



El patrimonio oral iskonawa y la lucha por su supervivencia*

Iskonawa oral heritage and the struggle for its survival

José Antonio Mazzotti del Tufts University, Massachusetts, Estados Unidos
jamazotti@yahoo.com | <https://orcid.org/0000-0002-8782-9625>

RESUMEN

La rápida pérdida de nuestra diversidad lingüística ha generado la necesidad de documentar la mayor cantidad posible de idiomas, enfocándonos en el estudio estructural de su lenguaje para comprender mejor la cultura de la que provienen. Aunque el Perú aloja una gran riqueza lingüística, el número de hablantes nativos está disminuyendo aceleradamente. El iskonawa es una variedad casi extinta de la familia pano, en la Amazonía central-sur del Perú, en el área de Pucallpa y la Sierra del Divisor, cerca de la frontera con Brasil. La lengua había sido poco documentada y está siendo rápidamente desplazada por el shipibo-konibo (también de la familia pano) y el español. Debido a su alta vulnerabilidad y al riesgo de que desaparezca en una generación, tenemos en la lengua y la cultura iskonawa un claro ejemplo del proceso (neo)colonizador aún vigente en el Perú.

ABSTRACT

The rapid loss of our linguistic diversity has generated the need to document as many languages as possible, focusing on the structural study of their language to better understand the culture they come from. Although Peru hosts a great linguistic wealth, the number of native speakers is decreasing rapidly. Iskonawa is an almost extinct variety of the pano family, in the central-southern Amazon of Peru, in the Pucallpa area and the Sierra del Divisor, near the border with Brazil. The language had been poorly documented and is rapidly being displaced by the shipibo-konibo (also of the pano family) and Spanish. Due to its high vulnerability and the risk of it disappearing in a generation, we have in the Iskonawa language and culture a clear example of the (neo) colonizing process still in force in Peru.

PALABRAS CLAVES | KEYWORDS

Iskonawa, Ucayali, cultura, lengua.
Iskonawa, Ucayali, culture, language.

Recibido: 16-05-19 **Revisado:** 25-05-19 **Aceptado:** 10-06-19 **Publicado:** 25-07-19
DOI: <https://doi.org/10.36954/cuadernosarguedianos.19.2019-01> | **Páginas:** 17-30

* Este texto recoge en gran parte mi introducción al volumen *Tradición oral iskonawa*, co-editado con Roberto Zariquiey y Carolina Rodríguez Alza el 2018. El libro ha tenido una circulación muy limitada.

La memoria de un pueblo se pierde si su transmisión intergeneracional se ve afectada por la falta de hablantes y de recopilaciones que permitan preservar para el futuro su cosmovisión, sus costumbres, su forma de ser en el mundo. En un proyecto de documentación de la lengua y la cultura iskonawa que realicé junto con Roberto Zariquiey Biondi y diversos especialistas peruanos, logramos recoger y catalogar un amplio corpus en la zona de Pucallpa, región de Ucayali, Perú, específicamente en las comunidades nativas de Callería y Chachi Bai, gracias a los pocos hablantes que quedan de la lengua iskonawa.

Fue gracias a Juana Rodríguez Meza (Pibi Awin), Nelita Rodríguez Campos (Nawa Nika), Isabel Campos Rodríguez (Kishte), Pablo Sangama Rodríguez (Wini Kera) y José Pérez Rodríguez (Chibi Kanwá), los últimos hablantes de esta lengua, que el patrimonio cultural iskonawa aún tiene una posibilidad de sobrevivir¹. Ellos forman parte de la generación más antigua de hablantes de esta lengua poco conocida y en peligro de desaparición. Sus hijos y nietos también fueron fundamentales para la finalización del proyecto: Germán Campos Rodríguez, Elías Rodríguez Campos, Willian Ochavano Rodríguez, Lleverson Silvano Campos y Edelvina Cumapa Campos.

Como parte del equipo de investigación también fue muy valiosa la ayuda de los estudiantes de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), particularmente Carolina Rodríguez Alzza, quien además escribió su tesis de licenciatura sobre el idioma iskonawa y de maestría sobre la memoria del contacto de los iskonawas con el mundo occidental². Otros estudiantes que participaron en distintas etapas del proyecto fueron Piero Costa, Jaime Vera, Loreta Alva, María Gracia Minaya, Gabriela Ginoccio, Sergio Montañez, Diana Condori, Alejandro Prieto, Maricielo Guillén, Karina Cervantes, Alonso Vásquez y Gabriela Tello.

También fue fundamental la ayuda de Ronald Suárez, líder de la comunidad shipibo-konibo en el área de Pucallpa. El proyecto “Documentación y revitalización del iskonawa: un proyecto interdisciplinario” fue financiado por la National Science Foundation de los Estados Unidos a través de la Universidad de Tufts, en Boston, y la PUCP, en Lima. Ha dado como resultados palpables los volúmenes *Bosquejo gramatical de la lengua iskonawa*, por Roberto Zariquiey (2015), *Vocabulario iskonawa-castellano (con índice alfabético castellano-iskonawa)*, también por Roberto Zariquiey (2017) y el ya mencionado *Tradición oral iskonawa* (2018), del cual forman parte las siguientes páginas.

Trayectoria de los estudios sobre el iskonawa

Según la clasificación general propuesta por Ravines y Ávalos de Matos (1980), el Instituto Indigenista Peruano (1994), Pozzi-Escot (1998), Chirinos Rivera (2001) y el MINEDU (2013), en el Perú hay 19 diferentes familias lingüísticas originarias: la familia quechua, la familia aimara y por lo menos 17 familias amazónicas con una enorme variedad de rasgos no siempre bien estudiados. Las familias quechua y aimara contienen variantes regionales que son lenguas en sí mismas. Las familias amazónicas comprenden los grupos pano, jíbaro, bora, tucano, huitoto, arahuaca y otros con diversos grados de complejidad, número de lenguas y características gramaticales distintivas. Por ejemplo, en el caso de la familia pano, hay al menos noticia de 30 lenguas, aunque sólo quedan 17 actualmente habladas en el área centro-oriental del Perú y centro-occidental del Brasil. El iskonawa, una de esas lenguas, aún tiene cinco ancianos que la hablan fluidamente, y por lo menos 9 miembros más que la hablan parcialmente. Ellos forman parte de la comunidad iskonawa asimilada, aunque se piensa que existen alrededor de 80 hablantes no contactados y en aislamiento voluntario en la zona de la Sierra del Divisor.

Por ejemplo, un reporte de AIDSESEP-Ucayali (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana) señalaba en 1995 que esos 80 iskonawas en aislamiento voluntario estarían distribuidos en 21 familias (ver Rodríguez 1995). En 1998, el gobierno peruano creó la “Reserva Territorial

1 Los cinco ancianos pertenecen a la generación de iskonawas que se separaron de su grupo original en estado de aislamiento en 1959. Para todos los nombres iskonawa, se sigue la ortografía aprobada por el Ministerio de Educación del Perú el 19 de abril del 2018.

2 Ver *Prefijos de partes del cuerpo en la lengua iskonawa (Pano, Perú): una descripción sincrónica*, por Carolina Rodríguez Alzza. Tesis para optar el título de Licenciada en Lingüística y Literatura con mención en Lingüística, PUCP, 2015. Asesor: Roberto Zariquiey Biondi. Y *Entre el ‘vivir huyendo’ y el ‘vivir tranquilos’: los contactos de los iskonawa del río Callería*, por Carolina Rodríguez Alzza, PUCP, 2017. Tesis para optar el grado de Magister en Antropología. Asesor: Oscar Espinosa de Rivero.

Isconahua” con 275,665 hectáreas en la cabecera de los ríos Abujao, Utiquinía y Callería, cerca de la frontera con Brasil. Diecisiete años después, en noviembre del 2015, se creó el Parque Nacional Sierra del Divisor, con un área de 1’354,485 hectáreas. Este nuevo Parque Nacional incluye la ya existente Reserva Territorial Isconahua, y es colindante del homónimo Parque Nacional del lado brasileño, creado en 1989³. Sin embargo, el territorio tradicional del grupo iskonawa es mayor y definitivamente abarca ambos lados de la frontera (ver Figura 1).

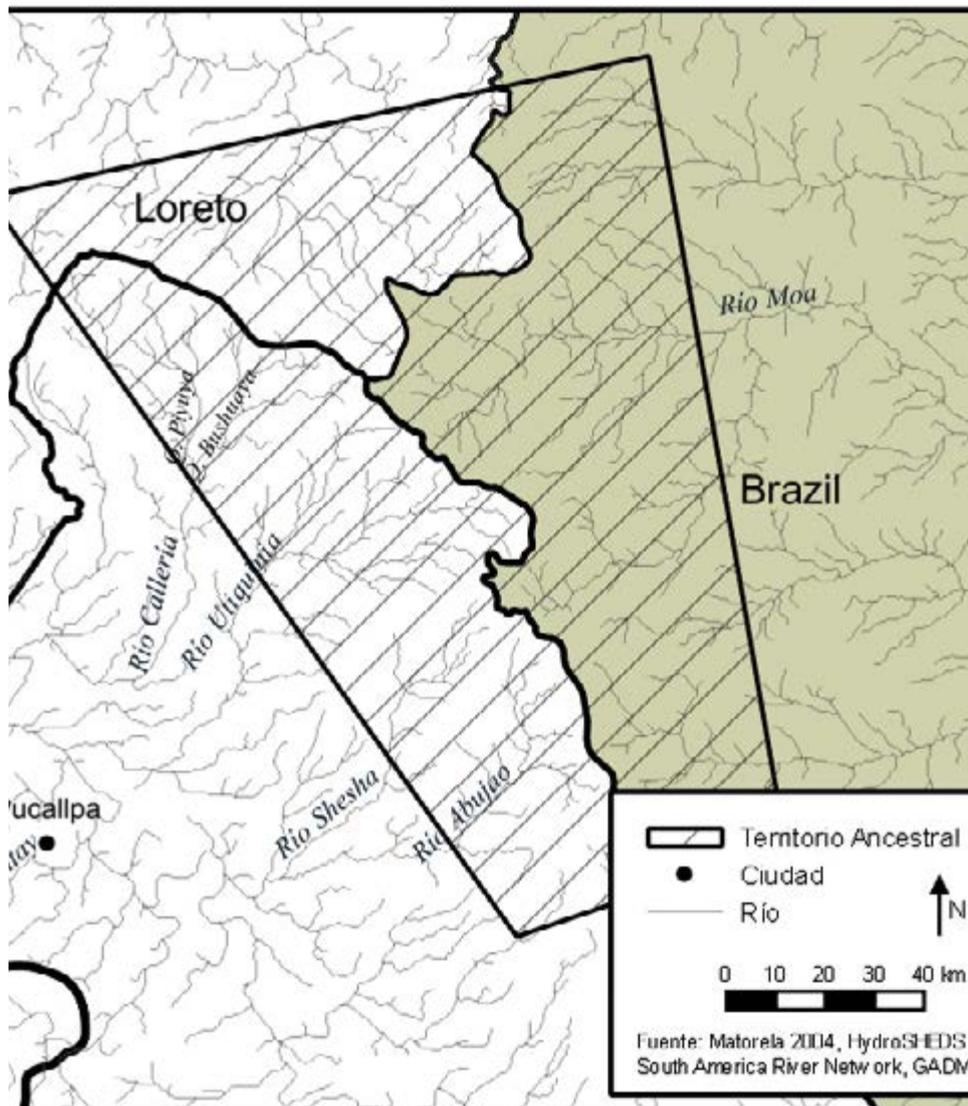


Figura 1. Mapa del territorio ancestral de los iskonawas (elaborado por Hugo Ponce de León, basado en Matorela 2004)

Es también posible que haya otras familias iskonawa viviendo en aislamiento voluntario en el lado brasileño (ver Rodríguez 1995; Matorella 2004: 21-22; y Huertas Castillo 2010: 18-19). Por obvias razones legales y médicas, no se puede buscar el contacto con ellos. La revista *Ethnologue* menciona 82 hablantes de iskonawa el 2000 (ver Bibliografía), y señala además que “there are more speakers in voluntary isolation along the Alto Callería, Utiquinía and Abujao Rivers and their tributaries”. Nuestra experiencia directa en el área apunta al número mucho más bajo de 14 miembros de la comunidad iskonawa que viven en su mayoría dentro de grupos shipibos. Ellos, como se ha dicho, poseen diversos grados de competencia lingüística. Pese a que este pequeño grupo es parcialmente

3 La Reserva Iskonawa fue categorizada como “Reserva Indígena” el 2016. Ver: <http://busquedas.elperuano.pe/normaslegales/decreto-supremo-que-declara-la-categorizacion-de-las-reserva-decreto-supremo-n-007-2016-mc-1408499-4/>. Puede también encontrarse más información en: http://internacional.elpais.com/internacional/2015/11/09/america/1447103839_902773.html. Asimismo: <http://elcomercio.pe/peru/pais/sierra-divisor-publican-decreto-que-crea-parque-nacional-noticia-1854646>

suficiente para documentar la fonología, sintaxis, léxico y tradición oral de la lengua iskonawa, a la vez nos pone en evidencia la urgente necesidad de preservar ese saber.

En julio del 2010 emprendí un viaje a la Comunidad Nativa Callería situada sobre el río del mismo nombre, aproximadamente a seis horas en bote de Yarinacocha, el puerto lacustre de la ciudad de Pucallpa, donde supuestamente había algunas familias iskonawa. Así fue como conocí a doña Nelita Rodríguez Campos (Nawa Nika). Ella había nacido en los años 50 dentro del grupo iskonawa en aislamiento voluntario en la cabecera del río Utiquinía. En 1959, cuando Nelita era apenas una niña, la South American Mission (SAM), misión de pastores protestantes proveniente de los Estados Unidos, convenció a 24 miembros de la comunidad iskonawa a separarse de su grupo y asimilarse a las comunidades shipibas ya cristianizadas⁴.

En agosto del 2011 volví a la zona con Roberto Zariquiey, de la PUCP, un experto en lenguas pano y co-investigador principal del proyecto. En aquel viaje del 2011, nos encontramos con doña Nelita (a quien Roberto Zariquiey también había conocido unos meses antes), su hijo Felipe, y cuatro de los nietos de doña Nelita: Lleveron Silvano Campos (17), Teddy Ochavano Rodríguez (19), Edelvina Cumapa Campos (18) y Grecia Melita Campos Castro (17). Este segundo viaje nos permitió confirmar con bases seguras la supervivencia del iskonawa como lengua independiente, aunque en estado de obsolescencia y con serios rasgos de asimilación con el shipibo-konibo. Doña Nelita y su familia nos ayudaron a completar una larga lista léxica, produjeron oraciones completas en iskonawa y contaron pasajes de su vida personal. También nos relataron mitos primordiales sobre el pájaro *isko* o páucar y otras historias similares⁵. Todo este material fue traducido al español por los mismos iskonawas y luego comparado con el shipibo-konibo para identificar las principales diferencias gramaticales y semánticas entre ambas lenguas, dado su largo tiempo de contacto, al menos entre los hablantes a disposición. Luego de hacer un cotejo de más de 200 términos, muchas oraciones simples y compuestas, y muestras de narrativa oral, Roberto Zariquiey pudo verificar que el iskonawa aún mantenía sus propios rasgos fonológicos y gramaticales, diferenciables de otras lenguas pano.

La lengua iskonawa y su contexto histórico y social

Como se ha dicho, el iskonawa es una de las 17 lenguas sobrevivientes de las 30 lenguas identificadas de la familia pano (Erikson *et al.* 1994; Loos 1999). A la vez, la historia del pueblo iskonawa es sumamente trágica. Según Whiton *et al.* (1961) y D'Ans (1973), los iskonawas son los últimos sobrevivientes de un grupo mucho más grande llamado los Remo, que fueron gradualmente expulsados del Brasil y masacrados por distintos grupos nativos y por el avance de la explotación cauchera a principios del siglo XX⁶.

Los iskonawas se llaman a sí mismos “iskobakebo”, pero empezaron a usar el nombre actual de iskonawa después de la reubicación que les impusieron los misioneros protestantes inicialmente en la Comunidad Nativa Nuevo Jerusalén (hoy abandonada) y luego en la Comunidad Nativa Callería, de los shipibo-konibos, a fines de los años 50⁷.

Aunque el iskonawa no es aún una lengua extinta, pronto lo será si no se hace nada para demorar el proceso. Ya para 1973 André D'Ans (v. bibliog.) registraba sólo 20 hablantes identificados. Otros

4 Parte de esta historia se cuenta también en el artículo “La sobreviviente de la etnia más desconocida de la selva”, dedicado a doña Nelita Rodríguez Campos en el diario *El Comercio*, Lima, el 28 de abril del 2013. Ver: http://elcomercio.pe/actualidad/1569743/noticia-sobreviviente-etnia-mas-desconocida-selva_1. También pueden consultarse las introducciones de Roberto Zariquiey a sus volúmenes *Bosquejo gramatical de la lengua iskonawa* (2015) y *Vocabulario iskonawa-castellano* (2017), así como la tesis de Maestría en Antropología de Carolina Rodríguez Alza (2017) mencionada en la nota 2.

5 El mito del páucar es recogido también en el artículo “Los últimos iskonawas”, publicado en el diario *La República*, Lima, el 24 de febrero del 2013: <http://www.larepublica.pe/24-02-2013/los-ultimos-iskonawas>. En el volumen *Tradición oral iskonawa* ofrecemos versiones más amplias.

6 Para un resumen de la historia de los iskonawa desde tiempos coloniales, ver Matorela (2004: 1-36). También Huertas (2010) para una visión general del proceso de desterritorialización de numerosos grupos étnicos en el Perú. El vínculo con los Remo es cuestionado por Krokoszyński y Fleck (2016). Ver: <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol14/iss1/6/>

7 Iskobakebo es un nombre compuesto de la raíz *isko*, un tipo de pájaro (el páucar según Whiton *et al.* 1961: 15), y *bake*, ‘hijo’, al que se le añade el sufijo colectivo plural *übo/-bo*. Este sufijo es común en la mayoría de las lenguas pano.

como Matorela (2004) y Brabec de Mori y Pérez Casapía (2006: 12) hablan también de iskonawas dispersos a lo largo del río Callería. A pesar de esa advertida escasez de hablantes, la mayor parte de estudiosos se habían abocado a la descripción histórica y cultural, no a la documentación y análisis de la lengua, ni a la recopilación de su rica tradición oral.

Nuestro proyecto cubre ese vacío, teniendo en cuenta que, ya que los iskonawas hablan el shipibo-konibo por necesidad, hay que evaluar el grado de interferencia lingüística de la segunda lengua sobre la primera. Para establecer la identidad lingüística del iskonawa, Roberto Zariquiey ha publicado el *Bosquejo gramatical de la lengua iskonawa* (2015), así como el *Vocabulario iskonawa-castellano* (2017) de más de 1,600 entradas. Por mi lado, con la ayuda de Roberto Zariquiey y Carolina Rodríguez Alza, joven lingüista que nos ha asistido en el trabajo de campo, hemos completado la recopilación y traducción de muestras de la tradición oral iskonawa, con más de ochenta relatos y canciones.

Con respecto a la tradición oral de los iskonawas, Brabec de Mori y Pérez Casapía (2006: 3) se refieren a un tipo de canción llamada *yoamai*, que los curanderos usaban en rituales para espantar los males que aquejaban a sus pacientes. Hay también muchos *ikaros* o cantos rituales, y numerosas historias y leyendas como la del pájaro páucar, que explica el origen de los iskonawas. Además, es importante la lista de divinidades y espíritus que Whiton *et al.* (1961) compilaron hace décadas, con referencia a plantas, animales y fuer-zas de la naturaleza. Durante nuestras conversaciones con doña Nelita Rodríguez Campos y otros miembros de la comunidad comprobamos el grado de familiaridad que aún guardan con esos nombres. También pudieron añadir su propia interpretación y algunas características que no aparecían en la lista de Whiton *et al.*⁸.

Para hacer un recuento rápido sobre la textualidad que emerge de los escasos contactos con las comunidades selváticas, recordemos que los testimonios escritos sobre las exploraciones españolas en la selva amazónica desde el Perú se remontan a las “entradas” de Alonso de Alvarado en 1535 hacia Chachapoyas, la de Pedro de Candía hacia la región de Madre de Dios en 1538, la de Pedro Anzures en 1539 hacia el Beni, cuando se encuentra con los mojos (actual Amazonía boliviana), la de Alonso Mercadillo, con los chupachos del río Huallaga, y luego las expediciones más conocidas de Gonzalo Pizarro en 1541, que derivó en el llamado “descubrimiento” del río Amazonas por su lugarteniente Francisco de Orellana, y la de Juan de Salinas y Loyola, el llamado descubridor del río Ucayali en 1557, justamente en la zona aledaña al territorio de la comunidad iskonawa.

Casi cada “entrada” exploradora deja cartas y relaciones que reflejan un punto de vista externo al de la cosmovisión de los pueblos contactados. Este es el caso concretamente –para poner un ejemplo representativo– de la conocida crónica de Fray Gaspar de Carvajal sobre la expedición de Orellana, que por razones obvias no estudia las culturas originarias (*Relación del descubrimiento del famoso río Grande que desde su nacimiento hasta el mar descubrió el Capitán Orellana en unión con 56 hombres*, sólo publicado en 1895). La carencia se entiende por la dificultad de asentar enclaves españoles en zonas tan remotas y expuestas a los ataques indígenas, numerosas enfermedades y el excesivo calor. Sin embargo, allí como en otras partes, no faltaron los misioneros que intentaron a través de traducciones rudimentarias dar cuenta del imaginario indígena, aunque con fines catequizadores. Es el caso del franciscano Gregorio Bolívar en 1628, que resulta en una larga carta al Rey luego de su recorrido por la selva del Cuzco y el Altiplano, sin penetrar a fondo en la religiosidad ni la cosmovisión indígena. En ese sentido, y lamentablemente, no contamos con nada parecido al *Manuscrito de Huarochirí* para las culturas amazónicas, no al menos durante el llamado periodo “colonial”. Así, la verdadera labor de recopilación de la tradición oral amazónica peruana apenas comienza en el siglo XX.

Gracias a los avances en el trabajo de campo etnográfico, las recopilaciones de tradición oral de los pueblos amazónicos del territorio peruano son cada vez más numerosas. Algunas notables son las de Herrera (1918) sobre los indios ikitos, Jordana Laguna (1974) sobre los aguarunas (o awajún), D'Ans (1975) sobre los cashinahuas, Dávila Herrera (1983) sobre distintos grupos, Guallart (1989) también sobre los aguarunas, Ochoa Siguas (1999) sobre los bora, y las recopilaciones que hacen en los últimos años las mismas comunidades indígenas, como el caso de la Fundación Cultural

8 Por ejemplo, doña Nelita pudo identificar nombres como *yoshi* (espíritu o demonio), *waka* (un espíritu positivo del agua), *rome* (el espíritu del tabaco), *hawan* (un buen espíritu del cielo, asociado al guacamayo), *aboko* (un espíritu maligno del agua) y otros.

Shipibo-Conibo (1998) y AMABISEC (2009) sobre las tradiciones asháninka y nomatsiguenga, así como las más generales de Landolf (2000), y de Macera, ed. (2009), entre otras, y el recuento de Vírhuez Villafane ([1993] 2011). Todas ellas nos dan una idea de la enorme variedad de tradiciones amazónicas correspondientes a pueblos que han estado en contacto con el mundo criollo y mestizo desde hace muchas décadas. Y, sin embargo, hay otros grupos cuya cultura aún no ha sido debidamente documentada y, por lo tanto, su saber ancestral, su archivo oral, se va desgajando al ritmo de la deforestación y la globalización de su territorio.

Como hemos señalado, nuestro proyecto ha intentado llenar, aunque sea parcialmente, ese vacío. De más de treinta canciones y cincuenta relatos que podríamos denominar operativamente cuentos (pese a que guardan muchas características de los relatos míticos ancestrales), recopilados durante la documentación del iskonawa, en el volumen *Tradición oral iskonawa* se recogen y traducen literalmente seis canciones y ocho cuentos. También se ofrecen veintidós versiones libres en español de algunos de los mismos relatos en distintas versiones y de otros cuya versión original sería demasiado extenso incluir.

En conjunto, se trata de la primera recopilación comprehensiva de la tradición oral iskonawa, mostrando algunos aspectos fundamentales sobre su cosmovisión, sus prácticas agrícolas y cotidianas y su mundo imaginario⁹.

Describamos, pues, algunas de sus características principales. Como dicen Humberto Villa Macías y Germán Martínez Lizarzaburu:

En Ucayali la tradición oral [indígena] está orientada a resaltar lo bello y lo bueno desde el seno de la comunidad y transmitida por la familia a través de la palabra oral, explicando el origen del mundo, del universo, de la comunidad y de lo que rodea al ser humano, incluyendo los vínculos de unión intercomunal y la relación del hombre con la naturaleza (18).

Insertados en la gran tradición de los relatos primordiales, la mayoría de los relatos recogidos desentrañan la lógica fundadora de los eventos ocurridos en un pasado a-histórico, en que existía una comunicación fluida entre seres humanos y animales. Se trata, obviamente, de animales arquetípicos, modelos de sabiduría y portadores de un saber práctico de utilidad esencial para la supervivencia de los humanos. Aun más: sin esa transmisión de conocimientos, los humanos no podrían desarrollar sus propias marcas de identidad grupal, en este caso su identidad como comunidad iskonawa.

Bastará comentar dos de esos relatos, el “Cuento del pájaro isko” y el “Cuento de la luna”, para ejemplificar la importancia de la memoria oral en la continuidad y fortalecimiento de una conciencia étnica que funciona como rasgo distintivo de la comunidad iskonawa frente a otros grupos amazónicos.

El “Cuento del pájaro isko”

Aquí la versión libre en castellano, a partir de la misma traducción que los propios iskonawas (especialmente Germán Campos) realizaron tras la versión original de Pibi Awín (Doña Juanita). Fue obtenida en diciembre del 2013:

En la noche, el curioso había pensado: “Esta noche vamos a ir a sacar su nido del páucar”. Había tomado purga con tabaco el curioso Hanebo [hombre médico, brujo, *yoshinya*]. El curioso ha tomado purga para ver el páucar. Su hijo le dice: “Vamos papá a sacar el nido del páucar”. Al amanecer su hijo le dice: “El páucar tiene toda clase de maní”. El papá respondió: “Hay que pedirle al páucar”. El papá advierte: “El páucar es bien bravo”. Le había visto en su tomadera. El hijo le dice que vayan. Dos días han caminado. Eran seis iskonawas. El curioso y sus cinco hijos. El único malcriado era el

⁹ Para estas y muchas otras versiones en audio y video recopiladas durante el proyecto, pueden consultarse las colecciones del AILLA (Archive of Indigenous Languages of Latin America, en la Universidad de Texas, Austin) y del Archivo de Lenguas Peruanas de la Pontificia Universidad Católica del Perú (<http://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/52227>).

que le contestaba. Llevaban su fariña (de maíz). Los hijos se adelantaron y el curioso iba atrás. Los cinco muchachos han llegado primero al nido del páucar. El papá les dice a sus hijos: “Espérenme hasta que yo llegue para ver cómo está el páucar”. El páucar estaba escuchando.

El muchacho malcriado desobedece y dice: “Yo voy a ver”. Los hermanos le dicen “no te vayas, que llegue papá”. El malcriado no les hacía caso a sus hermanos. Se fue solo.

El maní es un arbusto largo y grande. Cuando el pájaro páucar vio al malcriado desde el arbusto le cantaba *tsitsa keterés, ashpa keterés* (voy a soltar pluma amarilla, voy a lanzar hacia abajo). Lo mató con un lanzazo en la cabeza.

El curioso ha visto al hijo muerto. Los hermanos han llorado. Estaban de pena. Ahí el curioso se ha hecho amigo con el páucar. Ha tomado tabaco. Ha soplado. “No me hagas nada, somos familia, no me mates”. De ahí el páucar sacudía sus plumas. Después conversaban. “Hemos venido a pedir tu maní”, dice el curioso. “Yo voy a coger tu maní”. El páucar le aceptó. Ahí canta: *keska keterés, choish keterés, betsis keterés*. El curioso jala la rama del nido con un palo y la rama se rompe (*keska keterés*). Le pone candela al nido (*chuis keterés*). El páucar dice “yo le voy a apagar”. Llama a la lluvia y el fuego se apaga (*betsis keterés*).

El páucar explica los tipos de maní: “Este es *manko tama*, este es *heoh tama*, este es *boshta tama*”. Le dice: “Siembra el maní”. “Después de sembrar, cosechas el maní y haces tu chicha de maní”. Los hombres sembrarían el maní y las mujeres harían chicha. Pero al sembrar no crecía nada. Entonces hamaquearon todo el día, un mes, dos meses. Después creció el maní. Estaba grandecito y lo cosechan para la chicha y después le comen.

El páucar le explica: “Cuando cosechas, corta un palo grande, rodando”. De ahí le sale el maní. Le dijo al curioso: “Vete a sembrar *tashi kari* (camote amarillo), *nawan kari* (camote blanco)”. Y le da dos clases de camote para que siembre.

El curioso ha sembrado. El páucar le dice: “Cuando crezca invita a toda tu familia, no les mezquines”. Cuando el camote creció, las mujeres fueron a la chacra y encontraron unos camotazos grandes. Han traído a la casa y le han cocido para que coman entre la familia y los muchachos.

Este mito de origen presenta algunas de las características comunes en las tradiciones orales amazónicas. Por ejemplo, la comunicación entre humanos y animales sagrados o primordiales requiere de alguna forma de alteración espiritual, que comienza con la limpieza del cuerpo a fin de poder consumir tabaco. Este proceso supone varios días de ayuno antes de la inhalación del tabaco o la ingestión de alguna otra sustancia, como la alucinógena ayahuasca. El mito del páucar crea un contexto sin tiempo, en el que la comunicación entre humanos y animales parece normal. Así, el curioso puede emprender la búsqueda de un conocimiento normalmente atribuido a los animales, tarea que se da contrastando dos modelos diferentes de conducta: por un lado, el hijo desobediente que no tiene ningún respeto por su padre ni por el páucar; por el otro, el padre comprensivo que corrige el error del hijo y hace las paces con el páucar al mostrarle respeto. Este acercamiento es efectivo porque no altera la integridad del pájaro ni su ambiente, pese a la prueba del fuego que el páucar usa para demostrar su poder de manipulación de la lluvia. Más aun: el páucar, además de proveer a los humanos con semillas de maní y el saber sobre cómo tratarlas, también los provee con camotes e incluso les da consejos sobre formas de conducta en sociedad, como el celebrar y compartir las cosechas en comunidad. En vez de buscar revancha por la muerte de su hijo, el padre entiende el peligro de provocar una poderosa fuerza de la naturaleza y prefiere proteger al resto de su familia y a su comunidad al negociar los términos de su comunicación con el páucar. En efecto, transgredir el equilibrio de la naturaleza puede llevar a consecuencias catastróficas y mortales para los humanos, ya que el mundo natural es concebido como un amplio organismo vivo con formas de espiritualidad comparables a la humana y con derecho a su propia supervivencia.

El mito nos muestra que hay formas de conocimiento que pueden ser compartidas entre los seres vivientes para lograr una coexistencia pacífica. El padre no cuestiona la autoridad del páucar; por el contrario, reconoce que el páucar tiene mucho que enseñar a los humanos y que el pájaro incluso

ofrece más de lo que se le pide si los humanos lo tratan con respeto.

No hay forma de saber qué tan antiguo es este relato fundacional. Doña Nelita y su tía Doña Juana recordaban esta historia al revivir su infancia en la selva antes del contacto con la sociedad occidental. Tal vez el relato tiene cientos de años, los mismos que la nación iskonawa lleva viviendo en esos territorios, como ocurre con otras comunidades en aislamiento voluntario.

El “Cuento de la luna”

Dice así:

Un hombre mayor vivía con su hermana y tenía relaciones con ella, sin que ella se diera cuenta. No lo reconocía de noche. Después ella ha traído huitó (pintura negra) y le pintó su cara para saber quién era.

En la mañana venían varios hombres y pasaban y pasaban. Ella contaba. “No es éste”, decía. Otro y otro más. Al último viene su hermano. Se dio cuenta de que él era el que se acostaba con ella. “Ah, mi hermano, él ha sido”. Ella lloró. Después estaba cantando el mono coto, que era comestible. “Vamos a matar el coto”. Sube allá a ese palo, le dice. Han subido cuatro hombres, donde estaba el coto. El hermano destripó al coto. Primero le cortó el brazo. Poco a poco iban cayendo las partes del mono. También su costilla. Todito botaba. “Hay otro mono”, dice la joven. Voy a mirar, dice el hermano. Y un joven descuartizó al hermano también.

Luego ese joven fue a su casa y la cerraron porque la cabeza del hermano estaba viniendo.

De ahí la cabeza subió a la casa. Dijo, “yo voy a ser comegente”. “Voy a ser lupuna”. “Pero mejor voy a ser luna para que nadie me fastidie”.

Y así apareció la luna con sus manchas.

Este breve relato nos explica el origen de las manchas de la luna a partir de la transgresión incestuosa de un hermano con su hermana. Esta, al darse cuenta del abuso, planea que maten al hermano, el cual, sin embargo, por los poderes que tiene, no muere del todo, sino que su cabeza sigue hablando y decide convertirse en la luna y subir al cielo “para que nadie me fastidie”.

El relato es de alguna manera parecido al de otros pueblos sobre el origen de las manchas lunares, pero en el caso de la leyenda iskonawa hay un fuerte contenido sexual que explica la prohibición del incesto, fortalece los vínculos comunitarios y a la vez otorga género masculino al astro nocturno, dándole rasgos negativos que amparan los peligros de la noche en la jungla, que es cuando los animales salen a cazar. Se trata de una narración sobre tiempos primordiales que explica el origen y conformación de muchos elementos de la naturaleza, siempre con un fuerte contenido animista.

Por otro lado, la existencia de la luna es el resultado de un mecanismo de protección de la sociedad al evitarse la presencia del *lupuna* entre los iskonawas. El astro nocturno adquiere así una función reguladora de la convivencia entre los humanos, evitándose de este modo la práctica canibalista.

Importancia de la tradición oral para el enriquecimiento de la literatura peruana “cultura”

Como este, hay muchos cuentos y canciones que solamente salen a la luz cuando se emprende la tarea de recopilar el archivo oral de los pueblos menos afectados de manera directa por la globalización. Aunque hay otros aspectos que analizar en estos cuentos, resulta útil recordar que esta ingente tradición oral indígena, aún poco explorada, es fundamental para la literatura peruana del circuito “culto”. Me refiero a aquellos autores y textos que recogen rasgos de lo que Mircea Eliade llamó “pensamiento mítico” y que los estudios decoloniales recientes amplifican hacia otras formas de configuración del mundo en una “episteme indígena”.

Parto de la idea de que en el Perú, como en otros contextos altamente heterogéneos lingüística y culturalmente, existe más de un sistema literario de amplia tradición y desarrollo. Desde la década de 1970, Antonio Cornejo Polar insistía en la convivencia (lamentablemente asimétrica) de por lo menos tres sistemas literarios en el territorio peruano: el sistema “culto” en español (que se entiende

como el heredado de la tradición europea, de autoría individual y en formato escrito e impreso); el sistema popular en castellano (de formato oral y consumo colectivo); y el sistema, que en realidad es un pansistema, en lenguas indígenas (con su amplia gama de géneros, que incluye la canción, el poema ritual, el relato fundacional, etc., generalmente de autoría colectiva y transmitidos por vía oral). Cornejo Polar proponía que cuando un autor del primer sistema cruzaba las fronteras hacia uno de los otros dos, se producía un tipo de literatura que él llamaba heterogénea y que resultaba la más rica para entender la “totalidad contradictoria” que es la sociedad peruana (ver algunos de sus trabajos, aún hoy vigentes, en la Bibliografía).

Entre los autores letrados que intentan recoger ese tipo de pensamiento popular e indígena, además de sus modalidades de expresión, e incorporarlo al circuito más prestigioso de la producción literaria, tenemos muchos ejemplos. Sin embargo, quiero centrarme solamente en dos de los casos más paradigmáticos: José María Arguedas y César Calvo.

En términos de las categorías epistemológicas y ontológicas de los relatos del páucar y de la luna, también rastreables en la tradición andina, José María Arguedas publica en 1966 su celebrado poema “Huk Doktorkunaman Qayan”, traducido como “Llamado a algunos doctores”, en el que hace una defensa brillante de la identidad cultural indígena y de la relación entre los pueblos originarios y el mundo que llamamos “natural”. Veamos algunos fragmentos:

Quinientas flores de papa crecen en los balcones de los abismos que tus ojos no alcanzan, sobre la tierra en que la noche y el oro, la plata y el día, se mezclan. Esas quinientas flores son mis sesos, mi carne [...].

Las plumas de los cóndores, de los pequeños pájaros se han convertido en arcoiris y alumbran [...].

Las cien flores de la quinua que sembré en las cumbres hierven al sol en colores, en flor se ha convertido la negra ala del cóndor [...].

En esta fría tierra siembro quinua de cien colores, de cien clases, de semilla poderosa. Los cien colores son también mi alma, mis infatigables ojos (Arguedas 25-26).

El hablante del poema, que en otras partes se identifica como plural, se transforma aquí en múltiples elementos, algunos mínimos, otros grandiosos, pero todos interconectados por su pertenencia al mundo natural. En ese universo, el sujeto del poema encuentra un conocimiento que lo nutre. Es desde ese conocimiento que desarrolla una perspectiva que le permite cuestionar el saber supuestamente modernizante y “científico” de los “doctores” a los que dirige el poema, es decir, los académicos que vienen de tierras lejanas dando por sentado que lo saben todo sobre la cultura andina, pero que no reconocen la importancia del medio ambiente y de los miembros de toda la naturaleza para la identidad indígena. Roxana Molinié, en su ensayo “Llamado a algunos doctores: para una poética del reconocimiento”, sostiene que el poema de Arguedas desafía la concepción tradicional del “otro”, pues no está pidiendo que el pensamiento indígena sea reconocido por las semejanzas que pueda tener con la episteme occidental; más bien, Arguedas insiste en que el conocimiento indígena se reconozca por su poder de transformar los preconceptos occidentales sobre los seres humanos y la naturaleza ubicados en dos universos separados y en un orden jerárquico en que la especie humana es superior. Se trata, pues, de reconocer que la naturaleza es también un *sujeto*, y no sólo un *objeto*, y que hay otras formas de conocimiento centradas no en el logos occidental, sino en un dialogismo interactivo con el mundo humano y no humano que produzca beneficios para todos.

Por su lado, *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía* (1981), de César Calvo, constituye otro importante intento de expresar una visión indígena del mundo, en este caso específico, el de la comunidad asháninka de la selva peruana. Este es un libro heterogéneo, en que la historia personal del protagonista, el mismo César Calvo, se mezcla con la historia de Ino Moxo, un chamán cuyo nombre significa “Pantera negra”. Ino Moxo era hijo de un explotador del caucho, pero fue raptado de niño para que creciera en la cultura asháninka. Como era blanco, los nativos pensaron que podría defender mejor sus derechos y su cultura cuando fuera adulto. La trama consiste en la búsqueda que emprende Calvo de Ino Moxo, una figura paterna que le enseñará al poeta los secretos más profundos de la Amazonía y cómo lograr la felicidad personal. El libro tiene muchas cualidades

que no podré describir aquí; sin embargo, quiero citar sólo dos breves párrafos que se conectan con nuestro proyecto de documentación del iskonawa:

No solamente suenan tantos y tantos animales que has visto, que no has visto, que nadie verá jamás, bichos que aprenden a pensar y conversar como personas... Suenan también las plantas, los vegetales (Calvo 27).

Y más que nada suenan los pasos de los animales que uno ha sido antes de humano, los pasos de las piedras y los vegetales y las cosas que cada humano ha sido (Calvo 30).

Estos dos pasajes presentan un concepto animista y humanizante de la naturaleza, en que animales y plantas, como seres humanos potenciales, aprenden a comunicarse con la gente de manera no jerárquica. Ino Moxo, el chamán, ha alcanzado una sabiduría que trasciende nociones tradicionales como “lo real maravilloso” o el “realismo mágico”, que tienden a incorporar elementos “irracionales” dentro de un marco general de “normalidad”. En contraste, la literatura que intenta reproducir el pensamiento mítico desmantela la noción occidental de racionalidad, junto con su supuesta oposición entre naturaleza y cultura. Tanto Arguedas como Calvo representan un acercamiento particular a formas indígenas de conocimiento, principalmente accesible a través del trabajo de campo.

Volviendo a los cuentos del páucar y de la luna, me parece que la recolección y documentación de estos relatos ofrece un claro ejemplo de cómo revitalizar una lengua y una cultura, ya que los ancianos que recuerdan las narraciones de origen las transmiten a las generaciones más jóvenes, que a su vez incrementan su dominio del idioma ancestral. Los miembros de las culturas en proceso de desaparición generalmente se interesan por su propia tradición oral, y a través de la memoria de estos relatos los ancianos pueden preservar también un conocimiento fundamental sobre cómo mantener buenas relaciones con el medio ambiente.

La participación de hablantes nativos en la recolección de datos resulta de suma utilidad al ser agentes y no meros objetos de estudio. El entrenamiento de estos hablantes en técnicas de documentación y transcripción también facilita un mayor acercamiento a sus vidas cotidianas y a sus problemas inmediatos de supervivencia. Si bien los grandes peligros de la Amazonía como la explotación petrolera, la depredación maderera, la minería formal e informal y el narcotráfico siguen presentes y resultan enemigos peligrosísimos, que han matado ya a cientos de activistas indígenas, el lograr que nuevas generaciones de hablantes nativos refuercen su sentido de orgullo e identidad puede parcialmente demorar el proceso de su desaparición y por lo tanto lentificar la acelerada deforestación que actualmente sufre la selva amazónica.

Primeros resultados

Como he mencionado, Roberto Zariquiey y su equipo de asistentes de la Pontificia Universidad Católica del Perú han logrado compilar un *Vocabulario iskonawa-español* de más de 1600 términos, así como el primer *Bosquejo gramatical de la lengua iskonawa*. También tenemos un archivo audiovisual con decenas de horas de grabación incluyendo danzas, canciones y relato oral, que han sido poco a poco expandidos, traducidos, anotados y editados.

Todo este material forma parte de un banco de datos permanente ligado a servidores como los del Archive of Indigenous Languages of Latin America (AILLA) en la Universidad de Texas, Austin, el Archivo de Lenguas del Perú de la Pontificia Universidad Católica, en Lima, y el Archivo Digital de la Biblioteca Tisch en la Universidad de Tufts, en Boston.

Las páginas anteriores son apenas una punta de iceberg de este inmenso corpus y de este patrimonio cultural que lucha por su supervivencia. Ojalá sirvan para conocer y prolongar una cultura de larga data y enorme riqueza.



Figura 2. José Antonio Mazzotti con familia de Iskonawas



Figura 3.
Nelita,
Juana y
Chabela,
mujeres
de la
comunidad
iskonawa



Figura 4.
Grupo de
informantes

Bibliografía

- AMABISEC [Asociación de Maestros Bilingües Interculturales de la Selva Central]. 2009. *Opempe oshintsinka noñane. El poder de mi lengua. Relatos orales asháninka y nomatsiguenga*. Lima: Andesbooks.
- Arguedas, José María. 1972. *Katatay y otros poemas. Huc Jayllucunapas*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- Brabec de Mori, y Pérez Casapía, Jefferson. 2006. “Los Iskobakebo: la historia del contacto de los misioneros con un pueblo de habla pano en Ucayali”.
- <http://www.google.com/search?q=comunidad+de+chachi+bai&ie=utf-8&oe=utf-8&aq=t&rls=org.mozilla:en-US:official&client=firefox-a>
- Calvo, César. 2009 [1981] *Las tres mitades de Ino Moxo y otro brujos de la Amazonía*. La Habana: Casa de las Américas.
- Carvalho, João Braulino de. 1926. “Vocabulário dos ‘Remo’. Indígenas da fronteira do Brasilcom o Peru”. *Boletim do Museu Nacional*.
- Chirinos Rivera, Andrés. 2001. *Atlas lingüístico del Perú*. Lima: Ministerio de Educación y Centro Bartolomé de las Casas.
- Cornejo Polar, Antonio. 1994. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Editorial Horizonte.
- . 1983. “La literatura peruana: totalidad contradictoria”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* IX, 18 (Lima): 37-50.
- . 1982. *Sobre literatura y crítica latinoamericanas*. (Recoge artículos desde 1975). Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Dávila Herrera, Carlos. 1983. *Tradición oral indígena de la Amazonía peruana: cuentos y narraciones*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).
- D’Ans, André Marcel. 1975. *La verdadera Biblia de los cashinahua. Mitos, leyendas y tradiciones de la selva peruana*. Trad. del francés por Hermis Campodónico Carrión. Lima: Mosca Azul.
- . 1973. “Reclasificación de las lenguas pano y datos glotocronológicos para la etnohistoria de la Amazonía peruana”. *Revista del Museo Nacional* 39: 349-369.
- . 1972. *Estudio glotocronológico sobre nueve hablas pano*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- . 1970. *Materiales para el estudio del grupo lingüístico Pano: introducción, léxicos, bibliografía*. Serie Léxicos I. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Erikson, Philippe, Bruno Illius, Kenneth Kensinger, y Maria Sueli de Aguiar. 1994. *Kirikobaon kirika (Gringo’s Books). An Annotated Panoan Bibliography*. Paris: Chantiers Amerindia, Supplément 1 au n. 19 d’Amerindia.
- Ethnologue. 2017. Consultado en julio del 2017: <https://www.ethnologue.com/language/isc>
- Fundación Cultural Shipibo-Conibo. 1998. *Non requebnaon shina / Origen de la cultura Shipibo-Conibo. Leyendas, historias, costumbres, cuentos*. Lima: Arteidea.
- Gordon, Raymond G., Jr., editor. 2005. *Ethnologue: Languages of the World* (15th ed.). Dallas, TX: SIL International. (Online version: <http://www.ethnologue.com>).
- Guallart, José María, S.J. 1989. *El mundo mágico aguaruna*. Lima: CAAAP.
- Herrera, Jenaro Ernesto. 1918. *Leyendas y tradiciones de Loreto*. Iquitos: Imprenta El Oriente.
- Huertas Castillo, Isabel. 2010. *Despojo territorial, conflicto social y exterminio. Pueblos indígenas en situación de aislamiento, contacto esporádico y contacto inicial en la Amazonía peruana*. Lima: IWGIA (International Group of Work on Indigenous Affairs).
- Instituto Indigenista del Perú. 1994. *Mapa etnolingüístico oficial del Perú*. Lima: Instituto Indigenista del Perú, Ministerio de Agricultura.
- Jordana Laguna, José Luis. 1974. *Mitos e historias aguarunas y huambisas de la selva del Alto Marañón*. Lima: Retablo de Papel.
- Kaufman, Terrence. 1994. “The Native Languages of South America”. En C. Mosley & R. E. Asher, editors, *Atlas of the World’s Languages* (pp. 46–76). London: Routledge.
- . 1990. “Language History in South America: What We Know and How to Know More”. En D. L. Payne, editor, *Amazonian linguistics: Studies in Lowland South American Languages* (pp. 13-67). Austin: U of Texas P.

- Krokoszyński, Łukasz, and Fleck, David W. 2016. "The Historical and Linguistic Identity of the Remos". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*: Vol. 14: Iss. 1, Article 6, 102-130. Accesible en: <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol14/iss1/6>
- Landolf, Gredna. 2000. *El ojo verde: cosmovisiones amazónicas*. Lima: Asociación Interétnica de Desarrollo de la Amazonía Peruana (AIDESEP).
- Leuque, E. P. 1927. "Algunos términos y frases en el idioma remo". En *Historia de las misiones Franciscanas del Perú*. Izaguirre, P. Bernardo ed. Lima: Imprenta Arguedas, pp. 538-540.
- Loos, Eugene. 1999. "Pano". En *The Amazonian Languages*. Ed. by R.M. W. Dixon and Alexandra Y. Aikhenvald. Cambridge: Cambridge UP, pp. 227-250.
- . 1973. "La señal de transitividad en los idiomas panos". *Estudios panos I*, pp. 183-184.
- Loos, Eugene, and Betty Hall de Loos. 1971. "Palabras y frases del idioma isconahua". En *Información de Campo*, N°111, Summer Institute of Linguistics.
- Macera, Pablo, ed. 2009. *Pirokan moatian jawekibo Ini Yoia Sika / Cuentos pintados del Perú. Relatos amazónicos*. Edición dirigida por Pablo Macera. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú. 5 vols. Vol. 1: *Shipibo-Konibo: Moatian amazoniaainoa joi ika yoyyabo / Relatos amazónicos*. Vol. 2: *Shipibo-Konibo: Xoxo bana ibobo / Dueños de las plantas*. Vol. 3: *Aguaruna: Ikamia augmatbau / Relatos amazónicos*. Vol. 4: *Asháninka: Kenkitsarentsi kirinkasatipaye / Relatos amazónicos*. Vol. 5: *Asháninka: Obayeripaye / Guerreros*.
- Matorela, Miriam. 2004. *Estudio de actualización del grupo indígena en aislamiento voluntario Isconahua, en el área propuesta para el establecimiento de la zona reservada Sierra del Divisor*. Lima: Pronaturaleza.
- MINEDU (Ministerio de Educación del Perú). 2013. *Documento Nacional de Lenguas Indígenas u Originarias*. <http://www2.minedu.gob.pe/filesogecop/DNL-version%20final%20WEB.pdf>
- Molinié, Roxana. 2007. "Llamado a algunos doctores". Para una poética del reconocimiento". *Tinkuy* 5 (octubre del 2007): 95-104.
- Ochoa Siguan, Nancy. 1999. *Niimúhe: tradición oral de los bora de la Amazonía peruana*. Lima: CAAAP.
- Pozzi-Escot, Inés. 1998. *El multilingüismo en el Perú*. Lima: Centro Bartolomé de las Casas y PROEIB-Andes.
- Ravines, Roger, y Avalos de Matos, Rosalía. 1980. *Atlas etnolingüístico del Perú*. Lima: Instituto Andino de Artes Populares del Convenio Andrés Bello.
- Rodríguez, Genaro. 1995. "Establecimiento y Delimitación Territorial para el Grupo Indígena No Contactado Isconahua". Ucayali: AIDESEP, pp. 90-91.
- Rodríguez Alza, Carolina. 2017. *Entre el 'vivir huyendo' y el 'vivir tranquilos': los contactos de los iskonawa del río Callería*, por Carolina Rodríguez Alza, PUCP. Tesis para optar el grado de Magíster en Antropología. Asesor: Óscar Espinosa de Rivero.
- . 2015. *Prefijos de partes del cuerpo en la lengua iskonawa (Pano, Perú): una descripción sincrónica*. Tesis para optar el título de Licenciada en Lingüística y Literatura con mención en Lingüística, PUCP. Asesor: Roberto Zariquiey Biondi.
- Valenzuela, Pilar. 2003. *Transitivity in Shipibo-Konibo*. Ph.D. Dissertation. University of Oregon.
- . 2002. *Relativization in Shipibo-Konibo: A Typological Oriented Study*. Munich: Lincom Europa.
- Villa Macías, Humberto, y Germán Martínez Lizarzaburu. 2009. *La literatura en Ucayali*. Pucallpa: Martínez Vela Editores.
- Vírhuez Villafane, Ricardo. [1993] 2011. *Letras indígenas de la Amazonía peruana*. Lima: Pasacalle.
- Whiton, Louis C., H. Bruce Greene, and Richard P. Momsen Jr. 1961. *The Isconahua of the Remo*. Florida: Rollins College.
- Zariquiey, Roberto. 2017. *Vocabulario iskonawa-castellano*. Boston: Revista de Crítica Literaria Latinoamericana.
- . 2015. *Bosquejo gramatical de la lengua iskonawa*. Boston: CELACP, Latinoamericana Editores y Revista de Crítica Literaria Latinoamericana.
- . 2011. *A Grammar of Cashibo-Cacataibo*. PhD dissertation. Research Centre for Linguistic Typology. La Trobe University, Melbourne, Australia.