

TIERRA ADENTRO

Territorio indígena y
percepción del entorno

Alexandre Surrallés
Pedro García Hierro

Editores

IWGIA

Documento No. 39 – Copenhague 2004

TIERRA ADENTRO

Territorio indígena percepción del entorno

Editores: Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro

Copyright: Los autores y el Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA) — 2004

Producción editorial: Alejandro Parellada

Diseño de portada: Gredna Landolt
en base a dibujos del artista
huambisa Gerardo Petsaín

Impresión: *Tarea Gráfica Educativa* — Lima, Perú

ISBN: 87-90730-80-1

ISSN: 0108-9927



**GRUPO INTERNACIONAL DE TRABAJO
SOBRE ASUNTOS INDIGENAS**

Classensgade 11 E, DK 2100 - Copenhagen, Dinamarca

Tel: (45) 35 27 05 00 - Fax: (45) 35 27 05 07

E-mail: iwgia@iwgia.org - Web: www.iwgia.org

ESCRIBIENDO LA HISTORIA EN EL PAISAJE: ESPACIO, MITOLOGÍA Y RITUAL ENTRE LA GENTE YANESHA*¹

Fernando Santos-Granero
Smithsonian Tropical Research Institute

Un radiante día de septiembre de 1977 muy temprano por la mañana, emprendí lo que iba a ser una marcha de tres días desde la comunidad yanesha de Yorenaco a la de Muerrato, pasando por las comunidades de Huacsho y Yoncollmaso, todas ellas en las estribaciones orientales de los Andes Centrales del Perú (ver Figuras 1 y 2)². Mi compañero de viaje era un hombre yanesha de mediana edad llamado Francisco que iba río abajo para visitar a unos parientes, cazar y pescar. Cuando salimos, no sospechaba que esta excursión iba a ser un viaje fascinante a lo largo del paisaje de la historia y la mitología yanesha.

Poco después de salir de Yorenaco por la carretera de colonización construida en la década de 1970, pasamos por una colina de pendientes suaves en cuya cumbre me dijo Francisco que estaban los cimientos de un viejo templo/herrería yanesha. Me contó que en su base todavía se podían ver los restos del horno en el que se fundía el hierro. Unas horas después, cerca del poblado colono de Eneñas, me señaló el sitio del último templo yanesha, el cual fue abandonado en la década de 1950 tras la muerte del sacerdote oficiante. Antes de llegar al asentamiento de Huacsho, pasamos por un pequeño lago localizado en un sitio llamado Cacasaño. Francisco me contó que allí se ocultó el dios guerrero Yato' Caresa (nuestro abuelo Caresa) tras haber sido derrotado por los Muellepen, antiguo pueblo caníbal que solía incursionar río arriba a lo largo del Palcazu para atacar los asentamientos yanesha del valle del Cacazú.

Pasamos aquella noche en Huacsho y al día siguiente nos encaminamos a Yoncollmaso por la margen derecha del río Cacazú. Pronto llegamos al fin de la carretera y tomamos un viejo sendero. Al cabo de un cuarto de hora aproximadamente, Francisco me contó que justo al otro lado del río estaban las ruinas de la casa en la que había muerto su abuelo. Me contó que en ese lugar aún se podía ver el gran cántaro para almacenar masato (bebida fermentada de yuca) de su abuela, un tipo de vasija que las mujeres yanesha han dejado de hacer hace mucho tiempo, así como las palmeras de pijuayo y los arbustos de coca sembrados por su abuelo. Antes de llegar a Yoncollmaso, Francisco me enseñó el sendero que llevaba al antiguo asentamiento yanesha de Asopeso -ahora habitado principalmente por gente Asháninka- a lo largo del cual él y su padre habían andado cuando él tenía doce años. Y a continuación fue evocando los recuerdos felices de aquel viaje, la primera caminata larga que había hecho junto a su padre.

Al día siguiente muy temprano echamos a andar hacia nuestro destino. Llegamos más allá del lugar donde el río Yuncullmaz desemboca en el Cacazú para llegar a un punto llamado O'machpuetso, donde el río se estrecha y corre por entre colinas escarpadas. Francisco dijo que allí era donde Yato' Caresa, el dios guerrero, acostumbraba a apostar a sus guardias para impedir la entrada de los caníbales muellepen en territorio ya-nesha. Me mostró la gran piedra en la que los antiguos Yanesha solían quemar los cadáveres de los caníbales muellepen a los que habían matado. Más allá, siguiendo río abajo, me hizo ver varias piedras grandes, alargadas y pulidas que estaban en el lecho del río y me explicó que eran los cuerpos de los guerreros yanesha muertos a manos de los caníbales muellepen en el ataque en el que éstos finalmente derrotaron a Yato' Caresa. A mediodía llegamos a una pequeña cascada llamada Sa'res. Mi compañero me informó que las losas planas por las que caía el agua con fuerza era el lugar donde se había ocultado una antigua divinidad llamada Yato' Ror (nuestro abuelo Ror), y que por ese motivo el agua de la cascada tenía la propiedad de prolongar la vida humana. Así pues, nos bañamos bajo la cascada Sa'res antes de llegar a nuestro destino final, el asentamiento de Muerrato.

Experiencias como ésta no fueron de ningún modo excepcionales durante mi estadía en comunidades yanesha. Durante mis dos períodos de trabajo de campo en comunidades yanesha (1977 y 1983-1984), dondequiera que fuese, en automóvil o a pie, por carreteras o senderos que atravesaban su territorio tradicional, mis compañeros yanesha iban señalando diferentes sitios o elementos del paisaje³ y asociándolos a acontecimientos pretéritos ya fueran personales, históricos o míticos. Este artículo constituye un intento por comprender las implicancias de estas conexiones.

* * *

Las pruebas arqueológicas indican que los Yanesha arahuaco-hablantes emigraron río arriba desde la cuenca del río Amazonas antes de establecerse en lo que habría de convertirse en su territorio "tradicional" (Lathrap 1970). Debido a su situación estratégica y a la existencia de importantes redes comerciales (Lathrap 1963; Tibesar 1950), el pueblo yanesha comparte elementos culturales con los pueblos andinos y amazónicos. Las influencias andinas se manifiestan en préstamos lingüísticos del quechua (Wise 1976); en el desarrollo de un complejo religioso caracterizado por la presencia de templos, líderes sacerdotales y sitios sagrados de peregrinaje (Santos-Granero 1991; Smith 1977); y en la incorporación de importantes motivos andinos a su mitología y su saber astronómico (Santos-Granero 1991,1992). Adicionalmente, la gente yanesha ha adoptado elementos cristianos de los misioneros franciscanos, quienes intentaron evangelizarlos durante períodos breves e intermitentes en

el siglo XVII y durante un período más largo, de 33 años, en el siglo XVIII. Después de disfrutar de un intervalo de relativa autonomía política entre 1742 y 1847, el pueblo yanesha fue sometido nuevamente a presiones foráneas, esta vez por parte de diversos gobiernos del Perú republicano.

Tal como se desprende de la evidencia arqueológica, lingüística e histórica, la conquista española no fue el punto de partida de la historia del pueblo yanesha, la cual es mucho más antigua. Lejos de ser tranquila, la historia yanesha ha sido muy agitada, caracterizándose por migraciones de larga distancia (desde las tierras bajas hacia las estribaciones de los Andes y de nuevo hacia las tierras bajas); choques culturales muy fuertes (contra el imperio inca, la corona española y el estado peruano); guerras defensivas y ofensivas (contra los pueblos de habla pano del río Ucayali, los pueblos andinos vecinos, los españoles y los peruanos); y cambios materiales revolucionarios (tales como la adopción de las técnicas de fundición y forja del hierro aprendidas de los misioneros franciscanos en el siglo XVIII). Pese a que la historia del pueblo yanesha es una de las más conocidas y documentadas de la Amazonia occidental, se sabe muy poco de la forma en que la gente yanesha recuerda y transmite su historia⁴.

Se ha escrito mucho sobre "cómo recuerdan las sociedades" y, más específicamente, sobre cómo recuerdan los miembros de las sociedades sin escritura. En estos escritos se distinguen tres modos de transmisión de información histórica o de expresión de la conciencia histórica de este tipo de pueblos: el modo mítico, incluyendo mitos, narraciones afines y prácticas rituales (Hill 1988, 1996); la tradición oral, en la que las narraciones míticas ocupan un lugar secundario (Vansina 1988); y los actos representativos (*performative*), tales como ceremonias conmemorativas y prácticas corporales (Connerton 1989). Recientemente, muchos autores (Bender 1983; Feld y Basso 1997; Friedland y Boden 1994; Hill 1989, 1993; Rappaport 1989; Renard-Casevitz y Dollfus 1988; Schama 1995) han destacado la importancia del paisaje como otro medio de conservar y transmitir la memoria histórica, tanto en las sociedades sin escritura como en aquellas que la tienen. El objeto de este artículo es explorar este tema a partir del caso yanesha.

Desde mi punto de vista, el pueblo yanesha -al igual que otros pueblos sin escritura- construye su historia a través de mitos, tradiciones orales, reminiscencias personales, rituales y hábitos corporales. En el caso yanesha todas estas prácticas confluyen en una modalidad de inscripción mayor: la de "escribir" la historia en el paisaje. No es mi intención afirmar que el pueblo yanesha desarrolló un sistema de escritura en un sentido estricto, sino más bien que la práctica de inscribir la historia en el paisaje constituye un sistema de proto-escritura común a muchas sociedades sin escritura, pero que también se encuentra en sociedades letradas. Este sistema de escritura, al que he dado el nombre de "escritura topográfica", está basado en la existencia de topogramas y topografos (no confundir con topógrafos), es decir, elementos del paisaje que en forma individual o interrelacionada están imbuidos de signi-

ficado histórico. Estos elementos del paisaje actúan como mecanismos mnémicos o memorísticos que permiten recordar eventos y procesos históricos, particularmente aquellos en los que la dimensión espacial es central. A fin de analizar cómo el pueblo yanesha escribe su historia en el paisaje me concentraré en dos de estos procesos histórico-espaciales: la ocupación de lo que habría de convertirse en su territorio tradicional en tiempos prehispánicos y el proceso de despojo territorial y desplazamiento físico al que se han visto sometidos en las épocas colonial y republicana.

Comienzo mi análisis con un breve recuento del ciclo de mitos que narra las andanzas y hazañas de la divinidad solar Yompor Ror y sus hermanos y hermanas al final de la segunda de las tres eras en las que los pensadores yanesha dividen la historia de su pueblo. Según éstos, en su recorrido por la tierra antes de ascender al cielo, la divinidad solar fue creando importantes hitos del paisaje. Estos se han convertido en marcadores centrales de territorio tradicional yanesha. A partir de evidencia arqueológica, propongo que los acontecimientos de la saga de Yompor Ror, recordados en mitos e inscritos en el paisaje, reflejan la migración real de los proto-Yanesha, o ancestros del pueblo yanesha, desde las tierras bajas amazónicas hacia las laderas orientales de los Andes. Sostengo que los pensadores yanesha interpretan el proceso de ocupación de lo que habría de convertirse en su territorio tradicional como un acto de "consagración"; para ellos los topo-gramas y topografos que recuerdan este proceso son lugares de creación y, en algunos casos, de veneración.

A continuación presento brevemente los hitos más importantes del largo proceso de despojo territorial que ha sufrido el pueblo yanesha desde 1847. El más reciente evento en este proceso -la implementación por parte del gobierno peruano de un ambicioso proyecto de desarrollo y colonización durante la primera mitad de la década de 1980- tuvo por objetivo la construcción de nuevas carreteras de colonización y la continuación de las ya existentes, tales como la Carretera Marginal. Las presiones externas resultantes de este proceso han sido interpretadas por muchos Yanesha a la luz de los mitos andinos sobre los *pishtacos*. En su reinterpretación de esta mitología, los pishtacos son seres malignos con apariencia de "gringos" empleados por la empresa constructora de la Carretera Marginal para matar a hombres y mujeres yanesha y enterrarlos en sitios especiales a fin de consolidar las carreteras y puentes que se encontraban en construcción. Mantengo que la gente yanesha ha interpretado el actual proceso de ocupación y transformación de sus tierras como un acto de profanación, concibiendo los nuevos topogramas creados a lo largo del mismo como sitios de muerte y destrucción.

Por último, intento demostrar que los mitos, tradiciones orales, reminiscencias personales, ritos y prácticas corporales por medio de los cuales el pueblo yanesha construye su historia encuentran su máxima expresión en la práctica de escribir la historia en el paisaje. Este tipo de escritura topográfica también se encuentra en otras sociedades amerindias, tales como los pueblos

nasa de Colombia y wakuénai de Venezuela. Sostengo que, aunque este tema de proto-escritura constituye un medio importante de preservar la memoria y la conciencia histórica en sociedades sin escritura, de ninguna manera constituye una modalidad de inscripción exclusiva de las sociedades simples y no estratificadas, sino que también se encuentra presente en sociedades jerárquicas e incluso puede coexistir con "sistemas de escritura verdadera".

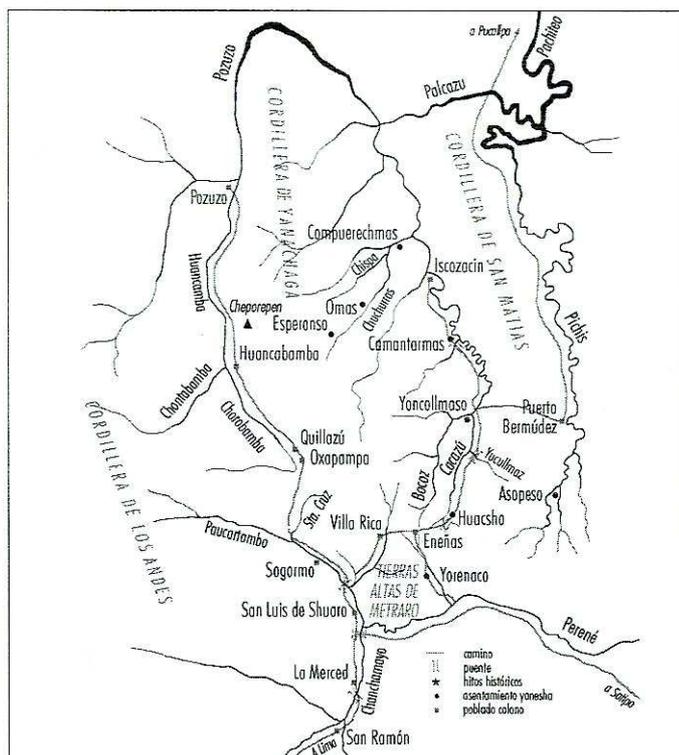
La consagración mítica del territorio yanesha

La saga del nacimiento, hazañas y ascensión al cielo de la divinidad solar Yompor Ror (nuestro padre sol) y la divinidad lunar Yachor Arrorr (nuestra madre luna) se cuenta en numerosos mitos que constituyen el núcleo central de la mitología yanesha. Según el mito, antes de que nacieran Ror y su hermana Arrorr, los cielos estaban gobernados por Yompor Rret, una divinidad solar maléfica. En aquel tiempo, las mujeres no parían hijos normales sino lagartijas, monos y madera podrida. El nacimiento prodigioso de Ror y Arrorr inauguró una nueva era de nacimientos de niños normales y de orden biológico (Santos-Granero 1991:54-67); su ascensión a los cielos y la derrota de la divinidad solar anterior inauguraron la era histórica actual. Como veremos, los hechos que ocurrieron entre estos dos acontecimientos marcaron "esta tierra" (*añe patsro*) como el territorio yanesha⁵.

Los mitos cuentan cómo Yompor Ror, en su camino a Cheporepen, una colina en el valle del Huancabamba desde la que él, sus hermanos y hermanas debían ascender al cielo⁶, recorrió esta tierra, primero río arriba en dirección norte-sur siguiendo la cuenca del Palcazu-Cacazú y después río abajo en dirección sur-norte siguiendo el curso de los ríos Chorobamba-Huancabamba. En aquel tiempo, la tierra estaba habitada por divinidades de las categorías "abuelo", "padre", y "hermano," pero también por espíritus *mellañoten*, demonios poderosos, las formas humanas primordiales de las plantas y animales actuales, y los ancestros de los actuales Yanesha, todos los cuales aún tenían forma humana. Según el mito, mientras caminaba hacia Cheporepen, Yompor Ror se fue enojando por la conducta de los seres con los que se iba encontrando. Haciendo uso de sus poderes divinos, Yompor Ror fue transformándolos en piedras o en los animales y plantas que la gente yanesha conoce en la actualidad.

Dice el mito que Yompor Ror comenzó a andar río arriba desde el bajo Palcazu. Después de caminar río arriba a lo largo del río Cacazú, llegó al valle de Eneñas, donde supo que Yompor Huar, un joven al que él había criado, había tenido relaciones sexuales con su esposa, Yachor Coc (nuestra madre coca). Enfurecido por el engaño de Huar y la infidelidad de Coc,

Figura 1



Yompor Ror descuartizó el cuerpo de su esposa y dispersó sus miembros en todas las direcciones. De ellos crecieron los arbustos de coca cuyas hojas consume la gente yanasha actualmente. Enterado del enfado de Yompor Ror, Huar intentó escapar al cielo. Pero Ror, disfrazado de su mujer Yachor Coc, lo engañó y lo plantó firmemente en esta tierra de modo que Huar tuviera que soportar el peso de los cielos por siempre jamás⁷.

Yompor Ror siguió caminando hacia las tierras altas de Metraro, donde oyó que su hermano Yompore lo esperaba impaciente en el valle del Chorobamba. Cuando llegó a la desembocadura del río Paucartambo, tomó la dirección sur-norte. Dos kilómetros más allá del actual puente sobre el río Paucartambo (en el lugar llamado Matano), se encontró con Oneñet. Este intentó huir del enfurecido Yompore Ror, pero sin éxito. Mediante su poder divino Yompore Ror lo convirtió en señor de los actuales demonios *oneñet*. Siguiendo su camino, Ror llegó a una quebrada donde se encontró con Quer, la forma humana primigenia de una especie de loro, y lo transformó en el ave que conocemos actualmente. Hoy en día esta quebrada se conoce con el nombre de Queroso (quebrada del loro).

Yompore Ror siguió río arriba a lo largo del río Santa Cruz, un afluente del río Paucartambo, hasta que llegó a una quebrada situada en su margen izquierda. Allí se encontró con Cherom y lo transformó en la pequeña golon-

drina que suele anidar cerca de las casas de los Yanasha. En la actualidad esta quebrada se llama Cheromaso (quebrada de la golondrina)⁸. Yompor Ror siguió su camino hacia el norte. Se encontraba pescando en un pequeño afluente del río Santa Cruz cuando pasó por allí un grupo de viajeros. Venían cargados con chamairo y pescado ahumado que habían recolectado y pescado en el valle del Palcazu⁹. Ror pidió a uno de los hombres, que se llamaba Matar, un poco de pescado y chamairo, a lo que el hombre se negó. Cuando Matar comenzó a subir una colina, Yompor Ror gritó su nombre con furia y a través de la fuerza de su palabra lo transformó en una gran piedra blanca que todavía es visible en la margen derecha del río. Este lugar se conoce actualmente con el nombre de Cancho y la gran piedra blanca con el de Matarpen. Más adelante Yompor Ror se encontró con otro grupo de viajeros que también venía del valle del Palcazu trayendo chamairo y una gran variedad de loros. La divinidad solar le pidió a Huacanquiú, uno de los viajeros, que le diera un loro, pero Huacanquiú se negó. Ror se enfureció con los viajeros y los transformó en piedras, las cuales en la actualidad se ven en la margen izquierda del río Santa Cruz, junto al lugar llamado Mesapata.

A continuación Yompor Ror dejó la cuenca del río Paucartambo y se dirigió hacia el valle del Chorobamba. Llegó a una quebrada grande, donde se encontró con Llamaque' (otra especie de loro) a quien transformó en el ave que en la actualidad lleva este nombre. Por esta razón, este río, que desemboca en el Chontabamba para formar el río Chorobamba, se conoce actualmente con el nombre de Llamaqueso¹⁰. Por entonces, Yompor Ror estaba muy furioso. Cuando llegó a la quebrada llamada Quelloso (quebrada de plata)¹¹ expulsó a los habitantes del lugar, que huyeron despavoridos pedorreándose de miedo. Por este motivo, dicho lugar se llama ahora Te-llesoch (lugar donde la gente se pedorreó). Más allá se encontró con Ca-marempue' en un pequeño arroyuelo y lo transformó en la gran mariposa que desde entonces lleva ese nombre. Este arroyo se conoce ahora con el nombre de Camarempes (arroyo de la mariposa). A continuación se encontró con un poderoso espíritu *mellañoten* llamado O'patenaya, quien lo retó a luchar. Yompor Ror ganó la batalla obligando al espíritu a ocultarse para siempre en el lugar llamado Amo'cho.

Más allá, yendo río abajo por el río Chorobamba, Yompor Ror se encontró con dos hombres, Puesthestor y Arrarpen, quienes estaban conduciendo río abajo todos los seres acuáticos que él había creado. Estaban colando el agua con un tamiz redondo para capturar a todos los peces, incluso los más diminutos. Cuando Yompor Ror les preguntó por qué hacían eso, le contestaron que querían vaciar el río para adueñarse de todas sus criaturas. La divinidad solar se enfureció por su codicia y los transformó en piedras; todavía se los puede ver en el río junto con su tamiz, todos ellos convertidos en piedra. Lo mismo ocurrió con un hombre que estaba conduciendo río abajo y hacia el otro lado de la Cordillera de Yanachaga a todos los seres terrestres que la divinidad había creado. Yompor Ror le preguntó al hombre: "Opana, hijo

mío, ¿por qué quieres vaciar la tierra que yo he creado?". Y por el mero acto de llamarlo Opana hizo que enmudeciera para siempre (*opan* significa mudo). Por esta razón, la quebrada en la que lo encontró Ror se llama ahora Opanmaso¹². Los narradores yanesha dicen que si no hubiera sido por Puesthor, Arrarpen y Opana, la parte alta de su territorio (los valles de Chorobamba y Huancabamba) sería ahora tan abundante en peces y animales de caza como la parte baja (la cuenca del Palcazu).

Cuando Yompor Ror comenzó a andar hacia el lugar desde el cual iba a ascender al cielo, sus hermanos mayores -Yompere, Yompuer y Etetar- y sus respectivas hermanas/mujeres decidieron precederle. Cuando Yompere alcanzó la quebrada actualmente llamada Opanmaso junto con su hermana/mujer Yachor Mamas (nuestra madre masato), su hijo clasificatorio Yemo'nashen Senyac (nuestro hermano Senyac), y otra divinidad menor llamada Yepañer Senyac (nuestro cuñado Senyac), se paró a descansar y a esperar a su hermano menor Yompor Ror. Cuando este llegó tras haber convertido en piedras a los hombres mezquinos, todavía seguía estando furioso; discutió con su hermano Yompere y comenzó a luchar con él. Yompor Ror ganó la batalla y convirtió en piedra a Yompere, su mujer y su hijo. En la actualidad puede verse a estas divinidades bajo la forma de grandes peñascos en la margen derecha del río Chorobamba.

Antes o después de estos hechos (los narradores no están de acuerdo sobre el orden de estos acontecimientos), Yompor Ror convirtió a su hermano Yompuer en una piedra pequeña y pulida. Tras haber convertido en piedra a sus dos hermanos, Yompor Ror continuó su camino siguiendo el curso del río Huancabamba hacia Cheporepen, la colina desde la cual iba a ascender al cielo. Su tercer hermano, Yompor Etetar, había llegado antes y lo estaba esperando. Sabiendo que Ror había convertido en piedra a sus otros hermanos, Etetar estaba enojado y desafiante. Cuando llegó Yompor Ror, las dos divinidades comenzaron a luchar. Siendo dioses, los dos hermanos centelleaban como fuego, se derribaban el uno al otro y al caer rodando fueron quemando todos los cerros de los alrededores. Por este motivo, los cerros de la zona de Huancabamba son yermos y están cubiertos únicamente de pastos altos. Yompor Ror logró derrotar a Yompor Etetar y, a petición de este último, lo convirtió en un ser mitad piedra y mitad humano. Finalmente, cuenta el mito, tras haber vencido a todos sus hermanos, Yompor Ror ascendió al cielo en medio de una grandiosa celebración.

La ascensión de Yompor Ror a los cielos marcó el inicio de la era actual mediante una serie de rupturas. Señaló el fin del gobierno de Yompor Rret sobre la esfera celeste que se encuentra inmediatamente arriba de esta tierra: Yompor Ror obligó a la maligna divinidad solar a trasladarse hacia un cielo superior desde donde nunca más podría perjudicar a la gente yanesha. Marcó la separación entre personas, plantas y animales: Yompor Ror transformó a las formas humanas primordiales de las plantas y animales dándoles la forma y los nombres que tienen en la actualidad. Finalmente, la ascensión

de la divinidad solar marcó el final de la sociabilidad entre dioses y seres humanos: Yompor Ror subió al cielo seguido de casi todas las demás divinidades, las cuales se convirtieron en las estrellas y constelaciones actuales (Santos-Granero 1992).

Esta especie de segunda creación no fue el tipo de acontecimiento seráfico que recuenta el Génesis bíblico; fue la creación violenta de un dios encolerizado¹³. Sin embargo, fue gracias a las acciones divinas y transformadoras de Yompor Ror que el espacio no marcado de la era anterior se convirtió en *añe patsro* (esta tierra), es decir, en el "territorio" marcado y consagrado de la gente yanesha actual. Como veremos a continuación, la consagración del espacio mítico en territorio yanesha justo antes de la ascensión de Yompor Ror al cielo concuerda con lo que sabemos sobre la ruta migratoria que siguieron los Yanesha históricos y proto-históricos.

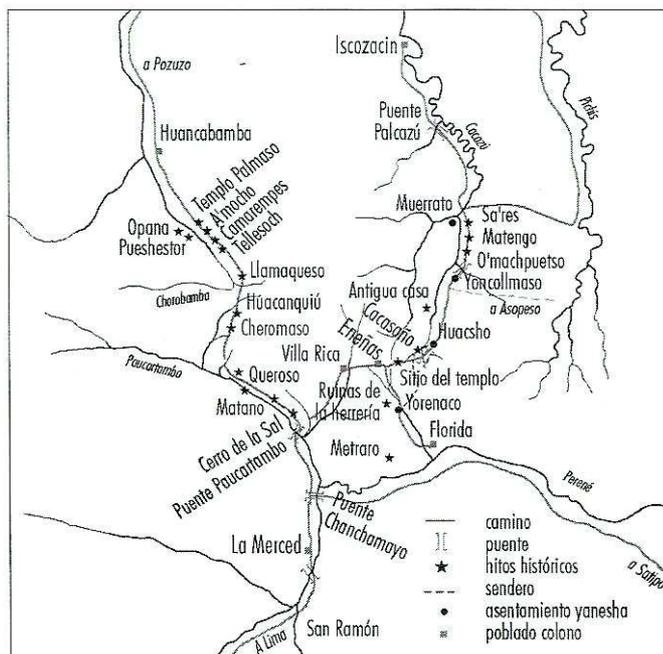
La ocupación prehistórica del territorio yanesha

Según Lathrap (1970:102), desde el año 1500 a.C. hasta el 650 d.C, la parte alta del río Pachitea estuvo ocupada por pueblos de habla arahuaca pertenecientes a la tradición Nazaratequi. Lathrap sugiere que estos pueblos habían migrado desde el curso medio del Amazonas, primero hacia el Ucayali y más tarde hacia el Pachitea. Hacia el año 650 d.C, el alto Pachitea fue invadido por los Naneini quienes, según Lathrap, eran "una rama de la oleada de pueblos de habla pano que invadieron toda la cuenca del Ucayali por esa época" (1970:135). La presencia de la gente naneini en la zona duró poco. Los sitios de este período tienen como último componente un estrato de desechos que dejaron los pueblos del complejo Enoqui; sus estilos cerámicos sugieren que estos pueblos eran descendientes directos de los creadores de la tradición Nazaratequi. Dice Lathrap (1970:135):

"El hecho de que el complejo Enoqui sea el último y más extendido complejo cerámico en la zona ocupada hasta hace muy poco por los Amuesha (Yanesha) hace probable que los basurales enoqui puedan ser atribuidos a los Amuesha proto-históricos e históricos".

Las pruebas arqueológicas aportadas por Lathrap parecen señalar que la ruta por la que los proto-Yanesha llegaron a ocupar su territorio fue a lo largo del eje Ucayali-Pachitea-Palcazu. Estos se vieron obligados a seguir esta ruta debido a las presiones ejercidas por los pueblos de habla pano. La historia oral y paisajística yanesha coincide con esta reconstrucción arqueológica. Según esta tradición, la frontera noreste del territorio yanesha

Figura 2



se encontraba donde el río Cacazú desemboca en el Palcazu, allí donde el dios guerrero Yato' Caresa (ver la narración de mi caminata de 1977) apostaba a sus guardias para impedir que los caníbales muellepen atacaran los asentamientos yanesha. Es muy probable que los Muellepen mencionados en la mitología yanesha sean los actuales Cashibo o Uni, un pueblo de habla pano que ocupa la margen izquierda del alto Pachitea y que hasta la década de 1960 practicaba una forma de endocanibalismo (Frank 1994:207). El río Cacazú debe de haber sido el límite extremo sur de la expansión de los pueblos de habla pano a lo largo del eje Ucayali-Pachitea-Palcazu.

Los datos históricos confirman esta hipótesis. Los soldados, misioneros y viajeros que visitaron el valle del Palcazu en el siglo XIX no encontraron una gran población indígena en la zona. Los pocos habitantes indígenas que mencionan son en su mayoría Asháninka o Campas según las fuentes. En 1886, cuando el explorador francés Olivier Ordinaire (1892) visitó a Guillermo Frantzen -por entonces el único colono tirolés del valle del Palcazu- éste le dijo que cuando él se había establecido en la desembocadura del río Chuchurras en 1880, sólo había encontrado a doce familias asháninka. En la época de la visita de Ordinaire, Frantzen había logrado reunir a su alrededor a sesenta familias asháninka y yanesha. Sin embargo, las familias yanesha que vivían con él no eran originarias de la zona, sino de los valles del Chorobamba y Huancabamba. La baja densidad poblacional del valle del Palcazu por esa época sugiere que, por un largo período, esta zona fue una "tierra de na-

die" que separaba al pueblo yanesha de sus enemigos pano-hablantes localizados más al norte.

La peregrinación de Yompor Ror antes de su ascensión al cielo sigue la misma ruta que los Yanesha proto-históricos. Según el mito, Ror venía de la parte baja del valle del Palcazu en dirección norte-sur hasta que alcanzó la desembocadura del río Paucartambo y la formidable barrera de las estribaciones orientales de los Andes. Desde allí continuó río abajo a lo largo de los valles del Chorobamba y Huancabamba, siguiendo las estribaciones de los Andes en dirección sur-norte. Las andanzas de Yompor Ror marcaron lo que de hecho era el núcleo del territorio yanesha en la época de contacto con los españoles. En la medida que la mitología yanesha refleja la ruta migratoria y las zonas ocupadas por los Yanesha proto-históricos, no es de extrañar que las zonas más marcadas en términos mítico-espaciales sean aquellas en las que finalmente se estableció la gente yanesha: los ríos Bocaz y Cacazú (fuentes del río Palcazu); los valles interconectados de Eneñas, Villa Rica y Yurinaki; las tierras altas de Metraro; el curso bajo del río Paucartambo; y el eje formado por los valles Chorobamba, Huancabamba y Pozuzo. En contraste, la cuenca del río Palcazu aparece menos marcada en términos mítico-espaciales. Esta situación cambió radicalmente después de mediados del siglo XIX, cuando el ejército peruano reconquistó la región y comenzó a desalojar a la gente yanesha de su territorio.

El despojo histórico del territorio yanesha

La invasión del territorio yanesha por parte del ejército peruano en 1847 puso fin a un período de más de un siglo de autonomía, lograda tras la rebelión pan-indígena de Juan Santos Atahualpa en 1742. La derrota militar de los yanesha en 1847 marcó el inicio del proceso gradual pero inexorable de colonización de su territorio. Las presiones colonizadoras provenían de dos focos: la guarnición militar de San Ramón, fundada en 1847 y situada en el límite suroeste del territorio yanesha, y la colonia alemana de Pozuzo, fundada en 1856 y ubicada en su límite noroeste. Las oleadas de colonos procedentes de estos dos centros actuaron como pinzas que fueron ejerciendo una creciente presión sobre la gente que habitaba en el corazón del territorio yanesha.

Entre 1847 y 1880, la gente yanesha fue desalojada de la mayor parte de la margen izquierda del río Chanchamayo, en la porción suroeste de su territorio, y de los valles de Pozuzo y Huancabamba, en la porción noroeste. Entre 1880 y 1900, lo que quedaba del núcleo de su territorio fue ocupado casi totalmente por nuevas oleadas de colonos. Como resultado de la fundación de la misión de Quillazú en 1881 y del poblado colono de Oxapampa en 1891, la gente yanesha fue desalojada casi totalmente del valle del Chorobamba. Tras la creación de las misiones de San Luis de Shuaro (1886) y Sogormo (1896),

también fueron desplazados de la mayor parte de las tierras situadas en ambas márgenes del río Paucartambo. Por último, en 1891, con el establecimiento en la región de la Peruvian Corporation Company, empresa británica dedicada al cultivo de café de exportación, la gente yanesha fue expulsada de la zona del alto Perené (Barclay y Santos 1980: 47-50; Barclay 1989; Santos-Granero y Barclay 1995).

Desplazados de gran parte de su territorio tradicional, la gente yanesha se retiró hacia la cuenca del río Palcazu. Esta zona poco poblada, que anteriormente había sido una especie de tierra de nadie entre el pueblo yanesha y sus enemigos pano-hablantes, se convirtió así en una zona de refugio. Muchos asentamientos yanesha actuales ubicados en el valle del Palcazu fueron fundados durante la primera mitad del siglo XX por gentes desalojadas de sus zonas originales como resultado de las presiones colonizadoras. Este fue el caso del asentamiento de Camantarmas, fundado en la década de 1940 por migrantes yanesha de la zona del alto Perené, y el del asentamiento de Omas, fundado en la década de 1960 por descendientes de familias yanesha originarias del valle del Chorobamba (Santos-Granero 1991:177-182). En su retirada, los desplazados yanesha siguieron, aunque en dirección opuesta, la misma ruta por la cual un día anduvieron sus dioses y sus antepasados.

A partir de 1940, se aceleró el proceso de desalojo debido a la construcción de nuevas carreteras de colonización que trajeron nuevas oleadas de colonos andinos. Durante las décadas siguientes, la gente yanesha fue empujada cada vez más río abajo. A principios de la década de 1980, de un total de veintiocho asentamientos yanesha, catorce estaban situados al norte de la desembocadura del río Ccazú (Barclay y Santos 1980:70-71). Como hemos visto, ésta era la antigua frontera entre el pueblo yanesha y sus vecinos pano-hablantes. De estos catorce asentamientos, dos estaban situados en el alto Pachitea y dos en el bajo Pichis, la zona originaria, según Lathrap, de los Yanesha protohistóricos. Por ironías del destino, la gente yanesha, que había sido expulsada del alto Pachitea alrededor del año 750 de nuestra era, fue forzada a regresar a dicha zona al cabo de 1.200 años.

En las páginas anteriores he examinado cómo el pueblo yanesha ha escrito en el paisaje la historia de la ocupación y consagración de su territorio tradicional. A continuación examinaré cómo éstos conciben su retirada forzosa de este territorio y cómo los violentos sucesos que han dado origen a esta migración también están siendo escritos en el paisaje.

La profanación contemporánea del territorio yanesha

En 1977, cuando hice mi primer trabajo de campo en comunidades yanesha, la carretera de colonización que salía del poblado colono de La Merced y pasaba por los poblados de Villa Rica y Eneñas ya había llegado a la comunidad yanesha de Huacsho. La falta de recursos económicos había obligado al

estado peruano a parar las obras de construcción de la carretera unos kilómetros más allá de este asentamiento. Durante su segundo mandato, a inicios de la década de 1980, el presidente Fernando Belaúnde anunció su decisión de poner en marcha un gran proyecto de colonización y desarrollo -el Proyecto de Desarrollo de la Selva Central- que afectaba a la mayor parte del territorio yanasha. El Proyecto Especial Pichis-Palcazu, incluido dentro del proyecto más amplio de la Selva Central, suponía la construcción de nuevas carreteras de penetración y la continuación de la llamada Carretera Marginal, que corre en dirección norte-sur a lo largo de las estribaciones orientales de los Andes. Cuando comencé mi segundo trabajo de campo en mayo de 1983, hacía ya dos años que se venía trabajando en la continuación de la carretera La Merced-Huacsho -uno de los tramos de la Carretera Marginal- la cual, por entonces, ya llegaba al asentamiento de Muerrato¹⁴. La construcción de la carretera corría a cargo conjuntamente de la empresa Villasol S.A. y del Batallón de Ingenieros Ollan-taytambo del ejército peruano. La empresa Villasol tenía su campamento principal junto al asentamiento de Muerrato; el Batallón estaba acampado en un lugar llamado Matengo, a mitad de camino entre los asentamientos de Yoncollmaso y Muerrato. Además había varios puestos de guardia asociados a los trabajos de construcción de la carretera: uno poco más allá del asentamiento de Huacsho, junto a la desembocadura del río Yuncull-maz, y otro justo antes del asentamiento de Muerrato. La sede del Proyecto Especial Pichis-Palcazu estaba en el poblado colono de Iscozazín, en la margen izquierda del río Palcazu, adonde la carretera aún no había llegado.

Para cuando llegué, en mayo de 1983, el paisaje entre los asentamientos de Huacsho y Muerrato había cambiado de manera espectacular desde mi viaje de 1977. Los constructores de la carretera habían dinamitado varios cerros, algunas veces socavando sus laderas y otras cortando las elevaciones más bajas en dos. Para evitar la construcción de un gran número de puentes, la carretera había sido construida a lo largo de la margen derecha del río Cazazú. Como consecuencia, el viejo sendero por el cual yo había caminado había sido destruido y muchos de los hitos del paisaje que Francisco me había mostrado en mi caminata de 1977 ya no se veían. Algunos de los que aún eran visibles, como la cascada de Yato' Ror, habían sido dañados o muy alterados por las obras de la carretera.

A los diez días de mi llegada, oí la primera versión de que estaban ocurriendo cosas extrañas a lo largo de la carretera. Estando en Muerrato fui una noche a pescar con un amigo. Éste estaba muy nervioso, caminaba en silencio y movía su linterna en todas las direcciones. Cuando le pregunté por qué estaba siendo tan cauteloso me contestó que ya no era seguro pescar en la margen derecha del río -por donde pasaba la carretera- porque los pishtacos andaban por la carretera "cazando personas para cortarles el cuello". Más aun, dijo que antes de que la carretera llegara a Muerrato todo "estaba silencio", y que los pishtacos habían hecho su aparición junto con los constructo-

res de la carretera. Me sorprendió oír esto porque los pishtacos son seres malignos característicos del folklore andino y hasta entonces nunca había escuchado a la gente yanesha hablar de ellos.

En el folklore andino, los pishtacos -también conocidos por el nombre quechua de *nakaq* o el término español de corta-cuellos- son seres malvados que atacan a las personas que andan por lugares solitarios para sacarles la grasa y emplearla en diversos fines. El primero en mencionar estos seres fue el cronista Cristóbal de Molina hacia 1570. En su crónica, Molina informaba que los indios andinos habían comenzado a evitar a los españoles, acusándolos de matar gente para sacarles la grasa, supuestamente con el fin de curar una extraña enfermedad que sólo afectaba a los españoles (Ansión 1989:69). En 1723, estos seres -por entonces identificados con los sacerdotes- aparecieron por primera vez como cortadores de cuellos con el nombre de *naqak* (Ansión 1989: 70). Desde entonces, la figura del pishtaco así como las interpretaciones populares de sus actividades han ido transformándose para adaptarse a nuevas circunstancias y contextos históricos. Según Ansión (1989:9), el pishtaco es un personaje asociado siempre con los poderosos. Tiene los rasgos físicos de un gringo¹⁵ y, aunque dotado de poderes mágicos, no es ni un espíritu ni un ser del otro mundo, sino un hombre de carne y hueso.

Durante los días y meses siguientes, escuché innumerables historias de lo que hacían los pishtacos en un extenso territorio que iba desde Huacsho a Compuerechmas. Los relatos sobre las actividades de los pishtacos seguían la misma dirección río abajo que la carretera en construcción. Todas las informaciones coincidían en que los pishtacos eran gringos; eran muy peludos y tenían pelo largo y barbas hirsutas; solían llevar máscaras y capas; generalmente iban en grupos de dos o tres junto a la carretera y cerca de los *huaros* y puentes¹⁶; y podían ir rápidamente por el bosque, pero con frecuencia iban en automóvil para perseguir a sus víctimas. Finalmente, todos coincidían en que se dedicaban a cazar a los caminantes solitarios y les cortaban el cuello para alguno de los siguientes fines: (1) sacarles la grasa y exportarla fuera de la zona e incluso fuera del Perú para usos diversos; (2) "aguantar" los cimientos de *huaros* y puentes; y (3) "alimentar" a los cerros para evitar derrumbes y *huaycos* durante el proceso de construcción de la carretera¹⁷. Los que contaban estas historias no siempre estaban de acuerdo en los tipos de personas que los pishtacos preferían atacar y matar: algunos decían que sólo atacaban a los extranjeros; otros, que también atacaban a la gente yanesha. Pero todos los relatos coincidían en representar a los pishtacos como empleados de Villasol, la empresa constructora de la carretera, o, en algunos casos, del Ministerio de Obras Públicas.

Más tarde, en el mismo mes de mayo, me informaron que dos pishtacos habían seguido con linternas a un miembro de la comunidad de Yoncollmaso que estaba cazando junto al río. También me contaron que un oficial del ejército que trabajaba en la carretera había aconsejado a los miembros de la comunidad que no pasearan junto a la carretera pasadas las 4 de la tar-

de, porque los trabajadores de la empresa Villasol estaban cazando sajinos y podían matar sin querer a quienes pasaran por allí. El que me contó esto interpretaba las palabras del oficial como una advertencia contra los pishtacos contratados por la empresa Villasol, y entendía la frase "cazando sajinos" como un eufemismo por "cazando gente". En Muerrato me informaron también que uno de los ingenieros del Batallón Ollantaytambo había avisado a la gente del pueblo que no anduviera por la carretera al anochecer ni antes del amanecer porque podían sufrir ataques de los pishtacos¹⁸.

Más tarde, los rumores se extendieron río abajo. Me contaron historias sobre la presencia de pishtacos en los asentamientos de Camantarmas, Omas, Compuerechmas y Esperanso, todos ellos ubicados a lo largo del río Palcazu y sus afluentes de la margen izquierda. En junio de 1983, en una visita a Camantarmas, me aconsejaron que no viajara solo porque los que trabajaban para la empresa Villasol en el tramo de la carretera que iba de Pichanaz a Iscozacín estaban matando gente para "aguantar" los puentes que se estaban construyendo en el tramo Pichanaz-Puerto Bermúdez. En Muerrato me explicaron que los constructores necesitaban un total de ocho personas para soportar cada puente: dos por cada uno de sus pilares. Como habían planificado construir muchos puentes en ambos tramos de la carretera, necesitaban matar a mucha gente. El trabajo de los pishtacos empleados por la empresa Villasol consistía precisamente en garantizar la provisión de gente para soportar los puentes proyectados. En Yoncollmaso me dijeron, además, que los pishtacos decapitaban a la gente a la que mataban y los ponían de pie en los hoyos donde debían descansar los pilares del puente. Después, y para asegurar que sostuvieran el puente firmemente, los empapaban en formol "para que se mantengan fuertes y firmes y no se pongan negros"¹⁹.

También en junio, oí en la comunidad de Yoncollmaso que la empresa Villasol había matado a muchos soldados pertenecientes al campamento de Matengo del Batallón Ollantaytambo a fin de "alimentar" un cerro muy rocoso que tenía una ladera vertical muy escarpada sobre la margen derecha del río Ccazú -río debajo desde la desembocadura del Yuncullmaz-. Los constructores de la carretera habían tardado casi un año entero en dinamitar y socavar la ladera para construir apenas un tramo de tres kilómetros de carretera. La gente me contaba que los seres espirituales que vivían en los cerros estaban muy enojados por estas actividades. Debido a ello provocaban derrumbes masivos que mataban a muchos trabajadores y enterraban mucha maquinaria costosa. Mis amigos yanasha decían que los cerros exigían que se los alimentara con seres humanos para no provocar más derrumbes. Eso explicaba, a su modo de ver, por qué los pishtacos contratados por la empresa Villasol estaban matando civiles y soldados: allí donde se producía un derrumbe, los pishtacos mataban y enterraban una o dos personas a fin de evitar más accidentes.

Más adelante río abajo, en el asentamiento de Omas, los rumores sobre la presencia de pishtacos comenzaron en agosto de 1983, cuando apareció en

Esperanso un joven muerto y con el cuerpo tasajeado de la misma manera en que las mujeres yanasha preparan el pescado y la carne de caza para salar y ahumar. En los siguientes días se avistaron pishtacos en los alrededores de Omas, en Compuerechmas, nuevamente en Omas, en la zona del río Chispa y una vez más en Omas. La gente decía que los pishtacos eran muy peludos, iban vestidos de negro, llevaban máscaras, capas y cascos e iban armados²⁰. En esta zona de la parte baja del territorio yanasha la gente identificaba a los pishtacos con los funcionarios del Estado que trabajaban para el Proyecto Especial Pichis-Palcazu, cuya sede estaba ubicada en Iscozacín. Según mis amigos, los que visitaban la sede del Proyecto eran mágicamente "amansados" y despojados de defensas por los funcionarios del Estado que vivían allí, quienes más tarde les cortaban el cuello. Mis amigos yanasha no estaban seguros sobre qué hacían con los visitantes muertos, pero sugerían que "podría ser para sacarles la grasa y exportarla".

Las historias de la presencia de pishtacos en territorio yanasha estaban claramente asociadas con la puesta en marcha del Proyecto Especial Pichis-Palcazu y la construcción de carreteras y puentes, es decir, con el proceso de modernización propiciado por el estado peruano. La gente yanasha es consciente de que las carreteras constituyen un arma de dos filos. Por un lado, debido a su creciente participación en la economía de mercado, regional y nacional, necesitan dinero para comprar los productos manufacturados que en la actualidad consideran imprescindibles para su subsistencia. En este sentido, las carreteras son una ventaja porque facilitan el transporte de sus productos hacia los mercados regionales. Por otra parte, saben que las carreteras traen consigo colonos, madereros, comerciantes, soldados y funcionarios del Estado, es decir, gente que saquea sus tierras, explota económicamente a las comunidades yanasha y disminuye su autonomía sociopolítica. En mayo de 1983, la carretera había llegado justo a Muerrato. Aunque las autoridades tardaron más de un año en autorizar el transporte privado a lo largo de la carretera, el mero hecho de su apertura significó un rápido aumento de los contactos con la sociedad regional y nacional.

La literatura reciente sobre los pishtacos (Ansión 1989; Wachtel 1994) indica que éstos son parte de un fenómeno extendido y que han sido reportados por pobladores rurales o urbano-marginales que están experimentando cambios acelerados. Más aun, tal como afirma Ansión, las historias sobre las apariciones de pishtacos están siempre asociadas a presiones ejercidas por un poder externo, ya sea el Estado, la iglesia católica u otras organizaciones e instituciones que intentan, y tienen los medios, para imponer su voluntad sobre estos sectores de la sociedad. Las presiones pueden ser de distintos tipos: intentos por controlar la mano de obra, obtener votos o expropiar tierras o recursos; presiones para inducir procesos de aculturación o modernización; y muchas otras. No extraña, entonces, que en 1987, cuando Perú estaba sufriendo la peor crisis de su historia republicana debido a la violencia ejercida por Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Tupac Amaru

(MRTA), se reportase la aparición de pishtacos en muchas de las regiones asoladas por la guerra, tanto en zonas rurales como urbanas (Ansión 1989).

En las comunidades yanasha las presiones desde el estado llegaron bajo la forma de un vasto proyecto de colonización y desarrollo, cuya expresión más visible fue la construcción de carreteras y cuyo resultado más previsible y amenazador era el desplazamiento forzoso de la población yanasha. Los eventos ocurridos a lo largo de este proceso de despojo territorial y desplazamiento físico, interpretados a la luz de la mitología de los pishtacos y conceptualizados como actos de profanación, fueron "escritos" en el paisaje bajo la forma de sitios malignos de sacrificio -sitios de entierro percibidos como lugares de muerte y destrucción.

Escritura y lectura de la historia en el paisaje

En una obra reciente, *Landscape and Memory* [El paisaje y la memoria], Simon Schama (1995:7) afirma que "el paisaje es el trabajo de la mente", entendiendo por ello que los paisajes son el resultado de la acción humana sobre determinados sitios naturales a lo largo del tiempo. Es "nuestra percepción modeladora la que marca la diferencia entre materia prima y paisaje" (Schama 1995:10). Como resultado de la acción y percepción humanas, el paisaje se convierte en portador de la "carga de la historia", y sus vistas están "construidas tanto por los estratos de la memoria como por las capas de roca" (Schama 1995:5). Schama remonta los orígenes de este fenómeno a "los días de la antigua Mesopotamia" y afirma que es "coetáneo de la escritura" (1995:7). El autor no se extiende en esta afirmación que seguramente deriva de la predilección que por lo general tienen los historiadores por las fuentes escritas, así como de su particular objeto de estudio, a saber, los paisajes en la tradición occidental. En todo caso, si la relación entre paisaje, memoria y conciencia histórica es importante en el contexto de las sociedades occidentales letradas, lo es aún más en el contexto de las sociedades sin escritura, en las que el paisaje no sólo *evoca* la memoria, sino que, por el hecho de que la historia se escribe en él, el paisaje se *convierte* en memoria.

El pueblo nasa de las tierras altas del suroeste de Colombia y el pueblo wakuénai de las tierras bajas de Venezuela sirven de ejemplo para confirmar este argumento. Al estudiar cómo se transmite la memoria histórica entre la gente nasa²¹, Joanne Rappaport afirma que éstos "sitúan su registro histórico en sitios sagrados dispersos por toda la región, los cuales sirven como mecanismos mnemónicos para recordar la historia y como claros marcadores de la frontera de los resguardos [comunidades indígenas]" (1989:85). Estos sitios pueden tener significado simbólico a nivel local de los resguardos o al nivel más general del grupo étnico. Según Rappaport, en ambos casos, los sitios sagrados "son mencionados en historias orales y son objeto de peregrinaciones y rituales" (1989:87). Más aun, tal como informa Myriam Amparo

Espinosa (1995), los pensadores nasa se ven a sí mismos como involucrados en un proceso constante de "sembrar historia" a través de sus migraciones y la ocupación de tierras que están más allá de su territorio tradicional. Sin embargo, según Rappaport, más que recontar los hechos históricos como tales, estas historias aluden al "desarrollo de las instituciones indígenas", cumpliendo el muy pragmático objetivo de "recordar las fronteras políticas" y así contribuir a la defensa de su territorio (1989:87-88).

Al igual que el pueblo yanés, el pueblo wakuénai, que habita las tierras bajas de Venezuela, Colombia y Brasil, es miembro de la familia lingüística arahuaca. Según Jonathan Hill (1993:44), el nombramiento ritual de lugares en los cantos sagrados *málikai* que recuentan la segunda creación mítica del mundo refleja la conciencia histórica del pasado que tiene la gente wakuénai, especialmente en lo que se refiere a las relaciones políticas con otros pueblos. Los guardianes de los cantos *málikai* usan los nombres de sitios, especies naturales, objetos e hitos geográficos para "construir una conciencia histórica de los otros foráneos". Por medio de los procesos de "búsqueda de nombres" y "acumulación de nombres", los guardianes de los cantos *málikai* dibujan un mapa mítico del mundo cuyo centro se encuentra en Hipana, lugar donde, según su mitología, emergió el pueblo wakuénai.

Según Hill (1993:44), este mapa refleja con gran precisión no sólo la distribución de los diferentes grupos de las lenguas maipure y arahuaca en los tiempos prehispánicos, sino también la de los principales clanes wakuénai. Más importante aun, el mapa que emerge de los cantos *málikai* incorpora la presencia de los invasores blancos. Estos cantos narran la ubicación de los asentamientos portugueses y españoles y las rutas que la gente wakuénai se vio obligada a recorrer tras haber sido esclavizada o cuando volvió a sus tierras tras recobrar la libertad. Según Hill, esto prueba que, lejos de congelar su historia en un orden mítico estático, el pueblo wakuénai ha incorporado la experiencia de la dominación colonial occidental en "representaciones narrativas del origen de la historia y la sociedad humana" (1993:159). Por medio de éste y otros rituales, el pueblo wakuénai ha producido lo que Hill ha llamado una "historia ambiental".

Aunque los pueblos yanés, nasa y wakuénai construyen su historia por medio de mitos, tradiciones orales, recuerdos personales, ritos y prácticas corporales, todos estos elementos se fusionan en la práctica de escribir la historia en el paisaje. La inscripción del paisaje que se observa en pueblos como el Yanés, Nasa y Wakuénai no constituye, sin embargo, un sistema de escritura en sentido estricto, es decir, "la unión sistemática entre un signo y un sonido" que permite "la transcripción exacta de una formulación lingüística", lo cual caracteriza a los "sistemas de escritura verdadera" según la definición de Goody (1993:17). Más bien, lo que yo llamo "escritura topográfica" puede ser definida como un "mecanismo mnemónico y de identificación" del tipo que Gelb (1974) atribuye a los sistemas pictóricos de proto-escritura.

Cabe hacer aquí otra distinción. Mientras que en los sistemas pictóricos de proto-escritura que describe Gelb, el mecanismo mnemónico y de identificación se basa en la existencia de "pictogramas" o signos dibujados, en la escritura topográfica se basa en hitos geográficos resultantes de la acción de seres humanos o superhumanos. Estos hitos, a los cuales denomino "topogramas", son elementos del paisaje que han adquirido su configuración actual como consecuencia de las actividades transformadoras de seres humanos o superhumanos. Ejemplos de topogramas hechos por seres humanos son los restos de viejas edificaciones, huertos abandonados, tumbas, minas, senderos, puentes o antiguos campos de batalla²². En contraste, los topogramas atribuidos a la acción de seres sobrenaturales son en general elementos naturales que destacan en el paisaje debido a su aspecto extraordinario ya sea por su forma, tamaño o color, lo cual según los pensadores yanesha constituye una prueba de que no son realmente "naturales". Mientras la escritura pictográfica se basa en signos hechos por seres humanos que traen a la memoria cosas o acontecimientos, la escritura topográfica se basa en atribuir el carácter de signos a determinados elementos del paisaje que manifiestan, según se cree, algún tipo de intervención sobrenatural: la transformación de una divinidad o ser humano en piedra; el incendio de cerros cubiertos de bosque en medio de una batalla entre dioses y su transformación en vastos pajonales; o la transformación de un elemento natural, tal como una cascada, en el escondite místico de un ser divino. Al atribuir una realidad trascendental a determinados elementos del paisaje, la gente yanesha transforma estos elementos naturales sobresalientes en signos que recuerdan hechos pasados. En este sentido y, pese a sus diferencias, pictogramas y topogramas tienen en común la propiedad de ser variantes de "una escritura taquigráfica mnemónica que intenta traer a la memoria, o inducir, formulaciones lingüísticas" (Goody 1993:17). Sin embargo, como veremos más adelante, los topogramas también tienen una dimensión actuada (*performative*).

Al igual que los pictogramas, los topogramas son signos que tienen significado por sí mismos y evocan una sola cosa, hecho o idea. Como en el caso de los pictogramas, que combinados de manera ordenada se convierten en "pictografos", los topogramas también pueden combinarse de diversas maneras convirtiéndose así en lo que yo llamaría "topografos". Éstos pueden ser definidos como signos del paisaje que "están en oposición o conjunción con otros signos semejantes" formando un "sistema semiótico más amplio" (Goody 1993:8). Ejemplos de este tipo son los dieciséis (o más) topogramas que recuerdan la saga de Yompor Ror o los tres (o más) topogramas que recuerdan las hazañas de Yato' Careza en su lucha contra los caníbales muellepen²³. En ambos casos, una persona que recorre el sendero por el que anduvieron estas antiguas divinidades puede "leer", y de hecho lo hace, sus historias, ya sea parcialmente (leyendo los topogramas de forma aislada) o en su totalidad (leyendo los topogramas en su interrelación). Según Rappaport, éste también es el caso de la gente nasa cuyas narraciones históricas, "asociadas a re-

ferentes topográficos dispersos", están "compuestas por episodios que tienen significado por sí mismos o pueden ser relacionados con otros episodios similares por medio de la observación visual y el movimiento a través del espacio" (1989:85). Rappaport afirma que estos "referentes topográficos", que yo llamo topogramas, están a veces relacionados de manera cronológica, es decir, secuencial, pero que más frecuentemente "el uso del espacio como marco de interpretación rompe la cronología de la narración oral, creando nuevas relaciones entre referentes históricos" (1989:88). Este sería el caso de aquellos topogramas que codifican "una variedad de referentes históricos que ocurrieron en diferentes épocas pero que están relacionados por haber tenido lugar en un mismo sitio" (Rappaport 1989:88). También sería el caso de aquellos topo-gramas "recordados en un orden que corresponde más a los marcadores del calendario anual que a una cronología marcada en años o eras" (Rappaport 1989:89). En otras palabras, al igual que los "mitemas" de Lévi-Strauss (1969), los topogramas pueden ser combinados y recombinados, ya sea en términos temporales o espaciales, a fin de generar nuevas asociaciones o historias que pueden ser utilizadas para ilustrar, explicar, legitimar o cuestionar nuevas situaciones históricas.

Entre la gente yanesha, se puede distinguir tres tipos de topogramas de acuerdo a los medios a través de los cuales se los ha imbuido de significado histórico: reminiscencias personales, tradiciones orales colectivas y narraciones míticas. En la breve narración que hago de mi caminata de 1977 se pueden encontrar ejemplos de cada uno de ellos. Sin embargo, a pesar de la importancia de estos tres tipos de topogramas como medios de preservar la información y la memoria histórica, los mismos sólo se convierten en poderosos mecanismos mnemónicos cuando pasan a ser sujeto de narraciones míticas. En efecto, a pesar de que algunos rasgos del paisaje adquieren originalmente significado histórico a través de los recuerdos personales y tradiciones orales colectivas, es sólo cuando estos rasgos se han sacralizado de alguna manera por medio del mito que los topogramas y topografos adquieren significado colectivo y una mayor resistencia frente a la fuerza erosiva del tiempo y el olvido. Las memorias personales las comparten sólo unas pocas personas y por tanto tienden a durar poco tiempo. Las tradiciones orales colectivas parecen tener una vida más larga. Sin embargo, los casos de los pueblos yanesha y nasa sugieren que la mayoría de estas últimas se remontan a lo sumo a un siglo atrás. Los únicos hechos históricos que se conservan a través de la escritura topográfica por más tiempo son aquellos imbuidos de significado mítico, ya sea positivo o negativo, tal como lo demuestra la existencia de sitios de consagración y de profanación en la tradición yanesha. Así, en las sociedades sin escritura es a través del poder legitimador que emana de la naturaleza sagrada de los mitos como determinados elementos del paisaje son "historizados" de manera colectiva y, en gran medida, permanente, convirtiéndose de este modo en verdaderos topogramas y topografos en el marco de una geografía sagrada.

Los acontecimientos que estos topogramas significan son recordados no sólo a través de narraciones míticas, sino también por medio de actividades rituales. Entre los hitos del paisaje creados durante la era anterior a la ascensión de la actual divinidad solar, el sitio de Opanmaso o Palmaso -donde Yompor Yompere y sus compañeros fueron convertidos en piedra-pasó a ser un importante centro ceremonial y de peregrinación. Según el P. Navarro (1924), en este sitio había un templo que funcionó hasta principios de 1920. El templo consistía en un edificio rectangular con techo de paja dentro del cual se encontraban las dos divinidades de piedra más grandes, Yompor Yompere y su mujer Yachor Mamas, mientras una tercera divinidad de piedra más pequeña, Yemo'nasheñ Senyac, se encontraba afuera del recinto (Navarro 1924:16). Navarro (1924:15) informa que las ceremonias celebradas en el templo eran oficiadas por un *brujo* que actuaba como *sacerdote*. Afirmaba, además, que a las ceremonias celebradas en honor de las divinidades de piedra asistían gentes que venían de lugares próximos y lejanos, y que traían consigo ofrendas de yuca, maíz, carne y pescado ahumado, hojas de coca, chamairo y masato (Navarro 1924:17). Aunque el templo fue abandonado poco antes de 1924, la gente yanesha que vivía en los asentamientos vecinos siguió depositando ofrendas de hojas de coca, chamairo y cal a los pies de los dioses de piedra de Palmaso hasta por lo menos la década de 1970²⁴.

Algunos de los sitios que se hicieron significativos en la era actual, tras la ascensión de Yompor Ror, también fueron objeto de rituales colectivos. Así, por ejemplo, la tumba de Juan Santos Atahuallpa, el líder de la revuelta multiétnica contra los españoles que tuvo lugar en 1742, se convirtió en un importante centro ceremonial que era visitado una vez al año por peregrinos yanesha y asháninka hasta fines del siglo XIX (Santos Granero 1991; Smith 1977; Varese 1973). El Cerro de la Sal, situado en las fronteras de los territorios yanesha y asháninka y atravesado por una ancha veta de sal, era visitado una vez al año durante la estación seca por gente yanesha, asháninka, conibo y piro procedentes de las tierras bajas amazónicas y por gente de las comarcas andinas vecinas que iban a extraer sal o a obtenerla mediante intercambio. Según el mito, el Cerro de la Sal era el lugar en el que Posona', la persona-sal primordial, fue convertida en la sal comestible que los yanesha conocen actualmente. La gente que iba a extraer el mineral dejaba ofrendas de hojas de coca, cal y chamairo para la divinidad. Aunque ya nadie extrae mineral del Cerro de la Sal, éste sigue siendo un topograma muy importante, no sólo para la gente yanesha sino también para la gente asháninka (Renard-Casevitz 1993). Ya sea bajo la forma de las ceremonias religiosas celebradas en el templo de Palmaso, los rituales conmemorativos celebrados en la tumba de Juan Santos Atahuallpa o los sacrificios ofrecidos en el Cerro de la Sal, la acción ritual subraya la importancia de determinados topogramas, a la vez que preserva la memoria de los acontecimientos pasados. Es a través de la narración de mitos y la acción ritual que la gente yanesha escribe la historia

en el paisaje, transformando así el espacio crudo y sin marcar en una topografía religiosa que encapsula la memoria histórica.

Aunque la escritura topográfica no ofrece las múltiples ventajas de un sistema de escritura verdadera, para pueblos como el yanasha, nasa o wakuénai la misma desempeña una función crucial en la preservación de la memoria de lo que ellos consideran acontecimientos históricos importantes. Por medio de una combinación de narraciones míticas, actividades rituales y recuerdos personales, estos pueblos mantienen vivo el significado histórico de sus topogramas y topografos. Para los hombres y mujeres yanasha que viajan a lo largo de los senderos del bosque o de las nuevas carreteras, los hitos del paisaje compendian su historia, sin más. Dichos hitos geográficos no sólo pueden ser leídos, sino que la información que contienen de manera taquigráfica puede ser transmitida a las generaciones sucesivas. El poder que reside en estos topogramas y topografos es tal que incluso aquellos que en la actualidad están fuera de las tierras yanasha siguen siendo reconocidos por viejos y jóvenes igualmente. Los últimos pueden no saber en todos sus detalles los mitos en los que se recuenta el origen de estos hitos del paisaje, pero conocen la trama general de sus historias y reconocen su significado.

Alcance y persistencia de la escritura topográfica

Aunque sostengo que la escritura topográfica es una forma de proto-escritura característica de por lo menos algunas sociedades sin escritura, ésta no es en absoluto exclusiva de sociedades simples, pequeñas y con escasa estratificación social. De hecho, es muy probable que el desarrollo de los sistemas de escritura topográfica en estas sociedades proceda de su contacto con las sociedades complejas y jerárquicas de las tierras altas andinas. En efecto, el denominador común de las tres sociedades arriba mencionadas es que son originarias de la Amazonia pero han mantenido relaciones históricas con diversos pueblos andinos. En el caso yanasha, como hemos visto, hay amplia evidencia de que esta interacción ha tenido una larga duración. En cuanto al pueblo nasa, Rappaport (1989:90-91) afirma que en tiempos anteriores al contacto con los españoles, este vivía en las tierras bajas tropicales al este de los Andes y que migraron a las tierras altas andinas a principios de la era colonial. A su vez, Hill (1989:10) afirma que existen pruebas etnológicas y lingüísticas de que el pueblo wakuénai, así como otros grupos vecinos de habla arahuaca, tuvo contacto con pueblos quechua-hablantes de los Andes del norte y centrales.

La escritura topográfica parece haber sido bastante común en las sociedades estratificadas de los Andes, tal como queda evidenciado por el sistema de *ceques*, el sistema incaico de organización socio-espacial. Según Zuidema (1977,1989), en tiempos incaicos el espacio que rodeaba al Cusco, la capital imperial, contenía 328 *huacas* o sitios sagrados -cerros, piedras, manantiales,

tumbas, edificios, etc.- organizados en 41 líneas imaginarias que partían desde el Templo del Sol como los radios de una rueda. Cada uno de estos ceques estaba asociado con un grupo social diferente, una *panuca* o *ayllu* de descendencia Inca o no-Inca. Los lugares sagrados alineados en un ceque tenían significado mítico o histórico para los miembros del grupo a los cuales dichos lugares estaban adscritos. En muchos casos, los ceques incluían los sitios donde los antepasados de los grupos en cuestión habían emergido en tiempos míticos (Zuidema 1989:479). Los miembros de cada grupo se encargaban de mantener las huacas de su ceque y ejecutar las debidas ceremonias rituales a lo largo de un calendario anual. Zuidema (1989:468, 475) mantiene que los ceques también actuaban como "líneas ópticas" que permitían al espectador establecer contacto visual entre las diferentes huacas que los componían. Aunque Zuidema sólo afirma que por medio del sistema de ceques los incas "integraron la historia y la topografía religiosa" (1989:483), los datos que aporta parecen indicar firmemente que los Incas practicaban una forma de escritura topográfica. Las huacas tenían el carácter de topogramas, mientras que los ceques constituían los topógrafos que podían visualizarse y "leerse" desde determinados "miradores" o puntos altos de observación.

Desde mi punto de vista, la aparición de sistemas de escritura verdadera no implica necesariamente el desplazamiento de la escritura topográfica. En sociedades letradas, donde el proceso de alfabetización es aún limitado, formas de este sistema de proto-escritura persisten junto con los sistemas hegemónicos de escritura verdadera. Así, por ejemplo, en la tradición occidental existen varias instancias de este tipo de narraciones topográficas de las cuales la más conocida es la de la Pasión de Cristo. Entre católicos y ortodoxos, pero también entre los protestantes de la fe anglicana, la Pasión de Cristo constituye un segmento de una narración más larga que recuenta la vida de Jesucristo. Conocida también como Vía Crucis, o Camino de la Cruz, esta narración cuenta los eventos que tuvieron lugar en Jerusalén entre el momento en que Jesucristo fue condenado a muerte por Poncio Pilatos y su entierro tras ser crucificado. Los catorce eventos que conforman esta narración son conocidos como las estaciones del Vía Crucis y están asociados con determinados lugares por los que pasó Jesucristo en su camino desde el pretorio hasta el monte Calvario, donde fue crucificado y cerca de donde fue enterrado. En la actualidad, estos hechos son re-presentados anualmente en Jerusalén, donde miles de peregrinos siguen las catorce Estaciones de la Cruz a lo largo de lo que también se conoce como la Vía Dolorosa.

Si comparamos la narración de la Pasión de Cristo escrita topográficamente con aquella registrada en los Evangelios, es evidente que al menos seis de los catorce eventos narrados en la primera no aparecen en esta última²⁵. Sugiero que esto se debe a que en las épocas tempranas del cristianismo, cuando el nivel de alfabetización era aún bajo y restringido a las élites, la memoria de los hechos de la Pasión de Cristo se conservó, tanto por medio de la escritura verdadera -los Evangelios que muy pocos podían leer- como de la escri-

tura topográfica, consistente en este caso en los topogramas de la Vía Dolorosa que la mayoría analfabeta sí podía "leer". Mientras que la escritura de la Pasión de Cristo en los Evangelios "fijaba" los hechos recordados, la inscripción de estos mismos hechos en el paisaje permitió, con el paso del tiempo, una mayor elaboración. No fue hasta mucho después, cuando los eventos de la narración escrita topográficamente se registraron por medio de la escritura verdadera, que estos eventos quedaron fijados en la tradición de la iglesia católica, ortodoxa y anglicana. En este caso, sin embargo, es la versión de la Pasión de Cristo escrita topográficamente, más que la versión escrita en los Evangelios, la que ha prevalecido en la memoria de millones de cristianos. Muchos cristianos a lo largo y ancho del mundo siguen recordando o representando los eventos de la versión topográfica mediante visitas a los sitios en Jerusalén en donde supuestamente ocurrieron estos hechos, reproduciendo el camino de Cristo en réplicas a pequeña escala del Vía Crucis, o haciendo un recorrido simbólico de las catorce estaciones del Vía Crucis tal como éstas aparecen representadas pictográficamente, o por cruces numeradas, a lo largo de las paredes laterales de sus iglesias.

Conclusiones

Numerosos topogramas y topografos atestiguan el hecho de que el pueblo yanesha ha "escrito" su historia en el paisaje. Esto es particularmente cierto en el caso de aquellos eventos históricos que han tenido una importante dimensión espacial. El más importante entre estos ha sido la ocupación y apropiación de su territorio, proceso recordado a través de la saga de la divinidad solar Yompor Ror. Aunque estas narraciones, y los topogramas y topografos a través de los cuales han sido escritas, no transmiten el tipo de información histórica considerada deseable en el contexto de las sociedades occidentales, sí parecen reflejar algunos hechos pasados con asombrosa precisión. En el caso yanesha, el peregrinaje en dirección norte-sur-norte de la divinidad solar Yompor Ror reproduce la ruta que siguieron los ancestros del pueblo yanesha a medida que fueron estableciéndose en lo que habría de convertirse en su territorio tradicional. En el caso nasa, el viaje del cacique mítico Juan Tama, marcado por una sucesión de lugares sagrados que dieron origen a muchos asentamientos y resguardos contemporáneos, sintetiza la migración del pueblo nasa de este a oeste y desde las tierras bajas hacia las tierras altas a inicios de la era colonial (Rappaport 1989:91). Por último, en el caso wakuénai, el nombramiento ritual de lugares en los cantos málikai que narran la segunda creación mítica del mundo reconstruye la distribución espacial de los grupos arahuaco-hablantes en la época de los primeros contactos con los europeos (Hill 1989:19; 1993:44). La existencia de mitos fundacionales que hacen las veces de historia o de historias que hacen las veces de mitos fundacionales no es en absoluto ajena a la tradición occidental, basta pensar en las

historias en torno al Rey Arturo, Guillermo Tell, Juana de Arco, el Cid Campeador o Pocahontas. La importancia de estas narraciones no reside en su fidelidad a lo que "realmente" ocurrió, sino en haber pasado a ser una parte integrante de la conciencia histórica y de la identidad de los pueblos que las conservan y transmiten.

Más importante aun es el hecho que la gente yanesha ha empleado el mismo mecanismo a través del cual ha preservado la memoria de la consagración de su territorio tradicional a comienzos de la presente era para escribir la historia más reciente de su despojo. El entierro de las supuestas víctimas de los pishtacos en los cimientos de los puentes y en los sitios de derrumbes ha dado origen a nuevos hitos geográficos en lo que queda del antiguo territorio yanesha. Estos se han convertido en hitos de profanación, terror y retirada. De esta manera, a pesar de la mayor participación en la economía nacional, las nuevas formas de organización política, la conversión masiva al cristianismo y la alfabetización de casi todos los menores de 30 años, la gente yanesha sigue escribiendo su historia en el paisaje. Aún es demasiado pronto para saber si los sitios resultantes de las actividades de los pishtacos se convertirán en verdaderos topogramas, de modo que una abuela yanesha que viaje por la carretera dentro de cien años pueda leerlos y contar a su nieta cómo se construyó la carretera y qué hechos están asociados a la misma. Por el momento, sin embargo, los nuevos hitos han entrado en la conciencia histórica de la gente yanesha como expresión de la invasión de su territorio por agentes foráneos. La Acrópolis de Atenas atestigua la ocupación turca y su deterioro. El campo de concentración de Auschwitz, transformado en museo, constituye un testimonio de la muerte de millones de judíos durante la Segunda Guerra Mundial. El antiguo observatorio astronómico de Hiroshima, destruido por la bomba atómica de 1945, nos recuerda el horror de las armas de destrucción masiva. Del mismo modo, los sitios en que las víctimas de los pishtacos han sido enterradas, permanecen como signos de profanación del territorio yanesha, pero también como símbolos de resistencia y como recordatorios de lo que nunca debió haber ocurrido.

* "Escribiendo la historia en el paisaje: espacio, mitología y ritual entre la gente yanesha", de Fernando Santos-Granero, es la traducción del inglés realizada por Rosa Alvarez del artículo "Writing history into the landscape: space, myth, and ritual in contemporary Amazonia" publicado en la revista *American ethnologist*, n° 25(2) pp. 128-148, 1998.

Notas

- 1 La gente yanesha, conocida en los siglos XVII y XVIII mediante el nombre de Amage y desde el siglo XIX en adelante como Amuesha (o una de sus variantes), ha rechazado últimamente este etnónimo foráneo en favor del término con el que se autodesignan, Yanesha, el cual significa literalmente "nosotros, la gente".

Una primera versión de este artículo fue leída -aunque no por el autor- en el simposio "Sacred Lands, Threatened Territories. Contested Landscapes in Native South America" organizado por Kaj Århem, Stephen Hugh Jones y Joanne Rappaport con motivo del 48° Congreso Internacional de Americanistas (Estocolmo y Uppsala). Estoy muy agradecido a Olga F. Linares, James Fernández, Jean-Pierre Chaumeil, Bartholomew Dean y Michelle McKinley por leer aquel primer borrador y por sus útiles observaciones y sugerencias. También me gustaría agradecer a los participantes de la Reunión Anglo-Francesa de Antropólogos Amazonistas (Azay-le-Féron, 1995) por sus estimulantes comentarios sobre aquel mismo borrador. Olga F. Linares asumió amablemente la tarea de corregir mi inglés en la versión final de este artículo y, por ello, le estoy sumamente agradecido. Estoy igualmente agradecido a Rosa Alvarez por la excelente traducción del artículo al castellano.

- 2 Para preservar un cierto grado de anonimato, los nombres de los asentamientos o comunidades mencionados en este texto no son los oficialmente reconocidos por el Estado peruano. En algunos casos, los nombres citados están escritos más de acuerdo con la ortografía yanesha que con la española; en otros, he presentado los nombres tradicionales yanesha en vez de los nuevos; por último, en algunos casos, les he puesto un nombre yanesha ficticio. Por el contrario, para los principales ríos, cordilleras y zonas, he mantenido los nombres españoles o yanesha con ortografía española.
- 3 Entiendo por territorio "tradicional" la región que ocupaba el pueblo yanesha en la época de sus primeros contactos con los conquistadores españoles.
- 4 Entre las fuentes misioneras de las épocas colonial y republicana, las más importantes son las de Amich (1975), Córdoba y Salinas (1957), Izaguirre (1922-29) y Rodríguez Tena (s.f.). Entre los estudios contemporáneos que tratan directa o indirectamente de la historia del pueblo yanesha, están los de Barclay (1989), Barclay y Santos (1980,), Lehnertz (1969), Ortiz (1967, 1969, 1979), Renard-Casevitz et al. (1986,1993), Santos-Granero (1980,1985,1986,1987,1988, 1991,1993), Santos-Granero y Barclay (1995), Smith (1974,1977), Tibesar (1950, 1952) y Varese (1973).
- 5 Al igual que la mayor parte de las mitologías amazónicas, la mitología yanesha no está narrada en orden cronológico. En términos generales, se puede afirmar que todo adulto yanesha ha oído todas las narraciones, en una u otra versión, que conforman su mitología, pero sólo puede narrar unas pocas. Muy pocas veces los narradores yanesha cuentan los mitos en orden cronológico, al estilo de las sagas; más frecuentemente los mitos son contados individualmente en circunstancias específicas y con fines determinados. No obstante, al analizar la mitología yanesha en su conjunto, se hace evidente, gracias al uso por parte de los narradores de frases tales como "antes -o después- de que esto o lo otro pasara", que la gente yanesha concibe sus mitos más importantes como ordenados cronológicamente. Este es el caso de los mitos que cuentan los eventos de la vida de la divinidad solar Yompör Ror entre su nacimiento y su ascensión al cielo. La siguiente narración procede de las versiones resumidas de algunos de estos mitos proporcionadas por Smith (1977:87-90) y de las transcripciones de una o más versiones de cada uno de los mitos que componen la saga de Yompör Ror que grabé en 1983-1984.

- 6 Al igual que la saga andina de los hermanos de Ayar, la saga de Yompor Ror cuenta las hazañas de cuatro parejas divinas:
- Yompor Yompere = Yachor Mamas
 - Yompor Yompuer = Yachor Capac-huan
 - Yompor Etetar = Yachor Coc
 - Yompor Ror = Yachor Arrorr
- La mitología yanesha es clara al afirmar que las parejas Ror/ Arrorr y Yompere/ Mamas eran simultáneamente hermanos y esposos; esto no es tan claro en el caso de las parejas Etetar/Coc (la mayoría de los narradores dicen que Yachor Coc era hermana y mujer de Yompor Ror) y Yompuer/Capac-huan (algunos narradores dicen que Capac-huan era hermana de Yompuer, pero no dicen que además fuera su esposa).
- 7 En la versión de este mito recogida por Smith (1977:88), Yompor Huar aparece, en cambio, como uno de los hermanos de Yompor Ror. Según esta versión, mientras luchaban, Ror y Huar quemaron las laderas del valle del bajo Eneñas. Esto explicaría por qué hoy en día esta zona no tiene cobertura boscosa, sino que aparece como una zona cubierta de vastos pajonales.
- 8 En la actualidad el río Cheromaso se llama Churumazú.
- 9 El chamairo, llamado *chemuer* en yanesha, es un bejuco muy amargo que se mastica junto con las hojas de coca y la cal. Mientras que la cal hace precipitar la diminuta cantidad de cocaína contenida en las hojas de coca, el chamairo produce el efecto de endulzar el jugo de la coca.
- 10 En la actualidad el río Llamaqueso se llama Yamaquizú.
- 11 En la actualidad el arroyo Quelloso se llama Quillazú.
- 12 En la actualidad el arroyo Opanmaso se llama Palmazú.
- 13 La primera creación fue la de Yato' Yos y su maligno hermano clasificatorio Yosoper, quienes, en una fiera competencia, crearon a la gente yanesha así como a las formas humanas primordiales de todos los seres benéficos y maléficos, plantas, animales y minerales que hoy en día habitan en "esta tierra".
- 14 Desde Muerrato la carretera debía bifurcarse: el tramo Pichanaz-Iscozacín debía pasar a lo largo del río Palcazu, mientras que el tramo Pichanaz-Puerto Bermúdez debía atravesar la cordillera de San Matías y seguir hacia el río Pichis. En mayo de 1983, el tramo Huacsho-Muerrato de la nueva carretera aún no había sido inaugurado oficialmente. Por este motivo, los únicos vehículos que estaban autorizados a pasar por la misma eran los del Batallón Ollantaytambo y los de la empresa Villasol S.A.
- 15 En el Perú, el término "gringo" es usado por las clases medias y altas para designar a los blancos no hispanos, y por los sectores indígenas y campesinos para designar a todos los blancos, hispanos o no.
- 16 Los huaros son funiculares horizontales primitivos que se usan para cruzar los ríos.
- 17 El asesinato y entierro de personas a manera de sacrificio para convertirlos en fuerzas espirituales que "soporten" las estructuras hechas por seres humanos (puentes, diques, fuertes, templos, etc.) no es una práctica excepcional en la historia de la humanidad. Hubert y Mauss han llamado a estos ritos "sacrificios de construcción" (1964:65). En un artículo inédito, Uchiyamada informa que antiguamente en Kerala, India, los terratenientes de la casta superior ordenaban el sacrificio de "esclavos de la tierra", quienes eran enterrados con los ojos abiertos bajo los diques de los campos de arroz "para que éstos fueran fuertes" (1995:2-3). Según los informantes de Uchiyamada, este tipo de

sacrificio hacía posible que el *shakti* (poder místico) de las víctimas emanara de sus ojos abiertos y soportara los diques desde abajo.

- 18 Algunos Yanesha escépticos sostenían que estos avisos estaban destinados a evitar que los comuneros yanesha vieran cómo el personal del ejército estaba extrayendo madera ilegalmente de sus comunidades y transportándola por la noche a los aserraderos del poblado colono de La Merced. Como evidencia de esto señalaban el continuo tráfico de camiones que pasaban por la carretera durante todas las noches -lo cual era un hecho incuestionable.
- 19 Hasta donde sé, la gente yanesha no utiliza formol (formaldehído) en ninguna de sus actividades, por lo que creo que dicho término debe haber sido introducido en la zona junto con el resto de las creencias en torno a los pishtacos.
- 20 Si tenemos en cuenta que dos años más tarde se tenía evidencia confiable de que los comandos insurgentes de Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Tupac Amaru (MRTA) habían entrado en el valle del Palcazu desde el norte y este respectivamente, no sería extraño suponer que los pishtacos vistos por comuneros yanesha en 1983 hubieran sido grupos de avanzada de una de estas organizaciones destacados para explorar la zona.
- 21 N. del E.: Los Nasa eran anteriormente conocidos como Paez y es así como figuran en el artículo de J. Rappaport (1989) -texto traducido en este volumen usando el etnónimo actual- citado por F. Santos-Granero. Este utiliza también el término Paez en la versión original en inglés, pero por razones de coherencia hemos empleado el término Nasa.
- 22 Aunque se podría considerar que los petroglifos calzan mejor en la categoría de topogramas de factura humana, los excluyo de mi análisis tanto porque éstos no parecen ser importantes para la gente yanesha, como porque me interesa más como se inscribe el paisaje de manera simbólica a través de mitos y ritos que cómo se los inscribe de manera material.
- 23 Digo "o más" porque es posible que haya otros topogramas asociados con estas dos narraciones que yo no he podido registrar.
- 24 En 1973, Richard Chase Smith (1977:229) promovió la restauración del sitio sagrado de Palmaso entre la gente yanesha que vivía en las comunidades cercanas y participó en la primera ceremonia colectiva celebrada en honor de las divinidades de piedra desde la década de 1920.
- 25 San Mateo y San Marcos registran los mismos siete eventos de la Pasión de Cristo. San Lucas añade otro; mientras que San Juan reduce el número de eventos a seis.

Bibliografía

Amich, J.

1975: *Historia de las misiones del convento de Santa Rosa de Ocopa*. Lima: Milla Batres.

Ansión, J. ed.

1989: *Pishtacos. De verdugos a sacaojos*. Lima: Tare.

Barclay, F.

- 1989: *La Colonia del Perené. Capital inglés y economía cafetalera en la configuración de la región de Chanchamayo*. Iquitos, Perú: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonia.
- Barclay, F. y Santos F.**
1980: La conformación de las comunidades nativas Amuesha: La legalización de un despojo territorial. *Amazonia Peruana* 3(5), 43-74.
- Bender, B. ed.**
1993: *Landscape. Politics and Perspectives*. Oxford: Berg.
- Connerton, P.**
1989: *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Córdoba y Salinas, D.**
1957[1651]: *Crónica franciscana de las provincias del Perú*. Lino G. Canedo, ed. Washington DC: Academy of American Franciscan History.
- Espinosa, M. A.**
1995: "Sembrando historia": Tres narraciones Paez sobre territorio. En *Memorias. V Seminario Internacional de Etnohistoria del Norte del Ecuador y Sur de Colombia*. Guido Barona B. y Francisco Zuloaga, eds. p. 279-301. Cali, Colombia: Editorial de la Facultad de Humanidades de la Universidad del Valle.
- Feld, S. y Basso, K. eds.**
1997: *Senses of Place*. School of American Research Advanced Seminar Series. Santa Fe, NM: School of American Research Press.
- Frank, E.**
1994: Los Uni. En *Guía Etnográfica de la Alta Amazonia*, vol. 2. Fernando Santos-Granero y Frederica Barclay, eds. p. 130-237. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Sede Ecuador/Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Friedland, R. y Deirdre Boden, eds.**
1994: *NowHere. Space, Time and Modernity*. Berkeley: University of California Press.
- Gelb, I.J.**
1974: Forms of Writing. En *Encyclopaedia Britannica*, vol. 19.15ª edición.
- Godoy, J.**
1993: *The Interface between the Written and the Oral*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hill, J. D.**
1989: Ritual Production of Environmental History among the Arawakan Wa-kuénai of Venezuela. *Human Ecology*, 17(1): 1-25.
1993: *Keepers of the Sacred Chants. The Poetics of Ritual Power in Amazonian Society*. Tucson: University of Arizona Press.
- Hill, J. D., ed.**
1988: *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Champaign: University of Illinois Press.
1996: *History, Power, and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa: University of Iowa Press.
- Hubert, H. y Mauss, M.**
1964: *Sacrifice: Its Nature and Functions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Izaguirre, B.**
1922-29: *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el Oriente del Perú*, 14 vols. Lima: Topografía de la Penitenciaría.
- Lathrap, D. W.**

1963: Los Andes Centrales y la montaña. Investigación de las relaciones culturales entre la montaña y las altas civilizaciones de los Andes Centrales. *Revista del Museo Nacional* 32,197-202. 1970: *The Upper Amazon*. Nueva York: Praeger.

Lehnertz, J.

1969: *Cultural Struggle on the Peruvian Frontier: Campa-Franciscan Confrontations, 1595-1752*. Tesis de doctorado, Universidad de Wisconsin.

Lévi-Strauss, C.

1969: *The Raw and the Cooked*. John y Doreen Weightman, trad. Londres: Harper and Row.

Navarro, M.

1924: *La tribu Amuesha*. Lima: Escuela Tipográfica Salesiana.

Ordinaire, O.

1892: *Du Pacifique à l'Atlantique par les Andes péruviennes et l'Amazonie*. Paris: Plon, Nourrit.

Ortiz, D.

1967: *Oxapampa. Visión histórica y desarrollo de la provincia de Oxapampa en el Departamento de Pasco*, 2 vols. Lima: Editorial San Antonio.

1969: *Chanchamayo: una región de la selva del Perú*, 2 vols. Lima: Litografía Salesiana.

1979: *Monografía del Vicariato de San Ramón*. Lima: Gráfica 30.

Rappaport, J.

1989: Geography and Historical Understanding in Indigenous Colombia. En: *Who Needs the Past? Indigenous Values and Archaeology*. Robert Layton, ed. p. 84-94. Londres y Nueva York: Routledge (la traducción castellana de este artículo se encuentra en esta misma compilación).

Renard-Casevitz, F. M.

1993: Guerriers du sel, sauniers de la paix. *L'Homme* 126-128, 25-43.

Renard-Casevitz, F. M. y Dollfus, O.

1988: Geografía de algunos mitos y creencias. Espacios simbólicos y realidades geográficas de los Machiguenga del alto Urubamba. *Amazonia Peruana* 8(16), 7-40.

Renard-Casevitz, F. M., Saignes, T. y Taylor, A. C.

1986: *L'Inca, l'espagnol et les sauvages. Rapport entre les sociétés amazoniennes et andines du XV au XVII siècle*. Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations.

Rodríguez Tena, F.

s.f.: *Misiones apostólicas de la Santa Provincia de los Doce Apóstoles de Lima del Orden de N. P. San Francisco*, vol. 2. Biblioteca del Convento de Santa Rosa de Ocopa, Perú. Manuscrito inédito.

Santos-Granero, F.

1980: *Vientos de un pueblo. Síntesis histórica de la etnia Amuesha, siglos XVII al XIX*. Tesis de Licenciatura. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

1985: Crónica breve de un etnocidio o la génesis del mito del "gran vacío amazónico". *Amazonia Peruana* 6(11), 9-38.

1986: Bohórquez y la conquista espúrea del Cerro de la Sal: Tres versiones y una historia. *Amazonia Peruana* 7(13), 119-134.

1987: Epidemias y sublevaciones en el desarrollo demográfico de las misiones Amuesha del Cerro de la Sal, siglo XVIII. *Histórica* 11(1), 25-53.

1988: Templos y herrerías: utopía y recreación cultural en la Amazonia peruana. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 17(2), 1-22.

- 1991: *The Power of Love. The Moral Use of Knowledge amongst the Amuesha of Central Peru*. Londres: Athlone Press.
- 1992: The Dry and the Wet: Astronomy, Agricultural and Ceremonial Life in Eastern Peru. *Journal de la Société des Americanistes* 77-78, 107-132.
- 1993: From Prisoner of the Group to Darling of the Gods: An Approach to the Use of Power in Lowland South America. *L'Homme* 126-128, 213-230.
- Santos-Granero, F. y Barclay, F.**
- 1995: *Órdenes y desórdenes en la Selva Central. Historia y economía de un espacio regional*. Lima: IFEA/IEP/FLACSO-Ecuador.
- Schama, S.**
- 1995: *Landscape and Memory*. Londres: Harper Collins.
- Smith, R. Ch.**
- 1974: Los Amuesha: una minoría amenazada. *Participación* 2(5), 54-62.
- 1977: *Deliverance from Chaos for a Song: A Social and Religious Interpretation of the Ritual Performance of Amuesha Music*. Tesis Doctoral. Cornell University.
- Tibesar, A. S.**
- 1950: The Salt Trade among the Montaña Indians of the Tarma Area of Eastern Peru. *Primitive Man* 23, 103-109.
- 1952: San Antonio de Eneo: A Mission in the Peruvian Montaña. *Primitive Man* 25, 23-39.
- Uchiyamada, Y.**
- 1995: *Passions in the Landscape: Ancestor Spirits in Kerala, India*. Department of Social Anthropology, London School of Economics and Political Science. Manuscrito inédito.
- Vansina, J.**
- 1988: *Oral Tradition as History*. Londres: James Currey.
- Varese, S.**
- 1973: *La sal de los cerros. Una aproximación al mundo Campa*. Lima: Retablo de Papel.
- Watchel, N.**
- 1994: *Gods and Vampires: Return to Chipaya*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wise, M. R.**
- 1976: Apuntes sobre la influencia Inca entre los Amuesha. Factor que oscurece la clasificación de su idioma. *Revista del Museo Nacional* 42,355-366.
- Zuidema, R. T.**
- 1977: Mito, rito, calendario y geografía en el antiguo Perú. Actas del XLII Congreso Internacional de Americanistas 4, 347-357
- 1989: *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina*. Lima: Fomciencias.