenta, sus historias, sus técnicas de caza y pesca, su construcción de viviendas, sus restos cerámicos (extrapolados a partir de cerámicos similares), entre otros tópicos, nos permitieron deducir que este pueblo amazónico no mostró mayor complejidad en su actividad y materialidad, pues estaban abocados hacia la supervivencia. Su condición de vulnerabilidad extrema no dejó espacio para el arte o para técnicas más complejas de construcción y elaboración, todo esto lo afirmamos, por supuesto, al compararlo con el arte y las técnicas de otros pueblos amazónicos.

Los pueblos amazónicos en sus cualidades generales tienen muchas semejanzas, pues participan prácticamente de la misma geografía, lo que hace que sus comidas, sus pensamientos y algunas de sus costumbres sean parecidas. Además, han experimentado similares circunstancias tras la irrupción de misioneros evangelizadores, expedicionarios, madereros, caucheros, además de empresas petroleras, en las décadas pasadas (y presente en algunos casos). Todo esto sumado a las mismas enfermedades que han perturbado, cuantitativa y cualitativamente, a su población. Por todo ello, tal y como hemos explicitado en esta investigación, afirmamos que la cultura taushiro tuvo ciertas semejanzas con otras culturas amazónicas, semejanzas en relación a sus costumbres, pensamiento religioso, moral,

economía de subsistencia, entre otros tópicos ya señalados a lo largo del presente trabajo. Asimismo, su historia –la misma que se registra desde el siglo XVII, sobre todo por cronistas misioneros y expedicionarios– no difiere en modo importante respecto de lo que experimentaron otras sociedades amazónicas hoy extintas o por extinguirse.

Nuestros siglos, el XX y el XXI, han sido testigos de cómo nuestra antiquísima riqueza cultural, en cuanto al número de pueblos originarios, ha ido mermando paulatinamente, perdiéndose de este modo una fuente de invaluable importancia para la comprensión, desde esta particularidad, de lo que es el ser humano. La desaparición de los taushiro, como grupo social afincado en un territorio, en este sentido, es una pérdida importante, por lo que uno de los objetivos de esta investigación ha sido el de dotar de información, a través de Amadeo García, sobre este pueblo, antes de que las generaciones venideras se olviden completamente, y de modo sumario, de que alguna vez existió.

Es necesario recordar que los taushiro de mediados del siglo XX se subdividieron en dos subgrupos: *atontu'tua* y *einontu'tua*. El subgrupo taushiro de los *atontu'tua* manifestó una fuerte tendencia etnocéntrica, aún más que etnófila, de arraigo patente hacia dentro de sí, dada su condición de vulnerabilidad extrema por la reducción de su población y por su situación de relativo retraimiento geográfico. Por el contrario, el subgrupo *einontu'tua*, que no hemos abordado en esta investigación, pero del que tenemos cierto conocimiento por las fuentes recabadas, manifestó, en comparación con el subgrupo *atontu'tua*, una tendencia etnófila, pues su uso extendido del castellano para la comunicación, la ubicación de su comunidad más cercana a los pueblos mestizos, su relación continua y cercana con otros grupos para el intercambio y comercio, su apertura a la socialización, evidenció frente a los *atontu'tua* la distinción relacional con los grupos culturales distintos a ellos. Así, pues, ambos subgrupos taushiro mostraron tendencias desiguales uno del otro en relación con estos constitutorios de la identidad.

Ambos subgrupos experimentaron *transfiguraciones étnicas*, aunque, si tenemos en cuenta los mismos criterios (uso del lenguaje, de vestimentas, de herramientas, comercio, entre otros), uno se transfiguró con mayor intensidad que el otro. Los miembros del subgrupo *einontu´tua* se transfiguraron al preferir el uso recurrente del castellano al uso de su lengua

originaria (que fue *desapareciendo* en este subgrupo), al preferir la actividad del comercio activo con foráneos a la actividad de la caza en la profundidad de la selva, al hacer uso de la vestimenta de corte occidental en detrimento de sus tradicionales cushmas, al asumir las ideas cristianas dejando de lado sus ideas religiosas de antaño, y aún con todo los *einontu'tua* fueron taushiros, y así los consideraron los propios *atontu'tua*, hasta que paulatinamente fueron desapareciendo esos *requerimientos mínimos* –de los que nos habló Darcy Ribeiro– a tal punto de que hoy no haya persona alguna que se autoidentifique como *einontu'tua*. El otro subgrupo, el de los *atontu´tua*, también experimentó transfiguración étnica, aunque en menor grado si tomamos los mismos criterios evaluados en los *einontu'tua*, y en mayor grado si tenemos en cuenta el criterio poblacional.

Los taushiro *atontu'tua*, como pueblo en aislamiento que fue y como pueblo en contacto inicial que llegó a ser en sus últimos años, no dejaron huella relevante en la sociedad nacional. Así, desde el punto de vista pragmático, su presencia o ausencia no ha sumado ni restado en la conformación y comprensión de lo que es el Perú como país megadiverso. Es decir, cuando se piensa en la diversidad cultural del Perú, en la diversidad de los pueblos amazónicos, se suele tener en mente a los pueblos ashaninka, shipibo, jíbaro, tal vez a los bora y a los yahua, entre otros, pero no a los taushiro, y no es por economizar el discurso, es simplemente porque no se les conoce, no se sabe de ellos, pero ellos estuvieron ahí, en el corazón de la selva loretana, y sus descendientes existen hoy. Así, uno de los objetivos tácitos de esta investigación ha sido visibilizarlos.

Los taushiro *atontu'tua* llegaron a establecer algunos vínculos con la sociedad general representada sobre todo por los pobladores del centro poblado de Intuto: en el pasado, cuando se relacionaron con los patrones para quienes trabajaron, y en sus últimas décadas, como grupo social, en los años '50 - '70, cuando esporádicamente realizaron algunos intercambios de bienes con algunas personas, si bien prefirieron mantenerse ocultos en la espesura de la selva. Los contactos, que en sus últimas décadas estos taushiro mantuvieron con los *otros*, les causó un perjudicial impacto del cual no lograron recuperarse.

Habíamos indicado que los taushiro no dejaron impronta en la sociedad nacional; sin embargo, no es posible afirmar esto mismo en el pueblo de Intuto. Aquí, los taushiro han

dejado una huella histórica en sus habitantes –sobre todo en los de mayor edad–, huella que se manifiesta en las leyendas que se narran sobre estos nativos y en las advertencias que se hacían sobre ellos y sobre su territorio. También es posible afirmar que han dejado una impronta genética en Intuto, pues *sangre taushiro* corre por las venas de algunos de sus habitantes en tanto estos son los descendientes de quienes fueron intercambiados, cuando eran niños, por herramientas, y en tanto son hijos de taushiros, parientes directos de Amadeo García. Los taushiro, por consiguiente, son parte de la historia del pueblo de Intuto. Es imposible hablar de Intuto sin hablar al menos brevemente de la otrora "cercana" presencia de los taushiro, aún cuando, originariamente, ambos pueblos –el de los taushiros e intuteños– nada tienen que ver el uno con el otro.

Pero si los taushiro han dejado esa huella en Intuto, no menos huella ha dejado, y sigue dejando, Amadeo García en él. Efectivamente, el pueblo de Intuto no es ni ha sido ajeno a lo que le ha acontecido. Sigue presente, en algunos habitantes de Intuto, el recuerdo de cuando Amadeo, siendo joven, era recogido en hidroavión, y no en pocas oportunidades. Y sin ir muy lejos en el tiempo, hasta el día de hoy observan cómo personas ajenas a Intuto –lingüistas sobre todo– arriban a este lejano pueblo, incluso desde el extranjero, con el fin de entrevistarse con él, o lo invitan a ir a Iquitos o a Lima, tal y como ha acontecido en los recientes años. Por él, un anterior presidente regional de Loreto, Felipe Vásquez, arribó a Intuto con el fin de ser el padrino de bodas de Amadeo, matrimonio que, por cierto, este mismo presidente regional se encargó de organizar buscándole una esposa. Intuto, pues, reconoce a Amadeo García como el último de los taushiro de Aucayacu, y aunque no es posible decir que es su poblador ilustre –en realidad, Amadeo está lejos de ser considerado de este modo por los intuteños–, sí podemos afirmar que no es un poblador corriente, y eso es, efectivamente, lo que hemos observado en los intuteños en su consideración hacia Amadeo.

Amadeo García se sabe y se valora como taushiro. Se reconoce principalmente como *atontu´tua*, y valora a su pueblo como un pueblo importante en el espectro cultural amazónico. Valora, asimismo, a la lengua taushiro, estimándola como criterio evaluador y diferenciador de identificación étnica. Vive en Intuto desde hace cuarenta años y ha asumido muchos de los valores y costumbres de este pueblo. Reconoce las diferencias históricas,

culturales y valorativas que tiene frente a los mestizos, pero, así como le da valor a su cultura originaria, no es mezquino en absoluto al reconocer el valor de la cultura mestiza que lo ha acogido. No obstante esto último, también se muestra crítico con algunas costumbres de los intuteños que, desde su criterio y en comparación con los taushiro, juzga condenables. Aun con todo, siempre ha mostrado agradecimiento hacia Intuto y sus pobladores, y particularmente hacia aquellas personas que lo han apoyado siempre.

Él se siente taushiro frente a todos aquellos que no son taushiro, esta es la identidad étnica o etnicidad que ha construido en contraste con la de otros. Y cuando se le recuerda que existieron otros taushiros, como los *einontu'tua*, subraya con convicción que él es legítimo junto con su familia (los *atontu'tua*), pues ellos siempre usaron su lengua y nunca la dejaron de lado como sí lo hicieron los *einontu'tua*; en este sentido, la construcción de su identidad étnica alcanza niveles de especificación hasta el contraste que observa frente a los *einontu'tua*. Recalca que él es taushiro, porque así, "taushiro", le pusieron los mestizos a su pueblo (comunicación personal, 24 de febrero de 2016) aunque el nombre no le disgusta; pero sobre todo él es básicamente un *atontu'tua*, un *ite'chi atontu'tua*, esto lo tiene bien claro y lo defiende con orgullo.

Amadeo ha contrastado su ser con la de los otros en Intuto, y ha concluido que él es único por ser taushiro: así ha construido su identidad (y la sigue construyendo). No obstante, definitivamente, Amadeo hoy es distinto identitariamente de lo que fueron los propios taushiros de Aucayacu, porque tras vivir y formarse en su comunidad originaria pasó a vivir y formarse, también, en Intuto, un pueblo quichua-mestizo, y en este, como ya hemos indicado, ha permanecido por cuatro décadas. Su identidad ha ido cambiando construyéndose, paulatinamente, a partir de las propias valoraciones que ha hecho de sí, y de la comparación que también otros han hecho sobre su situación a lo largo de estas décadas. Por ello, en virtud de lo anteriormente dicho, es lícito hablar con respecto de Amadeo de una *transfiguración* étnica, concepto que, como señalamos líneas arriba, tomamos de Darcy Ribeiro, concepto que Amadeo no reconocería para sí explícitamente porque, como hemos señalado reiteradamente, él se asume siempre y solo como un taushiro, como un *ite'chi atontu'tua*.

Es evidente que no siempre valoró a su pueblo del modo como lo hace ahora, pues no había tomado conciencia, cuando todavía era joven, del valor cultural que este acarreaba por el simple hecho de existir y de haber sobrevivido en la profundad de la selva peruana. Las distintas visitas que Amadeo ha ido recibiendo de extraños, buscándole para "estudiar la lengua" –como le gusta decir– y de nuestra parte para conocer su cultura, le ha hecho entender hoy, de modo muy claro, que ha pertenecido a un pueblo milenario y que él mismo habla una lengua milenaria, única en su género, así como le ha hecho entender el valor mismo que hoy él posee para la historia cultural del Perú. Lamentablemente, el Estado peruano llegó tarde para el reconocimiento de los taushiro y no los suma, por obvias razones, entre los pueblos que ensanchan nuestra actual diversidad cultural. No obstante, sí ha *rescatado* del desdén y de la invisibilización a Amadeo García por ser el único que habla fluidamente la lengua taushiro; es decir, si fue rescatado de este desdén fue gracias a la lengua que habla.

Pero así como la lengua taushiro lo ha *salvado* hoy, en el pasado fue el conocimiento, aunque incipiente, del castellano lo que lo salvó y le ha permitido seguir vivo. Amadeo García fue prácticamente el único en su grupo que aprendió a hablar castellano, por lo que pudo, a diferencia de sus demás familiares, comunicarse con foráneos, haciendo amigos no *ite'chi*, y logrando comprender hasta cierto punto la cultura allende la suya originaria. Esta vinculación le permitió salvar su vida más de una vez tras padecer enfermedades, experiencias que de otro modo no hubiera podido superar si retraído en su comunidad las hubiera contraído, como sucedió con sus familiares, monolingües todos.

Amadeo aprecia su lengua: la lengua taushiro. Esta es uno de los constituyentes más distinguidos de la cultura inmaterial del pueblo taushiro, y es el más importante legado que posee de su pueblo. Por medio de la lengua taushiro se transmitió a las distintas generaciones los pensamientos, los valores, los conocimiento, las historias del pueblo; no obstante, actualmente, en la situación de vulnerabilidad en la que se halla, esta lengua ya no es trasmisora, y si bien el traspaso de estos saberes otorgó relevancia a la lengua puesto que conservó y vigorizó la cultura, cuando esta se eclipsó, en tanto se eclipsó demográficamente la sociedad de la cual emanó y a la cual configuró, desapareció asimismo esa función transmisora de la lengua. La lengua taushiro ya no transmite, no comunica, y esta situación Amadeo García la comprende bien.

Siguiendo el concepto de *personalidad lingüística* de la lingüista bielorrusa Valentina Maslova, entendido como el conjunto de capacidades y características de la persona que posibilita y determina su competencia lingüística (En: Pozzo & Soloviev, 2011, p.194), comprendemos que Amadeo García posee la suya propia. Efectivamente, Amadeo muestra una personalidad lingüística hoy, en tanto único hablante fluido de la lengua taushiro, y como tal posee la capacidad, y esto lo empodera, de crear nuevos significantes para significados ajenos a su cultura primigenia, significantes que muestran una estructura compleja, y aunque no los usa, porque prefiere usar el castellano, nos permite percatarnos de que puede si quiere, y que su pueblo, tal y como nos lo indicara Neftalí Alicea, creaba términos porque su lengua se lo permitía, de ahí el dinamismo de esta. La personalidad lingüística de Amadeo se manifiesta, además, a partir de las dos lenguas que habla: taushiro y castellano. La primera es su lengua madre, el objeto de su orgullo, la que lo empodera, la herencia de su pueblo, la que busca reivindicar aún si ya no puede comunicar, lo que lo hace particularmente único desde el punto de vista antropológico y lingüístico. La segunda, aprendida tras la primera, fue en un primer momento su instrumento de comunicación con los de *afuera*, con los foráneos a su pueblo, y luego se convirtió, hoy, en su instrumento de comunicación diaria, es la que le ha permitido pensar el mundo más allá del ambiente interno-amazónico en el que le circunscribió la primera, es la que le permitió acceder al mundo no-taushiro y relacionarse con él, es la que inevitablemente ha aprendido.

Amadeo, pues, se formó en dos culturas distintas: la primera, la taushiro –de la cual, por medio de su lengua, adquirió los conceptos que le permitieron entender el mundo profundo de lo amazónico–; y la segunda, la mestiza –de la cual, por medio también de su lengua, el castellano, adquirió los conceptos para entender el mundo *moderno* no tradicional. Podemos decir que Amadeo García tiene, por lo tanto, *acceso* al conocimiento del mundo a partir de dos vías conceptuales, la suya originaria taushiro y la mestiza de la sociedad nacional, que le permiten *ver*, entender, la realidad de modo *distinto* a como lo vieron sus familiares monolingües y a como lo ven las personas de la sociedad mayoritariamente mestiza. La comprensión del significado de los conceptos del castellano fue posible a partir de la traducción que él hizo desde la comprensión del significado de los conceptos del taushiro. En este sentido, al hablarnos en castellano sobre su cultura originaria y el pensamiento de esta, creemos que se pierden muchos significados, irrecuperables hoy, dado

que, como indicamos, la lengua taushiro ya no comunica. No obstante esta particularidad a la que nos hemos enfrentado, ha sido posible acceder al conocimiento de la cultura taushiro desde la perspectiva de Amadeo, y esta perspectiva suya nos la ha transmitido desde su castellano.

Amadeo García ha experimentado el estado del aislamiento cultural, alejado de su mundo social primigenio, inserto hoy en una *forma colectiva de ser* distinta a la suya primera, *forma colectiva de ser* que en su momento fue muy ajena a él, aquélla en la que ha intentado asimilarse transformando o haciendo confluir sus pensamientos, costumbres y modo de ver la vida y el mundo. Ortega y Gasset sostenía que uno es uno mismo y sus circunstancias; así, la identidad de Amadeo García se ha estructurado a partir de su propia identidad taushiro y de las circunstancias que le ha tocado vivir como único en su clase. Él afirma, pues, ser un taushiro *legítimo*, y da así preeminencia al lugar de nacimiento, a su primera formación cultural y a la lengua originaria hablada. No lo contradecimos. No obstante, ha experimentado en los últimos cuarenta años mucho de lo que los taushiros de su tiempo no experimentaron ni conocieron ni creyeron. Esta situación marca definitivamente una distinción *también* con los taushiros de Aucayacu, con su familia (decimos *también* porque ya Amadeo marcaba distinción con los mestizos). Él, pues, posee una idiosincrasia única que ciertamente valora, y lo sabe, y su identidad, si bien edificada en el contraste con otras identidades, está marcada por esa idiosincrasia.

Esta idiosincrasia suya recibe la impronta de la religiosidad que abraza: el cristianismo de corte evangélico, aunque con marcados rasgos híbridos que se solapan sin mayor pretensión de construir un conjunto de ideas coherentes. La religiosidad de Amadeo, un componente relevante de su identidad actual, es un claro caso de *confluencia cultural* que se exhibe en un solo individuo. No es un sincretismo, pues no es ni coherente ni articulada ni pretende serlo, por ello es que solo la denominamos *confluencia cultural*. Sus actuales pensamientos, como lo dijimos, responden bien a lo que se quiere que respondan. Tiene así una religiosidad práctica.

Aún con todo, es decir, aún si haya aceptado costumbres mestizas y adoptado ciertas ideas religiosas ajenas a su pueblo primigenio, aún si no vive con su pueblo, y sí en Intuto,

desde hace cuarenta años, él no siente que pertenece al pueblo que actualmente lo alberga, y al que sí siente que pertenece no existe hoy geográficamente. Es en este sentido que decimos que él experimenta un cierto vacío y retraimiento. Además, al no tener cerca la presencia de sus hijos, sus únicos y últimos familiares directos vivos –si bien suele conversar con ellos por teléfono–, su retraimiento se acrecienta y su vacío se profundiza.

No obstante esta situación, no es posible afirmar que Amadeo García se siente olvidado. Ya no. Ha experimentado un empoderamiento identitario frente a los mestizos intuteños dada su condición de último taushiro *atontu'tua*, así se reconoce y así lo reconocen no solo los vecinos intuteños sino también personas ajenas a Intuto, pues si años antes se sentía como una especie de arrimado en dicho pueblo, hoy sabe que este para el Estado peruano ha tenido cierta notoriedad, en el aspecto cultural, justamente porque por sus calles camina él, el único hablante fluido de una lengua pronta a desaparecer.

Amadeo desde joven conoció de la existencia de otros pueblos nativos tan exóticos como estaba aprendiendo era el suyo para otros, y aunque hoy comprende que muchas de sus costumbres fueron parecidas a las de estos pueblos, entiende que la lengua es un factor diferenciador claro, por lo que, al día de hoy, juzga que el indígena taushiro, aparte de haber vivido en una comunidad taushiro, es aquel que habla la lengua taushiro, y si él es el único que habla dicha lengua –aparte de ser el último indígena vivo que nació y creció en una comunidad taushiro–, entonces concluye que él es el único taushiro vivo. Al respecto, sobre la lengua como factor identitario para Amadeo, queremos recordar sus mismas palabras: "Si no me comprenden, no es taushiro entonces le digo. […] ¿Es taushiro? A ver si me entiende lo que yo voy a hablar. ¿No me entiende? ¡No me entiende, pues! [*En consecuencia, no es un taushiro*]". Reconocimos aquí un razonamiento correcto, razonamiento que en el sistema de la ciencia de la lógica se denomina *Modus ponens*, y cuyo esquema formal, a partir del argumento de Amadeo, es el siguiente:

$$[(\sim p \rightarrow \sim q) \wedge \sim p] \rightarrow \sim q$$

Interpretando en el esquema lógico lo dicho por Amadeo, este queda como sigue: *Si no me comprende [cuando hablo en taushiro] entonces no es un taushiro. Se da el caso que no me comprende. En consecuencia, no es un taushiro*.

Por supuesto que entendemos que la identidad no se circunscribe a la lengua que se habla. Hemos hecho mención de este factor debido a que es el propio Amadeo quien lo identifica de este modo, y hemos querido mostrar su idiosincrasia sobre este asunto ya que, por lo demás, lo tiene bastante claro. Su autovaloración identitaria tiene en cuenta su situación: no hay nadie más que hable el taushiro como él, no hay nadie que lo comprenda fluidamente, no existe, ni entre sus sobrinos, quien tenga al taushiro como lengua madre, solo Amadeo. Se juzga a sí mismo como el único y último taushiro vivo, en el sentido de ser el último descendiente de taushiros, que nació y creció en una comunidad taushiro escuchando sus historias y saliendo a cazar y pescar con los taushiros. Pero en la confrontación sobre su identidad frente a otras identidades, no es su historia sino su lengua la que marca la pauta y el factor decisivo para su autorreferencia. De ahí la valoración que le da a su lengua.

Amadeo García ha aprendido a valorar su lengua. No la usa hoy para la comunicación, y prácticamente solo habla taushiro cuando otros le solicitan que la hable, aunque él mismo ha confesado, no en pocas oportunidades, que en ciertos momentos cuando está solo canta o habla para sí en taushiro, e incluso sueña en taushiro. Siendo joven, los investigadores del ILV habían detectado ya que su pronunciación difería de la de sus familiares. Sostuvieron que se debía a que Amadeo, a diferencia de sus familiares, había aprendido a hablar castellano a causa del contacto que moderadamente tuvo con los mestizos. Al día de hoy, en que el pueblo taushiro de Aucayacu ha desaparecido hace más de treinta años, y que en todo este lapso Amadeo ha convivido en Intuto con los mestizos y quichuas, es perfectamente comprensible que la pronunciación de su lengua madre tuviera una diferencia notoria de la de sus ascendientes. Estamos hablando, pues, de una diferencia en el dialecto[245]. Todo esto, aunado al uso exclusivo que Amadeo hace hoy del castellano para comunicarse, ha hecho que, con toda seguridad, podamos decir que el dialecto de la lengua taushiro, el mismo que actualmente han recogido los diversos lingüistas que se han entrevistado con Amadeo con el fin de estudiarlo, no es precisamente el dialecto de los taushiro, sino el de Amadeo García.

[245] El lingüista y filólogo español Jesús Tusón Valls (1939-20147) sostiene que existen dos principales acepciones de dialecto: la de ser una lengua derivada de otra y la de ser una variación geográfica dentro de una misma lengua (Tusón, 2003, pp.103-104). Nosotros aquí estamos tomando en cuenta esta segunda acepción.

Efectivamente, el dialecto de la lengua taushiro de Amadeo García difiere del dialecto de sus antepasados, incluso de los más cercanos. El de Amadeo ha incluido algunos términos castellanos y quichuas, y ha creado significantes para aquellos objetos que la cultura taushiro no conoció (recordemos que la lingüista Alicea Ortiz había hecho hincapié sobre el carácter versátil de la lengua taushiro debido a su capacidad de facilitar la creación de términos nuevos para cosas nuevas). En nuestra investigación hemos hecho notar esta versatilidad cuando a Amadeo García se le preguntó sobre el significante taushiro de objetos que con toda seguridad sus ancestros no pudieron haber conocido, aunque Amadeo García sí. Al respecto nos detuvimos sobre todo en las referencias numéricas, y hemos observado cómo Amadeo García ha estructurado los significantes en taushiro de los números del 1 hasta el 20 –no siempre de modo coincidente cuando los volvía a repetir–, y esto tiene relevancia sobre todo si recordamos que los propios taushiro no contaban sino 1, 2 y muchos, tal y como nos lo hizo saber Alicea Ortiz. La impronta cultural mestiza está, pues, presente en el lenguaje taushiro de Amadeo García.

En relación a la suerte de la lengua taushiro, esta tiene hoy pocas oportunidades de acaecerle lo que a la lengua iskonawa, por citar un caso, si bien entre los pueblos taushiro e iskonawa (o *iskobakebo*) pueden hallarse muchas similitudes propias de los pueblos amazónicos, similitudes históricas y sociales que puede evidenciarse en el artículo de Bernd Brabec de Mori, *Los iskobakebo: historia de un pueblo originario en peligro de extinción* (2014). En relación a la lengua, Carolina Rodríguez Alzza, en su artículo *El retorno de la lengua iskonawa* (2020), expone cómo la lengua iskonawa, de ser una lengua considerada en vías de extinción, ha pasado a ser una lengua cuyos hablantes han decidido retomarla y revivirla, luego de que por mucho tiempo fuese evitada, sobre todo por los jóvenes, y luego incluso por los ancianos, con el fin de lograr la aceptación social ante los shipibo-konibo, con quienes compartían vecindad en la comunidad nativa Callerías. Rodríguez narra cómo los jóvenes iskonawa sufrían de *bullying* y que por ello prefirieron dejar de hablar y de aprender su lengua para "hablar como ellos" (como los shipibo-konibo) y así adaptarse mejor socialmente. No obstante, las tres ancianas que todavía hablan la lengua iskonawa decidieron revitalizar su lengua participando activamente en proyectos privados y estatales para el registro y valoración de esta lengua. Tal emprendimiento caló en los jóvenes iskonawa que

también han decidido su participación en la transmisión de su lengua, proponiéndose ser los primeros profesores bilingües del pueblo iskonawa.

El caso del taushiro es distinto. Si bien existen en Intuto familiares de Amadeo, estos no han crecido junto a él, no ha sido su referente. Los familiares de Amadeo no se han reconocido como taushiro sino hasta años muy recientes y con motivo de que Amadeo García fuera reconocido como Persona Meritoria de la Cultura por el Ministerio de Educación en el año 2018. En el caso de los iskonawa, si bien se asentaron en una comunidad shipibo-konibo, vivieron agrupados, manteniendo en cierto modo su diferencia con el otro pueblo nativo, de ahí que los vínculos con los ancianos se hayan mantenido, lo que posibilitó la revaloración de su lengua. En los taushiro esto no sucedió. Los iskonawa mantuvieron algunas prácticas y costumbres propias, "continuaban reuniéndose para compartir los alimentos, tal como recuerdan con añoranza los ahora adultos en este pueblo" (Rodríguez, 2020, p.7), esto permitió también que los más jóvenes decidieran revitalizar su lengua. En los taushiro esto no sucedió. En los iskonawa hubo una continuidad cultural. En los taushiro no. Los iskonawa nunca perdieron contacto con su grupo social. Los taushiro, sí. De ahí que concluyamos que la revitalización de la lengua taushiro por parte de sus descendientes es una esperanza nuestra cuyo logro es muy lejano, y, por el contrario, su desaparición resulta inminente cuando acaezca el fallecimiento de Amadeo García.

La lengua taushiro se encuentra hoy en una situación particular: ella actualmente no comunica (pues no existe receptor étnico que comprenda la idiosincrasia que respalda a la lengua) y en tal sentido no es una lengua vigente, aunque no podemos decir que está muerta, pues todavía es posible escucharla de la boca de un taushiro *auténtico*. Es más, este taushiro *auténtico* tiene el derecho –y lo ejerce– de hacer uso de la versatilidad de su lengua madre al momento de crear significantes para referir objetos ajenos a su idiosincrasia amazónica. Y es en virtud de esa versatilidad –que nosotros hemos vivenciado directamente– que decimos que la lengua taushiro no puede ser considerada, todavía, una lengua muerta, aunque tampoco una lengua vigente: no cumple su función de comunicar, pero está ahí, por el momento, para cualquiera que quisiera oírla.

Debido a las características sociales de los últimos taushiros de Aucayacu, habiendo condensado la información recabada de las entrevistas que tuvimos con Amadeo García, pensamos que es lícito afirmar que calzan dentro de lo que se menciona como pueblo en contacto inicial, aunque, justamente por serlo debieron ser anteriormente un pueblo en aislamiento, como bien nos lo confirmó el propio Amadeo, al decirnos que por mucho tiempo su familia evitó el contacto con personas ajenas a ellos, sobre todo por el miedo que les infundían las enfermedades de los mestizos, mortales para los taushiro, pues mantenían el recuerdo del estrago demográfico que en el pasado habían experimentado debido a ellas.

Es un error pensar que un pueblo en aislamiento lo es porque no ha tenido anteriormente acercamiento o algún tipo de relación con otros pueblos o con miembros de la sociedad nacional: estos pueblos no son absolutos guetos. Pero, dadas las terribles experiencias que vivieron debido a las correrías, los raptos, las matanzas, la casi obligatoria evangelización, la intromisión y destrucción de sus territorios, la contaminación de sus ríos y las enfermedades, es fácil imaginar que decidieran retraerse, aislarse en la profundidad de su selva, trasladando consigo ciertos objetos ajenos a su cultura que supieron aprovechar y usar, como ollas o herramientas, de ahí que, incluso en los pueblos aislados, pudieran hallarse estos elementos. Decimos esto ya que Amadeo García ha dicho taxativamente que por mucho tiempo fueron los taushiro, *atontu'tua*, un pueblo que decidió retraerse en la selva, y no por ello no tuvieron ciertos objetos ajenos a su cultura. Cuando un pueblo entra en contacto inicial, debido a las malas experiencias que pudieran experimentar, puede nuevamente decidir aislarse, toda vez que no ha quedado impactado profundamente por la *nueva* cultura. Esto fue lo que aconteció con los taushiro *atontu'tua*.

Finalmente, queremos reconocer el trabajo que el Ministerio de Cultura del Perú ha iniciado para el estudio de la cultura y el lenguaje taushiros a través de Amadeo García, y subrayar el reconocimiento público y oficial que directamente ha hecho de su persona. El estudio de un pueblo y su cultura, así sea parcial e indirecto –como no podría ser de otro modo en este caso–, así sea tardío incluso, aúna al valor y reconocimiento pluricultural de la nación peruana: este fue el objetivo primero y principal de la presente investigación.

BIBLIOGRAFÍA

ACNUDH (Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos) (2012). "Directrices de protección para los pueblos indígenas en aislamiento voluntario y en contacto inicial de la región amazónica, el Gran Chaco y la región oriental de Paraguay". Ginebra, mayo 2012. En: http://acnudh.org/wp-content/uploads/2012/03/Directrices-de-Protecci%C3%B3n-para-los-Pueblos-Ind%C3%ADgenas-en-Aislamiento-y-en-Contacto-Inicial.pdf - Visitado el 13/06/15.

ALICEA, N. (1976)2008a. *Apuntes sobre la cultura taushiro*. Lima: ILV, Datos etnolingüísticos N°56

ALICEA, Neftalí. (1976a). *Taushiro, Materiales para estudios fonológicos I.* Yarinacocha ILV.

ALICEA, N. (1975a)2008b. *Análisis preliminar de la gramática del idioma taushiro*. Lima: ILV, Datos etnolingüísticos N°24

ALICEA, N. (1975b)2008c. *Vocabulario taushiro*. Lima: ILV, Datos etnolingüísticos N° 22

ALICEA N. (1975c)2008d. *Análisis fonémico preliminar del idioma taushiro*. Lima: ILV,

ALICEA, Neftalí. (1975d). *Un texto Taushiro*. ILV, Ministerio de Educación del Perú. Datos etnolingüísticos N°23

ALICEA, Neftalí. (1975e). *Ejercicios y problemas de cálculo en Taushiro y castellano*. ILV, Ministerio de Educación del Perú.

ALVARADO, L. (2011). "Las lenguas en el Perú: un panorama de las lenguas indígenas" En: Hápax N° 4, Pp. 49-68. En: http://revistahapax.es/IV/Hpx4_Art2.pdf - Revisado el 31/08/15

ÁLVAREZ, J. (2012). "Amadeo". En: Diario La Región (Iquitos). 3 de febrero de 2012. Recuperado de: http://diariolaregion.com/web/amadeo/ - Revisado el (04/02/17)

ANDANAQUÉ R., ZAPATA S., & HUAPAYA J. (2011). "El Instituto Lingüístico de Verano a través de la correspondencia entre las familias Townsend y Valcárcel (1946-1988)". En: *Investigaciones sociales*. Vol.15, N°27, Pp.213-282, Lima. En: http://revistasinvestigacion.unmsm.edu.pe/index.php/sociales/article/viewFile/7669/6675 Revisado el 21/04/17

ANDERSON, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo.* México: Fondo de Cultura Económica

ARISTÓTELES (2002). *Política I*. Barcelona: Folio

BACON F. (1984). *Novum organum*. Madrid: Sarpe

BANT, A. (1994). "Parentesco, Matrimonio e Intereses de Género en una Sociedad Amazónica: el caso aguaruna". En: Amazonia Peruana, Tomo XII N°24, junio 1994, pp. 77-103

BARTH, F. (Comp.) (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras.* México: Fondo de Cultura Económica

BAUMAN, Z. (2001). *La sociedad individualizada.* Madrid: Cátedra

BAUMAN, Z. (2003). *Modernidad líquida.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica

BELAUNDE, L. E. (2005). *El recuerdo de luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales-UNMSM

BELAUNDE, L. E. (2001). Reseña de "Ver, saber, poder: chamanismo de los yagua de la Amazonía peruana" Jean-Pierre Chaumeil. En: Bulletin de I'Institut français d'études andines, vol. 30, núm. 1, 2001. pp.179-181

BENEDICT, R. (1971). *El hombre y la cultura*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina

BEUCHAR & RIVET (1908). "La familia linguistique zaparo". En: *Journal de la Société des Américanistes de Paris*. Nouvelle série, tome V., N°2. Folleto N°11 del v.69 de Anthropological papers, p.17

BOAS, F. (1911). *Introduction to the Handbook of American Indian Language*. Washington D.C.: Georgetown University Press

BOAS, F. (1964). *Cuestiones fundamentales de Antropología Cultural*. Buenos Aires: Solar/Hachette

BRABEC DE MORI, B. (2014). "Los iskobakebo: historia de un pueblo originario en peligro de extinción". En: *Revista Lengua y Sociedad*, N°14 Vol.14 N°1-2014, pp.29-46

BRIONES C. (2007). "Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías". En: *Tabula Rasa*, N°6, pp.55-83

CAAAP (1993). *Amazonía peruana. Estudios sobre lenguas indígenas*. Lima, diciembre de 1993, N°23

CÁCERES, L. (2015). "El gusto por la carne de monte. Redes de comercialización y consumo en el mercado de Belén de Iquitos". En: *Epicentro. Clamando por el cambio: desarrollo y* conflicto, Año 1, N°02 (julio-setiembre) Lima, pp.55-72

CASEY, N. (2017). "El último hablante de una lengua ancestral" The New York Times. Ver: https://www.nytimes.com/es/2017/12/29/espanol/el-ultimo-hablante-de-una-lengua-ancestral-de-la-amazonia.html Revisado el 24/09/20

CASO, A. (1948). "Definición del indio y de lo indio*"*. En: *América indígena*, México, Vol. VIII, N°5

CAMPBELL, L. (1997). *American Indian Languages*. *The Historical Linguistics of Native America*. New York: Oxford University Press

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. (2007). *Etnicidad y estructura social*. México: Universidad Iberoamericana

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. (2018). "La noción de fricción interétnica". En: Bringel, B y Brasil, A. (Coord.) *Antología del pensamiento crítico brasileño contemporáneo*. 1° ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO

CHAPMAN A. (2006). *Los hijos del copal y la candela*. Tomo I. México: UNAM

CHAUMEIL, J. (1998). *Ver, saber, poder. El chamanismo de los Yagua de la Amazonía Peruana*. Lima: IFEA, CAAAP, CAEA

CHAUMEIL, J. (2008). "Sobre la etnología amazónica. La monografía como proceso de construcción permanente (El trabajo de campo entre los Yagua-Perú)". En: Revista de Dialectología y Tradiciones Populares, 2008, enero-junio, vol. LXII, n° 1, pp.237-248 Recuperado de: https://dra.revistas.csic.es/index.php/dra/article/view/53/54

CHÁVEZ, M. & otros (Comp.) (1976). *Instrumentos musicales tradicionales de varios grupos de la selva peruana*. Lima: ILV, Datos etnolingüísticos N°36

CHIRIF, A. & GARCÍA, P. (2007). *Marcando Territorio, progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía*. Lima: IWGIA

CIDH (2013). *Pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial en las Américas. Recomendaciones para el pleno respeto de sus derechos humanos.*

En: http://www.oas.org/es/cidh/indigenas/docs/pdf/informe-pueblos-indigenas-aislamiento-voluntario.pdf Revisado el 14/06/18

CLIFFORD, J. (1999). *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa

CLIFFORD J. (2001). *Dilemas de la cultura*. Barcelona: Gedisa

CRYSTAL, D. (2000). *Language death*. Cambridge: Cambridge University Press

CUCHE, D. (2002). *La noción de cultura en las ciencias sociales*. 1°ed. Buenos Aires: Nueva Visión

DAIMI (2008). *Investigación interdisciplinaria antropológica respecto a pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial*. *Propuesta de la reserva territorial Napo-Tigre-Curaray*. Lima

DE FIGUEROA, F., DE ACUÑA, C., y otros. (1986). *Informe de Jesuitas en el Amazonas, 1660-1684*. Iquitos: Monumenta Amazónica, IIAP-CETA

DE LA CADENA, M. & STARN, O. (2009). "Indigeneidades: Problemáticas, experiencias y agendas en el nuevo milenio". En: *Tabula rasa.* Bogotá-Colombia, N°10: pp.191-223

DE LA RIVA HERRERA, M. (1656)2003. *La conquista de los motilones, tabalosos, maynas y jíbaros*. Iquitos: Monumenta Amazónica, IIAP-CETA

DELGADO LEÓN, F. (2001). "Lenguaje y cultura". En: *Ámbitos*. Revista de Estudios de Ciencias Sociales y Humanidades de Córdova, N°5-6, 2001, pp.11-15

DESCOLA, P. (1988). *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Lima: ABYA-YALA e IFEA

DESCOLA, P. (2005). *Las lanzas del crepúsculo. Relatos jíbaros. Alta Amazonia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica

DESCOLA, P. (2005b). "Más allá de la naturaleza y la cultura" En: *Etnografías contemporáneas*. Año 1, abril, 2005, pp.93-113

DÍAZ-POLANCO, H. (2011). "Diez tesis sobre identidad, diversidad y globalización" En: *Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización.* México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp.37-62. Recuperado de: https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/53356.pdf

DURÁN, D. (1976). *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. México: Editorial Porrúa.

ELIADE, M. (1951). *El mito del eterno retorno*. Madrid: Emecé

ELIADE, M. (1967). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Ed. Guadarrama

ELIADE, M. (1994). *Mito y realidad*. Bogotá: Labor

EL OJO VERDE. Cosmovisiones amazónicas (2004). Lima: AIDESEP – FORMABIAP, Fundación Telefónica

EL PERUANO (Diario) (2006). Ley N°28736. Jueves 18 de mayo, Lima, pp.318954

FAST, G., WARKENTIN, R. y FAST, D. (1996). *Diccionario achuar-shiwiar/castellano*, Lima, ILV – Ministerio de Educación

FEAGIN, J., ORUM, A. & SJOBERG, G. (eds.) (1991). *A Case for Case Study*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

FERDINANDY, M. (1961). *En torno al pensar mítico*. Berlín: Colloquiuer Verlag

FERNÁNDEZ, W. (1952). *Cincuenta años en la Selva amazónica: padres dominicos españoles*. Madrid: Juan Bravo

GAMBOA, C. & SANTILLÁN, A. (2006). *Régimen especial transectorial de protección a favor de los pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial. La relación entre los pueblos indígenas aislados y los recursos naturales a la luz de la Ley N°28736*. Lima: Bellido Ediciones EIRL

GAMIO, M. (1970). *Forjando patria*. México: Porrúa

GARCÍA, N. (1990). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo

GARCÍA, P., CHIRIF, A. & SURRALLÉS. A. (2002). Una historia para el futuro. Territorios y pueblos indígenas en Alto Amazonas. Santa Cruz de la Sierra: CORPI

GARCÍA, P. & SURRALÉS, A. (2009). *Antropología de un Derecho. Libre determinación territorial de los pueblos indígenas como derecho humano*. Copenhague: IWGIA

GEERTZ, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa

GIMÉNEZ, G. (s/f). La cultura como identidad y la identidad como cultura. Recuperado de: http://perio.unlp.edu.ar/teorias2/textos/articulos/gimenez.pdf
Revisado el 09/10/15

GIMÉNEZ, G. (2000). "Identidades en globalización". En: *Espiral*. Vol.7, No.19, pp.27-48

GOBERNA, J. R. (2003). "«What´s culture» Cien años de controversias en la antropología anglosajona (1871-1971)". En: Gallaecia, N°22, pp.531-554

GOODE, W. & HATT, P. (1976). *Métodos de investigación social*. México: Trillas

GONZÁLEZ, T. (2001). *P. Plácido Mallo Gutiérrez, agustino, misionero y explorador en la Amazonía peruana.* Iquitos: CETA

GOW, P. (2020). *De sangre mezclada. Parentesco e historia en la Amazonía peruana*. Lima: Fondo Editorial UCSS y SHARE Amazónica

GRAY, A. (2002). *El último chamán. Cambio en una comunidad amazónica*. Lima: IWGIA

GRIMSON, A. (2011). *Los límites de la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI

HALL, S. & DU GAY, P. (Comp.) (2003). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires-Madrid: Amorrotu

HONKO, L. (1996). "Las tradiciones en la construcción de la identidad cultural y estrategias de supervivencia étnica". En *Revista de Investigaciones Folklóricas* (Buenos Aires), 11: pp.63-77

HUERTAS, B. (2002). *Los pueblos indígenas en aislamiento: su lucha por la sobrevivencia y la libertad*. Lima: Tarea Gráfica Educativa

HUERTAS, B. (2012). "Despojo territorial, conflicto social y exterminio" En: SHELDON, D. & otros. *Pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial.* Pamplona Iruñea, España: IWGIA-IPES, pp. 58-99

HURTADO, L. (2000). "Perfil cultural del shamanismo de la Amazonía peruana". En: Alva, W.; Polia, M.; Chávez, F. & Hurtado, L. (2000) *Shamán. la búsqueda...* Sevilla: SCRIPTORIUM, S. L.

INEI (2009a). Censos Nacionales 2007, XI de población y VI de vivienda. Resumen ejecutivo. Resultados definitivos de las comunidades indígenas, Dirección Nacional de Censos y Encuestas, Lima

INEI (2009b). II Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía Peruana 2007. Dirección Nacional de Estadísticas Regionales y Locales, Lima

INSTITUTO NACIONAL DE RECURSOS NATURALES - INRENA. (1999). Peru: Forests For The New Millenium. Action Plan, Lima.

KAHN, J. S. (1975). *El concepto de cultura. Textos fundamentales.* [Tylor: "La ciencia de la cultura" (1871)] (p.29). Barcelona: Editorial Anagrama.
Recuperado de: https://dokumen.tips/documents/01-tylor-la-ciencia-de-la-cultura.html

KAUFMAN, T. (1994). The Native Languages of South America. Atlas of the World's Languages. London/New York: Routledge, pp.46-76.

KIRK, G. S. (1973). *El mito. Su significado y función en las distintas culturas*. Barcelona: Ed. Seix Barral.

KROEBER, T. (2012). *Ishi. El ultimo de su tribu*. Guanajuato: Fundación de estudios tradicionales A. C.

KYMLICKA, W. (1996). *La ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. México: Paidós

LÉVI-STRAUSS, C. (1956). "La familia". En: Levi Strauss, C.; Spiro, M y Gough, K. (1956). *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*. Barcelona: Anagrama. (Sin numeración de página)
Recuperado de: https://seminariolecturasfeministas.files.wordpress.com/2012/01/la-familia-_claude-l__vi-strauss_.pdf

LÉVI-STRAUSS, C. (1958). *Antropología estructural*. Buenos Aires: EUDEBA

LÉVI-STRAUSS, C. (1969). *Las estructuras elementales del parentesco.* Barcelona: Paidós

LÉVI-STRAUSS, C. (1973). *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*. México: Siglo XXI

LÉVI-STRAUSS, C. (1987a). "La estructura de los mitos". En: Antropología cultural. Barcelona: Paidós, pp.229-252

LÉVI-STRAUSS, C. (1987b). *Mito y significado*. Madrid: Alianza

LÉVI-STRAUSS, C. (1995). *Antropología estructural.* Barcelona: Paidós

LÉVI-STRAUSS, C. (1997). *Mitológicas IV: El hombre desnudo.* México, Siglo Veintiuno Editores

LLOBERA, J. (Comp.) (1988). *La antropología como ciencia*. Barcelona: Anagrama

LONGA, F. (2003). "Relaciones entre lengua e identidad en el grupo etnolingüístico Taurepán". En: *Boletín de lingüística* 19. Caracas: Universidad Central de Venezuela, pp.20-42

LÓPEZ, A. (1998). *Los mitos del tlacuache.* México: UNAM, IIA

MAGAÑA, E. (1991). "*Entrevista a Claude Levi-Strauss"*. En: *Anthropologica*, *9*(9): 277-285. Lima: PUCP.
En: http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/1153/1114
Revisado el 21/10/2019

MALINOWSKI. B. (1964). "El problema del significado en las lenguas primitivas". En: *El significado del significado*. Buenos Aires: Paidós.

MALINOWSKI, B. (1974). *Magia, ciencia y religión*. Barcelona: Ariel

MALINOWSKI, B. (1984). *Una teoría científica de la cultura*. Madrid: Sarpe

MARONI, P. (1988)1889. *Noticias auténticas del famoso río Marañón, 1738 (1638-1738).* Iquitos: Monumenta Amazónica, IIAP-CETA

MARTÍNEZ, M. (2007). *La investigación cualitativa etnográfica en educación*. México: Trillas

MARTÍNEZ, R. (2009). "El chamanismo y la corporalización del chamán: argumentos para la deconstrucción de una falsa categoría antropológica". En: Cuicuilco, número 46, mayo-agosto, pp.197-220
En: https://data.over-blog-kiwi.com/1/38/03/91/20160909/ob_41c7f4_el-chamanismo-y-la-corporalizacion-de.pdf
Revisado el 20/11/2021

MARTÍNEZ, S. (2016). *La ciencia del sexo*. Bonalletra, Impreso en España: Alcompas, S.L.

MAYOR, P. & BODMER, R. (2009). *Pueblos indígenas de la Amazonia peruana*. Iquitos: CETA

MARZAL, M. (1993). *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*. Barcelona: Anthropos; Mérida: Editora Regional de Extremadura

MEJÍA, L. E. & TURBAY, S. (2009). "Los venenos de cacería en la amazonia colombiana: sustancias letales o fuente de vitalidad". En: Boletín de Antropología, vol.23 N°40. Universidad de Antioquía.

MINISTERIO DE CULTURA, PERÚ (s/f). Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios. En: http://bdpi.cultura.gob.pe/ Revisado el 21/08/15

MINISTERIO DE CULTURA, PERÚ (2016). *Los pueblos indígenas en aislamiento y contacto inicial de la Amazonía peruana: Mecanismos para la protección de sus derechos*. Lima: Sinco Industria Gráfica EIRL

MINISTERIO DE EDUCACIÓN y DIRECCIÓN GENERAL DE EDUCACIÓN INTERCULTURAL, BILINGÜE Y RURAL (2013). *Documento Nacional de Lenguas Originarias del Perú*. Lima: Ministerio de Educación

MONTOYA, R. (2002). "Cultura y poder". En: Ciberayllu, 6 de enero de 2002. En: http://www.andes.missouri.edu/andes/comentario/rmr_culturaypoder.html - Revisado el 14/10/2016

MONTOYA, R. (2003). *Movimientos indígenas en América del Sur: potencialidades y límites*. Ciberayllu. En:
https://www.andes.missouri.edu/andes/especiales/rmmulticulturalidad/rm_movimientos1.html Revisado el 30/04/14

MORA, C. & ZARZAR A. (2007). *Comunidades nativas en la amazonia peruana*.

MOREY, H. & SOTIL, G. (2000). *Panorama histórico de la amazonía peruana. Una visión desde la amazonía.* Iquitos: Municipalidad provincial de Maynas

MORGAN, L. (1977). *La sociedad primitiva*. México: Ediciones Pavlov

MORIN, E. (2001). *L'identité humaine*. París: Seuil

NACIONES UNIDAS (2007). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*. Naciones Unidas.
En: http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf - Revisado el 13/06/15

NAVA, F. (Dir.). (2009). *Programa de Revitalización, Fortalecimiento y Desarrollo de las Lenguas Indígenas Nacionales 2008-2012*, México: PINALI

NAVA, F. (1987). *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Península

OIT (2007). Convenio N°169, sobre los Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. En:http://www.oit.org.pe/WDMS/bib/publ/libros/convenio_169_07.pdf Recuperado el 13/07/15

O'HAGAN, Zachary (2015). "Taushiro and the Status of Language Isolates in Northwest Amazonia". En: *Fieldwork Forum*, November 17, 2015 Recuperado de: http://linguistics.berkeley.edu/~zjohagan/pdflinks/ohagan_fforum_taushiro_isolates_v1.pdf
Revisado el 06/01/17

PARKIN, R. & STONE, L. (Ed.) (2008). *Antropología del parentesco y de la familia*. Madrid: Ramón Areces

PASTRANA, S. (2012). "Desaparición de las lenguas indígenas". En: GONZÁLEZ, F. & otros (Coord.). *De la oralidad a la palabra escrita. Estudio sobre el rescate de las voces originarias en el Sur de México.* México: El colegio de Guerrero y Editora Laguna, pp.275-291

PÉREZ, J. (2008). *Análisis morfológico-semántico de los verbos de desplazamiento en taushiro*. Lima: UNMSM

PITARCH, P. & OROBITG, G. (2012). *Modernidades indígenas*. México: Iberoamericana

POZZI-ESCOT, I. (1998). *El multilingüismo en el Perú*. Cuzco: Centros de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas

POZZO, M. I. & SOLOVIEV, K. (2011). "Culturas y lenguas: la impronta cultural en la interpretación lingüística. En: *Tiempo de educar*, vol.12 N°24, julio-diciembre, México: Universidad Autónoma de México, pp.171-205

REGAN, J. (2004). "Estructura y significado en los mitos amazónicos". En: *Investigaciones sociales*. UNMSM, Lima, Año VIII N°13, pp.31-42

RESTREPO, E. (2007). "Identidades: planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio" En: Jangwa Pana. Revista del Programa de Antropología de la Universidad del Magdalena, Vol.5, pp.24-35.

RIBEIRO, D. (1997). *Fronteras indígenas de la civilización*. México: Siglo XXI

RIBEIRO, D. & GOMES, M. (1995). "Etnicidad y civilización" En: GRÜNBERG, G. (Coord.) (1995). *Articulación de la diversidad. Pluralidad étnica, autonomías y democratización en América Latina.* Quito, Abya-Yala. Recuperado de: https://books.google.com.pe/books?id=1_A7VbDV72oC&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false

RIBEIRO, D. & WISE, R. (1978)2008. *Los grupos étnicos de la amazonia peruana*. Lima: ILV, Comunidades y culturas peruanas N°13

RIVERO, P. & MARTÍNEZ V. (2016). "Cultura e identidad. Discusiones teóricas-epistemológicas para la compresión de la contemporaneidad". En: Revista de Antropología Experimental (Universidad de Jaén-España), N°16, 2016, pp.109-121

RIVERS, W. H. R (s/f). "El método genealógico de investigación antropológica". En: *La antropología como ciencia*. Compilador: José Llobera. Barcelona: Editorial Anagrama, pp.85-95.

RODRÍGUEZ ALZZA, C. (2020). "El retorno de la lengua iskonawa". En: Cuadernos de lingüística, Vol.1, N°3, pp.1-11

ROMERO, J. (2013). "Del indigenismo a la evangelización". En: *El mundo indígena desde la perspectiva actual.* México: Grupo Destiempos, Vol.II, pp.122-129.

RUBIN, H. (1941). *Eugenesia y armonía sexual*. Buenos Aires: Editorial Claridad

SÁNCHEZ, G. (2007). *Lenguaje y cultura, ¿por qué se implican?* VI Congreso de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile. A. G, Valdivia.
Recuperado de: https://www.aacademica.org/vi.congreso.chileno.de.antropologia/5

SAPIR, E. (1994). *El lenguaje*. México: Fondo de Cultura Económica

SAUSSURE, F. (1945). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada

SHELTON, D. (2012). *Pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial*. Pamplona Iruñea, España: IWGIA-IPES

SILLA, R. (2008). "Reseña de 'Um peixe olhou para mim. O povo Yudjá e a perspectiva' de Tânia Stolze Lima". En: Intersecciones en Antropología, núm, 9, 2008, pp.325-327.

SMITH, A. (2004). *Nacionalismo*. Madrid: Alianza

SOLÍS, G. (2002). *Lenguas en la Amazonía peruana*. Lima: FORTE-PE

STOLL, D. (1985). *¿Pescadores de hombres o fundadores de Imperio? El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina*. Quito: DESCO.
En: http://www.nodulo.org/bib/stoll/ilv.htm - Revisado el 01/09/15

STEWARD, J. (1946). *Handbook of South American Indians*. Washington: United States Government Printing Office

SUEYO H. & SUEYO A. (2017). *Soy Sontone. Memorias de una vida en aislamiento.* Lima: Ministerio de Cultura

SURRALLÉS, A. (2009). *En el corazón del sentido. Percepción, afectividad, acción en los candoshi, Alta Amazonía.* Lima: Institut français d'études andines

TAIPE, N. (2004). "Los mitos. Consensos, aproximaciones y distanciamientos teóricos". En: *Gazeta de antropología*, N° 20.
En: http://www.ugr.es/~pwlac/G20_16NestorGodofredo_Taipe_Campos.html
Revisado el 01/10/16

TYLOR, E. B. (1977)1871. *La cultura primitiva.* Madrid: Ayuso

TESSMANN, G. (1999)1930. *Los indígenas del Perú nororiental.* Quito: Ed. Abya-Yala

THOMPSON, J. (1998). *Ideología y cultura moderna.* México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad XochimilcoTIBÁN, Lourdes

THOMPSON, J. (2001). *Derechos colectivos de los pueblos indígenas en el Ecuador: aplicabilidad, alcances y limitaciones.* Quito: INDESIC / Fundación Hans Seidel

TOLEDO, V. (2009). "¿Por qué los pueblos indígenas son la memoria de la especie?". En: *Papeles*, N°107, pp.27-38

TUSÓN, J. (2003). *Introducción al lenguaje*. Universitat Oberta de Catalunya (UOC).

TV-UNAM (7 de enero de 2019). Philippe Descola [Archivo de video] Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=W17V5YPzZjs&t=1872s

VARESE, S. (1996). *Pueblos indios, soberanía y globalismo*. Quito, Abya-Yala

VELA PEÓN, F. (2001). "Un acto metodológico básico de la investigación social: la entrevista cualitativa". En: Tarres, María Luisa (2001). *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*. México: Facultad Latinoamericana de las Ciencias Sociales.

VIGIL, N. (s/f). "¿Cuántas lenguas indígenas existen en el Perú?"
En: http://nilavigil.com/2008/04/09/%C2%BFcuantas-lenguas-indigenas-existen-en-el-peru/ - Revisado el 31/08/15

VILCAPOMA, J. C. (2010). *De bestiarios a la mitología andina. Insectos en la metáfora cultural*. Lima: ANR

VILLAREJO, A. (1943). *Así es la selva*. Lima: Compañía de Impresiones y Publicidad

VILLAREJO, A. (1988). *Así es la selva*. Iquitos-Lima: CETA (Cuarta edición)

VIVEIROS DE CASTRO, E. (2002). "Los pronombres cosmológicos y el perspectivismo amerindio". En: Eric Alliez (ed.) (2002). *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*. Santiago de Cali, pp.176-196.
En: https://www.arteuna.com/talleres/lab/ediciones/libreria/gilles-deleuze-alliez.pdf
Revisado el 25/06/21

VIVEIROS DE CASTRO, E. (2004). "Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena". En: A. Surrallés y P. García Hierro (eds), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*: 37-80. Copenhague: IWGIA

VIVEIROS DE CASTRO, E. (2013). *La mirada de jaguar*. Introducción al perspectivismo amerindio. Buenos Aires: Tinta Limón

WALSH C. (2003). "La muerte de las lenguas indígenas: la pérdida de la diversidad". En: *Gaceta hispánica de Madrid* (GHM), octubre de 2003. En: http://gacetahispanica.com//wp-content/uploads/2012/06/Lamuertedelaslenguasindig_ColleenWalsh.pdf
Revisado el 14/10/16

ZARZAR, A. (1999). *Tras las huellas del antiguo presente.* La problemática de los pueblos indígenas amazónicos en aislamiento y en contacto inicial. Recomendaciones para su supervivencia y bienestar. Preparado para la Defensoría del pueblo, Lima.

ANEXO 1

ALGUNAS COSTUMBRES Y FORMAS DE PROCEDER DE LOS TAUSHIRO

No queremos excluir algunas costumbres y formas de proceder que nos narró Amadeo García sobre los taushiro de Aucayacu, por lo que en este anexo nos detendremos brevemente en algunos casos particulares al respecto. Esta información nos permitirá acercarnos todavía más a la idiosincrasia y vivencia diaria. Hablaremos, pues, de los castigos a los niños, de la posesión de las canoas, de lo que hacían cuando les mordía una víbora, entre otras peculiaridades.

a) Sobre los castigos a los niños: Los taushiro castigaban a los niños con palma de ishanga. Esta palma era usada como elemento correctivo hacia los niños cuando estos se portaban mal. La ishanga es una planta que al rozar la piel genera una picazón con un cierto ardor, el mismo que a los pocos minutos desaparece: "Una ishanga, ese pica, duele un ratito, de ahí no duele más ya", afirma nuestro informante (comunicación personal, 20 de febrero de 2016). Amadeo, al respecto, compara y valorar este tipo de castigo frente a los que infligen los mestizos a sus hijos:

> Los taushiro castigaban a sus hijos agarrando cualquier palma de ishanga, ishangueaban en la mano (…), no paleaban como lo que hacen los mestizos ahorita, no chicoteaban nada. Aquí [en Intuto] le dan con palo, con cinturón les pegan a sus hijos. En tiempos de taushiro no era así, ese era purita ishanga (…). [Con eso] chicoteaban en la mano, y bueno a su cuerpo también, cuando no obedece, pero aconsejando, pue (…). Me han ishangueado [cuando era niño] a mí también […]. Aquí

> los mestizos, les veo pues yo, agarrando a sus hijos le dan chicote (…), garroteando, fuerte [como si fueran] un animal. (Comunicación personal, 20 de marzo de 2010)

Amadeo critica a los mestizos por castigar a sus niños con palo o correa, golpeándolos fuerte como si fuesen animales, pues el ishanga "basta para que lloren", que es suficiente, afirma (comunicación personal, 20 de marzo de 2010). Su opinión parece señalar que la costumbre de su pueblo en relación a los castigos era superior a la de los mestizos. Otro testimonio al respecto del uso de la ishanga como herramienta de castigo, es el siguiente diálogo que tuvimos en 2016:

- ¿Y tus padres te han castigado alguna vez, cuando eras niño?
- Bueno, me han castigado solamente vez con ishanga, ishanguenado, pam pam pam pam pam, en la mano nada más. Nada de palo, nada de chicote pue joven.
- ¿Ishanga es…?
- Una ishanga, ese pica, duele un ratito, de ahí no duele más ya, ya no duele ya.
- ¿Y por qué te castigaban?
- Porque soy [era], igual que muchacho que son desobediente ¿no? Por eso nos castigaba hacía nuestro mamá. Cuando peleamos entre hermanos, como decir, nos ishangueba, pues ¿no? (Ríe) Así nos ishangueaban, pues jovencito.
- Quien te pegaba, ¿quién era? ¿tu mamá?
- Mi mamá, a veces mi papá. Sí, sí. A veces mi mamá no, a veces mi papá no. A veces mamá se rabia una vez [unas veces] también, se rabia papá también. A veces nosotros ishangueamos con la ishanga entre muchachos mijo [mismo]
- ¿También?
- Sí.
- ¿Como jugando?
- Como jugando, sí claro pue joven. (Ríe)
  (Comunicación personal, 22 de febrero de 2016)

Ese "nada de palo, nada de chicote" sino "solamente con ishanga (…) en la mano" es una clara crítica, nuevamente, de Amadeo hacia el tipo de castigo que infligen los mestizos que él conoce contra sus hijos. Amadeo, en este sentido, considera implícitamente una superioridad moral de los taushiro frente a los mestizos en relación a la corrección mediante el castigo hacia los hijos. Psicológicamente, nos parece interesante las reiteraciones en negativo que expresa Amadeo respecto de nuestra pregunta sobre quién infligía el castigo: "A veces mi mamá no, a veces mi papá no", tras haberlo dicho previamente en afirmativo: "[A veces mi] Mi mamá, a veces mi papá". Mostrar en una proposición negativa un hecho que puede ser dicho afirmativamente suele tener un efecto psicológico distinto. A la pregunta "¿quién te castigaba?" es diferente responder: "A veces mi mamá, a veces mi papá", a responder: "A veces mi mamá no, a veces mi papá no". En este último caso en que se

responde negativamente, se aminora cualquier juicio de valor negativo que se pudiera tener por el hecho de castigar a los hijos. Parece ser que subconscientemente Amadeo intenta *proteger* a sus padres de cualquier opinión negativa contra ellos por el hecho de castigar a sus hijos, por ello también nos dice: "A veces mamá se rabia una vez [unas veces] también, se rabia papá también", justificando el castigo con ishanga (solo en la mano) debido a la cólera que experimenta el progenitor por alguna desobediencia del hijo.

Como ya habíamos señalado con antelación, Luisa Elvira Belaunde afirma que la gran mayoría de pueblos amazónicos suelen evitar las expresiones abiertas de agresión y castigos, y "Esto se manifiesta especialmente en su relación con los niños, a quienes, por lo general, no se les escarmienta con golpizas ni gritos, ya que se considera que de escarmentarlos de esta manera, los niños aprenderán a ser rabiosos" (2004, p.29) y eso los haría personas adultas que por su temperamento podrían poner en riesgo la cohesión de su comunidad. Lo afirmado por Belaunde nos permite comprender mejor la actitud de Amadeo García frente al castigo que los niños mestizos padecen a diferencia de los castigos que los taushiros infligían a sus pequeños. Las palabras que a continuación citamos de Belaunde coinciden plenamente con lo que Amadeo nos ha dicho: "Como entre muchos otros grupos amazónicos, el trato violento contra los pequeños no es tolerado, y es asociado a la manera de ser de los blancos, quienes tienen la reputación de ser violentos y rabiosos contra los suyos" (2005, p.233).

b) <u>Sobre las canoas y otros objetos</u>: Los taushiro, en los tiempos de Amadeo, mantuvieron algún contacto aunque escaso con los mestizos (Alicea, 1976, p.5). Eran, en aquellos años, el joven Amadeo y su hermano Juan –aunque este con menos frecuencia– quienes salían de su comunidad dejando a un lado ese viejo temor que por mucho tiempo mantuvo a su gente alejada de los foráneos. Los demás taushiro, sin embargo, preferían mantenerse en su recogimiento, a salvo en su espesa selva. Estos encuentros entre los más jóvenes del grupo con gente ajena a ellos dieron paso a un mayor nexo con el mundo exterior, permitiéndoles iniciar relaciones de intercambio de bienes con otras personas para obtener ciertos objetos que los taushiro habían aprendido a valorar por influencia de los patrones para quienes habían trabajado en el pasado. Por este motivo Neftalí Alicea nos dice que los taushiro poseían varios objetos ajenos a su cultura: una escopeta, un machete, un hacha, una tijera, un serrucho, una

pala, un martillo, algunas agujas e hilo, una pequeña radio, pilas, ollas de aluminio, mosquitero, tazas y linterna (Alicea, 1976, p.14-15).

Si bien poseían estos bienes, usaban también sus accesorios tradicionales. Por ejemplo, teniendo tijeras aún preferían cortarse el cabello con dientes de piraña, o teniendo escopeta preferían usar sus pucunas con virote, o para cazar animales más grandes usaban sus hoyos-trampas o sus lanzas, lanzas *de un brazo y medio de longitud, y de tres lengüetas en la punta*, como gusta recordar a Amadeo. Justamente, sobre las guerras interétnicas que los taushiros protagonizaron en el pasado, al referirnos a las lanzas, él nos dijo: "Lanza, en idioma taushiro "anivi". Lanza pa' tirar a la gente. [De] un brazo y medio, tiene tres lengüetas. Lanza era [de] tronco de pijuayo" (comunicación personal, 20 de marzo de 2010). Aquí Amadeo nos hizo referencia a que las lanzas eran manufacturadas con tronco de pijuayo, pero sabemos también que las hacían de pona.

Aquellos objetos (ollas, escopeta, y demás) que los relacionaron en cierta forma con el mundo mestizo los obtuvieron relativamente en tiempos recientes. Así, afirma Amadeo que sus abuelos no usaron estas cosas. Ellos no usaron la cuchilla, por ejemplo, para confeccionar sus pucunas y las lengüetas de sus lanzas (*anivi*), para tal fin utilizaron el diente de añuje[246]. Tampoco conocieron el fósforo y cocinaban en sus ollas de barro elaboradas por ellos mismos. Asímismo, no conocieron la escopeta, y si la conocieron, debido al contacto que tuvieron en el pasado con los patrones, no la utilizaron para sus cacerías. Usaron como machete la madera de pijuayo amarrada a una piedra afilada, y un pedazo de madera estilizada de caña de bambú llamada comúnmente como marona (*Guadua angustifolia*) funcionaba como un cuchillo para cortar la carne. Así vivieron sus abuelos.

Sobre sus machetes, en nuestra conversación de 2010, nos dijo:

> Antes mis abuelo, cortaban chacra con, como decir, de piedra. Mi papá finado tenía pero yo ya le he hecho perder ya, sí, sí. Ese era una piedra, con ese cortaban chacra antes. Antes era su machete [con] tronco de pijuayo, hacían un machete grande que cultivan a la hierba, sí, sí, ese era su machete hermano, con una piedra, sí sí, sí. (Comunicación personal, 19 de marzo de 2010).

[246] Especie de roedor, nativo de los bosques centro y sudamericanos, de unos 50 cm de longitud.

Y en 2016 nos reiteró lo dicho anteriormente, haciendo referencia también a los cuchillos de madera de marona. He aquí nuestro diálogo con Amadeo al respecto:

- ¿Con qué cortaban la carne los taushiro?
- Con marona.
- Marona ¿qué es eso?
- Marona es, es, ese sembraban antes, un árbol es.
- ¿Con eso cortaban, o tenían cuchillo?
- No tenía[n] cuchillo. Chacra hacían con piedra, así redondo le huequiaban [el] palo y le colocaban [la piedra], y con eso cortaban inmenso palo, en ese tiempo no había ni machete, hacían machete con tronco de pijuayo: yo le dado al hermano Wagner pa' que le manda[e] al hermano Pepe, dos he mandado ya. (Ríe) Con ese rozaban monte, inmenso monte le rozaban
- ¿Hacían sus machetes entonces con un palo y una piedra, y lo amarraban?
- Sí, sí, sí.
- Le colocaban y le hechaban [le hacían] mango, como mango de hacha, pues ¿di? Con eso le tumbaban el palo [los troncos].
  (Comunicación personal, 20 de febrero de 2016)

Cuando Amadeo nos dice que le ha dado "al hermano Wagner pa' que le manda[e] al hermano Pepe (José Álvarez)" significa que él hasta tiempos muy recientes ha confeccionado esos elementos, como recordatorios de su cultura, como obsequio o venta.

Mención especial demandan ciertos objetos taushiro. En unos de los ambientes del colegio-internado del pueblo de Intuto[247], el profesor Villalobos nos mostró una pequeña piedra afilada, tallada de ese modo, con el fin de ser usada como cuchillo para cortar la carne. Unas parecidas, nos aseguró, habrían usado los taushiro para el mismo fin, y es que, nos dice con cierto asombro, si en Europa la Edad de Piedra fue hace miles de años, en esta zona de la Amazonía ha sido reciente: "La Edad de Piedra aquí ha sido aquí no hace mucho tiempo. […] por aquí ha sido hace, en algunos sitios, cien años nomás" (Villalobos, comunicación personal, 24 de marzo de 2010). Esta es, obviamente, una opinión resultado del asombro que aún sigue manifestando el profesor Villalobos por la forma de vida de estos pueblos amazónicos, a pesar de que él ha vivido en Intuto por 38 años y relativamente *cerca* de estas culturas.

[247] Este ambiente del colegio-internado que dirigía el profesor Tomás Villalobos hace las veces de un pequeño museo-biblioteca en donde se guardan y exponen varias piezas pertenecientes a varios pueblos étnicos relativamente cercanos: candoshi, aguajún, jíbaro, achuar, taushiro. Muchas de estas piezas fueron encontradas por el propio Tomás Villalobos, y cuando eran halladas por sus alumnos eran llevadas al colegio al regresar de sus comunidades luego de sus vacaciones.

También Villalobos nos mostró una rudimentaria vasija u olla de barro de color negro que fue encontrada cerca de la zona donde habían habitado los taushiro, esta vasija fue reconocida por Amadeo como perteneciente a su pueblo. En ella se preparaba el veneno para luego untarlo en las puntas de los virotes (dardos) con el objetivo de cazar, lanzándolos con la pucuna (cerbatana), pequeños animales como algunas aves o pequeños monos. Este veneno, nos informa Villalobos, se torna de color negro y se parece a la brea no solo en el color sino también en su viscosidad (comunicación personal, 24 de marzo de 2010). Dicha vasija, como acabamos de describir, es rudimentaria, básica. No tiene ningún detalle, ninguna sola línea de distinto color. Este objeto permite corroborar en cierta forma lo que Amadeo ya nos había informado, que su pueblo no manifestó artísticamente ninguna expresión pictórica, ningún dibujo, ninguna iconografía mínima plasmada, por ejemplo, en su vestimenta, y ahora tampoco en su cerámica, como sí otros pueblos étnicos manifiestan.

Otro caso particular e interesante es el hecho de que los taushiro de una generación inmediatamente anterior a Amadeo no hayan conocido cómo confeccionar una canoa. Este dato nos lo brinda el profesor Tomás Villalobos y también el propio Amadeo. Efectivamente, los taushiro cruzaban el río ("chimbaban" como en quechua prefiere decir Amadeo) en balsas, es decir, en troncos de madera topa que amarraban unos con otros, pues la madera topa "ese es la legal pa' chimbar al otro lado [del río]" asegura (comunicación personal, 20 de febrero de 2016). Los taushiro aprendieron a elaborar canoas con un patrón (Amadeo no recuerda con quién exactamente), este les enseñó a construirlas, y esto ya cuando Amadeo vivía con ellos, cuando él era aún un niño.

En nuestra conversación con una descendiente jíbaro-candoshi, Aurelia García (31), ella nos dijo que los jíbaros de la comunidad de su abuela, una nativa jíbaro-candoshi, sí confeccionaban sus canoas (comunicación personal, 24 de marzo de 2010); es decir, tenían cierto grado de sofisticación tecnológica al momento de elaborar cosas para sus vivencias en la selva. No así los taushiro. Sin embargo, esto no significa en absoluto que los taushiro hayan sido menos capaces que otros pueblos al momento de enfrentarse a la naturaleza para su supervivencia. Sus conocimientos fueron los suficientes para tal fin. Recuérdese que los antiguos taushiros fueron personas en situación de aislamiento con respecto de la sociedad nacional y mantuvieron una costumbre nómade hasta épocas relativamente recientes, y

prácticamente recién en la época de Amadeo iniciaron un reservado contacto con otras personas, por lo que, y dado el entorno natural y alejado en el que vivían, no tuvieron la imperiosa necesidad de elaborar un transporte más sofisticado: las balsas les fueron suficientes. Prácticamente es la generación de los taushiro que vivieron con Amadeo quienes se tornaron sedentarios, es decir, relativamente en años recientes. El estado de retraimiento de los taushiro les demandó vivir en lo profundo de la selva, alejados de los grandes ríos y solo cerca de pequeñas quebradas, esto inhibió la necesidad de construir canoas, y cuando tenían que cruzar un río de mayor caudal, no usaban sino troncos amarrados (balsas) o a veces solo algún tronco solitario. El contacto con los foráneos fue esporádico, y en lo posible lo evitaban, por lo que no había necesidad de poseer, y menos construir, un transporte marítimo permanente.

Los taushiro no elaboraron canoas sino muy tardíamente. No sabían construirla. Aprendieron a manufacturarlas recién cuando entraron en contacto con sus últimos patrones, pues ellos les enseñaron. Antes, en los tiempos de los *abuelos*, solían cruzar los ríos grandes y medianamente grandes en balsa (*avah eita'que niyi'e*). Sobre este particular nos dijo Amadeo:

- Me contó Tomás Villalobos de que ustedes no fabricaban canoas.
- No, no. Vamos a aprender [hemos aprendido] con nuesto patrón, ya. Antiguamente, no hacían canoa, sino cruzaban el río en balsa. Balsa era, no sé, cualquier (ininteligible) hay un palo, como de este grueso (hace referencia con sus manos una distancia de 25 cm aproximadamente), es suavito [suavecito] igual que topa[248] es, le trozaban para que cruzaran, así a remo, se le amarran los palos.
  (Comunicación personal, 19 de marzo de 2010)

En nuestra segunda visita, en 2016, volvimos sobre este asunto aprovechando la ocasión en que estábamos sentados sobre unas piedras al frente del río Tigre, mientras mirábamos a unos intuteños con su peque-peque surcar sus aguas. Aquí parte de nuestro diálogo:

- ¿Ustedes hacían canoas?
- No. Nunca canoa. Nosotros… antes mis abuelos chimbaban ese quebrada ancho, en balsa, en balsa chimbaba.
- Las balsas son maderas amarradas ¿no?

[248] *Ochroma pyramidale* conocido en la Amazonía peruana como topa, es una especie de árbol cuyo tronco es muy liso y de madera liviana y suave, ideal para la elaboración de balsas debido a la insuperable flotabilidad.

- Ese madera amarrado, la madera, por ejemplo, topa, ese sirve para balsa, ese es la legal pa' chimbar al otro lado [del río]. Antes mis abuelos chimbaban en balsa y también chimbaban sobre palo. El que sabe nadar nada al otro lado, el que no sabe nadar no se va, porque es, el que no sabe nadar ahí se ahoga [y] ya no sale nunca más… claro.
- ¿Y qué río chimbaban?
- Huanganayacu.
- ¿De qué tamaño es ese río? ¿Es como el río Tigre?
- No, más chico, más pequeño, pue, pero ancho para chimbar. Ese no da cruza palo para cortar al otro lado, tienes que chimbar al otro lado pa' que pueda tender palo, el que sabe nadar, pue, el que no sabe nadar no puede chimbar.
- ¿Chimbar[249], qué es?
- Chimbar es al otro lado.
- ¿Nadar?
- No, chimbar es al otro lado, pues te vas al otro lado. Por ejemplo, ve aquí ve, tú te vas al otro lado, estás chimbando al otro lado.
- Ah ya.
- ¿No sabías eso? (Ríe)
- No, no sabía, no sabía.
  (Comunicación personal, 20 de febrero de 2016)

Resulta peculiar, por lo menos, que el significante en taushiro de la balsa sea *avah eita'que niyi'e* –según el *Vocabulario taushiro* de Alicea Ortiz (1975b)– mientras que el de canoa sea solamente *tenente*. Decimos esto sobre todo porque los taushiro conocieron la canoa tardíamente, es decir, este fue un objeto que no formó parte de su cultura tradicional, mientras que la balsa sí. Por ende, un significante tan complejo como *avah eita'que niyi'e* debería haber significado a la canoa y no a la balsa. ¿Alicea incurrió en una confusión? Es una pregunta hipotética.

Se sabe que los taushiro fueron un pueblo muy antiguo, y el hecho de que no supieran construir canoas hasta mediados del siglo XX (lo que no significa que no la hayan conocido) es un indicador de que se mantuvieron por mucho tiempo retraídos de la sociedad general. Se custodiaron viviendo lejos de los grandes ríos amazónicos y eligiendo habitar cerca de las pequeñas quebradas, en la profundidad de la jungla[250], razón por la que no les era necesario poseer canoas. Solo cuando, en su nomadismo, debían cruzar algún río construían balsas rudimentarias de manera improvisada para tal fin, usando preferiblemente la topa como

[249] Cruzar el río de una orilla a otra.
[250] Alicea Ortiz afirma respecto de los taushiro *atontu'tua*: "El área donde habitan los Atontu'tua es pantanosa ya que hay muchas quebraditas y corrientes de agua que se desbordan varias veces durante la época de lluvia" (1976, p.4), "El caserío consiste en cinco casas situadas, aproximadamente, a 6 metros de la orilla de la quebrada Aucayacu" (1976, p.14).

madera que, como bien nos dijo Amadeo, esa "es la legal pa' chimbar", o simplemente se ayudaban con algún madero caído (Alicea, 1976, p.17). Cuando empezaron a comercializar algunos productos (plátanos, pijuayos o carne) con los foráneos, en ese momento, con seguridad, empezaron a valorar la canoa, pues esta era más eficiente en el transporte que la balsa, aunque esta valoración empezó tardíamente.

c) Sobre el proceder tras la mordedura de víbora: Solían los taushiro, tras la mordedura de víbora, atrapar y matar al reptil, si era posible, y sacarle los colmillos bajo la idea de que de esta manera el afectado se curaría (comunicación personal, 20 de febrero de 2016). ¿Había, pues, un pensamiento retributivo en este aspecto? Si el animal hería, saldar esta afrenta implicaba entonces herir al animal (matándolo) y sacarle aquello que usó para herir, en este caso, sus colmillos. Leamos lo que nos respondió Amadeo al respecto en el contexto de nuestro diálogo:

- ¿Qué les asustaba a los taushiro?
- Los demonios nos asustaba, a veces nos asustaba la tigre, culebra: hu'no' en taushiro, jergón es huejetuche, shushupe es jíntoua, cascabel es hua-tohono, loro machaco es huan-tuhuno, montón de nombre tiene este culebra, pue joven. Ese, lo que nos asustaba a nosotros, ese tenemos miedo andar en la noche, jovencito. Este… además, tigre, no se tiene mucho tanto [miedo] porque siempre se defiende [nos defendemos] más que la víbora, ¿sí o no? La culebra es más peligrosa en la noche, joven, por ese nos muerde, por ese tenemos miedo [a] ese.
- Y cuando les mordía la culebra, cómo hacían, cómo se curaban.
- Así nomás. Ahora ya, hamos [hemos] aprendido con los patrones curar con copal, [y] cocona. Antes no. Antes, antiguo había brujo sí. Le sacaban su dentadura de la víbora, de ahí se sanaban los enfermo. Cuidado que se contacta con su mujer, y si muere este hombre ya 'ta… la víbora es venenoso, le mata [a] la persona [en] un ratito.

  (Comunicación personal, 20 de febrero de 2016).

Antiguamente eran los chamanes los encargados de curar al paciente, mediante rituales y determinadas acciones, además, del suministro de algún brebaje, y por supuesto que esto no siempre era efectivo, de ahí que Amadeo recalque que tenían miedo a las serpientes, incluso más que a los grandes felinos: ¿Cómo defenderse ante la mordedura de una serpiente? ¿Cómo poder verla en la oscuridad de la noche? De aquí que se comprenda por qué Amadeo dice que les temían más a las serpientes que al "tigre", pues ante este último sí podían defenderse.

Solo cuando empezaron a tener contacto con los patrones, estos les enseñaron que tales mordeduras se curaban con copal y cocona. De cuál era el procedimiento en la cura de tales heridas con el uso de estos insumos, Amadeo no nos lo explicó, pero aseguró que el copal y la cocona son eficaces para curar las heridas por mordedura de víbora, dependiendo el lugar de la mordedura y dependiendo qué víbora fue.

d) Sobre el beso como muestra de cariño: No tenían la costumbre de mostrar cariño a la pareja como, por ejemplo, el beso en la boca. Eso no es de extrañar ya que el beso es una muestra de cariño en algunas culturas, y no en la mayoría, aunque sí en la más extendida: la occidental[251]. Esto lo sabemos por lo que recogió Alicea Ortiz en su *Vocabulario taushiro*, en la parte "Taushiro-Castellano", en la mención "Besarse" (*chonchon*): "*Ta ine anta'cu chonchon niyi ñuven u'ja*, (los mestizos se besan unos a otros en la boca)" (1975b, p.39)[252]. Amadeo mismo, en las múltiples entrevistas, nunca afirmó que sus padres mostrasen esa costumbre de cariño, aunque sí sostuvo que se querían (comunicación personal, 22 de febrero de 2016). Este ejemplo que proporcionó Amadeo respecto de la palabra "besarse", y que recogió Alicea en su *Vocabulario taushiro* en los años '70, nos permite saber que los taushiro mostraron extrañeza, al parecer, respecto de la costumbre de besarse en los labios como muestra de cariño. Así, si bien aceptaron algunos elementos culturales tangibles provenientes de los mestizos, como fósforo, kerosene, ollas de aluminio o escopeta, los cuales supusieron un cierto cambio en sus prácticas diarias, hubo prácticas foráneas, sin embargo, que nunca formaron parte de su cultura, tal vez por considerarlas inútiles.

Lo que afirma Alexandre Surrallés sobre la prudencia de mostrar el cuerpo puede servirnos para comprender, desde la perspectiva del pueblo candoshi que él estudió, esta inexistencia del beso como muestra de cariño. Así, sobre la vigilancia de mostrar actitudes

[251] Susana Eva Martínez, en *La ciencia del sexo*, afirma que el beso en la boca "no es universal y tan solo se ha encontrado en el 46% de las 168 culturas estudiadas" (2016, p.79). Por otro lado, Hernan H. Rubin afirma que la práctica del beso (en los labios entre la pareja) es una costumbre relativamente reciente: "El beso es una expresión de afecto practicada casi exclusivamente por la raza caucásica, y por los negros que viven en el ambiente caucásico. El beso no llegó a ser una forma de afecto sino hasta épocas comparativamente recientes. Sin embargo, como una forma de reverencia o respeto, el beso existía desde los tiempos más primitivos (besar el suelo por donde ha pasado un jefe o rey, besarle la mano, besarle los pies)" (Rubin, 1941, p.101-102).

[252] En el mismo *Vocabulario* pero esta vez en la parte "Castellano-Taushiro", Alicea muestra un pequeño desliz al presentar la palabra "besarse" con una variación en taushiro, *Chocho*: "*Ta ine anta'cu chocho niyi ñuven u'ja*, (los criollos se besan unos a otros en la boca)" (1975b, p.87).

vanales con el cuerpo, nos dice: "Esta vigilancia tiende a aumentar con la edad, afectando de forma especial al género masculino. (…) Los comportamientos afectuosos que conllevan contactos físicos son excepcionales. (…) entre hombres y mujeres (…) no exteriorizan apenas su afecto (…)" (Surrallés, 2009, p.75-76). Amadeo García nos dijo que sus padres se querían pero que no se besaban, posiblemente no haya observado él comportamientos de cariño entre sus padres como caricías. No son propias estas manifestaciones emocionales del cuerpo en los nativos amazónicos, hay una especie de cuidado al respecto. Una experiencia vivencial que tuvimos fue cuando en un acto de ignorancia por parte nuestra, para tomarnos una fotografía, me acerqué a Amadeo García y lo abracé, esperando una cierta respuesta de su parte con un abrazo suyo: no lo obtuve. Por el contrario, sentí en ese instante una rigidez de su parte. Él nunca dio signos de responder el abrazo; no obstante, nunca sentimos de su parte molestia alguna por nuestro atrevimiento. Esta circunstancia que vivimos de primera mano, lo entendemos con mayor claridad en las palabras de Surrallés que citamos líneas arriba y que aunamos con estas: "también entre los hombres adultos, se guardan las distancias y las formalidades" (2009, p.76).

e) Sobre las bromas: Amadeo afirma que solían bromear entre ellos endilgando apodos, sobre todo entre los jóvenes, resaltando alguna particularidad física: *oui tantán oí* (tú eres narizón), *i chouí oí* (tú eres ojón), *yacan tuí* (tú eres feo) (comunicación personal, 22 de febrero de 2016). Esto también lo corrobora Alicea Ortiz: "Los Atontu'tua tienen un buen sentido del humor. Ponen nombres a las personas que les visitan de acuerdo a alguna característica propia, por ejemplo: brazo torcido a una persona manca; palma de pifayo[253], a una persona alta; mama gorda, a una persona gruesa, etc." (1976, p.18).

f) Sobre los juegos: Los niños no poseían juguetes fabricados con insumos de la selva como madera o piedra ni existían juegos recreativos de ningún tipo. Jugaban imitando a los mayores en sus faenas. Sobre este particular, reproducimos nuestro diálogo con Amadeo García:

- Cuando eras niño ¿qué jugabas, te acuerdas?
- Sí, jugamos, así, virote, para pucunear pájaro
- ¿Jugaban cazando?

[253] Pifayo o pijuayo, palma alta de la Amazonía cuyo fruto también es denominado pijuayo.

- Sí, cazando pue. Yo me iba con mi hermano finado, con pucuna, no iba [nos íbamos] a matar pichico…
- ¿Pichico es…?
- …monito. Ya ´ta. Y cada mono que [se] ve, ya con ampi nomá le matamos. Y después le traemos, pa' comer ya pue.
- O sea, ¿se divertían y de paso comían?
- Sí, sí, sí.
- ¿Tenían juguetes cuando eran niños?
- De nosotros juguetes solamente lo que nos enseñaba nuestro papá mijo [mismo], que nosotros debemos hacer lo que hace el viejo, por ese yo lo que aprendí hacer lanza, con mi papá.
- Ustedes jugaban aprendiendo lo que los abuelos o los papás sabía.
- Claro. La mujer debe aprender lo que hace la mamá. La mujer no le toca [hacer] ese lanza.
- ¿Qué le tocaba a la mujer?
- Mujer hace chicra [Shicra][254]
- ¿Qué es chicra?
- Chicra es una mochila. Cachiguango…
- Cachiguango es…
- …tejido pue.
- ¿Qué más hacían las mujeres?
- Un montón de cosas, jovencito.
  (Comunicación personal, 20 de febrero de 2016)

Jugaban, pues, cazando pequeños monos o pajaritos, o pescando, o aprendiendo a fabricar lanza, y en el caso de las niñas, por ejemplo, a tejer. Las actividades de los infantes imitaban a las de los adultos, y en este sentido estaban sus costumbres, en el juego, también orientadas hacia la supervivencia. Aquí es posible apreciar la situación, muy ligada al mundo natural, en que se encontraban los taushiro todavía hasta mediados del siglo XX. Sin desmerecimiento alguno, por supuesto, pero al igual que en el juego las crías de diversos mamíferos imitan a sus padres, por ejemplo, en la cacería o en la pelea, los taushiro también estaban todavía muy inmersos en estas prácticas *infantiles* (juegos), las mismas que al fin y al cabo tenían un fin último: la supervivencia.

[254] Shicra es un bolso tejido con fibras vegetales. (Amadeo lo pronuncia "chicra")

ANEXO 2

CARÁCTER DE AMADEO GARCÍA Y DE LOS TAUSHIRO

Entendemos por carácter aquel conjunto de rasgos y cualidades, es decir, la forma de ser, que señala cómo es, cómo actúa y cómo reacciona una persona, o conjunto de personas que mantienen vínculos estrechos conformando una colectividad o grupo social, en las diversas circunstancias o situaciones que se le presenta.

En el caso de los taushiro tenemos dos fuentes para determinar su carácter: 1. Los testimonios que sobre este asunto nos legó Alicea Ortiz. 2. La observación directa que experimentamos nosotros cuando estuvimos con Amadeo, siendo él mismo un taushiro. Pensamos que estas dos fuentes, la primera para indicar y la segunda para corroborar, nos permiten tener una idea del carácter de los que integraron este pueblo.

Amadeo García es de trato noble y de temperamento sosegado a pesar de las vicisitudes que ha experimentado en su vida: perder a toda su familia taushiro por enfermedades foráneas, no ver a sus hijos tan seguido como quisiera, perder por fallecimiento a una de sus parejas o ser abandonado por sus otras dos, vivir solo, no poder hablar con nadie en su lengua madre de manera fluida, saberse el último de los taushiro de su comunidad *atontu'tua*. Amadeo tiene en su memoria las historias contadas a él por sus padres sobre las terribles experiencias que les tocó vivir a sus abuelos y antepasados en su trato con los foráneos, quedando él como el único y último resquicio de todos ellos, pues si bien existen otros descendientes de taushiros, si un antropólogo quiere saber sobre esta etnia o un lingüista

quiere saber su lengua, solo Amadeo es la única fuente viva hoy. Por todo lo padecido, el temperamento de Amadeo es de admirar. Su historia, no obstante, corre parejo con la de otros que pertenecieron a distintos pueblos amazónicos también subyugados, violentados y amenazados en otros tiempos. Citamos las líneas escritas por Luisa Elvira Belaunde sobre otros pueblos, pero que nosotros lo extrapolamos a los taushiro y, en particular, a Amadeo:

> Todos los pueblos amazónicos son los sobrevivientes de una historia de epidemias de enfermedades y guerra de colonización. Es admirable la fortaleza de aquellos que vieron morir a la tercera parte, a la mitad, a toda la población salvo ellos, (…). ¿Cómo no enloquecerse y perder la conciencia ante tanta pérdida? Acordarse de su nombre y de sus parientes, y también diluyendo la amargura del pesar con la picardía de la risa fresca y el sentido del humor, un rasgo tan característico de los pobladores de la Amazonía. (Belaunde, 2005, p.298)

Amadeo no enloqueció ante tantas perdidas. Por el contrario, en las distintas conversaciones que hemos mantenido con él siempre se mostró dispuesto al diálogo y con buen humor; además, no ocultaba su agrado toda vez que hablaba en su lengua, sobre su lengua y sobre su pueblo, rememorándolo en sus cacerías, en sus comidas, en sus parientes, en sus viviendas, en sus historias, en sus pensamientos (aunque ya no suscribía muchas de ellas), etc. Las múltiples entrevistas que ha tenido con distintas personas sobre él, sobre su lengua y sobre su pueblo, y los reconocimientos que ha recibido recientemente por el Estado peruano, visibilizándolo ante la opinión pública y ante la academia, le han permitido tomar conciencia del valor que él representa por ser taushiro, ya que es la única fuente viva de su pueblo.

Amadeo representa a los taushiro incluso en su carácter. Efectivamente, los taushiro en general fueron de carácter apacible. Esto parece deducirse de algunos preceptos morales que Amadeo recoge de su cultura, pues afirma que no se debe estar peleando ni engañando ni robando, ni ninguna "cosa mala", pues esas acciones perturban, y los taushiro, por el contrario, era gente calmosa. Al respecto, nos dijo:

> No debemos estar peleando, no debemos estar engañando y [ni] robando otra cosa. (Habla en taushiro) "No quiero pa' robarte yo a usted", estoy diciendo. No debemos hacer este [esta] cosa mala. (Habla en taushiro) "No es buena pa' robar", estoy diciendo. (Comunicación personal, 22 de febrero de 2016)

El que los taushiro hayan sido gente con temperamento tranquilo lo confirma ampliamente Alicea Ortiz: "Son gente tranquila y muy amigable […]. Expresan cólera hacia los animales, insectos y otras cosas que les ofendan o molesten, y hacia las personas que les maltraten, pero normalmente no reaccionan con violencia" (1976, p.5). También queda reconocido por José Álvarez: "Si tú le notas su carácter [el de Amadeo], es muy tranquilo, no es nada que ver con los aguajún, [o con] los achuar[255]" (comunicación personal, 11 de abril de 2016). Y también es confirmado, en otro momento, por el propio Amadeo García cuando habla sobre los taushiro y su forma de ser (comunicación personal, 19 de marzo de 2010).

Al respecto, Luisa Elvira Belaunde afirma que "la gran mayoría de los pueblos amazónicos se caracterizan por evitar casi obsesivamente las expresiones abiertas de agresión y de rabia en el día a día" (2004, p.29). Esta afirmación es posible corroborarla con lo que estamos diciendo sobre los taushiro y sobre el propio Amadeo García. La rabia, pues, es considerada como un mal síntoma y genera descohesión social y quiebre de las relaciones cordiales, algo tan importante en un grupo de población disminuida.

Alicea Ortiz rememora un suceso que le permitió sentar la impresión sobre los taushiro en relación al carácter sereno que manifestaban:

> Una canoa nueva se quemó por el descuido de las cuatro mujeres que estábamos charlando en vez de vigilar el fuego. Todos reaccionamos rápidamente ante la catástrofe, pero el dueño de la canoa en ningún momento nos hizo sentir culpables. Aunque su canoa se malogró, él estaba agradecido de que no se hubiera quemado completamente y pudo arreglarla. Esta es una reacción típica de los taushiro ante cualquier fracaso; se sienten tristes, pero no derrotados. (1976, p.5)

Para Alicea, pues, los taushiro muy pocas veces se enojaban incluso ante eventos que pudiesen considerarse graves. Sin embargo, esta percepción sobre este pueblo amazónico no es compartida por todos. César Tapuy, por ejemplo, afirma que los taushiro eran belicosos pues perseguían y mataban gente: "Primeramente ellos mataban gente. Sí, perseguían gente […], ellos perseguían gente como queriendo matarlos (…), ellos andaban con lanza"

[255] Aguajún y achuar son pueblos étnicos pertenecientes a la familia lingüística jíbaro, "vecinos" territoriales de los taushiro en la zona norte de la Amazonía loretana, colindante con Ecuador. Históricamente son considerados pueblos belicosos.

(comunicación personal, 18 de febrero de 2016). A pesar de que Tapuy insistió en que era de los taushiro de quien estaba hablando, todo parece indicar que los confundía con otros pueblos, pues otras informaciones, que son las más, han asegurado que los taushiro eran, por el contrario, bastante amigables y corteses. Se sabe, sin embargo, que en el pasado hubo enfrentamientos bélicos entre los grupos taushiro *atontu'tua* y *einontu'tua*, tal y como ha asegurado Alicea Ortiz y hasta el propio Amadeo: "En el pasado hubo peleas entre los dos subgrupos y todavía recuerdan algunos de los incidentes ocurridos, tales como: personas que fueron muertas por lanzas […]" (Alicea, 1976, p.9). Estos enfrentamientos, no obstante, pertenecen a la historia de los taushiro y la propia Alicea solo recogió lo que los viejos le narraron.

Hay que referir que Günter Tessmann, por el año de 1930, señalaba que los *pinches* –como se les denominaba– no eran precisamente muy amistosos con los foráneos (con los colonos sobre todo), ni con otros pueblos, a excepción de tiempos pasados, y que asaltaban los campamentos de los colonos habiendo asesinado a otras personas ajenas a ellos *no hacía mucho tiempo*, por ello Tessmann concluye: "Son todavía salvajes" (1999, p.320). Estos aconteceres habrían sucedido en las primeras décadas del siglo XX.

Es posible que los taushiro de esos tiempos hayan sido agresivos con los foráneos en virtud de defender su territorio o a su gente, toda vez que se sentían amenazados. Pero aun con todo, creemos no equivocarnos al afirmar que César Tapuy ha confundido a los taushiro con otros grupos amazónicos, pues él afirma que estos que *conoció*, y que asegura fueron agresivos, danzaban "con redoblantes" (tipo de bombo o tambor hecho de cuero[256]) y quenas (comunicación personal, 18 de febrero de 2016). Amadeo ha insistido en que en sus tiempos –que son los tiempos a los que también refiere Tapuy– los taushiro ya no danzaban, es más, que él mismo nunca participó de una danza justamente porque ya eran muy pocos, además

[256] Otro dato que nos permite afirmar que, efectivamente, los taushiro no poseyeron ningún otro instrumento musical, aparte de una especie de quena, es el hecho de que no tuvieron un término preciso que haga referencia a un tambor o bombo. Alicea presenta en su *Vocabulario taushiro* (1975b) la construcción léxica que hace referencia al tambor: *ava'-nu'va-'ti-nu'vu-i'chi* (cuero del animal en la parte superior del palo). Es decir, los taushiro construyeron un término para referirse al tambor, al igual que construyeron otros términos para referirse a aquellas cosas foráneas a su cultura. En conclusión, ese tipo de tambor (o bombo) no fue admitido como algo perteneciente a su cultura.

de que nunca ha visto ningún instrumento musical hecho por los taushiro, aunque sí los tuvieron (comunicación personal, 20 de febrero de 2016)[257]. Lo que sostiene Amadeo García se corrobora con lo afirmado por Alicea Ortiz: "El único instrumento musical que he escuchado mencionar es la quena, que dicen haber tocado en el pasado. Nunca los he visto tocarla" (1976, p.19).

Al parecer, el motivo por el que Tapuy se confunde estriba en el hecho, que él asevera, de haber viajado a la zona de los taushiro e incluso haberse adentrado más arriba, cerca de la frontera con el Ecuador (comunicación personal, 18 de febrero de 2016). Por estos territorios, se sabe, existen otros pueblos, sobre todo el pueblo jíbaro. Para Tapuy, en consecuencia, esos grupos habrían tenido vinculaciones con la familia de Amadeo (habrían sido "taushiro" también), pues hablaban un lenguaje distinto al de Tapuy, y también eran *calatos,* y que por tener lanzas tenían que ser belicosos. (Recuérdese que esta investigación ha querido visibilizar la cultura del pueblo taushiro, sin dejar pasar la opinión que los actuales pobladores de Intuto tienen de ella, aún si la confundiesen con la de otros pueblos nativos. Es por ello que la opinión de César Tapuy nos ha sido relevante referir)

[257] Amadeo García ha afirmado en otro momento (comunicación personal, 19 de marzo de 2010) que sí llegó a conocer una quena, aunque insistió en que su pueblo ya no danzaba. (Ver apartado 4.4.6: Fiestas y comidas)

REGISTRO FOTOGRÁFICO

FOTO N°1



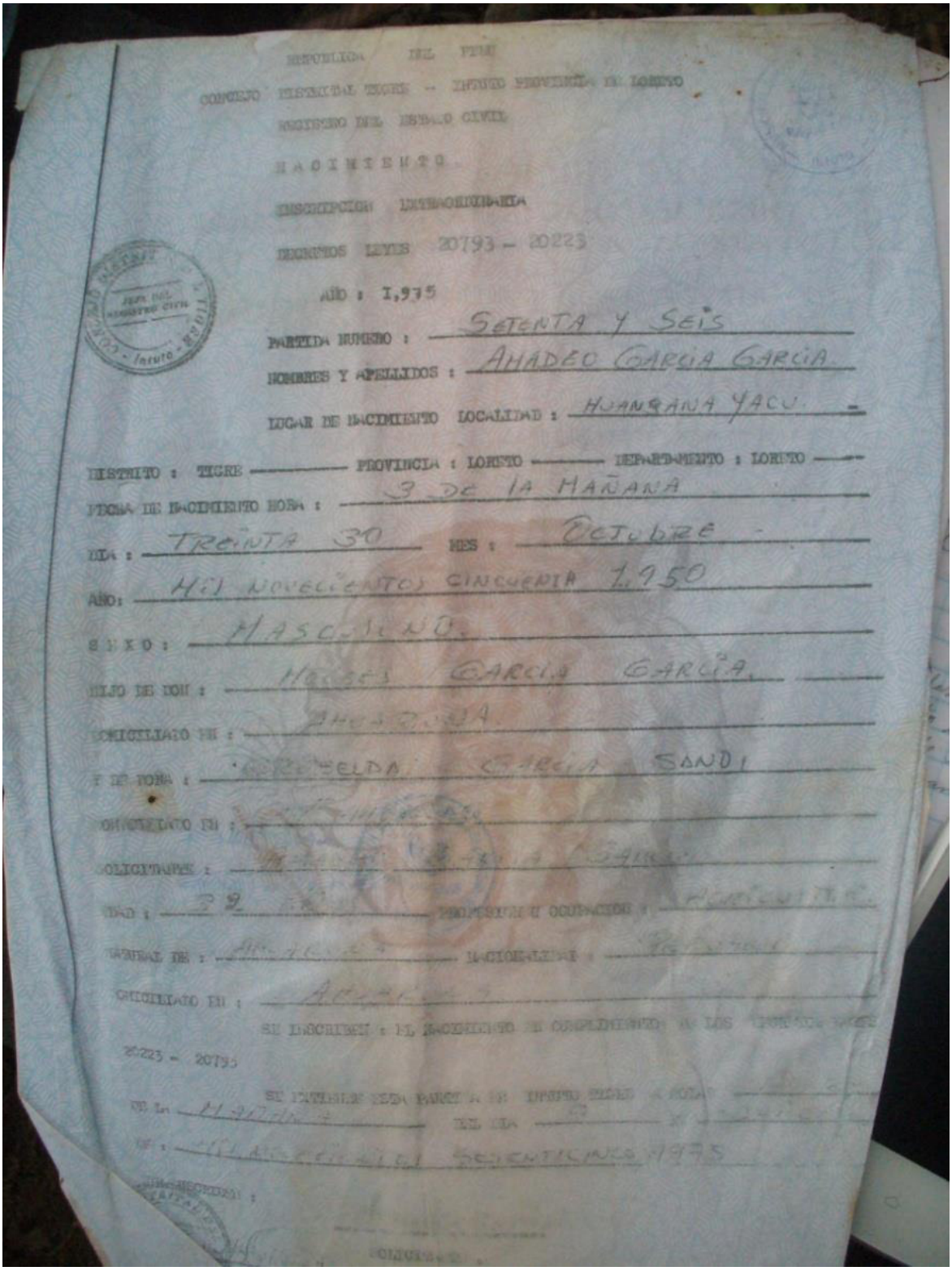
Letrero informativo, ubicado en el puerto de Intuto, a orillas del río Tigre, sobre la Reserva Nacional Pucacuro.

FOTO N°2



Recuperado de: https://www.servindi.org/actualidad/59003

FOTO N° 3



REPUBLICA DEL PERU

CONSEJO DISTRITAL TIGRE -- INSTITUTO PROVINCIAL DE LORETO

REGISTRO DEL ESTADO CIVIL

NACIMIENTO

INSCRIPCION EXTRAORDINARIA

DECRETOS LEYES 20793 - 20223

AÑO : 1,975

PARTIDA NUMERO : SETENTA Y SEIS

NOMBRES Y APELLIDOS : AMADEO GARCIA GARCIA

LUGAR DE NACIMIENTO LOCALIDAD : HUANGANA YACU

DISTRITO : TIGRE — PROVINCIA : LORETO — DEPARTAMENTO : LORETO

FECHA DE NACIMIENTO HORA : 3 DE LA MAÑANA

DIA : TREINTA 30 MES : OCTUBRE

AÑO : MIL NOVECIENTOS CINCUENTA 1,950

SEXO : MASCULINO

HIJO DE DON : MANUEL GARCIA GARCIA

DOMICILIADO EN : HUANGANA

Y DE DOÑA : MARCELINA GARCIA SANDI

DOMICILIADO EN : [illegible]

SOLICITANTE : [illegible]

EDAD : [illegible] PROFESION U OCUPACION : [illegible]

NATURAL DE : [illegible] NACIONALIDAD : [illegible]

DOMICILIADO EN : [illegible]

SE INSCRIBE : EL NACIMIENTO DE CONFORMIDAD A LOS [illegible]

20223 - 20793

SE EXTIENDE LA PRESENTE PARTIDA EN EL DISTRITO [illegible]

DE LA [illegible] DEL DIA [illegible]

DE : MIL NOVECIENTOS SETENTICINCO 1975

FIRMA :

SELLO :

Anverso de copia de la Partida de Nacimiento de Amadeo García García.

FOTO N° 4



REPUBLICA DEL PERU

MUNICIPALIDAD DISTRITAL DE EL TIGRE

DIVISION DE LOS REGISTROS DE IDENTIFICACIÓN Y ESTADO CIVIL

EL JEFE DE LA DIVISIÓN DE LOS REGISTROS DE IDENTIFICACIÓN Y ESTADO CIVIL QUE SUSCRIBE

CERTIFICA:

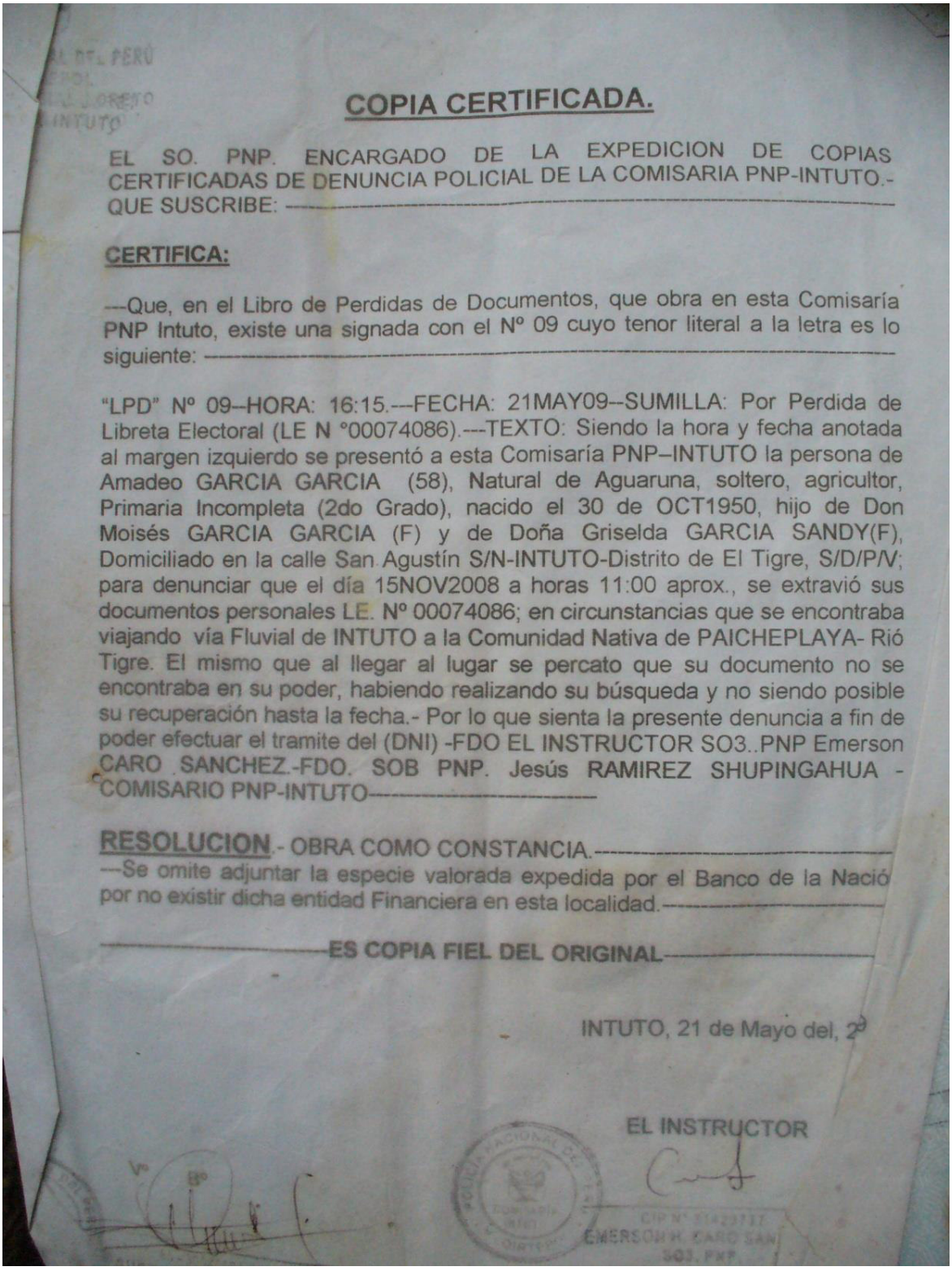
Que la presente, es copia fiel de la partida Original que se encuentra inscrita en el Libro respectivo, el mismo que se conserva en el archivo de la Municipalidad Distrital de El Tigre.

EXPEDIDA EL:

Intuto 21 **de** Mayo **del** 2009

Reverso de copia de la Partida de Nacimiento de Amadeo García García.

FOTO N°5



COPIA CERTIFICADA.

EL SO. PNP. ENCARGADO DE LA EXPEDICION DE COPIAS CERTIFICADAS DE DENUNCIA POLICIAL DE LA COMISARIA PNP-INTUTO.-
QUE SUSCRIBE: ----------

CERTIFICA:

---Que, en el Libro de Perdidas de Documentos, que obra en esta Comisaría PNP Intuto, existe una signada con el Nº 09 cuyo tenor literal a la letra es lo siguiente: ----------

"LPD" Nº 09--HORA: 16:15.---FECHA: 21MAY09--SUMILLA: Por Perdida de Libreta Electoral (LE N °00074086).---TEXTO: Siendo la hora y fecha anotada al margen izquierdo se presentó a esta Comisaría PNP–INTUTO la persona de Amadeo GARCIA GARCIA (58), Natural de Aguaruna, soltero, agricultor, Primaria Incompleta (2do Grado), nacido el 30 de OCT1950, hijo de Don Moisés GARCIA GARCIA (F) y de Doña Griselda GARCIA SANDY(F), Domiciliado en la calle San Agustín S/N-INTUTO-Distrito de El Tigre, S/D/P/V; para denunciar que el día 15NOV2008 a horas 11:00 aprox., se extravió sus documentos personales LE. Nº 00074086; en circunstancias que se encontraba viajando vía Fluvial de INTUTO a la Comunidad Nativa de PAICHEPLAYA- Rió Tigre. El mismo que al llegar al lugar se percato que su documento no se encontraba en su poder, habiendo realizando su búsqueda y no siendo posible su recuperación hasta la fecha.- Por lo que sienta la presente denuncia a fin de poder efectuar el tramite del (DNI) -FDO EL INSTRUCTOR SO3..PNP Emerson CARO SANCHEZ.-FDO. SOB PNP. Jesús RAMIREZ SHUPINGAHUA - COMISARIO PNP-INTUTO----------

RESOLUCION.- OBRA COMO CONSTANCIA.----------
---Se omite adjuntar la especie valorada expedida por el Banco de la Nació por no existir dicha entidad Financiera en esta localidad.----------

----------**ES COPIA FIEL DEL ORIGINAL**----------

INTUTO, 21 de Mayo del, 2

EL INSTRUCTOR

Denuncia policial por pérdida del DNI de Amadeo García García.

FOTO N°6



FOTO N°7



Cerámica presumiblemente de origen taushiro, hallada en la zona de los taushiro, reconocida por el propio Amadeo García por su parecido en su diseño y color. (Si mostramos estas imágenes es sobre todo para tener una idea de cómo pudieron ser algunos de sus ceramios)

FOTO N°8

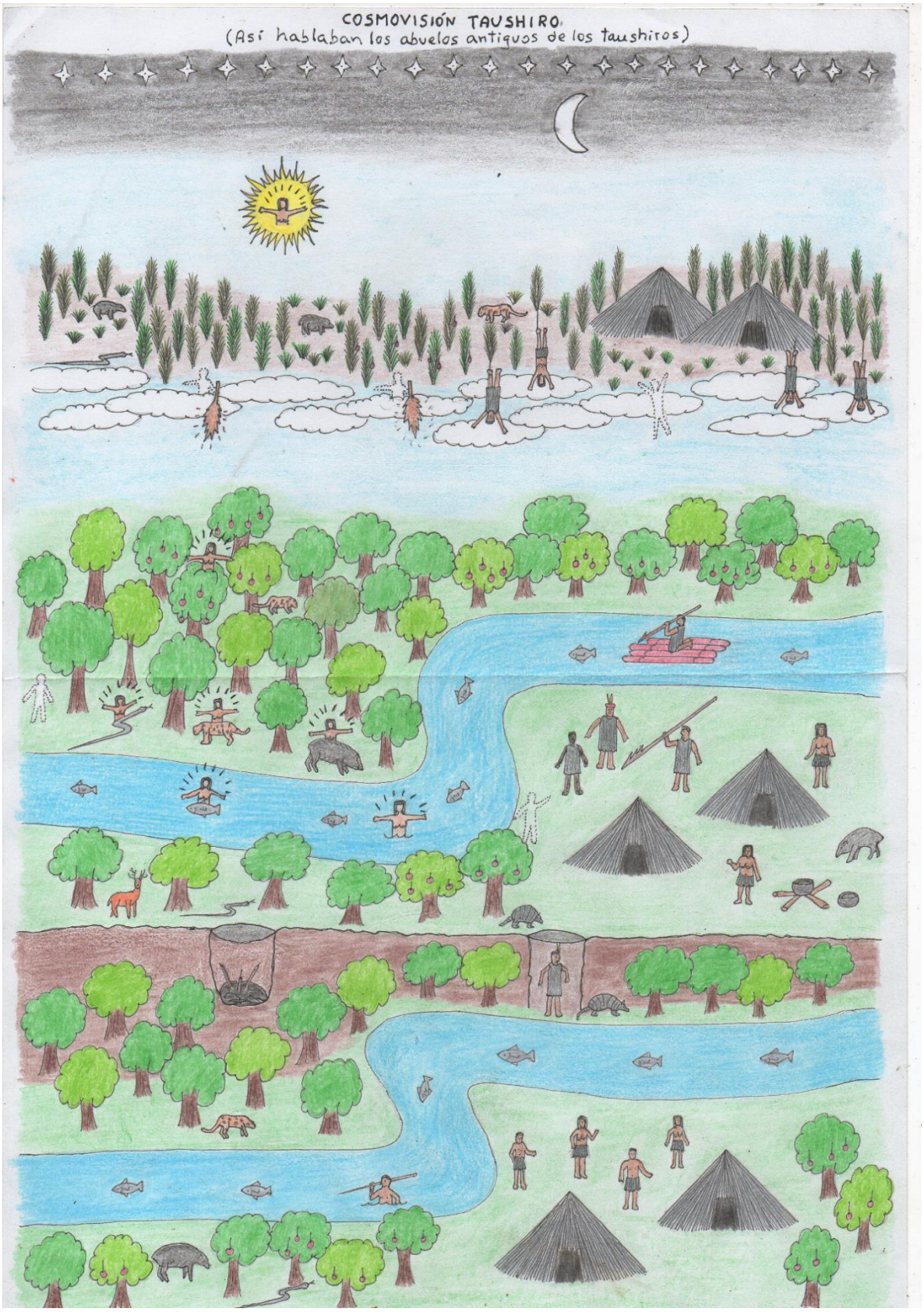

COSMOVISIÓN TAUSHIRO
(Así hablaban los abuelos antiguos de los taushiros)

FOTO N°9



Parte superior de una lanza tipo taushiro elaborada por el propio Amadeo García.

FOTO N°10



Amadeo García cuando joven vestido con su tradicional cushma.

Recuperado de: http://www.peru.sil.org/es/lengua_cultura/familia_linguistica_islados/taushiro

FOTO N°11



Amadeo García con su escopeta, con ella caza algunos animales en la selva para poder alimentarse.

FOTO N°12



Amadeo García muestra los restos cocinados de un mono choro que él mismo cazó días antes.

FOTO N°13



Amadeo García y Danilo Hernández dentro en su pequeña casa en Intuto-Loreto.

FOTO N°14



Vivienda de Amadeo García construida por Defensa Civil, ubicada en la calle san Agustín s/n, en las inmediaciones del centro poblado de Intuto (Loreto).

FOTO N°15



FOTO N°16



DNI de Amadeo García García (anverso y reverso).

FOTO N°17



Angelica Chuje (Pobladora de Intuto)

FOTO N°18



Alcibíades Huamán (Poblador de Intuto)

FOTO N°19



Aurora García, tía de Amadeo García.
Recuperado de: http://www.peru.sil.org/es/lengua_cultura/familia_linguistica_islados/taushiro