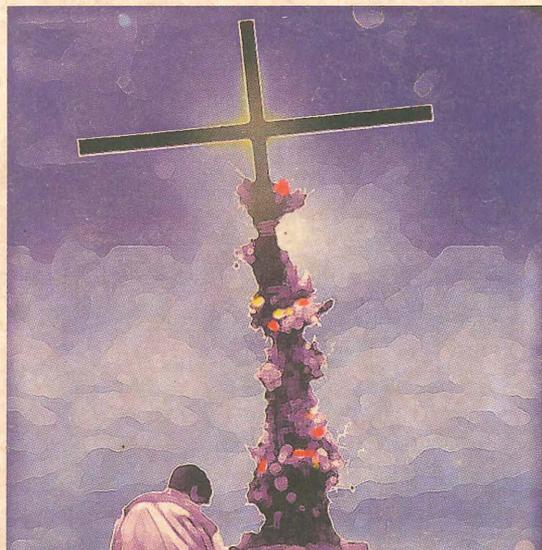


Manuel Marzal, SJ Catalina Romero José Sánchez
editores



Capítulo 12

LA RELIGIÓN EN EL PERÚ AL FILO DEL MILENIO



Pontificia Universidad Católica del Perú
FONDO EDITORIAL 2000

Primera edición: junio del 2000

La religión del Perú al filo del milenio

Carátula: Enrique Ottone

Copyright © 2000 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Av. Universitaria, cuadra 18, San Miguel.

Telefax: 460-0872. Teléfonos: 460-2870, 460-2291, anexos 220 y 356.

E-mail: feditor@pucp.edu.pe

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal: 1501052000 - 1732

Derechos reservados

ISBN: 9972-42-348-4

Impreso en Perú – Printed in Peru

La religión entre los Chayahuita católicos de la Amazonia peruana

Jaime Regan, SJ
Centro Amazónico de Antropología y
Aplicación Práctica
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Presento aquí la situación religiosa de los católicos del pueblo Chayahuita, una de las primeras etnias evangelizadas en la Amazonia peruana, pero que aún mantiene su identidad. Los Chayahuita están ubicados en la provincia de Alto Amazonas del departamento de Loreto. El territorio queda entre el río Marañón y el bajo Huallaga, y la cordillera que separa las aguas entre el río Mayo y los ríos Cahuapanas y Paranapura. Abarca los ríos Paranapura, Cachiyacu, Cahuapanas, Sillay, Aipena y afluentes.

Es un pueblo que ha estado en contacto con los hispano hablantes durante más de cuatro siglos, primero huyendo de las encomiendas de la sociedad colonial, luego protegidos por los misioneros jesuitas, y después de la Independencia, con los patronos, caucheros, hacendados, regatones, petroleros, militares y con los misioneros actuales. A pesar de esta trayectoria, han logrado conservar su identidad étnica, organización social y cosmovisión tradicional (Fuentes 1988: 13).

Los Chayahuita se dedican a la agricultura, caza, pesca y recolección. Cultivan principalmente yuca, plátano, arroz, maní, frijol, piña, papaya, algodón y tabaco, y crían gallinas y cerdos. Producen un excedente de arroz para la venta en los mercados cercanos: Yurimaguas, para las comunidades del Paranapura y sus afluentes; y San Lorenzo y Lagunas, para los del Cahuapanas y afluentes. También venden, en cantidades menores, frijoles, plátanos y maíz. Por todos los ríos trabajan «regatones», comerciantes itinerantes. Una modalidad que

emplean estos «regatones» es adelantar al nativo productos manufacturados para que la gente luego entregue parte de su cosecha. El comerciante impone los precios de compra y venta, creando así una situación de dependencia y explotación (Dradi 1987: 44-45).

La población de la etnia Chayahuita es de casi 14 mil personas (INEI 1994, I: 116). El 75% son católicos, el 19% son evangélicos y algunos de los restantes son adventistas (INEI 1994, II: 754). Las comunidades cuentan con escuelas primarias, y las más grandes, con colegios secundarios. También cuentan con postas sanitarias atendidas por promotores de salud, muchos de los cuales han sido capacitados por las religiosas católicas.

En 1982 se formó, con los Aguaruna y Chayahuita, la Federación de Comunidades Nativas del Distrito de Cahuapanas (FECONADIC) por iniciativa de algunos maestros aguaruna. Esta federación tiene como objetivo participar en la soberanía nacional como cualquier otra institución, defender sus tierras y defender su cultura. En el río Paranapura y sus afluentes se ha formado la Federación de Comunidades Nativas Chayahuitas (FECONACHA). Las autoridades distritales son Chayahuita o Aguaruna.

1. Historia

Los jesuitas fundaron el pueblo de Limpia Concepción de Jeberos en 1638. Luego fundaron los pueblos de Nuestra Señora de Loreto de Paranapuras en 1652 y Presentación de Chayahuitas en 1678 y Concepción de Cahuapanas en 1691. Hasta por lo menos 1690, los indígenas de Moyobamba y Lamas tenían relaciones intermitentes con los Cahuapanas y Conchos en la zona de Moyobamba. Cruzaron la cordillera para ubicarse en las reducciones de los jesuitas, buscando evitar las correrías de los españoles (Fuentes 1988: 15).

Más tarde empezó un proceso de redefinición, bajo la organización de las reducciones de Maynas. Por una parte, hubo una drástica disminución de la población por las epidemias y una reorganización sociopolítica con un sistemas de autoridades civiles y religiosas como

gobernadores, alcaldes, regidores, fiscales, etcétera. Este sistema se mantuvo mucho después de la salida de los jesuitas en 1767. Algunos aspectos de la organización aún persisten, como la convocatoria para trabajo comunal y el cambio de autoridades el día primero de enero.

La experiencia de los indígenas en las reducciones de Maynas consistió en una formación religiosa intensa. Se observaba en todas las comunidades el mismo método y el mismo orden para la doctrina. Miércoles, viernes y domingo eran los días indicados para la doctrina de los adultos, a la cual asistían también los niños. Además había clase de doctrina para los niños todos los demás días.

Miércoles, viernes y domingos eran los días señalados para la doctrina de los adultos, y fuera de estos días en que asistían también los párvulos, tenían estos su doctrina todos los demás días por mañana y tarde [...]

Después de oraciones —en lengua del inga o en la particular de la nación- traducciones en todas las lenguas— se repetía la doctrina respondiendo el pueblo a las preguntas del catecismo, que era un compendio claro, cabal y acomodado a los indios, de los puntos principales de nuestra santa fe y de la religión cristiana [...]

Varios días el misionero hacía pausa en alguna pregunta o respuesta para explicar por partes con símiles acomodados a los indios [...]

El ejercicio no pasaba de tres cuartos de hora, generalmente al salir el sol o poco después volviesen a sus casas [al final del día] [...]

Los niños desde los 6 años hasta se casasen horas por la mañana y dos horas por la tarde [...] instrucción especial para recibir sacramentos: catecúmenos para el bautismo, novios para el matrimonio, confesión, comunión. (Chantre y Herrera 1901: 636-642)

Los misioneros pusieron mucho énfasis en el canto y la música para el culto en la iglesia. Traían a jóvenes españoles y mestizos de Lamas para enseñar a cantar a los nativos. En Jeberos el padre Francisco Xavier Zephyris introdujo un coro de clarines, cornetines y flautas, y otro coro de doce muchachos escogidos y de buenas voces. Lagunas, en el bajo Huallaga, también era conocido por su coro:

En el pueblo de Lagunas habilitó a ocho o diez muchachos para cantar misa de cantos tan armoniosos, y bien ordenados, que a juicio de algunos padres acostumbrados a oír en Europa Misa de buenos conciertos, no tenían en qué ceder a los más armoniosos y arreglados de una capilla de música completa. (Chantre y Herrera 1901: 649-655)

La experiencia de la vida en los pueblos-reducciones significó el reforzamiento de relaciones pacíficas entre los distintos grupos étnicos: Chayahuita, Shiwilu (Jeberos), Cocama, Cocamilla, Pano, Chamicuro, Aguano, etcétera. Las relaciones eran de tipo económico, político y religioso. Después de la expulsión de los jesuitas en 1767, los Chayahuita se dispersaron; pero los antiguos pueblos de las misiones siguen hasta hoy como centros ceremoniales importantes para las fiestas religiosas. A fines del siglo XVIII varios grupos étnicos que habían vivido en la reducciones participaron en un movimiento de protesta contra la opresión de los gobernadores y comerciantes españoles (Regan 1993, I: 72).

Con la salida de los jesuitas, siguió un periodo de decadencia en el antiguo territorio de las reducciones. Llegaron a la zona clérigos sin vocación misionera como informa el gobernador Francisco de Requena:

Para suceder [a los jesuitas] se determinaron clérigos de Quito, según las órdenes de S.M.; no hallándose jóvenes para llenar el número necesario, se empezaron a ordenar jóvenes sin la inteligencia, vocación y virtudes bastantes, dándoles las sagradas órdenes sin congrua alguna, a título solo de Misiones, prefijándose el corto número de tres años que debían servir en ellas [...] [como resultado, había una] casi incesante mudanza de misioneros, reclutados del siglo, recibiendo las órdenes con precipitación y enviados a hacer el primer ensayo entre los indios de aquellas montañas. (Requena 1799: 48)

Los descendientes de los pobladores de las misiones de Maynas entraron en una etapa de servidumbre y dependencia de las autoridades civiles y los comerciantes:

Siendo notorio que todos los habitantes de las misiones de Maynas sufren una horrorosa servidumbre bajo el yugo inflexible de los teniente gobernadores, y otros comisionados [...] Por tanto: todos los indígenas que se hallan ocupados en la extracción de la zarza, u otros renglones que producen estas montañas a la fuerza involuntariamente quedan libres de este ejercicio, o de cualquier otro a que hayan sido contraídos sin su pleno consentimiento. (Larrabure y Correa 1905, IX: 282-283)

En 1842 el obispo de Maynas, en su visita pastoral a los pueblos de Balsapuerto, Chayahuita y Cahuapanas, encontró que los indígenas todavía sufrían los abusos de las autoridades. Este obispo luego mandó al Supremo Gobierno una denuncia sobre los males que sufrían estos pueblos:

Cahuapanas se hallaba también desamparado, a consecuencia de haberse sublevado la mayor parte de la población contra su gobernador, que de resultas del mal trato, efecto del motín, murió al tercer día. Vejados los neófitos de diferentes modos, y señaladamente con la violenta extracción de cholitos y no encontrando protección habían abrazado este ruidoso partido. Pero su Ilustrísima queriendo precaver el extravío, acaso la pérdida de sus ovejas, que probablemente había originado una larga dispersión, ofreció su mediación para con la autoridad política y convocó a los prófugos. No bien fueron sabedores de este favorable incidente, cuando el pueblo comenzó a llenarse de modo que pudo Su Iltrma administrar el sacramento de la confirmación a doscientos sesenta y un personas. (Larrabure y Correa 1905, XI: 118-119)

Los comerciantes y patronos iban estableciendo relaciones paternalistas con los indígenas. La relación se formalizó por medio del compadrazgo. A pesar de la explotación de parte del patrón, el indígena concebía el parentesco espiritual como medio de seguridad y defensa (San Román 1975: 104-105).

La navegación a vapor significó una creciente ocupación de las riberas de los ríos por parte de los mestizos. También se incrementó

la economía extractiva. La sal se extraía en los ríos Callanayacu y Cachiyacu para abastecer la creciente demanda de los saladores de pescado (Larrabure y Correa 1905, VII: 378). El auge de la extracción del caucho aceleró el proceso económico de la región. Los Chayahuita sirvieron de cargadores y bogas en las relaciones comerciales entre Moyobamba, Lamas y la selva baja.

Durante el siglo XIX y la primera parte del siglo XX, hubo una presencia esporádica de agentes pastorales de la Iglesia Católica. Por otra parte, por medio del sistema de patronos procedentes de la sierra y la costa, y del compadrazgo, se iba difundiendo el catolicismo popular de otras regiones del país, que se añadía a las prácticas católicas provenientes del periodo de las misiones de Maynas. A fines del siglo XIX entraron los Aguaruna a la zona de los Chayahuita. Las relaciones muchas veces han sido tensas, pero también se han dado alianzas matrimoniales (Ochoa 1990: 21-28).

Actualmente hay en la zona chayahuita tres equipos del Vicariato Apostólico de Yurimaguas. Un equipo itinerante de las religiosas de la Compañía Misionera del Sagrado Corazón de Jesús trabaja con las comunidades de los ríos Cahuapanas, Sillay, Apaga y la zona de Jeberos; otra de las misioneras de Jesús trabaja en Balsapuerto; y los misioneros técnicos voluntarios, en Varadero. En cada comunidad se han formado equipos de tres a ocho animadores de la comunidad cristiana, nativos que se dedican a la formación religiosa de sus comunidades, la celebración de las liturgias y la defensa de su cultura. La Iglesia Católica también da un valioso aporte a la educación y la salud en toda la región. Los Chayahuita católicos, además de ser bautizados, hacen la primera comunión, y reciben los sacramentos de la confirmación y del matrimonio.

2. Tradición religiosa antigua

El contacto con la Iglesia Católica durante más de trescientos cincuenta años no ha significado la pérdida de la tradición religiosa chayahuita. Ambas tradiciones se viven paralelamente. Por una parte,

persiste una rica mitología, creencias y ritos de procedencia indígena; por otra parte, se vive plenamente el cristianismo por medio de la evangelización, los sacramentos y el catolicismo popular.

2.1. *Mitos*

El personaje más importante de la tradición oral es Cumpanamá. Es un dios o héroe cultural que apareció en la tierra para crear los elementos necesarios para la vida humana. Enseñó a los seres humanos cómo vivir dentro de su sociedad, dio a los animales sus características físicas y puso orden en el mundo. Hay indicios que los Chayahuita vivían antiguamente entre Jaén y el Pongo de Manseriche. El padre Francisco de Figueroa, que había vivido en la zona de los Chayahuita, dice lo siguiente:

[...] más claras noticias daban y tienen los yndios de Santiago, Nieva y jurisdicción de Xaén, que vivían en este Marañón arriba y fuera del Pongo: que dicen les predicó el Cumpanama, que se entiende fue uno de los dos apóstoles (Santo Tomás o San Bartolomé), y dejó vestigios, impresos los pies, una mano y otras señales, en una peña de la parte de Nieva, como afirman personas fidedignas que las han visto. (Figueroa 1986: 279)

La mitología chayahuita revela un proceso de dar sentido a todas las dimensiones del mundo conocido por ellos. No debemos preguntarnos si es verdad lo que cuentan, sino qué significado tiene. Al comienzo Cumpanamá andaba solo por la tierra. Para la creación de los seres humanos, primero formó una tinaja grande y la quemó. Luego formó con la tierra un hombre y una mujer y los tapó con la tinaja. Después de un rato, la gente gritó: «quita esa tinaja que nos está tapando para que nos podamos salir». Así aumentó la gente, y Cumpanamá creó los animales y plantas que serían el alimento de las personas. También hizo a algunos mestizos con una greda muy blanquita y otros con tierra medio negra (García Tomás 1994, III: 16-46).

Otra versión de la creación reflexiona sobre la diferencia entre el carácter o genio de los Chayahuita y sus vecinos, los Aguaruna. Dicen que Cumpanamá creó a los Chayahuita de la semilla cruda del maní, que es blanda, y creó a los Aguaruna de la cascara del maní, que es dura. Luego dijo a los Chayahuita: «usted, perdonarás a tus enemigos», y a los Aguaruna les dijo: «usted, no perdonarás a tus enemigos». De hecho, los Chayahuita suelen ser más pacíficos, después de su experiencia en las misiones y dos siglos de relación con los mestizos. En cambio, los Aguaruna tradicionalmente han sido guerreros, y antiguamente tuvieron actitudes belicosas para con los Chayahuita (García Tomás 1994, III: 16-46). Este relato muestra la interiorización de un aspecto de la ética cristiana de parte de los Chayahuita.

La tradición oral sigue con una serie de relatos, según los cuales Cumpanamá va domando la naturaleza, la lluvia, el viento, el sol y la luna. Por ejemplo, dicen que antiguamente llovía todos los días, día y noche, y se quejaba la gente. Entonces Cumpanamá mató a Lluvia (un personaje). Luego los amigos de Lluvia, los grillos y sapos, pedían que volviera. Cumpanamá, entonces, permitió el regreso de Lluvia pero de forma moderada (García Tomás 1994, III: 48-114). Cumpanamá enseñó a la gente a hacer sus chacras, a cazar y pescar y a hacer canoas. Para la creación de los ríos, decidió que fluyeran en dos sentidos, como los dos carriles de una calle, para que la gente no tuviera que esforzarse. Pidió la ayuda de Tigre Viejo. Primero cortaron dos árboles grandes y pidió al tigre que empujara el tronco hacia arriba, y él empujaría el otro tronco hacia abajo. Sin embargo, a Tigre Viejo se le fue el tronco para abajo. Por eso, todo el río fluye para abajo y se tiene que hacer fuerza para remar contra corriente (García Tomás 1994, III: 116-176).

Cumpanamá aconsejó a las familias chayahuita en los pasos de la vida y les enseñó los ritos y cantos para el nacimiento, la pubertad y la muerte. También les enseñó a hacer los instrumentos musicales y la forma de realizar las fiestas. Puso orden en el mundo. Destruyó una serie de ogros que mataban a la gente. Muchos animales eran antropófagos y por lo tanto Cumpanamá les indicó los alimentos que

debían comer. Los Chayahuita también tienen noticias de un diluvio. Figueroa relata que los Maynas decían que un hombre se salvó del diluvio en un árbol de zapote, diluvio que era un castigo por haber maltratado a Dios, que estaba muy llagado y lo echaron en una poza cenagosa cuando estaban pescando; el que se salvó lo había sacado, lavado y limpiado el cieno.

Cierta vez, Cumpanamá estaba pescando con una raíz de barbasco y con su mazo de palo mientras la gente estaba agarrando pescados [...] Las demás personas que estaban en la pesca dijeron:

«Miren, este Abuelo está pescando y la gente está agarrando pescado, vamos a empujarle al agua y nosotros también vamos a agarrar pescado para comer, hermanos.»

Le empujaron al agua y le dejaron. Se burlaron de él, se refán [...] y le pasaban sin hacerle caso.

Había dos hermanos que le vieron como estaba botado en el agua y ellos dijeron:

«¿Qué le pasa al Abuelito? Oiga, hermano, venga que le vamos a sacar del agua, si no, se nos va a ahogar ya».

Sacaron a Cumpanamá. Él les dijo:

«Gracias, ustedes me han sacado, si no me hubiera muerto. Ya ustedes vayan y hagan su barbacoa en un zapote, y sin decir nada, agarran sus papas, una cada uno, las asan después de asar sus pececitos, y si alguien les pregunta, no le avisen lo que están haciendo, porque si les avisan ustedes tampoco no van a escapar, ni a su mamá le van a decir. ¿Por qué pues me han empujado cuando yo estaba haciendo pesca? ¿No quería yo enseñarles así, para que algún día, cuando hagan pesca con una raíz de barbasco?».

Esos dos hermanos se han ido a su casa muy tristes, porque Cumpanamá les ha dicho que a medianoche iba a venir el diluvio [...]

Ellos cumplieron todas esas órdenes [...] cuando ya eran las cinco de la tarde, de repente, tronó el cerro, hubo también rayos y toda oscuridad estaba viniendo del cerro, llovía. Todo eso era el diluvio [...]

Los dos hermanos subieron el zapote, ahí no llovía, por el poder de Cumpanamá. Y crecían las quebradas y los ríos [...] venía la creciente sonando del cerro, tapó todas las casas, la gente estaba gritando y diciendo «¡Dios mío!» Otros lloraban. La gente quedó ahogada.

El zapote comenzó a estirar por el poder de Cumpanama. Cuando tenían hambre comían papa. De una semana de sentados cogieron un zapote verde y lo soltaron, de ahí cayó al agua y escucharon que ha sonado. Decían: «ya está mermando». A la cuarta semana se hacía de día y el zapote estaba bajando, haciéndose chiquito como antes. (García Tomás 1994, III: 22-5)

Según Figueroa (1986: 278), «decían [los Maynas] también en su gentilidad que antiguamente, bajando un Dios por el Maraión y subiéndolo de abajo por él, para comunicarse abrieron el Pongo». Un Aguaruna de una zona vecina dio una versión actual, en la que intervienen Cumpanam (Dios de los Chayahuita) y Apajuí (Dios de los Aguaruna):

Hay dos cerros en pongo de Manseriche; a la izquierda mirando río arriba vivía Cumpanam con su hija; a la derecha vivía Apajuí. Se comunicaban y tenían buenas relaciones. Un día la hija de Cumpanam salió a echar agua a los jardines. En el mismo momento salió Apajuí, la vio y la deseó y la chica quedó embarazada. Cumpanam se molestó, discutieron y dijeron: «no podemos vivir juntos, tenemos que irnos». Salió Cumpanam con todas sus cosas para ir a otro lugar, río arriba. Por el peso dejó muchos baúles en el río y no se podría transitar. Apajuí lo limpió para abrir paso, pero quedaron muchos baúles donde ahora hay pongos.

La casa y jardín de Cumpanam y Apajuí quedan, pero no se puede llegar al lugar porque se oscurece y viene lluvia con trueno y viento. La hija de Cumpanam es María. (Abel Uwarai Yagkug, comunidad aguaruna de Chipe)

Otro personaje de la mitología es Ucuá, el Señor del mundo subterráneo y dueño de la noche. Dicen algunos que Ucuá es Adán y que después de haber desobedecido a Dios, fue mandado a vivir en el interior de la tierra donde se dedica a criar a los animales silvestres, que va soltando poco a poco por un hueco que conduce a la superficie para que los hombres puedan cazarlos. Carga en su hombro el mundo de la superficie de la tierra. Cuando se cansa, mueve la tierra a otro

lugar de su hombro causando así los temblores. Dicen que antiguamente no existía la noche y la gente no podía descansar. Además unas moscas molestaban a las parejas cuando querían tener relaciones sexuales. Por lo tanto, los viejos mandaron a unas personas a Ucuá para conseguir la noche.

2.2. La dimensión sobrenatural

Los misioneros describen con mucho detalle lo que se parecía a sus propias ideas religiosas. Tendían a agrupar a los espíritus de la naturaleza llamándolos diablo o demonio. Figueroa, a mediados del siglo XVII, señala lo siguiente:

- Todas las naciones que hasta ahora se han tratado tienen conocimiento de Dios y vocablo con que en cada idioma lo nombran, llamándolo también Nuestro Padre y nuestro Abuelo.
- Creó el cielo y la tierra, hombres y demás cosas.
- Está en el cielo y en la tierra.
- No reparan en señalar uno o muchos dioses: en el río u otras partes.
- No le dan culto en reconocimiento de que es Creador, ni le invocan ni saben lo que es juramento.
- A Dios le dan forma humana.
- No dan culto al demonio o ídolos porque no los tienen.
- Tenían noticia del demonio y nombre en cada nación.
- Lo temen mucho; tiene su morada dentro de la tierra. (Figueroa 1986: 278-9)

Los Chayahuita tienen el concepto de un paraíso donde está Dios y hay abundancia y felicidad. Piensan que, después de la muerte, el diablo quema a las personas que tienen pecado, y que luego reúne las cenizas, sopla y se convierten de nuevo en gente y se van donde está Dios. Dicen que el ser humano tiene dos almas. Una que se llama huaya, y que al morir una persona, se va al cielo. La otra, que se llama quirohuayan puede quedar vagando por la tierra (Fuentes 1988: 167).

Algunos señalan tres almas. Las mismas personas afirman lo siguiente:

Hay dos caminos, el camino del diablo es ancho, el camino de Dios es chiquito y angostito. En la parte donde comienza el camino de Dios está el alma del ahijado cuidando a los que vienen para que los reciban y nos conduzcan a Dios [...] Por donde comienza el camino del diablo está el alma del aborto, nos quiere mandar por ese camino ancho porque es malo; el aborto es diablito [...] Nuestro perro también está en el camino, antes del aborto y del ahijado. El perro viene del infierno, porque el perro es diablo y nos dice si nos encuentra ¡Ah! recién vienes. Antes, cuando yo estaba en la tierra me aborrecías, a veces no me dabas de comer. Entonces nos envía al infierno. (García Tomás 1994, II: 153)

El destino del alma es uno de los lugares de la cosmovisión donde se contrasta el pensamiento indígena y cristiano. El mismo informante puede dar respuestas diferentes según el contexto, en el intento de abarcar ambas tradiciones religiosas: por una parte, si la persona ha sido buena, el alma llega donde Dios; por otra parte, se tiene que escoger el camino con la ayuda de un perro. Aldo Fuentes (1988: 167) señala que el mismo informante, en épocas distintas, dio las dos versiones: dos almas con destinos diferentes para cada una y la elección del camino entre el camino ancho o el estrecho.

Los Chayahuita creen en la existencia de una serie de espíritus que pueden hacer el bien o el mal a las personas, generalmente conocidos como Madres: *Mashi* (Madre de la Piedra, Madre de la Vida), *Asa* (Madre de los Tigres), *Amana* (espíritu del cerro o pantano), *Tanahuaya* (espíritu del bosque) y *Huampi* (dueño del carnaval). Las «Madres» son protectores de las especies de animales y plantas y de los lugares geográficos principales. Hay una relación con las sociedad humana. Promueven la fertilidad de las especies y castigan transgresiones morales o ecológicas (Fuentes 1988: 168).

Los *ca'tantru'sa* son espíritus auxiliares. A veces alguien se encuentra con un animal en el camino o un espíritu de un lugar. Luego,

en un sueño, revela que es un *ca'tantru'sa*, un espíritu protector que puede favorecer a la persona en sus actividades de la chacra o la caza o castigar las transgresiones morales o ecológicas (García Tomás 1998, VI: 154-274; Fuentes 1988: 168-170).

2.3. Los ritos de pasaje

En varios ritos de pasaje se emplean las piedras y los árboles de madera muy dura como símbolos de la larga vida, porque «no mueren». Estas piedras sagradas se consideran seres vivos, que tienen espíritu protector o «Madre», que se puede ver en los sueños. Los árboles también tienen «Madre».

2.3.1. El nacimiento

La tradición ritual indígena se conserva principalmente en dos áreas: los ritos de paso y el chamanismo. El nacimiento de un niño está rodeado de una serie de actividades rituales. El padre tiene que abstenerse de trabajar y otras actividades hasta la caída del cordón umbilical del niño, pues las actividades del padre pueden causarle daño al niño. Para la madre hay varios alimentos que debe evitar durante el embarazo y la lactancia.

La separación de la placenta y el corte del cordón umbilical requieren padrinos, que vienen a ser los «compadres de pupo». El padrino y la madrina pintan la cara del niño de color rojo, con achiote. Al pintar la frente se le aconseja que nunca deje a su mamá, en la mejilla derecha para que sea respetuoso, en la mejilla izquierda para que sea estudioso y en la barbilla para que domine bien su propio idioma y el castellano. También llaman a un médico indígena para *icarar* con cashimbo y tabaco; este médico canta una oración para que no se enferme el niño y para que los espíritus del bosque y del río no le hagan daño (García Tomás 1994, II: 44-46).

El que hace los *icaros* está de pie encima de una piedra. La piedra y ciertos árboles conocidos por su longevidad son importantes en los

ritos de pasaje. Por ejemplo, a los siete días se le arranca el pupo al niño. Se prepara el fruto del huito para pintar al niño. El *icaro* (canto ritual) para el huito, se realiza de la una a las cinco de la mañana porque a esa hora se despiertan los que tienen vida eterna, las piedras y estos árboles. Para los Chayahuita, las piedras y los árboles son personajes vivos.

Le icara desde la una de la mañana hasta las cinco, a esas horas le icaran porque despiertan los que tienen vida eterna, como la piedra, como los árboles. Tremendos árboles que hay en el monte, tremendo gruesos que nunca no mueren, uno se llama *shihuacu'*, otro *pi'huasu*, nunca se saben secar, no se mueren, esos, dicen que tienen vida eterna porque no mueren. Esos árboles y la piedra van a escuchar al que está icarando, sus palabras del icarante, las palabras que expresa él. (García Tomás 1994, II: 49)

Así, invocando a los seres que tienen vida eterna, se pide simbólicamente que el niño tenga larga vida. La madre del niño, entonces, le pinta de negro con el huito. Este rito marca el fin de los ritos en torno al nacimiento. El padre del niño ya puede ir a trabajar, y el niño puede vivir tranquilo y ya no le puede pasar ningún mal porque está con el icaro (García Tomás 1994, II: 49-50).

Otros ritos de pasaje para los niños probablemente fueron introducidos por el contacto con los mestizos. Hay una ceremonia cristiana llamada yacucheo, o bautismo de socorro, que se realiza en la iglesia o capilla. Una persona que sepa rezar echa agua en la cabeza del niño, pronuncia el nombre del niño y la fórmula trinitaria del bautismo o alguna otra oración. También se afirman públicamente las relaciones de padrazgo formadas en el nacimiento. Aparentemente es un complemento del rito indígena de nacimiento, pues se realiza en otro momento y en otro lugar. Los padrinos son los mismos que actúan en el rito de nacimiento: la madrina del parto y el padrino del corte del cordón umbilical (García Tomás 1994, II: 51; Dradi 1987: 56-57).

Otros ritos de pasaje se realizan en el primer corte de pelo del niño, realizado como lo hacen los mestizos, y el rito del tocayo, por el

cual a los 5 ó 6 años de edad el niño adquiere una relación con un adulto que será un modelo de trabajador (Dradi 1987: 52-53).

Durante el siglo XIX, los comerciantes y patrones mestizos iban estableciendo relaciones paternalistas con los indígenas. Las relaciones se formalizaron por medio del compadrazgo. A pesar de la explotación de parte del patrón, el indígena concebía el parentesco espiritual como medio de seguridad y defensa (San Román 1975: 104-105). En esa época había pocos sacerdotes y, por lo tanto, los mismos comerciantes bautizaban a los indígenas sin darles ninguna instrucción sobre el cristianismo, porque su interés era legitimar sus relaciones mercantiles con los indígenas. En 1841 el obispo de Maynas prohibió, bajo pena de excomunión mayor, a todos los que no fueran sacerdotes, conferir el bautismo, a no ser que fuera un caso de un moribundo (Izaguirre 1925, IX: 199). Sin embargo, aun con la ausencia de los comerciantes, el bautismo de socorro ha quedado bien arraigado entre los Chayahuita.

2.3.2. Ritos de pubertad

Antiguamente hubo un rito de iniciación para los jóvenes varones, centrado en mostrar su destreza para cazar distintos tipos de animales y vinculado a la pedida de mano de una chica. Lo que se ha conservado plenamente es el rito tradicional de pubertad de la mujer, llamada la viejayada. Cuando la chica tiene su primera menstruación, avisa a su madre y buscan al médico nativo para que le sople con humo de tabaco y le haga el canto o *icaro* ritual. También *icara* el hacha y la piedra que usarán durante la ceremonia (García Tomás 1994, II: 53-56).

La primera fase del rito es la reclusión de la joven en un rincón de la casa o en una choza cerca de la casa. No puede dirigir la palabra a nadie y nadie le puede hablar. No puede comer alimentos procedentes del bosque para que el *sacharuna* no la rapte. Durante el periodo de iniciación, que puede durar dos o tres semanas, la chica tiene que permanecer hilando algodón en todo momento (Fuentes 1988; García 1993-1999; Ochoa 1992).

En la segunda fase, una persona la saca de la casa con el mango del hacha ceremonial y dan dos vueltas a esa casa. Luego la chica entra y se sienta sobre una piedra plana. El mango del hacha simboliza la vinculación de la joven con varias especies de árboles conocidos por su longevidad. También la piedra plana tiene un significado similar. Dicen que las piedras no mueren nunca. La mujer tiene el papel principal de asegurar que su sociedad no se extinga, da a luz a los niños. Todo el rito está orientado a asegurar la continuidad (Fuentes 1988: 180-181).

Las personas presentes, una por una, van cortando mechones de su cabello mientras le aconsejan sobre sus deberes futuros como mujer en la cultura chayahuita. Después le cortan el cabello al rape y sale para dar una vuelta alrededor de la casa, perseguida por un varón que lleva una *ishanga* y amenaza con azotarla. Esta acción simbólica se hace para que no sea ociosa. Al terminar la carrera pintan a la joven de negro, con huito. El corte de cabello y la pintura negra simbólica anulan su característica de niña, para que pueda asumir su rol de mujer adulta (García Tomás 1994, II: 57-58).

En la tercera fase la joven prepara masato. Cuando está fermentado, los miembros de la comunidad se reúnen para participar en una fiesta. El icarador ensalma el masato, moja su dedo índice en el masato, lo introduce en la oreja de la chica y sopla para que no se quede sorda. La chica hace lo mismo a sus padres y luego a todos los que están presentes. Entonces el icarador *icara* plátano sancochado con sal y ají y lo pone en la boca de la mujercita; luego ella hace lo mismo con los demás, para que los espíritus de la naturaleza no le hagan daño. Finalmente la chica tiene que servir el masato a cada invitado. La señorita ya está apta para casarse (García Tomás 1994, II: 58-61).

Este rito de iniciación abarca las tres etapas indicadas por Arnold Van Gennep (1960) para los ritos de pasaje: separación, transición e integración.

2.3.3. *Matrimonio*

Después del pedido de mano y un acuerdo entre las familias de los novios, los padres les dan consejos. Luego el novio y la novia unen sus manos derechas y preparan dos piedras llamadas *quëmapin'api* (piedra hombre) y *sanapina'pi* (piedra mujer). El icarador (especialista en ritos) *icara* dos piedras, o sea las sahúma entonando una canción ritual y las pinta con achiote (pintura vegetal de color rojo) y unen las dos piedras. Este rito pretende asegurar el amor entre las dos personas. Estas piedras luego se esconden en el altillo de la casa para que los muchachos y las señoritas no las vean, porque podrían volverse locos y perseguir a otros jóvenes del sexo opuesto (García Tomás 1994, II: 69-70).

2.3.4. *Un rito de paternidad*

No es extraño encontrar prohibiciones para la madre durante el embarazo o lactancia. Pero en la cultura chayahuita, como en muchas culturas amazónicas, hay una serie de prohibiciones al padre del niño hasta que caiga el cordón umbilical. Cualquier actividad del padre puede afectar al niño. Se piensa que el alma del niño está todavía muy vinculada al padre. Si el padre mata una boa, el niño se retuerce. Si mata o come animales nocturnos, el niño duerme de día y llora en la noche. Si el padre hace mucho esfuerzo, el niño se pone colorado o le puede causar una hemorragia al ombligo. Si juega al fútbol, la barriga del niño se hincha igual que una pelota. No puede ir a velorios ni entierros porque el alma del difunto puede causar una enfermedad al niño. Asimismo, si va al bosque, los espíritus de la naturaleza pueden causar una enfermedad al niño (Fuentes 1988: 178; Regan 1993: 258-262).

Estas prohibiciones, llamadas por los antropólogos *covada*, constituyen un rito de pasaje. La mujer, a través del acto tangible del parto y la lactancia, se prepara psicológicamente para su papel de madre. La *covada* le da al padre un medio para sentir un vínculo estrecho con

su hijo y prepararse para sus nuevas responsabilidades. El rito comienza con una separación. El padre se retira a la casa y en algunos casos no le queda más remedio que quedarse en la cama. Mientras dura la etapa de transición, el hombre queda simbólicamente fuera de las estructuras de la sociedad y su alma emana peligros para el niño. Las prohibiciones rituales cesan cuando se cae el cordón umbilical del niño y el padre puede reintegrarse a la sociedad (Regan 1993: 283-284).

2.3.5. Muerte

El velorio de un difunto dura toda la noche, lapso durante el cual las personas deben permanecer despiertas. Los familiares más cercanos no deben tocar ni al finado ni al ataúd; si así lo hicieran, otros miembros de la casa podrían morir. Al difunto le cuelgan desde el pecho un hilo de algodón de medio metro de largo, para que se defienda contra los diablos que quieren azotar a los que tienen pecado al morir.

Las mujeres y los parientes cercanos se colocan cerca al ataúd y lloran, cantando coplas sobre la vida del difunto, recordando sus cualidades y bondades. La gente se entretiene en juegos sociales para mantenerse despierta toda la noche y también cuentan chistes y relatos de *tunchis* (fantasmas). Cuando una persona empieza a dormir, le tiran unas bolitas de algodón encendidas, las que le hacen saltar, y toda la gente se ríe. Los familiares más cercanos se mantienen serenos durante los juegos y las bromas. Las actividades se interrumpen de vez en cuando para rezar el Padre Nuestro, el Ave María y el Credo por los difuntos. Se sirve aguardiente y caldo de gallina.

Los Chayahuita piensan que en el camino al cielo hay una *cocha* (laguna) de la sangre de los muertos. En esta etapa, un perro, que en vida perteneció al difunto, le ayuda a cruzar la cocha si aquel lo trató con cariño. El perro lleva agua en su oreja, para que pueda beber el difunto, porque este no puede beber el líquido de la laguna.

En el entierro bajan el ataúd y, antes de llenar el hueco, cada persona le arroja un puñado de tierra para que el muerto no llame a

otros miembros de la familia. Todos van a bañarse después en la *cashuera* (cascada). Una viuda que no es de la familia lava la ropa del difunto, también en este lugar. Se pone la ropa a secar en las ramas del árbol bobinsana, que tiene una madera muy dura, del tipo que no muere, para que no haya más muerte.

Durante tres o cuatro días se bañan en la *cashuera*, se icaran sus cuerpos con tabaco y jengibre, y cada persona sube a una piedra para que no haya más muertes. Invocan a todas la piedras que no mueren: piedra grande, piedra buena, piedra hombre, piedra mujer, piedra de moles, piedra de afilar. Lllaman también a las especies de árboles que no mueren. Sobre la piedra hacen una fogata, asan plátano y llevan masato para que la piedra tome y coma. Con un hacha golpean a la piedra para que no muera la gente. Buscan a los árboles fuertes, gruesos, que no se secan fácilmente. Cortan los árboles y les dan plátano mascado y masato.

En la casa donde murió la persona, ponen ceniza en la entrada. A la mañana siguiente, si hay una pisada, significa que murió embrujado (mal de gente). Si no hay nada, se murió de una enfermedad. Nadie duerme en la casa durante unas tres semanas. También hay prohibiciones alimenticias. No se debe comer carachama, motelo ni suri.

Los ritos en torno al nacimiento, la pubertad de las muchachas y la muerte son parte de un ciclo que utiliza algunos símbolos comunes como las piedras y maderas duras con sus respectivos espíritus. Se realizan de manera paralela a la práctica católica, y no se detecta ningún tipo de sincretismo.

2.4. *Chamanismo*

A los curanderos los llaman médicos o los designan según los medios psicoactivos que utiliza: ayahuasquero, toero o maricahuero (especies de floripondio), o tabaquero. Ellos curan las dolencias chupando el lugar afectado para sacar los virotes, soplan humo de tabaco y cantan icaros, recetan plantas medicinales y dietas. También *shingachean* (toman jugo de tabaco por la nariz). Los etnólogos emplean el térmi-

no chamán para este tipo de curandero que entra en un estado ampliado de conciencia. Pueden ser hombres o mujeres. Michael Harner (1976: 78) lo define así: «El chamán puede ser definido como el hombre o la mujer que se pone en contacto directo con el mundo de los espíritus, mediante un estado de trance, y que tiene a su mando uno o más espíritus que llevan a cabo sus súplicas de que haga el bien o el mal».

Hay otros tipos de curanderos que solo emplean plantas medicinales y soplan humo de tabaco para sahumar.

Para ser chamán, uno tiene que ser aprendiz de un maestro y retirarse a un lugar apartado para probar las distintas plantas alucinógenas. En los sueños, los espíritus van enseñando al aprendiz a curar y lo van fortaleciendo para que pueda defenderse de los espíritus malos.

Uno de los conceptos de enfermedad es que un dardo invisible ha entrado en el cuerpo del enfermo; el chamán tiene que ubicar el objeto y chupar el lugar para extraerlo. Hay otro tipo de enfermedad, llamada susto: el alma o la sombra del paciente ha salido del cuerpo; el curandero, entonces, tiene que llamarla o liberarla de los espíritus que le hayan hecho el daño.

Los Chayahuita piensan que los curanderos pueden hacer el bien o el mal. Piensan también que la mayoría de las enfermedades y muertes tienen como causa la brujería. Las acusaciones de brujería muchas veces son expresión de conflictos internos entre las personas y familias.

3. El ciclo ritual católico

La velada es la forma típica de celebrar la fiesta del Santo Patrón del pueblo y otras fiestas del calendario católico. Este tipo de celebración se encuentra tanto en los pueblos indígenas como en los no-indígenas. El mayordomo y sus ayudantes preparan el altar con la imagen de Cristo o el santo y también los alimentos. Se danza delante del

altar toda la noche, hasta el amanecer. Hacia la medianoche se hace la entrega ritual del voto al mayordomo, para el año siguiente. El voto consiste en los alimentos y la bebida de la fiesta. Durante varios días antes de la celebración de una fiesta religiosa, los hombres se adentran en el bosque para cazar animales y las mujeres preparan grandes cantidades de masato, chicha y alimentos.

Las fiestas se celebran día y noche danzando al son de la música de las flautas, yupanas y tamborcitos. Un misionero pasionista, que recorrió la región en la década de los treinta, describe la forma de celebrar las fiestas, idénticas a las actuales: «toda la fiesta la pasan bailando, y todas las diversas funciones religiosas y profanas las compone el baile. Bailando conducen las imágenes de la iglesia a la casa y de la casa a la iglesia: bailando los sorprende el día y bailando los coge la noche; bailando comienzan las fiestas y bailando las terminan» (Corera 1959: 322).

Las fiestas principales del calendario católico son los siguientes: Navidad, Año Nuevo, Reyes, Carnaval, Semana Santa y Pascua, Corpus Christi, Todos los Santos y Difuntos.

En Navidad realizan una fiesta que incluye danzas rituales delante la escena del Nacimiento de Jesús. La celebración del Año Nuevo es el día del cambio de las autoridades; en esa fecha el teniente gobernador entrega las varas a los varayos, como símbolos de su autoridad.

El Carnaval se ubica como la antítesis de la Cuaresma, para resaltar el carácter de penitencia de esta última. Se corta un árbol, el cual es colocado en la plaza del pueblo adornado de regalos: tela, jabones, caramelos, etcétera. Los Chayahuita bailan alrededor del árbol, golpeándolo con un palo. El que tumba el árbol tiene que organizar la fiesta el año siguiente. Esta fiesta se celebra también entre los no nativos.

En Domingo de Ramos unas hojas de palmera adornan la entrada de la iglesia. Cada noche durante la semana se realizan visitas a la iglesia. Los animadores rezan al comienzo de la reunión y luego se procede a encender las velas en las esquinas de dos andas, una de

Cristo crucificado y otro de la Virgen. Luego realizan una procesión, los muchachos cargando la imagen de Cristo y las muchachas la de la Virgen (Fuentes 1988: 193-194).

El Jueves Santo, por la tarde, se reúnen en la casa de los fiesteros para tomar masato y chicha y para elegir a los jóvenes que van a montar guardia al Cristo yacente en la iglesia durante toda la noche. Llevan escopetas con el caño hacia el suelo. De vez en cuando hacen relevos.

El Viernes Santo hacen un altar en la casa de la fiesta y elaboran vela de cera y mocahuas (tazones) para tomar masato. Hay una comida comunal al mediodía (Fuentes 1988: 194).

El Sábado de Gloria, por la mañana, los animadores realizan una liturgia de la Palabra. Al terminar tocan una campanilla y empiezan la música y las danzas; algunos jóvenes disparan sus escopetas y repican las campanas de la iglesia. Entran los danzantes a la iglesia y cae el velo que ocultaba el altar. Luego hacen una procesión que se detiene delante de algunas casas, donde la gente «adora». Siguen a la casa de la fiesta, donde toman masato y vuelven a la iglesia. Esta celebración sigue el horario antiguo de la Iglesia, cuando la Vigilia Pascual se celebraba el sábado por la mañana. Por la tarde se reúnen en la casa de la fiesta para tomar masato y danzar delante el altar vacío (Fuentes 1988: 195).

El domingo por la mañana, los jóvenes disparan sus escopetas y se sacan en procesión las imágenes de Cristo y la Virgen. Por medio de la procesión se realiza el encuentro de Jesús con su Madre. En este momento, un niño suspendido de un árbol por medio de una sogá, le quita el velo de luto que cubría a la Virgen. Regresan a la iglesia y salen para ir a la casa de la fiesta con las imágenes —pero sin las andas—, donde continúan las danzas (Fuentes 1988: 195-196).

El día lunes de Pascua salen el Tanahuaya (espíritu del bosque) y su esposa, que representan la naturaleza, en oposición a la cultura. Se visten de ropas harapientas y con símbolos asociados a su sexo, y copulan a cada rato. Amenazan a los danzantes y se burlan de las imágenes religiosas. Por la noche llevan las imágenes en procesión a

la iglesia (Fuentes 1988: 196). El rito sirve para marcar lo sagrado, a través de una inversión, y también sirve como un rito de fertilidad.

La fiesta del Corpus Christi Se celebra en Santa María de Cahuapanas y Pueblo Chayahuita, dos antiguas misiones de los jesuitas, donde acude mucha gente de otras comunidades. La víspera por la mañana preparan el altar en la Casa de la Fiesta. A las cuatro de la tarde van a la iglesia para realizar una procesión con el cuerpo de Cristo echado, acompañado de la Virgen. En las procesiones los «danzanteros» realizan diversas danzas que imitan a animales. Luego toman masato, danzan y se bañan. A las siete se realiza la Celebración de la Palabra, organizada por los responsables de las comunidades cristianas. Luego los músicos tocan, para llevar a la Casa de la Fiesta la imagen de Cristo yacente y de la Virgen que lo acompaña (García Tomás 1994, II: 227-229).

Al día siguiente, a las ocho de la mañana realizan una procesión alrededor de la plaza con la Custodia (llamado también «Oro» o «Sacramento») y las imágenes del Cuerpo de Cristo y de la Virgen María. Luego llevan las imágenes a la Casa de la Fiesta, donde se colocan en el altar para seguir con la música y las danzas hasta la tarde. Finalmente llevan las imágenes y la Custodia a la iglesia y van a bañarse (García Tomás 1994, II: 229-231).

El día primero de noviembre se celebra el Día de los Ángeles, cuando recuerdan a los niños difuntos. Algunos adultos acompañan a los niños al cementerio para rezar a la tumba de cada niño fallecido; visitan las casas donde vivían los recién fallecidos y allí hay preparada una mesa con diversas frutas. El encargado reza y luego grita «Ángeles, Ángeles». Los niños cogen entonces toda la fruta que pueden y van corriendo a la casa siguiente para repetir el rito.

El día 2 se realiza un rito parecido al de los niños en el cementerio, la iglesia o las casas particulares, donde tienen preparadas las comidas que más le gustaba al difunto. Después de rezar por el difunto la gente agarra la comida y bebida riéndose y empujándose.

En las fiestas religiosas se representan los diferentes grupos o categorías de la sociedad: hombre-mujer, niño-adulto, naturaleza-cul-

tura. Las fiestas de los Chayahuita son un conjunto complejo de actuaciones simbólicas, por medio de danzas, en las que se van tejiendo estas oposiciones binarias en la medida que se agrupan, se transforman, desaparecen y vuelven a aparecer (Fuentes 1988: 197). Este tipo de simbolismo se encuentra también entre los Tarahumara (Rarámuri) del norte de México (Robles 1991: 89-91) con los grupos llamados «soldados» y «fariseos» en Semana Santa, donde se destacan las distinciones arriba-abajo, hombre-mujer, niño-adulto, etcétera.

4. Conclusiones

Hay que distinguir entre el tiempo de evangelización de los jesuitas y el periodo posterior con ausencia de adoctrinamiento sistemático. Elementos que contribuyeron a mantener la identidad étnica después del periodo de misiones fueron la tecnología, el chamanismo y la cosmovisión, y la continuación de antiguas redes de alianza procedentes de su tradición anterior, así como el sistema de autoridades y las fiestas religiosas que tienen su origen, en parte, en las reducciones de Maynas.

La tradición mítica de los Chayahuita habla de un dios que es creador y héroe civilizador, llamado Cumpanamá. Parece que han agregado algunos acontecimientos ocurridos a algún personaje religioso histórico. Una característica de algunos mitos de Cumpanamá es la enseñanza de la ética, y las consecuencias negativas de no obedecer sus instrucciones o maltratarlo físicamente. Otro personaje importante de los mitos es Ucuá, el dios del interior de la tierra y dueño de la noche. Según la tradición, ambos enseñaron algunas danzas que ejecutan en las fiestas cristianas. Los Chayahuita han incorporado en su panteón al Dios cristiano, a Jesucristo, la Virgen María, San José y los ángeles.

Los Chayahuita creen en la existencia de una serie de espíritus de los lugares importantes de la naturaleza, y de los animales y plan-

tas. Algunos los llaman demonios, pero no son seres enteramente malos. Ayudan o hacen daño según las circunstancias y la relación que uno establece con ellos.

Con respecto al concepto del alma, hay distintos discursos que se emplean según las circunstancias. Uno es el concepto autóctono de múltiples almas y el otro el concepto cristiano aprendido. En este caso se puede usar el término diglosia, tomado de la lingüística, para describir este aspecto de la expresión religiosa en la región.

La diglosia remite a la coexistencia, en el seno de una formación social, de dos normas lingüísticas de prestigio social desigual [...] la práctica de una norma u otra no depende solo, pues, de la «cultura» de los individuos o grupos, sino también de las características «políticas» de la situación comunicativa (jerarquía respectiva de los interlocutores) y de los objetivos que mueven a quienes participan en el proceso de comunicación. (Lienhard 1996: 71-72)

En un contexto dan la versión indígena, y en otro contexto dan la versión cristiana aprendida.

En el caso del chamanismo, no hubo un intento directo de suprimirlo, aunque los misioneros creían que los chamanes se comunicaban con el diablo y dudaban de la eficacia de estas prácticas. Todavía no se nota un sincretismo en el chamanismo, como sí ocurre en otros lugares de la selva peruana (Regan 1993: 239) o en el norte del país.

Los Chayahuita son cristianos católicos, aunque pasaron muchos años con poco contacto con sacerdotes y otros representantes pastorales de la Iglesia. La religión ha llegado a ser el núcleo de la resistencia de esta cultura. Las fiestas y otras actividades religiosas tienen una semejanza a las prácticas de los no-nativos y han servido como una aceptación hacia fuera de su etnia, que a la vez ha ayudado a conservar aspectos fundamentales de su cosmovisión. Las fiestas religiosas significan una renovación y continuidad de su pueblo y su cultura.

Los ritos de pasaje —nacimiento, pubertad femenina, matrimonio y muerte— forman un conjunto basado en el simbolismo de las

piedras y maderas duras que representan la larga vida, independiente de la cosmovisión católica. El rito de bautismo de socorro se ha incorporado como el momento de reconocimiento público de la madrina del parto y el padrinos del corte del cordón umbilical.

Muchas celebraciones de las fiestas religiosas se remontan al periodo de la reducciones de los jesuitas. El día Lunes de Pascua se ha agregado como momento de contrastar la fiesta religiosa (cultura) y los espíritus del bosque (naturaleza). Por medio de la agrupación de los participantes en las danzas religiosas, se representa simbólicamente a los distintos grupos de la sociedad: hombre y mujer, adultos y niños, familia y comunidad.

Algunas personas podrían pensar que el proceso de evangelización ha destruido la religión indígena. Esto claramente no ha ocurrido en el caso de los Chayahuita. Fueron evangelizados sí, pero no perdieron su propio universo religioso. Han vivido como cristianos durante más de tres siglos, pero conservan una rica tradición religiosa propia. En algunos casos convergen, como la presencia de los espíritus del bosque el día lunes de Pascua. La fe y los mitos van formando el carácter de los niños y adultos. Los ritos de pasaje guían a las personas durante la vida. Y, en las fiestas religiosas, afirman su identidad.

Bibliografía

CORERA, Martín

1959 *En el corazón de la selva*. Zaragoza: El Laboro.

CHANTRE Y HERRERA, José

1901 *Historia de la Compañía de Jesús en el Marañón Español, 1637-1770*. Madrid: Imprenta de A. Avrial.

DRADI, María Pía

1987 *La mujer Chayahuita, ¿un destino de marginación?* Lima: Fundación Friedrich Ebert.

FIGUEROA, Francisco de

- 1986 «Relación de las Misiones de la Compañía de Jesús en el País de los Maynas». En REGAN, Jaime (comp.), *Informes de jesuitas en el Amazonas, 1600-1660*. Iquitos: Instituto de Investigación de la Amazonía Peruana (IIAP)-Centro de Estudios Teológico de la Amazonía (CETA).

FUENTES, Aldo

- 1988 *Por qué las piedras no mueren: historia, sociedad y ritos de los Chayahuita del Alto Amazonas*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).

GARCÍA TOMÁS, María Dolores

- 1993-99 *Buscando nuestras raíces*. 7 Tomos. Lima: CAAAP.

HARNER, Michael

- 1976 *Alucinógenos y chamanismo*. Madrid: Guadarrama.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA (INEI)

- 1994 *Censos nacionales 1993: comunidades indígenas, resultados definitivos*. Lima: INEI.

IZAGUIRRE, Bernardino

- 1922-29 *Historia de las misiones franciscanas*. Lima: Talleres tipográficos de la penitenciaría.

LARRABURE Y CORREA, Carlos

- 1905-09 *Colección de leyes, decretos y documentos referentes al departamento de Loreto*. 18 Tomos. Lima: La opinión nacional.

LIENHARD, Martín

- 1996 «De mestizajes, heterogeneidades, hibridismos y otras quimeras». En: MAZZOTTI, José Antonio (ed.). *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Filadelfia: Asociación Internacional de Peruanistas.

OCHOA, Nancy

- 1990 *Los Kanpopiyapi: aspectos socioeconómicos de una sociedad en transición*. Lima: CAAAP.
- 1992 «El mito del diluvio y la creación de la división sexual entre los Kanpopiyapi». En *Journal de la Société des Américanistes*, vol. LXXVIII, n.º 2, pp. 163-180.

REGAN, Jaime.

- 1993 *Hacia la tierra sin mal: la religión del pueblo en la Amazonía*. 2.ª edición. Iquitos: CAAAP, CETA, IIAP.

REQUENA, Francisco de

- 1922-29 «Lamentable estado de Mainas desde la supresión de los Jesuitas». En IZAGUIRRE, Bernardino. *Historia de la Misiones Franciscanas*, tomo VIII, pp. 38-58.

ROBLES, Ricardo

- 1991 «Los Rarámuri-Pagotuame». En MARZAL, Manuel y otros. *Rostrros Indios de Dios*. México: CRT-Christus/Quito Abya-Yala.

SAN ROMÁN, Jesús Víctor

- 1975 *Perfiles históricos de la Amazonía peruana*. Lima: Ediciones Paulinas; Iquitos: Publicaciones CETA.

VAN GENNEP, Arnold

- 1960 *The Rites of Passage*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
[1909]