

## Artículo original

### Cosmogonía del pueblo amazónico ese eja en los relatos orales Cosmogony of the amazonian ese ejapeople in oral stories Cosmogonia do povo amazônico, tal como se reflete nos relatos orais

Trixia Osorio Anchiraico  
Universidad Ricardo Palma, Perú  
[trixia.osorio@urp.edu.pe](mailto:trixia.osorio@urp.edu.pe)  
<https://orcid.org/0000-0001-8453-6897>

#### Autor corresponsal:

Trixia Osorio Anchiraico  
[trixia.osorio@urp.edu.pe](mailto:trixia.osorio@urp.edu.pe)

#### Citar como:

Osorio Anchiraico, T. (2026). Cosmogonía del pueblo amazónico ese eja en los relatos orales. SYNTAGMAS 5 (1), 11 - 53.

<https://doi.org/10.51343/syntagmas.v5i1.2036>

**Envío:** 23 de febrero 2026

**Aceptado:** 25 de mayo 2026

**Publicado:** 22 de junio 2026

#### Distribuido bajo:



**OPEN ACCESS**

#### Resumen

El presente estudio examina los componentes cosmogónicos que estructuran la tradición oral del pueblo amazónico ese eja, con énfasis en el análisis de relatos registrados en la obra *Eseha echikiiana esoiho. Con la voz de nuestros viejos antiguos. Tradición oral ese eja*, recopilada por la lingüista María Clotilde Chavarría. A partir de este corpus, se identifican y describen las nociones fundamentales de la cosmovisión de esta comunidad asentada principalmente en el departamento de Madre de Dios, Perú. Asimismo, se elabora un glosario especializado que reúne vocablos en lengua ese ejarelacionados con su concepción del origen del mundo y de la vida, a fin de contribuir a la preservación, difusión y puesta en valor de su patrimonio cultural intangible.

**Palabras clave:** Relatos orales, literatura oral, cosmogonía, cosmovisión, ese eja

#### Abstract

This research paper analyzes the cosmogonic elements of the Amazonian ese eja community present in oral histories. The corpus for this research was a selection of oral histories recorded in the book *Eseha echikiiana esoiho. With the voice of our ancient elders. Ese eja oral tradition* by linguist María Clotilde Chavarría. Through these oral histories, the worldview of the community settled in the department of Madre de Dios is also analyzed. As an additional product, a glossary in Ese eja with terms related to the cosmogony of this Amazonian people has been developed for dissemination and awareness by the interested public.

**Keywords:** Oral stories, oral literature, cosmogony, worldview, Ese Eja

## Artículo original

---

### Resumo

O presente estudo examina os componentes cosmogônicos que estruturam a tradição oral do povo amazônico ese eja, com ênfase na análise dos relatos registrados na obra Eseha echikíiana esoiho. Com a voz dos nossos anciãos. Tradição oral ese eja, compilada pela linguista María Clotilde Chavarría. A partir desse corpus, identificam-se e descrevem-se as noções fundamentais da cosmovisão dessa comunidade, estabelecida principalmente no departamento de Madre de Dios, no Peru. Além disso, elabora-se um glossário especializado que reúne termos na língua ese eja relacionados à sua concepção da origem do mundo e da vida, a fim de contribuir para a preservação, difusão e valorização de seu patrimônio cultural imaterial.

**Palavras-chave:** Relatos orais, literatura oral, cosmogonia, cosmovisão, esse eja

### 1. Introducción

El Perú se caracteriza por su profunda diversidad lingüística y cultural. De acuerdo con el *Documento Nacional de Lenguas Originarias del Perú*, en su territorio se mantienen vivas 47 lenguas indígenas —43 de origen amazónico y 4 andinas— agrupadas en 19 familias lingüísticas. Este escenario evidencia una riqueza sociocultural excepcional que, sin embargo, no siempre es reconocida ni valorada en su real magnitud.

Aunque esta pluralidad constituye un patrimonio espiritual y cognitivo de gran relevancia, persiste en amplios sectores sociales una limitada apreciación del saber ancestral, el cual ofrece perspectivas alternativas sobre la organización del mundo y sobre formas sostenibles de coexistencia con la naturaleza. En efecto, la relación respetuosa y equilibrada que los pueblos indígenas establecen con su entorno contrasta con dinámicas extractivas que han ocasionado procesos de deterioro ambiental y cultural (World Learning, 2015).

El lenguaje desempeña un papel fundamental para comprender estas formas de conocimiento. Desde la perspectiva humboldtiana, la lengua es expresión del espíritu de un pueblo y moldea su manera de interpretar la realidad. A ello se suma la hipótesis de la relatividad lingüística de Sapir y Whorf, que propone que cada sistema lingüístico influye en la percepción y estructuración del pensamiento. Dicho enfoque permite comprender cómo las distintas lenguas originarias codifican categorías propias relacionadas con el territorio, la vida y la espiritualidad.

En este marco, la tradición oral se ha constituido como el principal vehículo de transmisión intergeneracional del saber indígena, debido a que muchos de estos pueblos no desarrollaron un sistema

## ***Artículo original***

---

de escritura convencional. Por tal motivo, en las últimas décadas se han intensificado los esfuerzos de documentación lingüística y etnográfica, con el propósito de preservar estas memorias colectivas y garantizar su continuidad (Chavarría, 2011).

Para los pueblos indígenas amazónicos, el entorno se configura como un sistema dinámico en el que todo ser o elemento posee vitalidad. Cada espacio —acuático, terrestre o aéreo— se halla regido por entidades espirituales, lo que fundamenta una visión holística del ecosistema. En consecuencia, su cosmovisión integra modelos lógicos de organización social y medioambiental que garantizan la convivencia armónica entre seres humanos y naturaleza.

A pesar de que el Perú alberga una de las diversidades culturales y ambientales más significativas del planeta, una parte importante de la población continúa desconociendo el valor que poseen los saberes indígenas amazónicos. Esta falta de reconocimiento se manifiesta en prácticas que vulneran tanto el entorno natural como los derechos culturales de los pueblos originarios, quienes han mantenido históricamente una relación armónica con la naturaleza.

En el ámbito amazónico, múltiples comunidades han sido afectadas por la expansión de actividades económicas depredadoras, impulsadas por una visión ajena a los principios de sostenibilidad y al respeto por la diversidad cultural. Dicha situación revela la persistencia de brechas interculturales y la escasa comprensión de las cosmovisiones indígenas, las cuales proponen modelos alternativos de organización social y de gestión de los recursos ambientales (Hagiwara, 2014).

El pueblo ese eja constituye un ejemplo claro de esta problemática. Esta comunidad amazónica enfrenta amenazas constantes sobre su territorio, su lengua y su patrimonio espiritual, causado por el desconocimiento o indiferencia de la sociedad mayoritaria. La transmisión intergeneracional de su tradición oral —fuente esencial de su epistemología y de su concepción del mundo— se encuentra en riesgo debido a los cambios socioculturales acelerados.

Por tanto, se hace necesario un estudio que analice los elementos cosmogónicos presentes en los relatos orales ese eja, no solo para comprender su visión de la vida y del universo, sino también para contribuir a la preservación y puesta en valor de su herencia cultural.

La tradición oral constituye un mecanismo fundamental para la transmisión del conocimiento ancestral en los pueblos originarios, especialmente en aquellas comunidades cuya lengua ha sido predominantemente ágrafa. La oralidad no solo preserva la memoria colectiva, sino que también

## **Artículo original**

---

organiza la vida social, espiritual y ecológica de sus hablantes. Reconocer y estudiar esta producción narrativa permite visibilizar sistemas de pensamiento que enriquecen nuestra comprensión de la realidad y contribuyen a la diversidad epistemológica del país (Pinedo, 2017).

En el caso del pueblo ese eja, sus relatos cosmogónicos revelan una estructura simbólica compleja que explica el origen de los seres y de los espacios que conforman su mundo. Asimismo, estos relatos refuerzan valores comunitarios orientados a la protección del medio ambiente y al uso responsable de los recursos naturales. Por ello, su documentación, análisis y difusión resultan esenciales para fortalecer la identidad cultural y promover la continuidad de su lengua y su sabiduría ancestral.

La investigación sobre los pueblos originarios amazónicos se ha consolidado como una tarea prioritaria para la salvaguarda del patrimonio lingüístico y cultural. En el Perú, tanto el Ministerio de Educación como el Ministerio de Cultura han desarrollado iniciativas destinadas al registro, documentación y revitalización de lenguas y tradiciones orales indígenas. Estos esfuerzos se han visto potenciados por el trabajo académico de especialistas en lingüística, antropología y etnografía, quienes han contribuido a la difusión del conocimiento indígena.

Particularmente relevante es la labor de la lingüista María Chavarría Mendoza, una de las principales investigadoras del pueblo ese eja. Su producción científica incluye estudios sobre identidad, antroponimia, espiritualidad y literatura oral, tales como *Eshawakuana: sombras o espíritus* (2002), *Con la voz de nuestros viejos antiguos* (1984, reed. 2015) y *Buscando un nombre* (2009), entre otros. Estas obras constituyen un referente clave para el análisis de la cosmogonía y la organización social de esta comunidad.

Del mismo modo, otros aportes como los de Herrera (2015), enfocados en la relación entre los ese eja y las actividades de subsistencia —especialmente la pesca—, permiten comprender cómo la presión extractiva, como la minería, afecta sus prácticas tradicionales y su entorno vital. En conjunto, estos antecedentes demuestran la relevancia y vigencia del estudio sobre el pueblo ese eja y su patrimonio inmaterial.

## **2. Marco conceptual**

La presente investigación se desarrolla desde los fundamentos de la lingüística cognitiva, entendida como un enfoque interdisciplinario que articula aportes de la antropología, la sociología y la filosofía para explicar la relación entre lengua, pensamiento y cultura. Desde esta perspectiva, el

## **Artículo original**

---

significado se concibe como producto de la experiencia humana en el mundo, y las estructuras lingüísticas reflejan modelos mentales asociados a la interacción social y al entorno natural (Langacker, 2008).

El estudio de la oralidad en los pueblos indígenas resalta precisamente esa conexión entre lenguaje y cognición, pues las narraciones tradicionales no solo cumplen funciones estéticas o recreativas, sino que constituyen vehículos de conocimiento colectivo. En las mitologías amazónicas, y particularmente en el acervo *ese eja*, los relatos cosmogónicos permiten comprender los principios que organizan el universo y orientan el comportamiento de la comunidad. Así, las nociones de espacio, corporalidad y espiritualidad se manifiestan en categorías lingüísticas propias que expresan un modo singular de interpretar la realidad (Chavarría, 2015).

En este marco teórico, el análisis del discurso oral se configura como una herramienta esencial para comprender la cosmovisión indígena. Los relatos no son meras ficciones, sino expresiones simbólicas de prácticas y valores culturales que garantizan la continuidad del grupo. Por ello, el estudio del corpus seleccionado permite identificar patrones narrativos, terminología ritual y conceptos ontológicos fundamentales para la construcción identitaria del pueblo *ese eja* (Chavarría, 2011; Harris, 2004).

### **Los *ese eja***

El pueblo *ese eja* es una comunidad indígena amazónica perteneciente a la familia lingüística *takana* y asentada en la cuenca del río Madre de Dios, específicamente en las comunidades nativas de Palma Real y Infierno. Su población se estima en alrededor de 722 personas, quienes mantienen prácticas culturales profundamente vinculadas a su entorno natural.

Dentro de su sistema de autodenominación, el término *ese eja* significa “gente verdadera” o “gente de nosotros”, marcando una clara distinción identitaria frente a otros grupos humanos, designados como *deja* (“otra gente”), *wanama* (“serranos”) o *mato eja* (“gente de las alturas”). Estas categorías evidencian procesos de diferenciación sociocultural inscritos en su lengua y en su memoria colectiva.

Su organización social, sus creencias espirituales y sus prácticas de subsistencia están estrechamente articuladas a la selva como territorio ancestral, el cual es percibido no solo como un espacio físico, sino también como un ámbito habitado por seres con agencia espiritual.

## Artículo original

---

### Cosmogonía del mundo ese eja

La cosmovisión ese eja concibe el universo como una red de **espacios interconectados**, habitados por entidades humanas y no humanas. Entre ellos destacan:

- **Eya** — *mundo del cielo*, origen primigenio de los ese eja, del cual descendieron mediante una soga de algodón hasta que una transgresión provocó su ruptura. Algunas mujeres hermosas permanecieron junto al espíritu del trueno, *kuehi*, quien en la tierra se corporiza como *shawe* (sachavaca).
- **Meshi** — *tierra*, espacio vital en el que la geografía se concibe con elevaciones y barrancos; incluye un punto de contacto con el cielo, en la cumbre de la montaña Baawaja, desde donde descienden los habitantes del cielo cuando visitan a los humanos.
- **Meshi nobi** — *mundo subterráneo*, donde habitan seres muy pequeños (*tepetepe*), junto a ancianos y otros personajes castigados por romper normas comunitarias.
- **Ena** — *mundo del agua*, conformado por ríos, lluvias y quebradas. Dentro de él existe un *ena tipaje*, un mundo interno acuático habitado por los *enakuiñaji* (habitantes del río), quienes al emerger a la tierra se manifiestan como *ena shawa*, espíritus del agua de naturaleza cambiante.

Esta cosmogonía otorga un **estatus animado** a todos los elementos del entorno natural. La depredación no forma parte de su lógica cultural, pues su objetivo no es agotar los recursos sino garantizar la **continua armonía** entre los espacios y quienes los habitan. Su modelo de interacción ecológica revela una ética de sostenibilidad que contrasta con prácticas occidentales extractivistas

### 3. Metodología

El estudio se inscribe en el paradigma cualitativo–interpretativo, orientado a comprender cómo un grupo sociocultural construye significados sobre su mundo. La investigación se adscribe al campo humanístico y emplea herramientas propias de la etnografía lingüística, la cual permite analizar la relación entre lenguaje, pensamiento y prácticas culturales a partir de producciones discursivas.

Se adopta una perspectiva etnográfica, entendida como la aproximación que examina los fenómenos culturales desde el punto de vista de las propias comunidades. Dado que las narraciones constituyen la principal vía de preservación del conocimiento ancestral de los ese eja, los relatos orales se analizan como textos culturales que expresan concepciones ontológicas, sistemas de organización del

## Artículo original

---

espacio y vínculos entre seres humanos y entidades no humanas.

La investigación se centra en la comunidad indígena ese eja del Perú, perteneciente a la familia lingüística takana y asentada en diversas localidades del departamento de Madre de Dios

La muestra está conformada por una selección representativa de relatos cosmogónicos extraídos de la obra *Eseha echikíiana esoiho. Con la voz de nuestros viejos antiguos. Tradición oral ese eja*, recopilada por María Clotilde Chavarría.

El criterio de selección se basó en la presencia explícita de elementos vinculados con la cosmovisión del pueblo ese eja.

Técnicas e instrumentos de recolección y análisis: Trabajo de campo: incluye observación del contexto cultural y consulta de fuentes primarias, Trabajo de gabinete: análisis documental y categorización temática del corpus y análisis interpretativo del discurso: se examinan estructuras narrativas, referencias espaciales (cielo, tierra, agua), entidades espirituales y cambios de corporalidad, de acuerdo con los principios de la lingüística cognitiva y la etnografía de la comunicación.

## 4. Resultados / análisis

### Relato 1

Este relato describe el **origen del picaflor (kua'i'i)** dentro de la cosmovisión ese eja. Inicialmente, esta ave posee características similares al resto de aves, pero a partir de un evento disruptivo —la rotura de una pata tras caer del árbol— su condición natural se transforma. Este cambio explica la imposibilidad del picaflor de posarse y su destino de vivir en vuelo permanente, alimentándose del néctar de las flores.

### El origen de Kua'i'i, el picaflor

---

1. Kua'i'i, el picaflor, llevaba una secana<sup>14</sup> en su boca para hacer daño.
2. A medio asar estaba [la secana].
3. Hacia arriba la llevaba [pero] ésta pesaba mucho. [La llevaba boca arriba].
4. –¡Kuesss! ¡Kuesss! [Sonido al volar].
5. Muy chiquito era. No valía [No podía llevarla].
6. –Yo lo voy a llevar –dijo *Sokue*, la pinsha– para que sea mía.
7. Le dio la secana [el picaflor a la pinsha]. Esta se secaba.
8. –Toma [que sea] para ti.
9. Rápido la llevaba.
10. En el palo *batsaikui*<sup>15</sup> se topaban [muchas aves].
11. En el palo *batsaikui* [ambos] se paraban. Antes solo ese árbol o palo [había]. En el palo *batsaikui* se paraban todas las aves.

## **Artículo original**

---

### **1. Corporalidad y transformación ontológica**

En el universo ese eja, todo ser posee capacidad de corporización, entendida como el tránsito entre formas y estados de existencia. La fractura de la pata del picaflor no es una secuela física, sino un cambio ontológico, pues modifica su relación con el espacio y con las demás especies:

estado original → ave como las demás

suceso transformador → caída y ruptura de la pata

estado final → ave destinada al vuelo continuo y a la flor

Este proceso refleja una relación causa-efecto mítica: cada característica morfológica tiene una razón espiritual y culturalmente codificada.

### **2. Interacción social y jerarquía entre especies**

El relato expone interacciones con otra ave, la pinsha, que actúa como figura complementaria o incluso agente del destino del picaflor. La ayuda ofrecida sugiere roles diferenciados entre especies, lo que denota un sistema social organizado en el reino animal.

Esto evidencia que, para los ese eja, los animales son o fueron personas, por lo que poseen intencionalidad y agencia, como se ratifica en varios relatos del corpus.

### **3. El árbol primordial y el eje espacial**

La existencia de un árbol principal que alberga a todas las aves constituye un símbolo de:

- centro de la vida aérea,
- vínculo con los distintos estratos cósmicos,
- territorio de socialización y pertenencia.

Su caída representa un quiebre del orden espacial, transformando el equilibrio que unía a las criaturas del aire con la tierra.

### **4. Destino ecológico y ética de coexistencia**

El relato justifica una conducta ecológica observable:

- el picaflor no se posa en ramas,
- obtiene su alimento del néctar,
- se mantiene en constante desplazamiento.

El conocimiento biológico tradicional se codifica en el mito:

La explicación física (biológica) se integra a la explicación espiritual (cosmogónica)

## Artículo original

---

Esto permite a la comunidad interpretar el comportamiento natural desde una epistemología propia, reforzando su vínculo con la naturaleza como entidad animada.


### Síntesis analítica del Relato 1

Elemento narrativo	Nivel cosmogónico	Significado
Picaflor	Corporalidad transformada	Ser que cambia de ontología para cumplir un rol natural
Pinsha	Agente mediador	Guía o facilitador del destino
Árbol primordial	Eje de los ámbitos aéreos	Centro de organización social de las aves
Caída del árbol	Ruptura del orden	Origen mítico del vuelo incesante
Flor / néctar	Nueva fuente vital	Vínculo entre especies y sostenibilidad del ecosistema

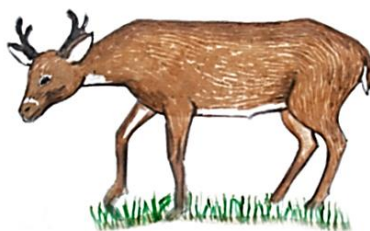
### Relato 2

El relato expone la transformación de la luna, quien originalmente era “gente”, hasta que un episodio de agresión —ser flechada por un curandero— desencadena un desequilibrio cósmico: ausencia del sol, frío, escasez de alimentos y debilitamiento humano.

## Artículo original


**Ba'i, la luna que era gente**  
**[y que fue flechada**  
**por un eyámitekua]**

1. Un curandero dice que le había flechado a Eshe Poja, la luna [que andaba de día].
2. –¡Me has picado!  
–¡Me has jodido!– ha dicho [la luna].
3. El eyámitekua le ha picado a la luna.
4. –A ver si voy a sanar. Si no sano, [no amanece].
5. Le curaron. [No le había picado su corazón].
6. –¡La he jodido!– Ha dicho el eyámitekua
7. –¡Los Edósikiana, espíritus del monte, seguro le han flechado! [Decía la gente].
8. [La luna] se regresó al monte por el mismo sitio. Se hizo de noche nuevamente.
9. [Pero no volvió a amanecer].  
–¡En el cielo leña júntale, amontónale! [Decían los antiguos porque tenían frío].
10. Juntaban plátanos, yucas, agua [de todo].
11. [Pero los antiguos] se morían de hambre.
12. Los viejos antiguos se morían.
13. Un muchacho [que todavía era fuerte] aguantaba [el hambre].
14. Venía Tsewi, la carachupa, venía Dokuei, el venado.
15. Semilla de huicungo, semilla de cashapona [había traído] el venado.
16. El venado le ha hecho reventar en su boca [al paisano que moría de hambre].
17. No se hizo de día. [El sol no salía].
18. –¡Yo le voy a chancar [las semillas]! [Dijo Tsewi, la carachupa].
19. Le ha chancado. Ha reventado [como cohete].
20. –Amaneció clarito.
21. Empezó a blanquearse el cielo.
22. –¡Vas a ver! ¡Yo voy a poder! [Dijo el venado].
23. –¿Cuál, no puedo ver?
24. –¡El venado le ha chancado [las semillas]!, ¡el venado le ha chancado!
25. –¡No vale! ¡Le voy a chancar de nuevo!– dijo Tsewi, la carachupa.



## Artículo original

---

26. ¡Táaa! ¡Ya está listo!
27. –¡Ya se ha blanqueado!
28. De día ya miraban. Ya de día era.
29. Trajeron maduro para comer.
30. Los antiguos ya no podían abrir la boca de débiles que estaban.
31. Revivieron.
32. Se levantaron de a pocos.
33. Ya se levantaron todos.
34. Ya revivieron.
35. Se levantaron todos.
36. El sol va a caminar.
37. El sol se va a bajar para echarse por allá [a ocultarse].
38. Cada vez se va a oscurecer. Por eso, se va haciendo de noche.

Este mito articula tres nociones fundamentales del pensamiento amazónico:

1. La corporalidad compartida entre seres humanos y astros
2. El vínculo entre orden cósmico y bienestar social
3. El rol del especialista ritual como agente transformador

### 1. La luna como entidad antropomorfa

Como en otras cosmogonías amazónicas, los astros no son entes inanimados, sino seres-persona que:

- poseen cuerpo,
- tienen agencia,
- interactúan con los humanos.

La idea de que la luna “antes era gente” muestra su pertenencia al mismo orden ontológico que las personas. La flecha provoca una mutación ontológica, ubicándola en un plano distinto del mundo humano.

La transición entre cuerpos (humano ↔ astro) es una constante en la literatura oral ese eja.

### 2. Ruptura del orden natural: tiempo y vida

Cuando la luna es herida:

- desaparece la luz nocturna,
- el frío afecta la vida,
- el alimento escasea,
- las personas se debilitan físicamente.

Esto revela una concepción ecoteológica del tiempo: los cuerpos celestes regulan el ritmo de la vida,

## Artículo original

---

la salud y la producción alimentaria.

Desde un enfoque antropológico, la noche prolongada representa el caos: lo oculto, lo peligroso y lo espiritualmente impredecible.

### 3. El curandero: mediación entre planos ontológicos

El eyámitekua (curandero/chamán) aparece como el sujeto que interactúa con seres invisibles y regula la estabilidad entre mundos. Su flecha no es un arma física, sino un vector ritual capaz de afectar:

- cuerpo astral (la luna),
- cuerpo ecológico (el clima),
- cuerpo social (comunidad humana).

La acción del chamán demuestra:

- La espiritualidad amazónica es práctica, política y ecológica al mismo tiempo.
- El curandero funge como agente de equilibrio o de ruptura según la situación.

### 4. Lo nocturno como amenaza ecológica y espiritual

En el universo ese eja, el exceso de oscuridad impide la vida: sin luna, el mundo “se detiene”.

En términos cognitivos:

- día y noche no son unidades abstractas,
- sino condiciones vitales.

Cuando un astro sufre daño, la comunidad entera se ve afectada.

Es la base de una interdependencia cósmica.

### Síntesis analítica del Relato 2

Elemento narrativo	Nivel cosmogónico	Significado
Luna-persona	Corporalidad mutable	Ser con agencia y vínculo directo con la humanidad
Flecha del curandero	Poder ritual-transformador	Intervención humana en el orden del cosmos
Oscuridad y frío	Caos natural	Amenaza a la integridad ecológica y social
Hambre y debilidad	Alerta comunitaria	Desequilibrio total del ciclo vital

### Relato 3

**Artículo original**

Este relato se centra en la morfología del mono maquisapa (mano grande), explicada a partir del engaño ejercido por el mono coto. Se muestra cómo una acción social —el acto de cortar un dedo mediante la trampa— genera una transformación ontológica y deja una marca corporal que perdura en la especie.



**De cómo Do, el coto,  
le engañó a Biya, la maquisapa,  
para que se cortara la mano<sup>16</sup>**

**Do:** –¿Qué estás haciendo aquí, Biya?

**Biya:** –Nada. Estoy comiendo guayo.

**Do:** –Sí, a ver. ¿A ver cómo es tu mano? ¿Seguro? A ver, enséñame tu mano.

**Biya:** –La mía es una.

**Do:** –¡Córtatela, después vas a ver tu mano! –Do, el coto, le escondió su pulgar.

– Así, ahora ve tu mano.

**Biya:** –Ya está. [*Biya se cortó el pulgar*].

**Do:** –Ahora mira. La mía es par tiene diez dedos, la tuya es impar por la falta de un dedo.

**Biya:** –¿Por qué me has engañado?

**Do:** –La mía es completa, pulgar tiene. Así nomás andarás impar [*sin tus diez dedos*].

Es por eso que Biya, el maquisapa, anda caliente con Do, el coto. Pelea cada vez que ve al coto porque este lo supo engañar.

Este mito articula tres dimensiones estructurales de la cosmovisión ese eja:

1. Los animales como seres-persona con agencia y moral
2. El engaño como ruptura del orden relacional
3. El cuerpo como archivo simbólico de la historia

### **1. Ética relacional: el engaño como transgresión social**

La prevaricación, entendida como la capacidad de mentir, aparece aquí como un rasgo asociado normalmente a los humanos; sin embargo, en este relato se evidencia también en los animales. Esto confirma una noción amazónica fundamental:

Los animales son personas no humanas que participan de la vida social.

El engaño del coto no es un simple acto cómico: representa una transgresión que reconfigura relaciones

## Artículo original

---

de confianza y jerarquía dentro del grupo de primates.

### 2. Morfología como memoria de un acontecimiento ancestral

El origen de la “mano grande” del maquisapa no es resultado de la evolución biológica en sentido occidental, sino de un evento histórico y socializado:

- acción social → pérdida de un dedo
- consecuencia corporal → diferenciación permanente de la especie

La anatomía es, así, historia encarnada.

Esto es coherente con la ontología amerindia descrita por Viveiros de Castro:

el cuerpo es una tecnología de la relación, capaz de cambiar según los acontecimientos y vínculos.

### 3. Multicorporalidad y continuidad del vínculo humano-animal

El hecho de que los monos actúen con intencionalidad, afectos y conducta estratégica refuerza que fueron gente en un pasado mítico, y que la línea entre humanos y animales es porosa dentro del pensamiento amazónico.

→ La humanidad es un espectro que atraviesa múltiples cuerpos.

### Síntesis analítica del Relato 3

Elemento narrativo	Nivel cosmogónico	Significado
Mono maquisapa	Transformación corporal	Su cuerpo conserva un suceso social fundacional
Mono coto	Figura del engaño	Agente de transgresión que altera el orden
Dedo perdido	Marca simbólica	Memoria inscrita en la anatomía
Acto social → efecto morfológico	Ontología relacional	El cuerpo se construye en interacción

### Relato 4

En este relato se narra un proceso de transformación de aves en eyámitekuas, producto de la intervención del paucar, quien pica o hiere a distintas especies. Cada transformación se manifiesta a través de la emanación de sangre de distintos colores.

## Artículo original



## De los pájaros que antes había

1. Dicen que antes Huaneía [el paucar que tiene su pico flojo] flechaba a nuestros paisanos [para que sean *eyámitekua*].
2. Cuando estaban echados, les disparaba: ¡Hee!
3. Bámahua, la madre del paucar negro, [también les picaba].
4. Otro [pájaro], Wípokuasewe, el paucar negro de grandes ojos azules, en las tripas negras les picaba.
  5. Por el lado de las tripas blancas, Noiija, el pájaro "budusqui", [les picaba], por el lado de las tripas negras [también] les flechaba.
  6. ¡'Ia! [Ruido de la flecha al picar].
  7. No morían.
  8. Shijoo, la madre del paucar amarillo, les picaba en la tripa blanca.
  9. Biya Hewa, la madre del shicuayo, solita lo está viendo, fue la última en picarles.
10. Wachipe, la madre del pajarito, en la tripa blanca le picó.  
Por eso, [dicen] su pico es blanco.



Esta narración articula algunas nociones clave de la cosmovisión ese eja:

1. El cuerpo contiene una esencia diferenciada que se revela en la sangre.
2. La transformación es un mecanismo de pasaje entre estados ontológicos.
3. El paucar ejerce un rol agencial y jerárquico dentro del cosmos aviario.

### 1. La sangre como signo ontológico

La variedad cromática de la sangre es un código simbólico que:

- distingue especies según su naturaleza espiritual,
- define estatus dentro de la jerarquía de los seres,
- marca el tipo de poder o relación con los demás.

La sangre no es una sustancia biológica, sino un indicador de identidad esencial.

La verdad del ser se revela cuando el cuerpo se abre.

Este principio es recurrente en la mitología amazónica: la interioridad corporal habla.

## Artículo original

---

### 2. Corporización dirigida: el rol del paucar

El paucar aparece como una figura operadora de la transformación, con características chamánicas:

- decide quién cambia de forma
- media entre especies y estados
- revela la “verdadera” condición de cada ave

No es violencia arbitraria: es un ritual de pasaje hacia otra ontología.

En este sentido, la picadura es equivalente a una llamada a la metamorfosis.

### 3. El eyámitekua como estado superior o alterno

Convertirse en **eyámitekua** implica:

- adquirir facultades espirituales
- trascender la condición animal ordinaria
- movilizarse entre diferentes planos del cosmos

Estas transformaciones confirman la **multicorporalidad** como principio general de la vida en el universo ese eja.


#### Síntesis analítica del Relato 4

Elemento narrativo	Función simbólica	Significado en la cosmovisión
Paucar	Agente transformador	Poder de revelar la identidad espiritual
Picadura/herida	Ritual de transición	Paso de un estado corporal a otro
Sangre de colores	Índices ontológicos	Diferencias espirituales entre aves
Eyámitekua	Nueva forma de existencia	Ser con agencia ampliada

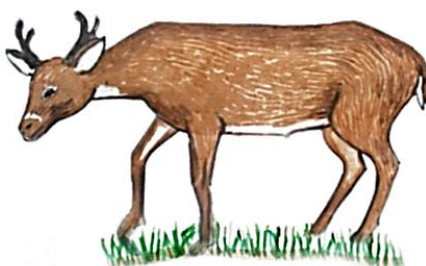
#### Relato 5

En este relato, la luna vuelve a desempeñar un rol central. Al ser nuevamente alcanzada por una flecha, la luz nocturna desaparece y, con ello, se altera el orden natural: incertidumbre, desorientación y riesgo para la supervivencia humana. Posteriormente, un venado, figura altamente significativa, interviene para restablecer el equilibrio cósmico mediante la curación del astro herido

## Artículo original

 **Ba'i, la luna que era gente  
[y que fue flechada  
por un eyámitekua]**

1. Un curandero dice que le había flechado a Eshe Poja, la luna [que andaba de día].
2. -¡Me has picado!
- ¡Me has jodido!- ha dicho [la luna].
3. El eyámitekua le ha picado a la luna.
4. -A ver si voy a sanar. Si no sano, [no amanece].
5. Le curaron. [No le había picado su corazón].
6. -¡La he jodido!- Ha dicho el eyámitekua
7. -¡Los Edósikiana, espíritus del monte, seguro le han flechado! [Decía la gente].
8. [La luna] se regresó al monte por el mismo sitio. Se hizo de noche nuevamente.
9. [Pero no volvió a amanecer].
- ¡En el cielo leña júntale, amontónale! [Decían los antiguos porque tenían frío].
10. Juntaban plátanos, yucas, agua [de todo].
11. [Pero los antiguos] se morían de hambre.
  
12. Los viejos antiguos se morían.
13. Un muchacho [que todavía era fuerte] aguantaba [el hambre].
14. Venía Tsewi, la carachupa, venía Dokuei, el venado.
15. Semilla de huicungo, semilla de cashapona [había traído] el venado.
16. El venado le ha hecho reventar en su boca [al paisano que moría de hambre].
17. No se hizo de día. [El sol no salía].
18. -¡Yo le voy a chancar [las semillas]! [Dijo Tsewi, la carachupa].
19. Le ha chancado. Ha reventado [como cohete].
20. -Amaneció clarito.
21. Empezó a blanquearse el cielo.
22. -¡Vas a ver! ¡Yo voy a poder! [Dijo el venado].
23. -¿Cuál, no puedo ver?
24. -¡El venado le ha chancado [las semillas]!, ¡el venado le ha chancado!
25. -¡No vale! ¡Le voy a chancar de nuevo!- dijo Tsewi, la carachupa.



## Artículo original

---

26. ¡Táaa! ¡Ya está listo!
27. –¡Ya se ha blanqueado!
28. De día ya miraban. Ya de día era.
29. Trajeron maduro para comer.
30. Los antiguos ya no podían abrir la boca de débiles que estaban.
31. Revivieron.
32. Se levantaron de a pocos.
33. Ya se levantaron todos.
34. Ya revivieron.
35. Se levantaron todos.
36. El sol va a caminar.
37. El sol se va a bajar para echarse por allá [a ocultarse].
38. Cada vez se va a oscurecer. Por eso, se va haciendo de noche.

Esta narración revela una estructura simbólica donde convergen:

1. Lunaridad → marcador del tiempo y la vida
2. Intervención ritual → reordenamiento del cosmos
3. Axis natural → vínculo cielo–tierra a través del venado

### 1. El ciclo lunar como regulador espiritual y ecológico

La luna, al debilitarse, interrumpe la normalidad:

- la noche queda sin orientación,
- la vida comunitaria se paraliza,
- la seguridad del desplazamiento desaparece,
- los ritmos productivos se alteran.

La cosmovisión esa eja interpreta este fenómeno como una enfermedad del cielo, no como un fenómeno astronómico.

Donde Occidente observa un “eclipse”, la comunidad percibe un cambio de salud en el cosmos. Esto evidencia una ecología relacional del tiempo: el bienestar humano depende del bienestar de los cuerpos celestes.

### 2. El venado como sanador: poder de mediación

El venado desciende de la montaña portando la cura:

- interviene como mediador entre mundos,

## Artículo original

- aplica medicina espiritual a la luna,
- devuelve el ciclo natural día-noche.

Su papel se aproxima al del chamán, pero en forma zoomorfa, lo que confirma que los animales también ejercen funciones político-rituales.

El venado es un agente restaurador del orden cósmico y protege la vida humana mediante su acción.

### 3. La flecha como símbolo de transformación ontológica

La flecha posee un significado dual:

Función	Implicación
Lesiona	Revela fragilidad y vulnerabilidad cósmica
Activa el cambio	Provoca intervención espiritual

No es un instrumento bélico sino una herramienta de transición entre estados ontológicos.

### 4. Noción de desequilibrio como pedagogía mítica

El caos de la luna herida enseña a la comunidad que:

- la naturaleza puede resentirse,
- toda acción tiene impacto cósmico,
- la armonía requiere mantenimiento ritual.

El mito opera como advertencia ecológica:

Si un elemento del mundo se altera, todo el sistema se ve afectado.

### Síntesis analítica del Relato 5

Elemento	Valor simbólico	Significado
Luna herida	Fragilidad del cosmos	Mantenimiento constante del equilibrio
Venado curandero	Mediador interestamental	Restauración del orden universal
Oscuridad permanente	Caos vital	Suspensión de la vida social
Flecha	Vector transformador	Cambio de estado y de función

### Relato 6

En esta narración, el río se presenta como una entidad viva capaz de romperse y alterar gravemente la vida de la comunidad. Cuando “el río se rompe”, se produce un desborde que arrasa cultivos y daña los lugares donde

## Artículo original

reposan los muertos —espacios de memoria colectiva—. La inundación se interpreta como una ruptura del orden ecológico y espiritual.

## Cuando llovió allá lejos

1. Todos se fueron a barbasquear boquichicos.
  2. Cuando llovió allá lejos, todos se juntaron en el hueco del barranco.
  3. Allí, cuando estaban en el hueco del barranco, llovió. [Entonces] le arrancaron las lamas<sup>20</sup> del barranco.
  4. Después de arrancar las barbas del barranco, en dirección del barranco entraron hartos boquichicos. Entraron.
  5. Los dos hermanos Noíja, pájaros budusqui, estaban parados en la ventana del barranco.
  6. Tsaja, el martín pescador, estaba parado en la puerta del barranco donde [también] estaban los hermanos Noíja.
  7. Noíja, el pájaro budusqui, [giró] su cabeza, giró hacia arriba. El Noíja, entonces, así gritó: “Eeee, eeee, eeee, ¡cuidado, el barranco ya se derrumba!”
  8. [Cuando estaba saliendo, dice que] el barranco le apretó su pie. Por eso, el budusqui ha quedado con las patas apegadas.
  9. Entonces, el barranco se deslizó hasta la otra banda del río.
  10. Todos desaparecieron. No quedó nada. Nadie vino más, nadie más se fue.
  11. Noíja, el budusqui, se fue a avisar a sus esposas:  
–El barranco les ha aplastado. ¡Salgan!, ¡Salgan! ¡Cuidado les aplasta!
  - 1 12. –Sí, está bien. Ahora, ¿qué vamos a hacer? ¿Cómo vamos a hacer para verlo?
  - 1 13. Se fueron.
  - 1 14. –¿Qué vamos a hacer? ¡Vamos a cavar la tierra!– Por allí cavaron.  
1
- Los boquichicos allá a la otra banda los botaron.
19. Allí se han ido a verlos de nuevo.
  20. –¿Cómo estarán?
  21. Poquito a poco se iba disolviendo [el terreno]. Bien temprano, tempranito, tempranito en la madrugada, [el río] se rompió.
  22. Bien de madrugada, tempranito, el río Baawaja creció.
  23. Allí tronó asustando: “¡Bum, bum, bum!”
  24. Allí, al amanecer, se vio al Baawaja bien crecido.
  25. Este río Baawaja ya se estaba desbarrancando.

## ***Artículo original***

---

Este relato articula tres conceptos centrales de la cosmogonía ese eja:

1. Los ríos son seres-persona con agencia propia.
2. La inundación es un evento relacional, no meteorológico.
3. El territorio es espacio de vida y también de continuidad ancestral.

### **1. El río con agencia: naturaleza animada**

El río no es un accidente geográfico sino un ente con voluntad, que puede rebelarse, proteger o castigar según la situación.

“El río se rompió” La acción recae en el río —no en la lluvia o el clima—

Esto evidencia una ontología animista:

- todos los elementos de la naturaleza poseen vida,
- sus acciones repercuten directamente en la comunidad,
- existe un código ético entre humanos y seres del entorno.

### **2. Inundación como señal de desarmonía**

El desborde produce:

- pérdida de alimentos (daño a la subsistencia),
- destrucción de territorios significativos,
- desplazamiento y vulneración social.

Este desequilibrio se interpreta como un mensaje del mundo acuático: algo en la relación con el entorno ha sido transgredido o está en riesgo.

La naturaleza comunica a través de eventos críticos.

### **3. Los muertos como parte del territorio vivo**

La inundación afecta los lugares donde se encuentran los difuntos. Esto es extremadamente grave, pues:

- rompe el vínculo con los ancestros,
- interrumpe la transmisión espiritual,
- amenaza la continuidad identitaria.

En la cosmovisión ese eja:

- El territorio es memoria.
- Cuidarlo es también cuidar a quienes ya no están.

## Artículo original

- La afectación a los muertos es una afectación a toda la comunidad, presente y futura.

### 4. El agua como matriz de origen y poder

El agua es uno de los espacios fundantes del cosmos ese eja.

La inundación anuncia una reorganización del mundo.

No se busca explicarlo desde lo físico, sino desde lo relacional:

Visión occidental	Visión ese eja
Fenómeno climático	Acción del río-persona
Causa material	Causa espiritual o social
Daño ambiental	Ruptura ética del vínculo con el río

### Síntesis analítica del Relato 6

Elemento narrativo	Función	Significado simbólico
Río que “se rompe”	Agencia espiritual	Advertencia o llamado de atención
Desborde	Ruptura del equilibrio	Crisis ecológica y comunitaria
Cultivos dañados	Pérdida de sustento	Vulnerabilidad de la vida humana
Tumbas afectadas	Herida a la memoria	Riesgo a la identidad colectiva

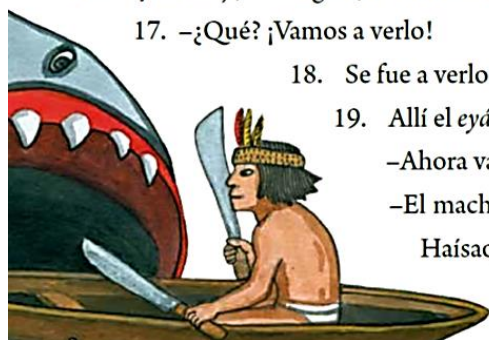
### Relato 7

Este relato explica el origen del río **Távava** a partir de la presencia del **zúngaro**, un pez asociado al peligro extremo, que devora a los habitantes de la comunidad hasta que un **eyámitekua** —al ser tragado— logra vencerlo desde el interior, permitiendo descubrir la causa de las desapariciones y dando lugar a la formación del río

## Artículo original

## ✂. Haísaoji, el zúngaro que comía paisanos

1. Después de matar al gavilán, Haísaoji, el zúngaro, lo mató de nuevo. Esta historia voy a contar.
2. La mujer de un *eyámitekua* así dijo:  
-¿A dónde estás yendo?
3. -Estoy yendo al monte.
4. -Bien. Yo deseo ir a limpiar la chacra.
5. Entonces, se fue. Como hacía mucho calor, [la mujer] regresó a bañarse.
6. Luego, se quitó la *cushma*. Entonces, se metió al agua a bañarse.
7. Fue entonces que vino Haísaoji, el zúngaro, y se la comió. Nadie más habló. [Nada más se escuchó]. Solo quedó la ropa doblada en la orilla del río.
8. Allí, su esposo con su hijo venían, regresando de la chacra para bañarse en el río.
9. El hijo se quitó primero la ropa para poder bañarse.
10. Entonces, se metió al agua. Fue allí que Haísaoji venía. Entonces, se comió al hijo.
11. El padre no se quitó la ropa.
12. Fue allí que vio cómo Haísaoji se lo comía.
13. Corriendo, corriendo, se fue a avisar a su hermano.
14. -¡Hermano!
15. -¿Qué?
16. -¡Haísaoji, el zúngaro, se ha comido a mi hijo!



17. -¿Qué? ¡Vamos a verlo!
18. Se fue a verlo con su hermano.
19. Allí el *eyámitekua* así dijo:  
-Ahora vas a ver. Vamos a rescatarlo.  
-El machete voy afilear para cortar la boca de Haísaoji, el zúngaro.
27. Allí, el *eyámitekua* se subió encima de la balsa. Entonces, Haísaoji, el zúngaro, se tragó la balsa. Todo en silencio quedó.
28. Luego [el *eyámitekua*] le cortó la boca del zúngaro, con aquel machete que estaba amarrado.
29. El *eyámitekua* desapareció.
30. Poco tiempo después apareció la aleta de Haísaoji, el zúngaro.
31. -¡Aaa, aaa! [Grito de Haísaoji]-. Allí salió el zúngaro.
32. Allí por la boca del zúngaro salió el *eyámitekua*.
33. Entonces, en la madrugada tronó:  
-¡Trrrrr!, ¡trrrrr!, ¡trrrr!
34. -Ya está muriéndose.
35. Allí amaneció.
36. -¿Ya estará? Ahora pícale.
37. Entonces le picaron. Allí terminó de morir. Le suncharon por todas partes. Allí

## Artículo original

---

El mito articula aspectos fundamentales:

1. el monstruo como agente de ruptura y caos en el orden vital,
2. el héroe ritual como restaurador del equilibrio,
3. la configuración geográfica como resultado de una acción espiritual.

### 1. El zúngaro: depredación con agencia espiritual

El pez no es solo un animal depredador, sino un ser-persona peligroso cuya voracidad altera la continuidad demográfica de la comunidad.

Su consumo de humanos representa una forma extrema de desequilibrio cósmico.

En la visión ese eja, existir es con-vivir: una entidad que rompe esta coexistencia amenaza la estructura misma del mundo.

### 2. El eyámitekua: héroe, víctima y restaurador del orden

El eyámitekua se deja tragar o es tragado, pero no muere. Desde dentro del monstruo:

- descubre la razón de las desapariciones
- ejecuta la transformación que terminará con el caos
- devuelve a la comunidad la posibilidad de vivir sin miedo

El héroe amazónico es distinto al occidental:

Héroe clásico	Eyámitekua
Lucha externa con fuerza física	Acción espiritual desde la interioridad
Salva a otros como acto individual	Restaura el orden cósmico

## Artículo original

Héroe clásico	Eyámitekua
Distancia con la naturaleza	Unión con fuerzas naturales

Se trata de un líder ritual que encarna el bienestar colectivo.

### 3. Nacimiento del río: geografía como narración ontológica

Cuando el zúngaro es derrotado, de su cuerpo emerge el río Távara. La geografía se vuelve:

- archivo mítico,
- memoria corporal del caos,
- síntesis entre carne y territorio.

El paisaje es siempre un acontecimiento espiritual sedimentado.

La hidrografía, desde esta perspectiva, es resultado de relaciones sociales con seres no humanos.

### 4. Control del peligro como pedagogía comunitaria

El mito enseña que:

- el mal no desaparece por fuerza bruta,
- sino mediante sabiduría ritual,
- y el poder viene del conocimiento del enemigo desde dentro.

El relato opera como guía ética y preventiva sobre los peligros del agua y del desconocimiento del entorno.

#### Síntesis analítica del Relato 7

Elemento	Función simbólica	Implicación cosmogónica
Zúngaro devorador	Amenaza existencial	Agente de desequilibrio cósmico
Eyámitekua tragado	Héroe sacrificial	Restauración del orden y protección comunitaria
Formación del río Távara	Cuerpo transformado	Geografía como memoria espiritual
Desapariciones humanas	Ruptura de convivencia	Advertencia ecológica y moral

#### Relato 8

Este relato destaca la relación estrecha entre el agua y la vida en el mundo ese eje, así como la intervención del eyámitekua (chamán), quien actúa como intermediario entre los diversos espacios cósmicos: agua, tierra y cielo. Su capacidad para desplazarse por estos planos confirma su posición privilegiada dentro de la estructura espiritual del universo.

## Artículo original

---

### La sirena que se llevó dentro del agua al eyámitekua

.....

1. El eyámitekua se fue de tarde a picar palometa.
2. La esposa así le dijo:  
-¡Aeee!  
-¡Qué! Palometa quiero pescar al pozo, palometa voy a picar.  
-¡Ya! Vaya antes que sea de noche.  
-¡Sí!
3. Cogió la flecha. Entonces, se fue por la orilla del río en dirección del pozo para ver.
4. Allí, la palometa buceaba y buceaba.
5. Allí, la palometa la semilla del pashaco iba comiendo. Así viendo, despacio iba yendo.
6. -Palometa voy a picar. Vas a ver palometa que te voy a picar- Entonces se fue.
7. Así blanco estaba viniendo para picarle.

## Artículo original

8. Uno tras otro iba picando ¡Heee! Uno tras otro iba picando ¡Heee! Uno tras otro iba picando ¡Heee! Uno tras otro iba picando ¡Heee!
9. Entonces se terminaron sus flechas.
10. Allí, [pensó]: “¿Qué voy a hacer ahora? La flecha que era de nosotros se ha terminado”

11. Se quitó la cushma.



12. Luego, se tiró al agua y se fue nadando. Entonces, la palometa que estaba picada la iba recogiendo. Solo faltaba recoger una palometa que estaba picada.
13. Entonces, Enashawa, la sirena lo hundió. Esa sirena que era la hija de Sa'ona, la boa, lo hundió.
14. Allí, el *eyámitekua* dentro del agua fue a vivir en la casa de Sa'ona, la boa.
15. Entonces, vinieron a ver al *eyámitekua*, los paisanos nuestros que viven en el agua.
16. Allí vinieron: la gente charapa, la gente paco, la gente carachama, la gente carachama negra, la gente *bíkio*, la gente zúngaro, la gente anguila.
17. Entonces, la hija de la boa le avisó a su padre que quería casarse con el paisano que le había robado.
18. El padre así le dijo a su hija:  
-A ver, prepara algo de comer. Prepara masato y chicha de maíz para beber para cuando te cases.
19. Allí el *eyámitekua* estaba pensando:  
-¿Cómo voy a salir?
20. La hija de la boa (también) pensaba:  
-Tengo que cuidar al *eyámitekua* para que no se vaya a su casa. Con él quiero vivir.
21. Allí, el *eyámitekua* vio que el sol se estaba ocultando. Entonces, empezó a deslizarse, a deslizarse para huir. Allí, cuando la hija de la boa miraba atrás, el *eyámitekua* se deslizaba para irse.
22. Entonces, la hija de la boa le dijo:  
-¿Para qué te estás deslizando?  
-No -le respondió- Me duele mi potó. Así, por eso me estoy parando.
23. Entonces, el *eyámitekua* estuvo pensando:  
-¿Qué voy a hacer? Ahorita mismo me voy a ir. Este maíz que está colgado voy a arrancar. El maíz duro, el maíz tierno, esos los voy a llevar arrancándolos.

## Artículo original

24. Así cuando no le estaba viendo, el *eyámitekua* se paró. Arrancó el maíz. Luego, salió. Saliendo a pisar la tierra salió. En dirección del río. Entonces, pisando la tierra, se echó a correr con un boquichico en la mano y una palometa blanca en la otra.
25. Allí cuando volteó a mirar, la sirena venía. Allí le picó en la cabeza.  
–Ooo... ¡bum! Oooo... ¡bum! [Tronaba]. Se hundió.
26. Entonces, el *eyámitekua* se cambió de ropa. Allí se fue a su casa cuando estaba atardeciendo.
27. Allí la esposa así le dijo:  
–¿De dónde has venido?  
–No. Me he demorado con la sirena que me ha robado. Esta palometa que he picado, este boquichico que he picado. ¡Cocínalos para comer!
28. Hasta aquí nomás llega lo que el *eyámitekua* ha avisado.

El núcleo del relato se organiza en torno a tres principios:

1. El río es un camino vivo que comunica mundos.
2. El *eyámitekua* garantiza la permeabilidad ontológica entre planos.
3. El equilibrio hídrico es también equilibrio social y espiritual.

### 1. El río: un espacio de tránsito y transformación

El agua no funciona solo como recurso natural, sino como red de circulación: de cuerpos, de almas, de conocimientos y de poderes.

- Si un río cambia su comportamiento, cambia la vida moral de la comunidad.
- En el universo amazónico:
- La hidrografía es infraestructura espiritual.

### 2. El *eyámitekua* como diplomático cósmico

El chamán no pertenece exclusivamente al mundo humano. Su papel implica tres dimensiones:

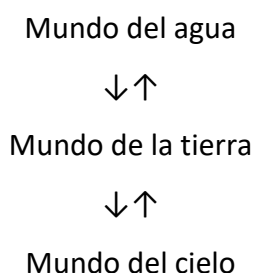
Dimensión	Función	Impacto
Ritual	Comunicación con espíritus	Recuperación de la armonía
Política	Protección de la comunidad	Legitimidad y liderazgo
Ontológica	Transformación de cuerpo y forma	Capacidad de transitar entre mundos

## Artículo original

Se trata de una autoridad multiterritorial: cielo/aéreo · tierra/humana · agua/espiritual. Esta cualidad confirma que los límites del cuerpo son flexibles y situacionales.

### 3. Ecosistema y comunidad como una misma red

Cuando el río se altera, la vida colectiva se pone en riesgo. No hay distinción entre: daño ambiental, daño espiritual, daño social. La integración entre planos se puede representar así:



Cualquier perturbación fluye inmediatamente hacia los otros planos.

### 4. Saber chamánico como tecnología de protección

El eyámitekua posee capacidades otorgadas por las plantas y los espíritus, que le permiten enfrentar amenazas y restablecer la estabilidad existencial. Su función es de guardianía y reparación:

- cura el territorio,
- cura a la comunidad,
- cura las relaciones entre mundos.

Su conocimiento es pragmático, no especulativo.

#### Síntesis analítica del Relato 8

Elemento	Función simbólica	Significado en el cosmos ese eja
Río	Vía de tránsito ontológico	Comunica mundos y sostiene la vida
Eyámitekua	Agente de equilibrio	Protege el vínculo humano-espiritual
Transformación corporal	Movilidad interestamental	Las fronteras del ser son permeables
Alteración acuática	Alerta metafísica	Riesgo para la comunidad y la naturaleza

#### Relato 9

El relato narra la transformación de un gavilán que anteriormente era “gente”, producto de la flecha o ataque de otro ser. Este proceso convierte a la persona en ave, ilustrando un principio fundamental en la cosmovisión ese eja: la capacidad constante de los seres para adoptar nuevas corporalidades según la situación y los vínculos establecidos.

**Artículo original**

## ✘ Wipa el gavilán que antes era gente

1. Antes, Wipa, el gavilán, era gente.
2. –A mí me dicen Wipa, el que se transformó en gavilán.
3. –¿Quién te transformó en gavilán?
4. –Biyami, el pez bujurqui, me convirtió. [Él tiene las escamas pintadas como gavilán].
5. Lo picó en la aleta y así quedó pintado. Allí lo convirtió.
6. El gavilán a los viejos antiguos se los ha comido.
7. [Ellos] a limpiar la chacra se fueron.
8. Cuando se fueron a pescar, se apareció Na'a wewi, el huasaco. Cuando se apareció, se fue.
9. Un pescado huasaco nomás apareció.
10. Allí [los paisanos] se fueron a ver a Na'a wewi, el huasaco. Y lo convirtieron en gavilán.
11. Allí [el bujurqui] le picó la aleta y lo convirtió en gavilán.
12. –¿Dónde está?, voy a verlo.
13. Uno de los paisanos mandó a su hijo a bañarse:
  - ¡Vaya a bañarse!
  - Yo iré primero, papá.
  - Sí. Apúrate, báñate.
14. Entonces, cuando el hijo estaba bañándose, lo agarró y se lo llevó hacia arriba [elevándose por los aires].
15. – ¡Ay, hijo! ¡El gavilán se lo ha comido! ¡Allá se lo lleva!
16. En la lupuna grande lo ha puesto.
17. –¡Hey, hey, hey! ¡A mi hijo el gavilán se lo ha comido! ¡Apúrate, ven corriendo! [Gritaba el padre].



## Artículo original

---

18. Se fueron [los dos hermanos].
19. –¡Vamos a matarlo!
20. Lo han afaseado.
21. Después, cuando ya era de noche, regresó uno de los hermanos.
22. –¿Dónde está, voy a ir a verle? –¡Voy a disparar! Aquí mismo voy a tirar. ¡No te pares!
23. –¡Sheen! ¡Sheen! [Ruido de la flecha en el aire].  
Bien en el ojo le picó. En la tierra cayó.
24. –Hermano, yo voy a picarle el otro.
25. El [otro hermano] lo picó en el otro ojo.
26. ¡Tae! ¡Tae! [Ruido al caer].  
En la tierra cayó.
27. –¿Ya está?
28. –¡Ya está!
29. –¿Dónde está? ¿A ver, dónde están los huesos de su cabeza?
30. Allá en dirección del tronco de lupuna.  
Allá están los cráneos.  
Allá está lo que el solía comer.  
Después de recogerlos, se juntaron a llorar.  
Recogiendo los huesos, se echaron a llorar.
31. Nunca más Wipa se convirtió en gente.  
Allí hasta hoy día quedó cantando:  
–Shaj, shaj, shaj.
32. –¡Ya está! Nunca más te comerá.
33. –Sí.
34. Wipa, el gavilán, [que antes era paisano], desapareció.

Este mito articula tres principios clave:

1. La ontología es mutable y no fija.
2. La agresión ritualizada es un mecanismo de transición.
3. La forma animal integra la historicidad humana.

### **1. Corporización: una ontología de múltiples cuerpos**

El cambio de humano a gavilán evidencia que, en el pensamiento amazónico:

## Artículo original

---

- El cuerpo es una capa temporal.
- La esencia humana puede habitar diversas formas.
- La continuidad personal no depende del aspecto físico.

La corporalidad se adapta a la circunstancia. No hay ruptura identitaria: el ave sigue siendo persona en otro cuerpo.

### 2. La flecha como vector del destino

La flecha funciona como dispositivo transformador, no como instrumento bélico. Cuando atraviesa un cuerpo:

- revela su destino oculto,
- actualiza un potencial de cambio,
- introduce al individuo en un nuevo estatus ontológico.

La transformación no es castigo, sino reorientación del ser.

### 3. El gavilán como ser liminal

El gavilán, ave cazadora, simboliza:

- visión privilegiada desde el cielo
- poder de vigilancia sobre la vida humana
- capacidad de intervención en el territorio

Su condición de expersona refuerza su autoridad:

Gavilán como ave	Gavilán como exhumano
Control vertical del espacio	Conocimiento social del mundo humano
Predador	Protector / vigilante
Fuerza física	Sabiduría ancestral

El nuevo cuerpo refuerza una función social y espiritual.

### 4. Mito como fundamento de la convivencia interespecie

El relato enseña que la comunidad vive rodeada de seres con memoria humana:

- algunas aves podrían ser nuestros parientes,
- los animales participan en la historia colectiva,
- la frontera humano-animal es relacional, no biológica.

Este entendimiento regula el trato ético con la fauna.

## Artículo original

### Síntesis analítica del Relato 9

Elemento	Función simbólica	Implicación cosmogónica
Gavilán	Persona transformada	Guardianía del territorio desde arriba
Flecha	Mecanismo de tránsito	Cambio de estatus y rol
Corporalidad cambiante	Identidad relacional	No hay forma definitiva del ser
Interacción agresiva	Ritual de iniciación	Activación del destino

## 5. Discusión

Las narraciones analizadas constituyen expresiones centrales del pensamiento cosmogónico ese eja, pues explican el origen de los seres, los espacios y los fenómenos naturales a partir de relaciones vivas entre humanos, animales, plantas, astros y entidades espirituales. En dicho universo, la vida se distribuye en todo lo existente, y el mundo se organiza a través de categorías ontológicas específicas: mundo del agua, mundo de la tierra (con dos planos: superior e inferior) y mundo del cielo, cada uno con sus propios habitantes espirituales y sus reglas de interacción

Un elemento transversal en todos los relatos es la corporización, esto es, la capacidad de los seres para transitar entre cuerpos y estados según las circunstancias y el entorno. Esta fluidez ontológica se manifiesta en transformaciones recurrentes (humanos que adoptan forma de animales, aves que acceden a nuevas dimensiones, astros que se comportan como personas), lo que evidencia la inexistencia de barreras rígidas entre especies. La multicorporalidad, por tanto, constituye un principio estructural del pensamiento ese eja.

Asimismo, se observa que las alteraciones del orden natural —como la oscuridad prolongada, la inundación o la aparición de seres depredadores— nunca son comprendidas como fenómenos aislados, sino como rupturas relacionales entre mundos. El desequilibrio ambiental afecta la vida social, espiritual y ecológica de la comunidad. En consecuencia, la armonía debe ser constantemente restablecida mediante la acción de agentes especializados, como el eyámitekua, cuya función político-ritual garantiza la conexión activa entre planos cósmicos.

El análisis etnográfico revela que estos relatos no solo cumplen una función explicativa, sino también pedagógica y normativa: enseñan a la comunidad a interpretar su entorno, a identificar peligros, a valorar su territorio y a mantener relaciones éticas con seres humanos y no humanos. La cosmovisión esa eja contiene, por tanto, una ecología relacional que reconoce la agencia de la naturaleza

## ***Artículo original***

---

y promueve prácticas sostenibles desde una perspectiva ancestral. Esta noción se opone a lógicas extractivistas que conciben el entorno como recurso pasivo y, a menudo, generan impactos socioambientales severos.

Finalmente, la tradición oral se afirma como dispositivo de continuidad cultural, donde cada mito registra un fragmento de la memoria colectiva, transmitida intergeneracionalmente. Su estudio contribuye a la preservación del patrimonio inmaterial del pueblo ese eja y a la comprensión de otras racionalidades que amplían los horizontes de nuestra propia manera de concebir el mundo.

## **6. Conclusiones**

El análisis de los relatos cosmogónicos del pueblo ese eja demuestra que estas narraciones constituyen un pilar fundamental para la preservación y transmisión del conocimiento ancestral. A través de la tradición oral, la comunidad explica el origen de los seres, la configuración del territorio y el funcionamiento del cosmos, articulando una visión integral del mundo donde todo posee vida y agencia

Uno de los hallazgos centrales es que la corporización y multicorporalidad son principios estructurales del pensamiento ese eja. La capacidad de transitar entre formas —humana, animal, acuática, celestial— pone en evidencia que la identidad no está determinada exclusivamente por el cuerpo, sino por las relaciones que los seres establecen con otros planos ontológicos.

Se concluye también que el universo ese eja se organiza en espacios interconectados: el mundo del agua, el mundo de la tierra (superior e inferior) y el mundo del cielo, cada uno habitado por entidades específicas y regulado por normas de convivencia que garantizan el equilibrio ecológico y espiritual

Cualquier alteración en uno de estos planos repercute en la totalidad del sistema, lo que refuerza una ética de sostenibilidad profundamente arraigada en la comunidad.

Asimismo, el estudio confirma que la tradición oral cumple una función pedagógica al transmitir conocimientos que orientan la vida comunitaria: previene peligros, legitima la autoridad de figuras como el eyámitekua, y promueve actitudes de respeto hacia el entorno natural. La cosmovisión Ese eja propone, así, una racionalidad ambiental alternativa, valiosa para enfrentar problemáticas contemporáneas de depredación y desequilibrio ecológico.

Finalmente, esta investigación contribuye a la revalorización del patrimonio cultural intangible del pueblo ese eja. Puesto que muchos de estos saberes se encuentran en riesgo, su documentación y

## Artículo original

análisis académico resultan esenciales para garantizar su continuidad y para reconocer la importancia de las múltiples maneras de entender el mundo presente en el Perú.

## Referencias

- Chavarría, M. (2011). *De la oralidad a la literacidad: aproximaciones recientes en la Amazonía*. En J.-P. Chaumeil, O. Espinoza y M. Chaparro (Eds.), *Por donde hay soplo* (pp. 443-464). IFEA; PUCP; CAAAP.
- Chavarría, M. (2015). *Eseha echikiiana esoiho. Con la voz de nuestros viejos antiguos. Tradición oral ese eja*. Ministerio de Cultura.
- Hagiwara, F. (2014). Cosmogonía y cosmovisión en la racionalidad y el pensamiento Cocama-Cocamilla. *Phainomenon*, 11(1), 55-68.
- Harris, M. (2004). *Antropología cultural*. Alianza Editorial.
- Helberg, H. (2017). *Conocimiento intercultural. Indicaciones metodológicas*. Escuela del Sur.
- Herrera, E. (2015). *Los Ese eja y la pesca*. Editorial Inia.
- Langacker, R. (2008). *Cognitive grammar: A basic introduction*. Oxford University Press.
- MINCUL. (2017). *Base de datos de pueblos indígenas u originarios*. Ministerio de Cultura. <http://bdpi.cultura.gob.pe/pueblo/ese-eja>
- MINEDU. (2013). *Documento Nacional de Lenguas Originarias del Perú*. Ministerio de Educación.
- Moreno, F. (2008). *Principios de sociolingüística y sociología del lenguaje*. Ariel.
- Pinedo, H. (2017). *Tradiciones orales de las naciones shipibo y uitoto. Antiguamente en el monte los animales, las plantas y otros seres eran gente*. Casa de la Literatura Peruana.
- Wong, A. y Arbaiza, L. (2010). La mitología amazónica y su relación con la simbología chavín. *Investigaciones Sociales*, 14(24), 341-350.
- World Learning. (2015). *Cosmovisión y religiosidad en sociedades amazónicas en un contexto histórico*. Cuzco.

## GLOSARIO

Término (lengua ese eja)	Traducción	Descripción contextual
Ese eja	Gente verdadera	Autodenominación del pueblo; referencia identitaria que distingue a la comunidad de otros grupos.
Deja	Otra gente	Término para referirse a personas que no pertenecen al grupo ese eja.

## Artículo original

Término (lengua ese eja)	Traducción	Descripción contextual
Wanama	Serranos	Designa a poblaciones andinas o provenientes de zonas altas.
Mato eja	Gente de las alturas	Categoría para grupos que habitan territorios elevados.
Eya	Mundo del cielo	Estrato superior del cosmos donde habitan seres espirituales y de donde provienen los ese eja.
Eyákuiñaji	Habitante del cielo	Seres del plano celeste que pueden descender a la tierra.
Kuehi	Trueno	Entidad espiritual poderosa que puede corporizarse en forma de animal.
Shawe	Sachavaca	Forma terrestre de Kuehi; vínculo entre mundo aéreo y terrestre.
Meshi	Tierra	Mundo donde habitan los humanos; espacio vital principal.
Meshi nobi	Mundo subterráneo	Plano inferior donde viven seres pequeños y ancestros castigados.
Tepetepe	Gente pequeña	Seres diminutos propios del mundo subterráneo.
Ena	Mundo del agua	Espacio que comprende ríos, lluvias, pozos y quebradas.
Ena tipaje	Mundo dentro del agua	Dimensión interna acuática con su propia organización espiritual.
Enakuiñaji	Habitantes del río	Seres acuáticos que pueden interactuar con humanos.
Ena shawa	Espíritus del agua	Manifestaciones externas de los enakuiñaji, capaces de tomar diversas formas.
Eyámitekua	Curandero / chamán	Agente ritual que regula el equilibrio entre mundos y ejerce liderazgo espiritual.
Edósikiana	Espíritus del monte	Entidades del mundo terrestre no humano asociadas a la selva y su fuerza vital.

### Contribución de los autores

Trixia Osorio Anchiraico se ha hecho cargo del diseño, estructura y recolección de la información para la redacción de este artículo.

### Reconocimientos

Ninguno

### Financiamiento

La investigación se realizó sin financiamiento.

### Conflicto de intereses

No hay conflicto de intereses.

### Trayectoria académica de los autores

Doctoranda en Lingüística en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Grado de magíster en Lingüística por la misma casa de estudios. Licenciada en Lingüística por la Universidad Nacional Federico Villarreal y Licenciada en Educación por la UNMSM con especialidad de Lenguaje. Diplomada en Literatura Infantil y Juvenil - Academia Peruana de Literatura Infantil y Juvenil y Diplomada en Políticas Públicas e Interculturalidad - Ministerio de Cultura y la Universidad Ricardo Palma. Además, he colaborado como revisora externa de artículos académicos en la Academia Peruana de la Lengua y la Pontificia Universidad Católica de Chile. Cuento con más de 14 años en la labor docente universitaria. Docente investigadora de la Universidad Ricardo Palma. Algunas de mis publicaciones: *Lenguaje COVID 19: un análisis del (nuevo) léxico empleado en la pandemia en el español peruano*, *El problema del sentido en la interpretación del mensaje*, *El problema de la comprensión lectora en los alumnos universitarios 2023*, *¿Cómo mejorar la comprensión lectora de nuestros alumnos universitarios?*, entre otros próximos a publicarse.