

# Origen y clasificación de las plantas cultivadas en el pensamiento mítico asháninka\*

*Enrique Carlos Rojas Zolezzi*

El presente artículo constituye un primer acercamiento al estudio de los criterios de clasificación subyacentes a la taxonomías de plantas cultivadas de la sociedad campa asháninka de la Amazonía central peruana. Este texto constituye un primer avance de una investigación más amplia acerca de las concepciones sobre las relaciones entre este grupo humano y los seres vivientes de su entorno, elementos conceptuales que juegan un papel fundamental en el marco de la producción en sociedades de tecnología neolítica como la aquí estudiada.

Los campa asháninka de la selva central peruana pertenecen a la familia lingüística arawak en su rama maipureana. Al presente son aproximadamente 52 mil personas situadas en las cabeceras del Alto Ucayali. Sus miembros se encuentran repartidos en los valles de los ríos Perené, Pangoa, Ene, Tambo, Pichis y Alto Ucayali, además de la zona interfluvial del Gran Pajonal. Así, el territorio tradicional de este grupo comprende un sector de la varcea del Ucayali, el piedemonte de los Andes y las zonas de tierra firme interfluviales, siendo predominantemente colinoso.

En la investigación sobre este tema en antropología durante el último medio siglo tenemos dos grandes líneas de desarrollo teórico. De un lado, aquella iniciada en los Estados Unidos por la Escuela de Antropología Cognitiva con las obras de Goodenough, Lounsbury, Conkling y Frake a fines de los años cincuenta. Esta escuela concibió la cultura como un proceso cognitivo a partir del trabajo lingüístico de Sapir y Whorf, autores que desarrollaron la idea del lenguaje como una suerte de caleidoscopio a través del cual las personas perciben el mundo. Los trabajos de esta escuela se centraron en el análisis de las estructuras taxonómicas y los

---

\* El presente artículo constituye parte de la "Memoire" de primer año de doctorado en Antropología Social sustentada por el autor en la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de París en junio de 1996.

rasgos semánticos en dominios de la cultura tales como el parentesco, las plantas, las enfermedades y los términos para designar colores (Conkling 1969: 41-59). El desarrollo de esta escuela llevó a la etnociencia, es decir, al estudio de las concepciones indígenas del mundo "natural" o material (Colby *et al.* 1981: 422-423).

De otro lado, tenemos una línea teórica desarrollada a partir de la sociología de Durkheim y Mauss, cuya obra está centrada en el estudio de las "representaciones colectivas" que dan sentido y orientación a la interacción social, corriente desarrollada en la obra de Lévi-Strauss.

Estas dos corrientes teóricas encontraron una fuente de inspiración muy fuerte en la lingüística de Roman Jakobson y los estructuralistas europeos; así, nociones como las de contraste y exclusión serán tomadas en préstamo para el análisis de las "clasificaciones populares". Sin embargo, poco tiempo después el estructuralismo en lingüística se verá eclipsado en Estados Unidos por la gramática transformacional generativa de Noam Chomski, interesada en el estudio de los universales en las lenguas y que nada proponía al trabajo etnológico interesado en el estudio de los sistemas culturales particulares. Sin embargo, influidos por esta nueva corriente lingüística, nuevos investigadores al interior de la escuela de la etnociencia orientarán el trabajo en una nueva dirección. Brent Berlin, influido por el trabajo lingüístico de Chomski, desarrollará toda una investigación sobre los universales de los sistemas de etnoclasificación.

De otro lado, Lévi-Strauss desarrolló el estudio sociológico de las representaciones colectivas. Este autor encontró en el modelo analítico de las relaciones dinámicas basadas en la asociación y el contraste de la lingüística de Saussure y la teoría de los rasgos distintivos de Jakobson, una gran fuente de inspiración. Asimismo, para analizar las elaboraciones mentales del pensamiento en las sociedades premodernas, Lévi-Strauss utiliza nociones tomadas de la lingüística como la metáfora y la metonimia, nociones que aplica al análisis de las asociaciones mentales en las representaciones colectivas. Durkheim y Mauss habían presentado en el texto clásico "De ciertas formas primitivas de clasificación" la idea tan fecunda del origen social de las categorías del pensamiento. Según dichos autores, los hombres habían comenzado a clasificar los seres del mundo natural a partir de las categorías con las cuales ellos clasificaban a los seres humanos en unidades sociales como mitades o clanes. A la inversa, Lévi-Strauss muestra que las características de las especies del mundo natural son utilizadas para pensar los diferentes grupos al interior de la sociedad homogénea sin diferenciación por características sociales como la especialización del trabajo y la estratificación social: tal es el caso del totemismo. Así, como muy precisamente ha señalado Sperber, Lévi-Strauss "busca [...] descubrir de qué forma los fenómenos naturales y sociales se prestan a una elaboración intelectual, qué selección de rasgos pertinentes supone, qué asociaciones mentales ellas permiten" (Sperber 1982: 98). A partir de estos ele-

mentos analíticos, Lévi-Strauss muestra que el pensamiento mítico de las sociedades simples se desarrolla partiendo de las cualidades sensibles de los objetos y las especies vivientes, clasificaciones de los fenómenos del entorno natural, comparables por su complejidad, sistematicidad y coherencia a las de la ciencia moderna, modo de conocimiento que este autor llama “la ciencia de lo concreto”. Por otra parte, alejándose de posiciones empiristas de la adquisición de conocimientos, nos dice que el hecho de clasificar obedece a necesidades intelectuales, es decir, que el espíritu humano tiene la necesidad de “imponer una forma de organización particular a la representación que se hace del mundo” (Sperber 1982: 103). De una cierta manera, esta posición sería relativista en la medida en que ella considera que cada sociedad ha elegido sus criterios para construir sus sistemas de clasificación.

A lo largo de este derrotero podemos decir que se definen cuatro posiciones acerca de la clasificación de los seres vivientes.

Cronológicamente, la primera posición es aquella que llamaremos aquí relativista, desarrollada por la escuela de la Antropología Cognitiva. Según esta escuela, el mundo en estado natural es un caos que cada cultura pone en orden de acuerdo con un sistema particular de categorías, a partir de las cuales segmentan conceptualmente la realidad para así poder aprehenderla. Cada cultura da así un sistema de categorías al actor social para aproximarse a la realidad. El trabajo del etnógrafo sería decodificar este sistema que tiene su expresión en el lenguaje (Conklin 1969: 41-59). El objetivo de las clasificaciones sería puramente intelectual, para poner orden en un mundo caótico (Tyler 1969: 6). Es necesario considerar sin embargo, como ha señalado Balée, que una de las limitaciones de esta posición ha sido considerar el medio natural como solamente el dominio semántico del léxico de una sociedad y no como una entidad real que cambia a medida que ésta es transformada en sus relaciones con la sociedad (Balée 1994: 1). Según este autor, en el caso de las poblaciones de la cuenca amazónica, 12% de los bosques de tierra firme (no inundables) de la Amazonía brasilera tendrían un origen biocultural, es decir que sería el resultado de la interferencia humana en el pasado (1993: 231-32). Así, en la medida que la perspectiva de la antropología cognitiva separa las representaciones de la naturaleza de la actividad transformativa del trabajo humano, ella resta estática y resulta a-histórica.

La segunda posición es aquella que llamaremos del naturalismo universalista, desarrollada por Brent Berlin al interior de la escuela de la Etnociencia. En 1969 Brent Berlin, en colaboración con Paul Kay, llevó a cabo una investigación para mostrar la relación entre los términos referidos a colores en las diferentes lenguas, y los elementos físicos y psicofisiológicos, invariantes y universales, que actúan como referentes en todos los sistemas de denominación de los colores (Berlin y Kay 1969: 104-105). Esta obra ha constituido el modelo para desarrollar a continuación la investigación sobre los invariantes en la percepción de las plantas y

los animales, como lo ha señalado Friedberg (1990: 126). En su obra de 1992, Berlin llega a la idea de que la realidad biológica se encuentra ya segmentada en secciones que los hombres reconocen y definen sin dificultad. El trabajo del etnólogo sería descubrir en el sistema cultural analizado qué porciones de esta realidad biológica ya segmentada son reconocidas y por qué. Las clasificaciones estarían ya en la naturaleza y los hombres de las diferentes culturas las reconocen o no en cada sistema de clasificación biológica popular (Berlin 1992: 13). Según Berlin, la simple curiosidad intelectual guía a los hombres en las diferentes culturas para la construcción de sus sistemas de clasificación.

La tercera posición es la conocida como la de los utilitarios, que tiene por principal representante a Hunn, alumno de Berlin (1982: 844). Según este autor, las clasificaciones como saber cultural son esencialmente adaptativas, es decir que las personas clasifican las entidades porque las utilizan.

Berlin, más cerca de las posiciones cognitivistas, criticó esta última posición, suerte de neofuncionalismo. Según este autor, este tipo de argumentación establece como condición *a priori* para el reconocimiento de especies de plantas y animales en tanto que discontinuidades perceptuales, el reconocimiento de sus atributos funcionales. Él presenta un contraejemplo: cuando los niños aprenden la palabra para “árbol” o para “liana”, las reconocen por sus características morfológicas y no por su utilización como madera o material de fabricación de utensilios (Berlin 1992: 184-5).

Estos autores han argumentado también una relación entre forma de subsistencia y desarrollo de clasificaciones etnobiológicas: según Hunn (1982) y Brown (1976), los horticultores tienen inventarios etnobiológicos más amplios que los cazadores recolectores en los mismos hábitats, debido a que estos grupos humanos tienen poblaciones más grandes que alimentar; cuando hay problemas con las cosechas, deben recurrir a los recursos silvestres.

Contra este argumento, Berlin ha presentado el contraejemplo de los seri de México que tienen una forma de subsistencia no agrícola y que presentan un sistema de clasificación etnobotánico similar a aquellos de las poblaciones hortícolas de la misma región (Berlin 1992: 283-287). Sin embargo, esta crítica no ha cerrado la discusión y el debate continúa. Balée ha presentado también el caso de dos grupos tupi en la región de Brasil, los ka'apor y los guajá, supervivientes de las sociedades tupí más complejas de la varzea, que han regresionado a causa del choque de la conquista. El primero ha conservado la horticultura y el segundo es hoy solamente una sociedad de recolectores. El caso de los horticultores ka'apor presenta un sistema de clasificación etnobotánico más amplio que aquel de los recolectores porque la domesticación de las plantas –encuentra Balée– implica el conocimiento de otras plantas para su producción y su transformación. Así, el cultivo de la yuca amarga, implica la necesidad de conocer la madera para fabricar

los utensilios para rozar el bosque y sembrar, las fibras para fabricar las prensas a fin de eliminar el veneno de las raíces, etc., lo que explica un número mayor de lexemas referidos a las plantas no cultivadas en dichas sociedades. En el caso de la sociedad guajá de recolectores, este autor encuentra que ese sistema presenta una clasificación de plantas característica de sistemas de sociedades hortícolas, lo que se explica por dos factores: por una parte, los guajá habitan un medio transformado por la actividad hortícola de los ka'apor y explotan formaciones vegetales que tienen un origen biosocial; de otra parte, los miembros de ese grupo habitualmente hurtan las plantas cultivadas en los huertos de los ka'apor. Balée sugiere que en muchos casos de pueblos sin horticultura en la Amazonía, se trata de sociedades que han regresionado bajo el *shock* de la conquista, lo que implica que sus sistemas presenten características compartidas con los sistemas de las sociedades hortícolas. Asimismo, las clasificaciones de esas sociedades pueden ser expresión de las relaciones con las poblaciones vecinas, como en el caso de los guajá con los ka'apor. De este modo podemos ver que es necesario tomar en cuenta en esta discusión la historia de los grupos.

En conclusión, parece que existe una relación entre modo de subsistencia e importancia de los sistemas taxonómicos de plantas. Pero puede verse que la posición utilitarista es reduccionista porque no toma en cuenta la dimensión histórica ni las influencias entre grupos vecinos, en la definición de las taxonomías concretas.

Por lo demás, el reconocimiento de especies en las clasificaciones indígenas, así como la relación entre las diferentes taxas, pueden depender de otros aspectos de la vida social, incluyendo la cosmología, el mito, el ritual, la ornamentación y la estética, así como el carácter peligroso del ser vivo tal como ha sido mostrado para los diferentes grupos en la cuenca amazónica. Así por ejemplo, Seeger ha mostrado que en el caso de los suyá del Brasil la gente clasifica los animales y las personas a partir del criterio del olor (Seeger 1981). Por otra parte Crocker ha mostrado en el caso bororo que los animales y las plantas son clasificados en dos grandes categorías opuestas y complementarias, “bope” y “aroe”: la primera incluye los animales de caza, es decir las especies que intercambian energía con los hombres, en tanto que comestibles, y la segunda las especies que practican la caza de otros animales, asociados al intercambio, la guerra y la simbolización de los grupos (guacamayos, felinos y aves rapaces) (Crocker 1985).

La teoría naturalista de Berlin presenta problemas epistemológicos que exceden los límites de este artículo. Sin embargo debemos decir que nos alejamos de esta posición en la medida que este autor se limita al análisis del sistema lexical y no toma en cuenta el papel de las analogías en los sistemas de clasificación.

Lo que todos los autores de la etnociencia han aportado —en especial Conkling y Berlin— ha sido poner en evidencia la complejidad y el carácter sistemático de

las clasificaciones indígenas así como el desarrollo de una terminología para la descripción y el análisis de esos sistemas. Sin embargo, estos autores han limitado la investigación al estudio de las formas de clasificación construidas a partir del principio de la semejanza entre los elementos clasificados en una misma categoría. Limitarse al estudio de ese tipo de clasificación de las plantas y los animales que se parece tanto a aquel que encontramos en las sociedades industriales modernas, sería etnocéntrico, proyectando el acercamiento específico de la cultura moderna a las otras sociedades premodernas. Como ha mostrado Lévi-Strauss, esas sociedades han desarrollado sistemas de clasificación estableciendo no solamente relaciones por semejanza entre los objetos naturales sino también estableciendo relaciones metafóricas y metonímicas entre ellos, a partir del contenido semántico otorgado a las diferentes especies, en referencia al encuadramiento general de una cosmología que es implícita a dichos sistemas.

Una cuarta posición, llamada “intelectualista” en esta discusión, está constituida por la obra de Lévi-Strauss quien nos muestra que existe una mitología implícita a las clasificaciones en cada sociedad, sujeto que es necesario estudiar también para comprender las asociaciones establecidas por una sociedad determinada entre los diferentes animales, plantas y objetos culturales que ofrecen un carácter sistemático para las clasificaciones.

A partir de las bases del trabajo de Lévi-Strauss, Godelier, interesado por la dinámica interna de los modos de producción precapitalistas desde un punto de vista marxista (Godelier 1984), señaló el papel de las taxonomías indígenas en la vida cotidiana de estas sociedades, particularmente en lo que concierne a la realización de las actividades de subsistencia. Muestra que ellas guían y orientan al actor social en el reconocimiento del objeto por su acción transformativa de la naturaleza y en la organización de las actividades productivas. Finalmente, Godelier produjo una teoría para comprender el papel de las representaciones sociales sobre la naturaleza en la dinámica de reproducción de la sociedad como totalidad.

Siguiendo esta perspectiva de investigación, Philippe Descola a partir de sus investigaciones entre los achueros de la Amazonía Sudamericana mostró que las plantas y los animales no son considerados en muchas sociedades premodernas como objetos sino como sujetos sociales. Si Lévi-Strauss mostró que el pensamiento primitivo no hace el corte entre sociedad y naturaleza que encontramos en el pensamiento moderno, Descola ha mostrado que en esos sistemas la sociedad no termina en la frontera de la sociedad humana, extendiéndose las relaciones de consanguinidad y afinidad a las plantas y los animales, considerados como sujetos sociales (1993: 440). Muchas sociedades indígenas de la cuenca amazónica presentan sistemas de terminología de parentesco de tipo dravidio que segmentan el espacio social en dos grandes sectores, aquel de los consanguíneos y aquel de los afines, reales y potenciales. Descola muestra que muchas de dichas sociedades han desarrollado, por analogía con este tipo de clasificación de los seres humanos en

la sociedad, modalidades de relación con las plantas y los animales. Así, este autor muestra la existencia de dos modalidades de tratamiento de la naturaleza en la cuenca amazónica. En las sociedades tukano, donde los grupos locales patrilineales intercambian mujeres con otras tribus tukano de lengua diferente de acuerdo con un modelo de intercambio simétrico, existe la creencia en un intercambio de energía entre la naturaleza y la sociedad: los muertos humanos son reciclados para llenar el lugar de los animales que son muertos en la cacería. En las sociedades jívaro, donde la caza de cabezas es una forma de relación con el dominio de los afines potenciales, el modelo de relación con los animales de caza es el de la predación sin reciprocidad (Descola 1992, 1994).

Dada su mayor amplitud, es esta última perspectiva la que nosotros seguimos tanto en este primer informe como en la investigación en curso.

## EL ORIGEN DE LAS PLANTAS CULTIVADAS

En el sistema de representaciones de los asháninka, el cosmos fue creado en un tiempo mítico, cualitativamente diferente del tiempo histórico del devenir del grupo, tiempo marcado en los textos de la tradición oral por el término *páirani* (que traduciremos aquí por “antiguamente”). Se trata de un tiempo mítico atemporal, anterior al devenir histórico del grupo, en el cual todo el cosmos actual es definido en sus características y ordenamientos actuales.

Los asháninka hacen referencia a la creación con el término *vetzikaantsi*, empleado para referirse a la descripción de la producción de ciertos útiles, el que traduciremos como “dar forma”. En el periodo de los primeros contactos europeos en el siglo XVII, el misionero franciscano Juan de la Marca utilizó ese término en su *Doctrina Cristiana*, redactada en lengua asháninka, para designar el acto creador del Dios cristiano buscando acercar a los indígenas a dichas concepciones (Adams, Lucien 1890: 75). David Payne señala en su *Diccionario Ashaninka* que, utilizado como verbo transitivo, ese término puede ser entendido como “construir” (1980: 97). Un asháninka dice, para referirse a la acción de tallar una “flecha golpeadora” con cabeza, *taharontsi*, para cazar las aves: *novatzikiro notajaro*, “yo tallo mi flecha golpeadora”. La expresión sirve para nombrar la acción de tallar un pedazo de madera de palma *Guilielma* y de unirlos con aglutinante e hilo a una varilla que lleva en su extremo opuesto, atada, una guía de plumas. Es decir, ese término designa la acción de dar forma a una serie de elementos preexistentes y de unirlos en una forma determinada para producir un objeto nuevo. Del mismo modo, un asháninka dirá *ivetsikero piamenitsi* para hacer alusión a la acción de tallar la barra de su arco en madera de palma y atar en sus extremos un cordel de corteza retorcida del árbol cetico (*Cecropia*). Una mujer asháninka dirá *amirokiro sampowatsa ovetsikeri kovitsi*, “ella modela la arcilla para dar forma a una olla”, a fin de describir el proceso de modelado de una olla de cerámica, es decir, la

acción de producir una pasta constituida por un conjunto de elementos diversos (arcilla, algodón y cenizas del árbol *shinkimashi* (no identificado) para elaborar un nuevo objeto. En uno de los poco numerosos textos míticos en que se hace referencia a la creación del mundo, se dice que dos divinidades asháninka, *Pachákama* y *Yompiri*, fueron colocados en la tierra para que sean sus guardianes antes de que la tierra misma fuera creada: *ivetzikaitakiri ovákera ovetzikaka pairani kipatsi*, literalmente “ellos fueron hechos antes que la tierra” (ver Rojas 1994: 307-310). Así, los asháninka utilizan la metáfora del proceso de producción de utensilios para referirse al surgimiento del mundo, lo que da lugar a una concepción de la creación en que ésta es el resultado del reordenamiento y la combinación de diversos elementos preexistentes para dar lugar a una nueva realidad. Debemos subrayar también que el término elegido es utilizado para describir tanto las tareas masculinas como las femeninas: la fabricación de arcos y flechas es una tarea masculina por excelencia, prohibida a las mujeres, mientras que la olla de cerámica es un útil de producción exclusivamente femenina. En ese sistema, el gesto de la creación no se limita a ninguno de los géneros. Todos los otros procesos de producción son designados por el verbo transitivo “hacer”, *antaantsi*, más general, referido a las actividades de producción de un huerto, construir una casa, construir una canoa, tejer cestas y túnicas, etc.

En los textos registrados tanto por mí como por otros investigadores, no he encontrado un discurso más amplio o descriptivo acerca de la creación. Queda sin embargo por dilucidar quién fue el agente que produjo dicho acto.

En su trabajo sobre la cosmología asháninka Torres Lopes (1964) señaló la existencia de una divinidad creadora, *tasorentsi*, quien es seguido en este punto por Shaver (1975, 1990). El etnólogo Eduardo Fernández publicó la traducción al español de una entrevista en el curso de la cual él pregunta a su informador quién ha hecho el mundo, a lo que obtiene por toda respuesta: “*Tasórentsi* lo hizo de un soplo” (Fernández 1986: 180). El conjunto de los textos míticos nos presenta sin embargo la imagen de la creación del mundo en dicho tiempo mítico *páirani* como un proceso de lenta definición de características y elementos, por medio de la acción de una serie de divinidades, todas clasificadas en una misma categoría: *tasorentsi* (Weiss 1975: 262-270).

Observemos dicho término más atentamente. Payne nos dice en su diccionario que *tasorentsi* es un “personaje legendario, hijo del dios *Pavá*, y de poderes extraordinarios”. Sin embargo nosotros no encontramos ningún texto de la tradición oral asháninka en que se hable de sus proezas o algún ciclo mítico de un personaje de dicho nombre. Encontramos sin embargo una pista en la traducción dada por este mismo autor del verbo *tasonkaantsi*, “soplar”, del cual, siempre según Payne, deriva la palabra *Tasorentsi*, “poder extraordinario “de Dios o de los seres espirituales, gloria”. Evidentemente, la idea de lo glorioso corresponde a la tradición judeo-cristiana compartida por el autor, idea ajena al sistema asháninka.



Esta definición nos interesa sin embargo porque señala que *tasonkaantsi* es un atributo de las divinidades. Un etnógrafo como Weiss nos dice que ese término hace referencia a una característica de las divinidades asháninka, “su gran poder”, idea expresada por medio de la imagen de las grandes consecuencias otorgadas al más nimio de los gestos, un soplido. Encontramos aquí una confusión, debida pienso en gran medida a que en la gramática asháninka no está marcada gramaticalmente la diferencia entre singular y plural; se habría tomado por una divinidad lo que constituye una característica común otorgada al conjunto de las divinidades asháninka y que define esta categoría de seres en las representaciones asháninka del mundo, el ser poderosas. Estas confusiones han sido numerosas. Tenemos por ejemplo que Mary Ruth Weiss (1972) publicó un texto en que aparece un personaje llamado *Tasorentsi*, término que, piensa ella, es su nombre. Un análisis más atento de ese texto nos muestra sin embargo que se trata de la divinidad *Avíreri* o *Navíreri*, una de las numerosas divinidades cuyas diversas acciones han contribuido a dar forma al mundo. Así, ser *tasorentsi* significaría “ser poderoso”, característica compartida también por los seres malevolentes *kamari*, incluidos –en tanto que poderosos– en la categoría *tasorentsi*.

Llegados a este punto del análisis, creemos necesario recordar las palabras del gran iniciador de los estudios sobre la mitología amerindia, Franz Boas (1966) cuando señala la idea siempre presente en esos sistemas, de que el mundo natural y social es lentamente modelado por medio de las acciones de diversas divinidades, héroes culturales y *tricksters* hasta tomar su configuración actual. En la cosmología asháninka, la figura del cosmos es constituida por la tierra *kipatsi*, habitada por los hombres, y otros dominios de la realidad por encima y por debajo de ésta; ese mundo ha sido lentamente construido y ordenado de una forma determinada (*vetzikaantsi*) por medio de las acciones de los seres poderosos *tasorentsi* (tan poderosos que lo hicieron por medio de soplidos). No se trata, en esta cosmología, de un acto de creación *ex nihilo* sino de la creación como ordenamiento de una realidad preexistente, representación de la creación que encontramos a lo largo de las diversas narraciones míticas. No se trata tampoco de un demiurgo sino de la figura de la acción de diversas divinidades de las cuales el cosmos actual es el resultado

En el caso asháninka, un aspecto central de este lento proceso de modelado del mundo es la definición de la humanidad asháninka como aquella que posee la cultura, lo que marca la diferencia con los otros seres, situados en un dominio no cultural. Sobre esta tierra plana de las primeras etapas de la creación sostenida y cuidada por Pachákama, existían los hombres y los animales en un estado de indiferenciación. Diversos procesos narrados en los mitos marcan la definición de los asháninka como humanos y como seres culturales: esta tierra plana sostenida por Pachákama va a tomar a continuación una forma accidentada, con las colinas características del territorio tradicional asháninka, como resultado de una gran

inundación que a su vez destruirá la señalada primera humanidad indiferenciada con los animales y entregada a una guerra caníbal. Los únicos sobrevivientes de esta inundación fueron un chamán *sheripiari* (literalmente “el que bebe pasta de tabaco”) del que descende toda la humanidad asháninka actual. Dicha familia sobreviviente obtendrá lentamente los elementos de la cultura y de este modo los hombres serán definidos como diferentes de los animales. Dichos elementos de cultura –técnicas, utensilios, cultígenos, instrumentos musicales– son obtenidos por los sobrevivientes a manera de dones de divinidades y seres de la naturaleza todos considerados como asháninka. A medida que el mundo termina de adquirir su configuración actual, Avírerí, suerte de *trickster* llamado también Navírerí, contribuirá al proceso de definición de los asháninka como seres culturales, transformando a los otros seres en diversos animales que podemos ver hoy. Este personaje define también las estaciones, seca y húmeda, por medio de la creación de la música para las dos épocas del ciclo anual (Weiss 1969: 119-245).

La creación de los seres humanos en dicho sistema de ideas, es la definición de los hombres y las mujeres como seres culturales. En este sentido, no existe una concepción de la creación de la humanidad a la manera judeo-cristiana y estamos de acuerdo con Weiss cuando nos dice que aquellas propuestas por algunos informantes no son sino traducciones del discurso de los misioneros.

El mito más importante concerniente al surgimiento de la humanidad asháninka como constituida de seres culturales es aquella de la inundación, de la destrucción del mundo anterior y la entrega de las plantas cultivadas a los hombres. Dicho mito, considerado por Weiss como un préstamo de la mitología judeo-cristiana, y que ha sido desestimado por este autor, es en realidad central en dicho sistema de creencias. Una versión de este mito ha sido publicada por Payne (1983); y una versión abreviada, por nosotros mismos (Rojas 1994). Para realizar ahora el análisis de dicho mito presentamos aquí la versión completa de ese texto oral que permitirá comprenderlo mejor.

#### MITO DE LA INUNDACIÓN

Antiguamente (*pairani*) vino una gran inundación (*onkaro*). Antiguamente la tierra era plana. Luego de la inundación se formaron las colinas y las montañas. Un chamán *sheripiari* (que bebía pasta de tabaco) de gran experiencia (*antyavityari*) dijo que un gran cangrejo había cerrado (el agujero por el que salía el agua al final del río) y que una gran inundación estaba por llegar. “Es falso” (dijeron los otros). Antiguamente existía solamente la “yuca del bosque” *kanirishompiki*, que no tiene pulpa (*ovatha*) en las raíces. El *sheripiari* que había tenido la visión, ordenó a sus hijos construir una casa sobre una balsa. Sobre la balsa hizo colocar en gran cantidad eso que se parecía a la yuca. La noche siguiente el agua llegó. Los asháninka que no habían creído subieron a los árboles. El *sheripiari* unió bejucos unos a otros y amarró su balsa a un guayabo (*komashiki*) que había sembrado y esperó. Vino la creciente y la balsa se fue hacia arriba hasta llegar tan alto como el cerro *thamirivákaki* o cerro “casa del paujil” [el más alto en el territorio asháninka, en la cordillera San Matías]. Este cerro no fue tragado por el agua. Allí se reunieron todos los seres malevolentes *kamari* y por eso conocemos los *kamari* ahora. El cerro creció. El agua tragó a todos los cerros menos a ese.

Los asháninka que no habían creído el anuncio del *sheripiari* lloraban. Los pájaros, los *sari*, guacamayos *savaro*, las palomas *sampakite* se posaron en la balsa. Llegaron nadando los venados *maniro*, los ronsocos *sharoni* y llenaron la balsa. No estaban bravos sino muy mansos (*te inkokitapake*). El asháninka *sheripiari* dijo: ¿de dónde sacaremos para comer? El *sheripiari* sentado durmió y se fue (en trance) bajo el agua (río abajo). Allí vio un gran cangrejo inclinado sobre el agujero por donde salía el agua. Ello había causado la inundación. Cuando llegó, el cangrejo estaba dormido. Los hijos del *sheripiari* (espíritus ayudantes) le hincaron en la espalda al cangrejo. Éste se volteó y se destapó el agujero. Entonces empezó a bajar el agua. El *sheripiari* volvió (de su trance). Dijo a su hija: alégrate que va a bajar el agua. Jaló el bejuco de la balsa para evitar que ésta se fuera lejos. Aparecieron los árboles sin hojas y su casa llena de barro. No había yuca *kaniri*. Cuando el agua bajó más aparecieron los ríos.

El asháninka se fue a construir su trampa de pesca (*kamori*) en un brazo de río. Pero su hija no tenía de dónde cosechar yuca *kaniri* (para acompañar el pescado, como es costumbre de los asháninka). No había yuca. Ella amasó tierra y le dio una forma alargada como una raíz de yuca y la asó para comerla con los peces *carachama* (*Pterygoplichthys multiradiatus*) (que traería su padre). De repente la yuca, el plátano y el taro aparecieron. Ella les rogó: “Quédense aquí con nosotros”. Pero desaparecieron.

La hija del asháninka tuvo su primera menstruación y se refugió en su choza de menarquía (*mairentaká*). Cuando su padre fue a pescar carachamas, la hija escuchó el canto del grillo *oretzi*, un gran grillo con un gran vientre. La chica le dijo: “Dame tu yuca, tengo hambre”. Él entró en la choza y le dijo: “Golpéame el vientre”. Él se echó sobre el suelo y ella le golpeó el vientre. Salieron entonces raíces de yuca. Le dio cuatro grandes raíces a la joven. Ella le pidió al grillo los tallos de la planta de yuca para sembrarlos. *Oretzi* le dijo: “No debes decir quien te dio la yuca”. El grillo entonces trepó al techo de la choza donde estaba la joven y le dijo que le traería los tallos. Al rato llegó la madre de la joven. Ésta le dio de comer la yuca. Le preguntó: “¿Quién te dio la yuca?”. Ella dijo no saber nada. Al día siguiente, el padre se fue a pescar otra vez. Cuando regresó encontró las raíces de yuca junto con los tallos. Él los plantó y la yuca creció. *Oretzi* trajo también plátanos con su material de siembra (*opeshi*), del camote *koriti* y del taro. La madre continuó preguntando a su hija quién había traído todo aquello y finalmente ella reveló la existencia del grillo *Oretzi*. Éste estaba escondido en el techo de la choza de menstruación de la joven y escuchó su nombre. *Oretzi* entonces transformó a la familia del dueño del huerto en las diferentes plantas comestibles (*piamaka iroñaka ashitarori okwavari okwavaritentzipayeni*). Si él no los hubiera transformado (*oipiyakerimi*), hoy no tendríamos nada de comer. Ahora nosotros tenemos caña de azúcar, plátano, camote. Quizá en el futuro se transformarán (*ompeyahia*) o alguien se los llevará (*onkantapaintya*). (Villa Wanchó, C.N. Guacamayo-Río Perené, 1986.)

La versión publicada por Payne es muy similar a la que presentamos aquí. Ellas difieren sin embargo en tres puntos. En primer lugar, el chamán que hace el viaje río abajo y que hace moverse al gran cangrejo se transforma en nutria como consecuencia de la inundación, sin poder retornar a su forma humana. En segundo lugar, la joven hija soltera que recibe la yuca y los tallos para ser sembrados revela a su hermano –que en dicha versión es quien abre el huerto– la identidad de quien le entregara la yuca, razón por la cual *Oretzi* parte. Cuando el grillo se retira, la joven no recibe más raíces de yuca y nuevamente se ven obligados a comer tierra. En esta versión, la yuca vuelve a crecer nuevamente sólo cuando el periodo de reclusión de la joven con motivo de la menarquía termina y se va a vivir, bailar y cantar al huerto. A partir de ese momento, la yuca comienza a crecer muy rápido

y los asháninka la tienen en sus huertos hasta hoy en día (Payne 1983). Una tercera diferencia entre las dos versiones radica en que en la aquí presentada por nosotros el texto se explaya acerca del origen de las plantas cultivadas para señalar que se trata, en último término, de seres humanos transformados. Para los asháninka, los cultígenos son en esencia también personas (*atziri*) que, en ciertas situaciones, pueden manifestarse bajo forma humana. Según mis informantes, existe una comunidad mítica llamada *intaatoki*, situada en las zonas más altas del territorio asháninka, donde habitan la yuca *kaniri*, el plátano *parenti*, el taro *pitoka*, la sachapapa *mavona*, el tabaco *sheri* y la coça *marikishi*, entre otras, bajo la forma de mujeres, las que se mantienen siempre jóvenes gracias a sus baños cotidianos en las aguas del río de dicha comunidad. Ellas son las dueñas de las plantas cultivadas. *Intaatoki*, es un término derivado de la raíz *int-* “primero”, “comenzar” (ver Kindberg 1980: 42) y el locativo *-ki*, es decir “el lugar de los primordiales”, de las gentes de los inicios. Al parecer los asháninka consideran que los cultígenos existen y han existido de manera independiente a la presencia de las plantas en sus huertos, suerte de entidades que nunca cambian y que forman parte del mundo desde sus orígenes. Asimismo se considera que los cultígenos son asháninka y personas, idea subrayada en el pasaje final de esta misma versión del mito en el que el grillo *Oretzi* transforma los dueños (*ashitarori*) del huerto —es decir, el chamán sobreviviente y su familia— en los diferentes cultígenos que los asháninka tienen hoy en día en sus huertos. Es importante subrayar en este último elemento del mito que en la lengua asháninka no existe un taxón comparable a los términos “planta” o “vegetal” de las lenguas europeas. A este respecto, Anderson ha registrado un mito en el que el primer hombre obtiene su esposa de un árbol *thonento*, caracterizado por su tronco inflado. En dicho mito es establecida una analogía entre la característica del tronco inflado del árbol en cuestión y el embarazo femenino. El hombre pide a dicho árbol que le entregue a la infante que tiene en el interior de su tronco abultado para no continuar solo. En general, en la lengua asháninka los vegetales son caracterizados como femeninos. El solicitante canta dando vueltas alrededor del árbol, lo que provoca la abertura del tronco y la salida de una niña que el hombre alimentó y cuidó hasta el momento en que ella creció lo suficiente para devenir su esposa (Anderson 1986, t. II: 36-41). Todo esto nos muestra que los asháninka no establecen una frontera conceptual con los vegetales y que, en dicho sistema de representaciones, se considera una suerte de consustancialidad entre los hombres y los vegetales.

Es importante a este respecto tomar en cuenta una serie de prácticas simbólicas realizadas por los asháninka cuando los huertos son abiertos y plantados. Según mis informantes, la yuca es una persona (*atziri*), un pariente asháninka, y es necesario hacerle escuchar ciertos cantos durante la siembra para que no se ponga triste al quedar sola en el huerto, lo mismo que durante la cosecha. Estos constituyen actos propiciatorios para evitar que las plantas mueran. Al momento

de la siembra, al remover la tierra para abrir las camas donde serán introducidas en pares las estacas de yuca, el hombre canta siguiendo el ritmo de sus golpes contra el suelo “remueve, remueve, remueve, va a sembrar a nuestra gente para que no enflaquezca nuestra gente (*ipomórete, ipomórete, ipomórete, irotake avintero atzironcaya eero ashinonkaimontanta atziro*). Esta canción, según estos mismos informantes, está dirigida a “nuestra hermana” la yuca para asegurar su desarrollo. Podemos ver a través de estos actos propiciatorios que la relación entre el horticultor y las plantas cultivadas es considerada análoga a aquella entre seres sociales en la sociedad, siendo tomado como el modelo para comprender dicha relación el de la consanguinidad entre *siblings*. Un aspecto simbólico de la cosecha confirma este análisis: la mujer canta, al momento de llevar hasta la casa las raíces de yuca extraídas del huerto, una serie de canciones de las que aquí damos un ejemplo: “Me sentí triste al momento de ser arrancada/ Soy pequeña pero te haré danzar alegremente paisana mía/ cuando me comas y bebas/ Llorando me quedo llorando/ Te emborracho paisana mía/ danzan alegremente todos los que me comen y beben (*pivashinkanakena jananeki kaniri/novintsavintsatakanakami noshaninkatari/ owamarentanari/iroravé iroravé/ nomashinkeyatakanakaro, noshaninkatari/ noivintsavintsatakanakaro, noshaninkatari owamarentayetanari*). En este cántico se establece una identidad entre la horticultora y la yuca, la que se lamenta pero promete alegría para quienes la beban transformada en la bebida de yuca fermentada *piarentsi*. En este sentido, siempre de acuerdo con mis informantes, la finalidad de este cántico es que al ser cosechada la yuca el resto de las plantas en el huerto no se entristezcan y mueran (Rojas 1994: 176-177). Así, les son atribuidas a las plantas cultivadas características propias de las personas.

Los datos presentados hasta aquí nos muestran que en las concepciones asháninka la categoría de persona (*atziri*) implica un dominio mucho más vasto que el de los seres humanos, incluyendo las plantas cultivadas. Asimismo, la relación con dichos seres es considerada un elemento fundamental en el proceso de surgimiento de los asháninka como seres culturales. Las plantas cultivadas, si bien les son atribuidas características de seres sociales, no son consideradas sin embargo seres totalmente sociales, existiendo en este sistema de representaciones una jerarquía entre los seres vivos según el grado de socialidad atribuido. Esto podemos verlo a través del mito de la *coca marikishi* (*Erythrosylum coca*).

Una costumbre muy importante entre los asháninka es compartir las hojas de coca, las que gustan de mascar con un poco de cal en polvo para hacer reaccionar el alcaloide. En las reuniones de bebida los hombres comparten esta hierba con los invitados, consanguíneos y afines reales y potenciales, medio de demostrar amistad y renovar las buenas relaciones. Existen dos versiones de este mito: una registrada por Varese (1970) y otra por Anderson (1986 t. III: 138-141).

## LA COCA MARIKISHI

*Pavá* u *Oriatziri* estaba casado con una mujer que en la versión de Varese es llamada *Mamatsiki* y en aquella de Anderson simplemente "coca". El Sol era el dueño de la coca. Un día el Sol fue a su huerto (versión Varese) o al río a pescar (versión Anderson) y su hijo, el ave *tsiyá* (no identificada) pidió a su madre *Mamatziki*, contra la prohibición de *Pavá* de darle las hojas de coca que salían de su sexo, es decir, de tener contacto sexual con ella. Finalmente ella accede a su deseo. Cuando *Pavá* regreso, descubrió lo que había ocurrido porque *Mamatziki* vomitaba hojas de coca y el pene de su hijo *tsiyá* estaba cubierto de hojas de coca (versión Varese) o porque las hojas de coca cayeron en un riachuelo y llegaron flotando hasta el lugar donde él estaba pescando (versión Anderson). Muy molesto, *Pavá* botó a la mujer y quemó a su hijo que se transformó en el ave negra que hoy vemos. Inmediatamente subió al cielo y no quiso habitar más en la tierra. En la versión de Anderson, la mujer se transformó entonces en la planta de la coca que conocemos en la actualidad.

La hoja de coca, medio para renovar las relaciones sociales entre afines potenciales o reales por su masticación ritual, surge a partir de la acción contraria a la afinidad, es decir, el contacto sexual entre consanguíneos cercanos, el incesto. Esto define a través de la figura de la coca a los vegetales en este sistema de representaciones como seres que si bien presentan relaciones de consanguinidad como pueden ser las de sostienen con sus "dueños" o "padres" y con los dueños de los huertos quienes las consideran hermanas, no presentan relaciones de afinidad.

En otra parte (Rojas Zolezzi 1994: 179-184) hemos mostrado que los mamíferos terrestres cazados por los asháninka presentan, de manera similar a las plantas, relaciones con dueños o padres, lo que nos indica que les son atribuidas relaciones de consanguinidad. Sin embargo, a diferencia de los vegetales, la relación con los seres humanos no es entendida como de consanguinidad sino como de afinidad: la relación entre el cazador y su presa es entendida por analogía con la relación entre el hombre y su esposa. Así, los animales de caza presentarían ambas dimensiones de la sociabilidad, la consanguinidad y la afinidad. De este modo consideramos que en las representaciones asháninka de los seres vivos del entorno habría una jerarquía de valor de acuerdo con las características sociales atribuidas, estando en la base los vegetales, sobre éstos los animales de caza y en la cúspide los seres humanos, como seres humanos con relaciones tanto de consanguinidad como de afinidad, es decir, como seres sociales plenos.

### *La clasificación asháninka de plantas cultivadas*

Tras la exposición de los principales elementos de la representación de las plantas cultivadas en la mitología asháninka debemos mostrar la relación que ésta pueda tener con la taxonomía. Esta es presentada, hasta donde hemos podido recogerla, en el cuadro de las páginas siguientes.

CLASIFICACIÓN ASHÁNINKA DE PLANTAS CULTIVADAS

Nº	NOMBRE VERNACULAR	NOMBRE CASTELLANO REGIONAL	IDENTIFICACIÓN BOTÁNICA	NOMBRE VERNÁCULO DE LA VARIEDAD CULTIVADA	NOMBRE VERNÁCULO DE LA VARIEDAD NO CULTIVADA	ANÁLISIS DE LA TERMINOLOGÍA	CRITERIO DE CLASIFICACIÓN
001	kaniri	yuca	<i>Manihot esculenta</i>	kemariyániri		yuca del tapir ( <i>Tapirus americanus</i> )	Tallos y raíces grandes y gruesos por analogía con el tamaño del tapir.
002				samaniyániri		yuca del majás samani ( <i>Coelogenys fulvus</i> )	Su pulpa es "blanca como la carne del majás".
003				etziniyániri		yuca del armadillo etzi ( <i>Dasyopus</i> )	La corteza de la raíz tiene líneas a través, "como el caparazón del armadillo.
004					maniroyániri	yuca del venado maniro (mazama americana)	Planta con hojas que "parecen aquellas de la yuca pero con las raíces muy delgadas, sin pulpa, como las patas del venado.
005					oshetoyániri	yuca del mono choro ( <i>Hapale sp.</i> )	Variedad no cultivada con raíces gruesas no comestibles.
006				tsamiriyániri		yuca del paujil tsamiri (mitu mitu)	Las hojas son largas y delgadas "como las plumas del paujil".
007				kotsaroyániri		yuca de la paloma kotsaro ( <i>Columbidae</i> )	Nervaduras de las hojas y corteza de las raíces de color violeta "como las patas de la paloma kotsaro".
008				sonkariyániri		yuca de la perdiz kentsori ( <i>Tinamidae</i> )	Pulpa de las raíces "blanca como la carne de la perdiz sonkari".

009				etitániri		yuca del ave unchala	Planta de tallo verde oscuro “de la misma tonalidad que las plumas del ave unchala”.
010				kentsoriyániri		yuca de la gran perdiz kentsori ( <i>Tinamidae</i> )	Yemas abundantes a todo lo largo del tallo y hojas “de color gris como las plumas de dicha ave”.
011				sampákitsiyániri		yuca del ave torcaza sampákitzi ( <i>Columbidae</i> )	Peciolo y nervadura de las hojas “del mismo color violeta que el pico y las patas del ave”.
012					amemporiyániri	yuca del cóndor amémpori	Planta cuyas hojas “se parecen a aquellas de la yuca, con el tallo blanco del color de las plumas del pecho del cóndor”.
013				sankoriyániri		yuca de la hormiga sankori (koki en español regional) ( <i>Ocedoma cephalotes</i> )	Guía, peciolo de las hojas y corteza de la raíz “del mismo color violeta que dicha hormiga”.
014				sheboriyániri		yuca del pez shevori, barbón en español regional	Raíz en forma de pez shevori”, delgada y larga en un extremo y gruesa en la otra.
015				koviriyániri		yuca del pez koviri ( <i>Salminus sp.</i> ) (identificado por Weiss 1969), corvina en español regional	Corteza de la raíz con grietas que le dan la apariencia de la piel de escamas del pez koviri.
016				parentiyániri		yuca del banano ( <i>Musa sp.</i> )	Cuando la raíz es hervida toma un color que “se parece a aquel del fruto del banano”.



017				shoñakiyániri		yuca del dale-dale ( <i>Calatea allouia</i> )	La pulpa de la raíz es blanca y pegajosa "como la del dale-dale".
018				shinkiyániri		yuca del maíz	La pulpa de la raíz tiene "la misma tonalidad de color amarillo que el maíz".
019				inkiyániri		yuca del maní	Yuca con muchas raíces "como la planta del maní".
020				kamashankoyániri		yuca de la caña de azúcar podrida	Esta variedad tiene una pulpa de color violáceo, del mismo color que la caña de azúcar podrida".
021				pamokoyániri		yuca de la calabaza pamoko ( <i>Crescentia cujete</i> )	Yuca de raíces gruesas y redondas "como las calabazas".
022				kaaroyániri		yuca de la caña de azúcar silvestre kaaro	Planta con un tallo muy recto y hojas abundantes "como la caña kaaro".
023				tsiyarokiyániri		yuca de la palmera tsiyaro ( <i>Scheelea brachyclada</i> ), shapaja en castellano regional	Cuando la raíz es hervida, toma un color amarillo que se parece a aquel del fruto de la palma shapaja.
024				sariyániri		yuca del guacamayo sari	Planta de hojas rojizas "como las plumas del guacamayo sari".
025				tsirentsiyániri		yuca de la palmera tsirentsi ( <i>Euterpeoleracea</i> ), huasaf en español regional	Planta de hojas delgadas y largas con bordes dentados "como aquellas del huasaf".

026				menkoriyániri		yuca nube	Planta de ramas muy extendidas y altas "como las nubes".
027				pochariyániri		yuca dulce	Las raíces tienen una pulpa muy dulce con una gran cantidad de líquido. Se parten fácilmente.
028				kityonkas hiyániri		yuca roja	Yuca de ramas y hojas de color rojizo.
029				kiteriyániri		yuca amarilla	
030				kitamarori- yániri		yuca blanca	
				oyekániri		yuca arco iris	Raíces con pulpa de color amarillo "como el arco iris".
031				kitamaroriyániri		yuca blanca	
032					peyariyániri	yuca del péyari (ser malevolente del bosque)	Planta con hojas de forma similar a las de la yuca pero de color rojo".
033				pitzirishiyániri		yuca de la hierba silvestre pitzirishi	Planta de yuca de hojas color violáceo.
034				porenkatziyániri			
035	pitoka	taro	<i>Colocasia sculenta</i>	pitoka			Raíz grande.
036		taro	<i>Xanthosoma nigra</i>	impari			Pulpa de raíz y hojas blancas.

037		taro	<i>Xanthosoma nigra</i>	onko			Pulpa amarilla de raíces y hojas blancas.
038		taro	<i>Xanthosoma nigra</i>	tsoriá			Raíz de forma plana de carne amarilla.
039					itsoria(niro)te pijiri	falso taro del murciélago (Weiss 1969: 116)	
040			no identificado	kevaro			
041			no identificado	tsanoro			
042			<i>Alocasia</i>	shimpiri			
043			<i>Xanthosoma nigra</i>	ishivi otsiti		taro pene de perro	Raíz larga de color rojo que "se parece al pene del perro".
044			no identificada	kiraatitori		taro de cabeza roja	Raíz redonda como una cabeza de hombre de color roja.
045	koricha	camote	<i>Ipomea batata</i>	koritikisari		camote dulce negro o morado	Raíz de pulpa morada.
046				koritikitamarori		camote dulce blanco	La pulpa de la raíz es blanca.
047				koriti-pantyo		camote del pato silvestre	Camote de carne blanca con muchas negras "como las plumas del pato".
048				koritiki-tyónkari		camote rojo	Pulpa de la raíz de color rojo.

049					koritimantha (Payne 1980: 52)		Especie de planta rastrera parecida al camote".
050					koritzipiroki (Payne 1980: 52)		Especie de árbol.
051	machaki	frijol	<i>Canavalia</i> <i>sp.</i>	tsityoiki titoiki			Arbusto de pequeñas hojas grises. Vaina amarilla con manchas moradas.
052				charimen-taki		frijol pico de tucán chari = tucán mentaina = curvado ki = de oitsoki = semilla	La vaina "tiene una forma curvada como el pico del tucán".
053				tyorityatsiki		frijol de la perdiz de pico rojo (tyoritya = esp. perdiz)	Grano de color rojo violeta "de la misma tonalidad que el color de los huevos de la perdiz tyoritya".
054				tyonkitsi paki		frijol del ave tyonkitsi (no identificada)	"Cuando las vainas reciben directamente la luz del sol se abren produciendo un sonido similar al canto de esta ave cuando se posa en una rama".
055				chakami		frijol del ave trompetero chakami = nombre del ave -ki = de oitsoki = semilla	Los granos tienen manchas blancas y negras como las plumas del ave trompetero.
056				mentyaintyoki		mentyaiña = curvo oki deriva de oitsoki, semilla	Las vainas son pequeñas y curvas

057				patsiriki (Payne 1980: 102)			
058	shinki	maíz	<i>Zea maiz</i>	shinkiperori		"maíz verdadero" pero = sufijo veritativo	Granos amarillos y dulces, mazorcas delgadas y largas
059				tsivitaroki		maíz de grano apretado tsivita = apretado	Mazorcas con granos ubicados de manera muy apretada, los granos son de colores diversos.
060				tonkairiki		maíz que estalla (pop corn) tonkaantsi = estallar	Maíz "pop corn".
061				sonkoki			Maíz híbrido introducido por los programas de desarrollo.
062				patsitaro (Payne 1980:102)			
063					kentákori		Tipo de hierba de hojas y flores similares a aquellas de la planta del maíz.
064	inki	maní	<i>Arachis hipogagea</i>	inkiperori		"verdadero maní" pero = sufijo veritativo	Cáscara muy rugosa.
065				tsamirininki		maní del ave paujil tsamiri (mitu mitu)	"El extremo de la cascara del maní presenta la forma del pico del paujil". Es consumido solamente por los cazadores "porque ello les permite encontrar rápidamente paujiles".

066				manironinki		maní del venado (mazama americana)	A diferencia de los frutos de las otras variedades, que son alargados, los de esta variedad son redondos. Son solamente consumidos por los cazadores porque les permiten encontrar rápidamente ciervos.
067				mashekarininki		maní para aquellos que no tienen apetito	Cáscara de superficie lisa, "se le da de comer al que perdió el apetito para que lo recupere otra vez".
068				samanki (Payne 1980: 119)		maní del majás ( <i>Coelegenyis fulvus</i> )	
069				shonkirininki (Payne 1980: 133)		maní de la perdiz ( <i>Tinamus sp</i> )	
070				shimaninki (Payne 1980: 119)		maní del pez boquichico ( <i>Prochilodus nigricans</i> )	
071	aroso	arroz		kitamarokiri		arroz blanco de grano pequeño kitamarori = blanco okiri = semilla pequeña	El grano tiene el mismo color después de haber sido cocido.
072				kityonkakiri		arroz rojo de pequeños granos	El grano mantiene el mismo color rojizo después de la cocción.

073	parenti/ payanti	banano	<i>Musa sp.</i>	tyokoripa/ jemento		llamado en castellano regional "plátano bellaco"	Fruto muy largo y grueso.
074				katimaropa		llamado en español regional "plátano isla"	Guía de la planta de color rojo, variedad de crecimiento rápido.
075				tsonkitsi-roki/ shointyoki/ maintziki		llamado en español regional "plátano bizcocho"	Hojas delgadas y largas. Frutos pequeños.
076				tireparo		banano pegajoso tireri = pegajoso	Cuando es hervido el fruto, la pulpa deviene pegajosa.
077				ashikonko			Plantas bajas (1,50 m).
078				tiniya		banano de frutos pequeños llamado en español regional "plátano manzano"	Frutos pequeños.
079				kiraapari		banana rojiza	Frutos de tamaño mediano de cascara de color rojizo.
080				shira		llamado regionalmente "plátano de seda"	Tallo de la planta con manchas negras y frutos largos.
081				kiraatso- móntero		fruto grueso y rojizo kiraari = rojizo motériki = bajo y gordo	Tallo grueso. Tallo, nervaduras y hojas y cáscara de las frutas de color violeta-rojizo.

082				ishivi virakocha (Payne 1980: 67)		banano pene del hombre blanco ishivi = pene virakocha = hombre blanco	
083					paréntipa	árbol llamado regionalmente "be- llaco caspi" ( <i>Himatanthus sp.</i> ) parenti = banano opa = vaina	Árbol con fruto largo en forma de banano o plátano.
084	shanko shanko	caña de azúcar		kisaapiro		caña de azúcar oscu- ra kisari = oscuro, negro, morado, azul. opi = tallo	Tallo y hojas de color morado verdo- so.
085				karinapiro/ kaninapiri		caña de azúcar con líneas kanínari = dibujo con líneas opi = tallo	Tallo con líneas amarillas a lo largo.
086				kitamaró-piri		caña de azúcar de tallo blanco kitamarori = blanco opi = tallo	Tallo de color claro y homogéneo.
087				impooko			Tallo muy grueso y pulpa suave.
088	tsivana	piña	<i>Ananas comosus</i>	cheento			Cáscara de la fruta con espinas.



089				shipevo			El fruto exhala un fuerte olor cuando está maduro.
090				chonkana			Espinas en las hojas y frutos.
091				motsiro/ motiro			La planta no presenta hojas en la parte superior.
092					keshiroki	piña de los pajonales keshi = pajonal ki = locativo	Pequeños frutos con muchas espinas y hojas largas.
093	kemi	calabasa	<i>Cucurbita</i> sp.	iyemine airi		calabaza del arbusto airi	
094	tsitsikana	ají	<i>Capsicum</i> sp.	pochakanaki		ají dulce pochari = dulce kana = hueco, vacío	Verde, de sabor suave y dulce.
095				asankanen- tikana		ají corazón asankanenti = cora- zón kana = vacío	Fruto en forma de corazón de paloma. Sabor muy fuerte y picante. Color rojo.
096				tsimerityoki (Payne 1980)			
097						ají del ave mapitsi/ aji del ave maratsi	Fruto de color amarillo, redondo y pequeño. Comestible.
098					tsitsikanaki	tsitsikana = ají oki = semilla	Árbol del bosque (no identificado) con un fruto cuyo sabor y olor se parece al ají. Es comido por los pájaros pero es venenoso para los seres humanos.

099	potsoti	achiote	<i>Bixa orellana</i>	shiyentsi-votsote		achiote de la libélula shiyentsi = libélula	Pequeño fruto oval utilizado contra la infidelidad. "Como las libélulas cuando copulan se quedan por largo tiempo unidas, este achiote es utilizado para que los infieles queden atrapados al unirse".
100				shimavotsote	keshiroki	achiote del pez shima.= pez	Fruto redondo y chato. Cáscara y tallo de color amarillo. Produce un pigmento amarillo utilizado para pintarse la cara y propiciar la pesca con arco y flecha.
101				potsotiperori		achiote verdadero pero = veritativo	Gran fruto que produce un pigmento muy rojo. Utilizado para pintarse el rostro para la caza del ciervo.
102					potsotiniro	planta silvestre similar al achiote niro = similar	Árbol del bosque ( <i>Bixa orellana L.</i> ) de hojas y frutos que se parecen a aquellos del achiote. La corteza produce un pigmento amarillo.
103	mayónkona	"palillo"	no identificado		porenki		Árbol del bosque (no identificado) de tallo largo y hojas y fruto que se parecen a los del "palillo".
104	ampehi	algodón	<i>Gossipium</i>	kityonkatyakeri		algodón rojo kityonkari = rojo oteyaki = flor	Hojas y tallo morados, flor roja, copos redondos y rojos.
105				ampehiperori		algodón verdadero pero = veritativo	Hojas y tallo verdes, flores amarillas, copos redondos de fibras blancas y rojas.

106				shiriitero		algodón de copo derramado shiriitaantsi = derramado	Esta variedad se caracteriza por un copo que no es redondo sino alargado; las semillas se encuentran entre las fibras, por todo el copo.
107					mampe	mampetza = gesto de hilar	Árbol llamado en español regional "lupuna" ( <i>Ceiba pentandra</i> ). Su fruto tiene la forma de una vaina oval que produce fibras que se parecen a las del algodón.
108	pachaka	calabaza	<i>Lagenaria sp.</i>	onero			Calabaza en forma de jarra, de vientre grueso y cuello delgado y corto.
109				chonkorina			Fruto en forma de botella con un cuello largo y la pico curvo.
110				shikoki/ ishikokinaki		calabaza para la cal ishiko = cal ki = locativo naki = objeto vacío hueco	Pequeña calabaza utilizada para llevar la cal en polvo que los hombres usan para mascar la hoja de coca.
111				shimiroki			Fruto pequeño de cuello largo y pico curvo.
112				matita			Fruto redondo y chato que es dividido en dos mitades para ser utilizado como plato.
113	pajo/cotsi	arbusto calabacero	<i>Crescentia cujete</i>	tsotá			Árbol bajo con frutos ovales y pequeños usados para fabricar recipientes.
114				pamoko			Árbol bajo de frutos redondos y grandes utilizados para hacer grandes recipientes.

115	koñapi	"barbasco"	<i>Loncho carpus nicou</i>	shivithápari/ shimápari		barbasco tipo liana shivitha = liana shima = pez boquichico ( <i>Prochilodus</i> )	Variedad de raíces largas.
116				makathápari			Variedad de raíces pequeñas.
117	ivenki	piri-piri	<i>Cyperus sp.</i>	más de 50 variedades cultivadas (Payne 1980)			Numerosas variedades.
					ivenkiniro (Payne 1980: 68)	ivenki = planta mágica cultivada niro = parecido	Variedad silvestre.
119	sheri	tabac	<i>Nicotina tabacum</i>				Considerada planta sembrada por el ave ashivante.
120	shevoya	cebella					
121					ishevoya(niro)te oyéchari	falsa cebolla del arco iris (Weiss 1969: 116)	

El análisis de la nomenclatura nos muestra que es un sistema de tipo componencial. Las variedades reconocidas dentro de cada cultígeno son definidas por analogía con características de color y forma tomadas del mundo animal. Rasgo importante de esta terminología es que todos los cultígenos presentados en dicho cuadro presentan alguna variedad silvestre, lo que permite marcar la diferencia entre el dominio de las plantas cultivadas en el huerto y el de las plantas del bosque. Esto guarda coherencia con una serie de gestos simbólicos realizados inmediatamente después de la quema del rozo al momento de la siembra. Una planta reconocida como una variedad no cultivada de yuca, *maniroyaniri* (literalmente yuca del venado) presenta una hoja parecida a aquella de la yuca pero las raíces son delgadas y no comestibles. En la mitología asháninka el venado era un hombre tan mal cazador que para ofrecer carne a sus parientes se veía obligado a cortarla de sus propias piernas. Una vez que su secreto es descubierto, oprimido por la vergüenza se transforma en el venado y huye sin poder echarse en la herida el pigmento de achiote mágico que hacía que la carne volviera a crecer (Anderson 1986, t. II: 25-29). Los asháninka aprecian mucho la carne de este animal pero consideran que sus patas son demasiado delgadas, lo que explican con este mito. El nombre dado a la planta silvestre considerada una variedad de la yuca *kaniri* tiene su origen en la analogía establecida entre la escasa cantidad de carne en las patas del animal y la poca cantidad de pulpa en las raíces de esta planta, elementos que reciben en la lengua asháninka el mismo nombre, *ovatha*. Según mis informantes, luego de la quema el venado *maniro* entra en el huerto para sembrar su yuca sin pulpa *maniroyániri*. Para evitarlo, el horticultor asháninka debe sembrar dos estacas de yuca, ante lo cual el venado renunciará a sembrar su yuca y se irá. El horticultor asháninka busca propiciar así el desarrollo de raíces gruesas en las variedades cultivadas en su huerto. Con dicho gesto, los asháninka ponen el acento sobre el carácter cultural del huerto frente al bosque.

Además de la *maniroyániri*, los asháninka reconocen otras “variedades no cultivadas” de yuca (*oshetoyániri*, *amemporiyániri*) y entre ellas la *peyariyániri*, la yuca del *peyari*, ser malevolente del bosque considerado un *kamari* (032). En lo que concierne a la *pitoka* (034), se le reconoce igualmente la variedad *tsoria*, a la cual, según Weiss, se le reconoce una variedad silvestre *itsoria(niro)te pihiri* o “falsa *tsoriá* del murciélago” (039), animal considerado caníbal en tanto que se alimenta en ocasiones de la sangre de las personas, malevolente y *kamari*. En el caso del tabaco *sheri* (119), se reconoce la variedad silvestre *ivocharo(niro)te mankoite* (120), el falso tabaco del *kamari mankoite*; y para la cebolla (120), una adquisición reciente, la *ishevoya(niro)te oyechari*, la falsa cebolla del arco iris (121), ser malevolente en la mitología asháninka (Weiss 1969: 116). De este modo, a cada especie cultivada se le reconoce alguna variedad vinculada a lo malevolente: las variedades reconocidas a las especies asociadas al huerto se encuentran entre dos ámbitos, aquel de los espíritus de dichas plantas y aquel de los seres malevolentes *kamari* fuera del ámbito del huerto. De este modo, podemos ver que la clasificación

bajo análisis guarda una relación con la mitología y la concepción del mundo de la sociedad que la genera.

## CONCLUSIONES

El presente artículo acerca de las representaciones sobre las plantas cultivadas en el grupo asháninka ha tenido por objeto presentar algunos avances acerca del tema más amplio de los modos de representación de los seres vivos del bosque en dicho grupo. Ello nos ha llevado a seguir el desarrollo de la antropología actual sobre la etnociencia, en especial sobre las clasificaciones de plantas y animales. Como resultado de dicha revisión, nos alejamos de posiciones utilitaristas reduccionistas que no toman en cuenta la dimensión histórica, las influencias entre grupos vecinos en la definición de las taxonomías ni la dinámica de la cultura, posiciones deterministas que buscan todas demostrar una relación mecánica entre sistema de subsistencia y sistema de clasificación. Hemos encontrado también que un acercamiento a partir del análisis de las taxonomías no es suficiente para llegar a nuestro objetivo y que es necesario explorar el terreno de la metáfora y la metonimia en el discurso de dichas sociedades para comprender el tipo de relaciones que consideran existen entre los seres vivos. Es a partir de esta posición que hemos realizado una primera revisión de los mitos y ritos asháninka referidos a las plantas, los que se revelan como expresiones de una mitología subyacente a dichas clasificaciones. Así encontramos que las plantas cultivadas son consideradas en alguna medida seres sociales y personas con quienes los asháninka guardan relaciones análogas a las del parentesco consanguíneo: en último término, las plantas cultivadas son los asháninka que escaparon del diluvio en los tiempos primordiales. En segundo lugar, encontramos que existe una jerarquía de valor en la clasificación de los seres vivos en este sistema, en términos de características sociales atribuidas, de la cual las plantas cultivadas, los animales de caza y los seres humanos forman parte junto con otros seres vivos. Finalmente, la clasificación asháninka de plantas cultivadas, en tanto que comprende también variedades silvestres para los diferentes cultígenos, guarda coherencia con una concepción de gran importancia en la mitología asháninka: la existencia, al lado de las divinidades, de los seres malevolentes *kamari* en continua lucha con ellos.

## BIBLIOGRAFÍA

- ADAM, Lucien  
1890 *Arte de la lengua de los indios Antís o Campas*, París: J.Maisonneuve Libraire Editeur.
- ANDERSON, Jaime  
1985-86 *Cuentos folklóricos de los asháninka*, Yarinacocha: CALAP-Instituto Lingüístico de Verano (ILV), tres volúmenes.  
1987 *Tsimeri (las aves)*. Yarinacocha: CALAP-ILV
- ARHEM, Kaj  
1990 "Ecosofía Makuna", F. Correa (ed.), en *La selva humanizada*, Bogotá: ICA, pp. 150-122.
- ATRAN, Scott  
1986 *Fondements de l'histoire naturelle*, París: Editions Complexes.
- BALEE, William  
1993 "Indigenous transformation of Amazonian Forest. An example from Maranhao, Brazil", en *L'Homme* 126-128, XXXIII (2-4) pp. 231-254.  
1994 *Footprints of the forest. Ka'apor Ethnobotany. The historical ecology of plant utilization by an Amazonian People*, New York: Columbia University Press.
- BERQUE, Augustin  
1995 *Les Raisons du Paysage. De la Chine Antique aux environnements de synthèse*. París: Hazan.
- BERLIN, B. y P. KAY  
1969 *Basic Color Terms: their universality and evolution*. Berkeley.
- BERLIN, B.; D. BREEDLOVE y P. RAVEN  
1974 *Principles of Tzeltal Plant Classification*, New York: Academic Press.
- BERLIN, Brent  
1992 *Ethnobiological classification: principles of categorization of plants and animals in traditional societies*, Princeton: Princeton University Press.
- BOAS, F.  
1960 *Race, Language and Culture*, New York: The Free Press.
- BODLEY, John H.  
1970 "Campa Socio-Economic Adaptation", Ph.D. Dissertation, University of Oregon.
- BROWN, Cecil H.  
1976 "General principles of human anatomical partonomy and speculations on the growth of partonomic nomenclature", en *American Ethnologist* 3, pp. 400-424.

- CHAUMEIL, J-P.  
1989 "Du végétal á l'humain", en *Annales de la Fondation Fyssen* 4, pp. 15-24.
- CHAUMEIL, B. y J-P. CHAUMEIL  
1992 "L'oncle et le neveu. La parenté du vivant chez les Yagua (Amazonie peruvienne)", en *Journal de la Société des Americanistes* LXXVIII (2), pp. 25-37.
- CHEVALIER, J.  
1982 *Civilization and the Stolen Gift: Capital, Kin and Cult in Eastern Perú*. Toronto University.
- CONKLIN, H.  
1955 "Hanunoo color categories", en *Southwestern Journal of Anthropology* v. 11, pp. 339-344.
- CONKLIN, H.  
1969 "Lexicographical treatment of folk taxonomies", en Tyler, S., *Cognitive Anthropology*, New York: Routledge and Kegan Paul.
- CROCKER, J.C.  
1985 *Vital Souls. Bororo Cosmology, Natural Symbolism and Shamanism*. Tucson: The University of Arizona Press.
- DENEVAN, W.  
1972 "Campa subsistence in the Grand Pajonal, Eastern Peru", en *Actas y Memorias XXXIX Congreso Internacional de Americanistas* (Lima), v. 4, pp. 161-180.
- DESCOLA, P.  
1986 *La Nature Domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. París: Editions de la Maison des Sciences de L'Homme.
- DESCOLA, P.  
1992 "Societies of nature and the nature of society", en Adam Kuper (ed.), *Conceptualizing Society*, New York: Routledge.
- DESCOLA, P.  
1993 *Les lances du crépuscule. Relations jivaros Haute Amazonie*. París: Plon.  
1994 "Pourquoi les Indiens d'Amazonie n'ont-ils pas domestiqué le pecari?", en Latour, B. y Lemonnier (ed.) *De la préhistoire aux missiles balistiques*, París: La Decouverte, pp. 329-334.
- ELICK, John  
1969 "An ethnography of the Pichis Valley Campas of Eastern Peru", Ph. D. Dissertation, University of California, Los Angeles, Microfilm.
- FERNÁNDEZ, E.  
1986 *Para que nuestra historia no se pierda*. Lima: CIPA.
- FRIEDBERG, Claudine  
1990 *Le Savoir Botanique des Bunaq. Percevoir et Classer dans le Haut*



*Lamarknen (Timor, Indonésie)*, Mémoires du Museum National d'histoire Naturelle, Paris, t. 32.

GODELIER, Maurice

1984 *L'idéal et le matériel*, Paris: Fayard.

HOLSHOUSER, J.

1975 "The Campa Indians of Puerto Bermudez, Peru: The People and their land", Ph D. Dissertation, University of California.

HUNN, Eugene

1982 "The utilitarian factor in folk biological classification", en *American Anthropologist* 84, pp. 830-847.

JOHNSON, Allen

1983 "Machiguenga Gardens", en Hames, R. y W. Vickers (eds.) *Adaptive Responses of Native Amazonians*, New York: Academic Press.

KINDBERG, Lee

1980 *Diccionario asháninka*. Documento de trabajo N° 19, ILV Yarinacocha (Perú).

LÉVI-STRAUSS, Claude

1990 *La Pensé Sauvage*, Paris: Plon.

PATTE, Marie France

1993 "La fiancée de l'arc-en-ciel mythe ashéninka", en *Amerindia* (Paris) N° 18, pp. 109-139.

PAYNE, David

1980 *Diccionario asheninka-castellano*, Yarinacocha: ILV.

1983 *Estudios lingüísticos de textos asháninka*, Lima: ILV.

REICHEL-DOLMATOFF, G.

1971 *Amazonian Cosmos. The sexual and religious symbolism of the Tukano Indians*, Chicago: The University of Chicago Press.

RENARD-CASEVITZ, F-M.

1972 "Les Matsiguenga", en *Journal de la Société des Americanistes* (Paris), v. 61, pp. 215-51.

1991 *Le Banquet Masqué, une mythologie de l'étranger*, Paris: Lierre & Coudrier

RÉYNEL, Carlos

1984 "Árboles en la lengua Campa Asháninka", en *Boletín de Lima* N° 36, pp. 85-96.

ROJAS ZOLEZZI, Enrique

1994 *Los Asháninka, un pueblo tras el bosque. Contribución a la etnología de los Campa de la Selva Central*. Lima: PUCP.

SALICK, Jan

1989 "Ecological Basis of Amuesha Agriculture, Peruvian Upper Amazon",

en Posey, D. y Balée (eds.), *Resource Management in Amazonía: Indigenous and Folk Strategies. Advances in Ecological Botany*, v. 7.

SEEGER, A.

1981 *Nature and Culture in Central Brazil*. Harvard University Press.

SHAVER, Harold

1975 "Los Campa-Nomatsiguenga de la Amazonía Peruana y su cosmología", en *Folklore Americano* Nº 20, pp. 49-55.

SPERBERG, Dan

1974 *Le Symbolisme en général*, París: Hermann.

1982 *Le Savoir des Anthropologues*, París: Hermann.

TESTARD, Alain

1987 "Deux modèles du rapport entre l'homme et l'animal dans les systèmes de représentations", en *Etudes Rurales* 107-108, pp. 171-193.

TORRES LÓPEZ, F.

1964 "La fenomenología religiosa de la tribu Anti o Campa (Amazonía Peruana)", Ts. Dr. Universidad Católica de Lovaina.

TYLER, Stephen (ed.)

1969 *Cognitive Anthropology*. New York, Routledge and Kegan Paul.

VARESE, Stéfano

1970 "Dos versiones cosmológicas Campa", en *Revista del Museo Nacional* (Lima) t. XXXVI, pp. 164-177.

WEISS, Gerald

1969 "The Cosmology of the Campa Indians of Eastern Peru", Ph.D. Dissertation, University of Michigan.

1975 *Campa Cosmology. The world of a forest tribe in south america*, New York, Anthropological Papers of the Museum of Natural History.

WISE, Mary Ruth

1972 "Social roles, ploit roles and focal roles in a Nomatsiguenga Campa Myth", en *Actas y Memorias XXXIX Congr. Int. Amer.* (Lima) v. 4, pp. 125-151.