

Amazonía Peruana 14



CENTRO AMAZONICO DE ANTROPOLOGIA Y APLICACION PRACTICA
LIMA - PERU

Digitalizado en el CENDOC-CAAAP

Amazonía Peruana 14

ISSN 0252-886X

MAYO 1987
VOL. VIII



REVISTA SEMESTRAL

CENTRO AMAZONICO DE ANTROPOLOGIA Y APLICACION PRACTICA
LIMA - PERU

EDITOR RESPONSABLE

Angel Corbera Mori

CONSEJO EDITORIAL

Enrique Ballón

Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima)

Clemencia Aramburú

Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (Lima)

Eduardo Bedoya

Centro de Investigación y Promoción Amazónica (Lima)

Alejandro Camino

Instituto Indigenista Interamericano (México)

Alonso Zarzar

Universidad de Cambridge (Inglaterra)

Supervisión Editorial

Patricia Alba

Corrección de pruebas

Gloria Alicia Chantuví

Diagramación

Mariela Zevallos

Diseño de carátula

Mariela Zevallos

Ilustraciones

"AGUARUNA"; *Leif Mels Kens*. National MUSEET, 1973.

© Copyright CAAAP

CENTRO AMAZONICO DE ANTROPOLOGIA Y APLICACION PRACTICA

Todos los derechos reservados

Dirección

Avenida Gonzales Prada No. 626

Magdalena, Lima 17

PERU

Dirección Postal

Apartado 14-0166

Lima 14 - PERU

INDICE

TEMATICA

Cultura del Terror-Espacio de la Muerte. El informe Putumayo de Roger Casement y la Explicación de la Tortura, *por Michael Taussig* 7

Concepciones de Trabajo y Relaciones Sociales en el Uso de la Tierra entre los Machiguenga del Alto Urubamba, *por Dan Rosengren* 39

El Uso Oficial de la Selva en el Perú Republicano, *por Charles Walter* 61

Radiografía de un Contacto: Los Nahua y la Sociedad Nacional, *por Alonso Zarzar* 91

TESTIMONIOS

La Vida Monstruosa de las Plantas, *por Peter Gow* 115

DOCUMENTOS

"Yo Ví a los Kamano", Habla un Kakataibo llamado Aniceto, *por María Cortez Mondragón* 123

CRONICA

Memorial del Capitán Don Pedro Bohórquez (segunda parte del manuscrito), *texto recogido por Fernando Santos* 131

BIBLIOGRAFIA

Bibliografía Anotada de Fuentes con Interés para la Etnología y la Etnohistoria de los Uní, *por Erwin H. Frank* 151

Bibliografía Yagua II, *por J.P. Chaumeil* 161

RESEÑAS

Frontier expansion in Amazonia, *por Schmink, Marianne & Wood, Charles* 167

Des dieux et des hommes, *por Greimas, Algirdas Julien* 170

La Antropología en el Perú, *por Rodriguez Pastor, Humberto* 173

Visionary vine: Hallucinogenic Healing in the Peruvian Amazon, *por Dobkin de Rios, Marlene*..... 175

NOTICIAS



“CULTURA DEL TERROR — ESPACIO DE LA MUERTE”



por: Michael Taussig*

El Informe Putumayo de Roger Casement y la explicación de la tortura

This essay is about torture and the culture of terror. Inasmuch as the greater part of humanity knows these only through the tale of others, it is important to analyze the mediation of the culture of terror through narration.

The author analyzes the report which Roger Casement submitted to the British Foreign Office in 1912, about indian abuse in the Putumayo rubber fields. Through this, Taussig established the elements which constitute the culture of terror. These, far from being a negation of civilization, are built on the same images of savagery and the underworld, of paradise and utopy, inextricably linked in occidental culture.

Le présent article aborde le thème de la torture et de la culture de la terreur. Dans la mesure où la majorité de l'humanité en a une connaissance seulement à travers des récits, l'auteur montre qu'il est important d'analyser la transmission de la culture de la terreur à travers la narration.

A partir d'une analyse du rapport que Roger Casement a présenté en 1912 au chef du Service britannique des affaires extérieures, sur les abus des "caucheros" (exploitants de caoutchouc) dans la région du Putumayo, Taussig montre d'importants éléments constituant la culture de la terreur. Loin d'être la négation de la civilisation, elle est composée par les images de la barbarie, de l'enfer, du paradis et de l'utopie qui sont liées de façon indissociable dans la culture occidentale.

* Universidad de Michigan.

Este ensayo trata sobre la tortura y la cultura del terror, lo cual para la mayoría de nosotros, incluyéndome a mí, es conocido sólo mediante la palabra de otros. De ahí que mi preocupación sea la mediación de la cultura del terror por la narración y los problemas para escribir eficazmente contra el terror.

Jacobo Timerman termina su reciente libro, *Prisoner without a Name, Cell without a Number*, con la impresión de la mirada de esperanza en el espacio de la muerte.

“¿Alguno de ustedes ha mirado a los ojos de otra persona, en el piso de una celda, que sabe que está a punto de morir aunque nadie se lo ha dicho?”. Sabe que está a punto de morir pero se aferra a su deseo biológico de vivir, como única esperanza, ya que nadie le ha dicho que será ejecutado.

Tengo muchas de esas miradas impresas sobre mí...

Esas miradas que encontré en las prisiones clandestinas de la Argentina y que he retenido una a una, fueron el punto culminante, el momento más puro de mi tragedia.

Están aquí conmigo hoy. Y aunque pueda querer hacerlo, no podría y no sabría cómo compartirlas con ustedes” (1).

El espacio de la muerte es crucial para la creación del significado y la conciencia, más que nunca en las sociedades donde la tortura es endémica y donde florece la cultura del terror. Podemos pensar el espacio de la muerte como un umbral, sin embargo es un espacio amplio cuya holgura ofrece posiciones tanto de avance como de extinción. A veces una persona lo reconoce y regresa a nosotros a contarnos el relato, como Timerman, que ingresó, dice, porque creía que la batalla contra la dictadura militar debía darse (2).

Timerman luchó con la palabra, con su periódico *La Opinión*, dentro y en contra del silencio impuesto por los árbitros del discurso que fraguaron una nueva realidad en las celdas donde torturados y torturadores se reunían. “Las víctimas y los victimarios somos parte de una misma humanidad, colegas en el mismo esfuerzo de probar la existencia de ideologías, sentimientos, hechos heroicos, religiones, obsesiones. Y el resto de la humanidad, ¿de qué se ocupa?” (3).

La construcción de la realidad colonial que se dio en el Nuevo Mundo ha sido y seguirá siendo objeto de intensa curiosidad y de estudio —el Nuevo Mundo donde el indio y el africano se vieron sometidos por un número, inicialmente, muy inferior de cristianos. Sean cuales fueren nuestras conclusiones sobre cómo se logró tan velozmente la hegemonía, seríamos imprudentes si obviamos o subestimamos el papel del terror. Con esto quiero decir que debemos pensar a fondo el terror, que a la vez que estado fisiológico es también un hecho social y una edificación cultural cuyas dimensiones barrocas le permiten servir de mediador por excelencia de la hegemonía cultural. El espacio de la muerte es uno de los espacios cruciales donde indios, africanos y blancos dieron a luz al Nuevo Mundo.

El espacio de la muerte tiene una larga y rica cultura. Es el lugar donde la imaginación social ha poblado sus imágenes metamórficas del mal y del submundo en la tradición occidental. Homero, Virgilio, la Biblia, Dante, Bosch, la Inquisición, Baudelaire, Rimbaud, *Heart of Darkness*, en la tradición del noreste amazónico, zona de visiones, comunicación entre seres terrenales y sobrenaturales, putrefacción, muerte, renacimiento, génesis, tal vez en los ríos y la tierra de leche materna eternamente bañada en la luz verde y sutil de las hojas de coca (4). Con la conquista y colonización europea, estos espacios de muerte se mezclan como un pozo común de significantes claves que ligán la cultura del conquistador y la del conquistado. El espacio de la muerte es preeminente un espacio de transformación, a través de la experiencia de la muerte, la vida, a través del miedo, la pérdida del propio yo y la conformidad con una nueva realidad, o a través del mal, el bien. Perdido en el bosque sombrío, y después viajando a través del submundo con su guía, Dante accede al paraíso sólo después de montar la espalda de Satanás. Timerman puede ser un guía para nosotros, análogo a la forma en que los chamanes del Putumayo que yo conozco son guías para aquellos que se pierden en el espacio de la muerte.

Un viejo indio Ingano del Putumayo me habló una vez de ese espacio:

“Con la fiebre me daba cuenta de todo. Pero después de ocho días perdí el conocimiento. No sabía dónde estaba. Como un loco, andaba sin rumbo, consumido por la fiebre. Tenían que cubrirme donde caía, boca abajo. Así después de ocho días no me daba cuenta de nada. Estaba inconsciente. De lo que decía la gente, no recordaba nada. Del dolor de la fiebre, no recordaba nada, sólo el espacio de la muerte, caminar en el espacio de la muerte. Así, después de los ruidos que hablaron, permanecía inconsciente. Ahora el mundo quedaba atrás. Ahora el mundo desaparecía. Bueno, entonces comprendí. Ahora hablaban los dolores. Sabía que no viviría más. Ahora estaba muerto. Había perdido la vista. Del mundo no sabía nada, ni el sonido de mis oídos. Del habla, nada. Silencio. Y uno conoce el espacio de la muerte, ahí... Y esta es la muerte —el espacio que yo ví. Yo estaba en el centro, parado. Después me fui a las alturas. Desde las alturas, una estrella parecía mi destino. Estaba parado. Después bajé. Ahí estaba, buscaba los cinco continentes del mundo, para quedarme, para encontrar un lugar en los cinco continentes del mundo— en el espacio en el que vagaba. Pero no podía”.

Podríamos preguntar, ¿qué lugar en los cinco continentes del mundo encontrará para sí el que vaga en el espacio de la muerte? Y por extensión, ¿dónde se encontrará toda una sociedad? El viejo teme el mal de la brujería, la lucha por su alma. Entre él, el brujo y el chamán curandero, se buscan y se luchan los cinco continentes. Pero aquí y allá está también la risa, que perfora el temor del misterio, recordándonos el comentario de Walter Benjamin sobre la forma en que el romanticismo puede comprender perniciosamente la naturaleza de la intoxicación. “Toda exploración seria de los dones y fenómenos ocultos, surrealistas y fantasmagóricos”, escribe:

“presupone una imbrincación dialéctica, a la cual un estado romántico es impermeable. Porque el énfasis histriónico o fanático en el lado misterioso no nos lleva más allá; sólo penetramos el misterio, sólo en la medida que lo reconocemos en el

mundo cotidiano, en virtud de una óptica dialéctica que percibe lo cotidiano como impenetrable, lo impenetrable como cotidiano” (5).

A partir de la crónica de Timerman y de textos como *El señor presidente* de Miguel Angel Asturias, es muy claro que las culturas del terror se basan y se nutren en el mito; en el cual el énfasis fanático en el lado misterioso de lo misterioso florece por medio del rumor y la fantasía entretejida en una densa red de realismo mágico. También está claro que el victimario necesita a la víctima con el propósito de fabricar la verdad, objetivando las fantasías del victimario en el discurso del otro. Por cierto, que el deseo del torturador es también prosaico: conseguir información, actuar concertadamente con estrategias económicas de gran escala elaboradas por los dueños y las exigencias de la producción. Pero igual sino más importante es la necesidad de controlar poblaciones masivas a través de la elaboración cultural del miedo.

Por eso se impone el silencio, por eso Timerman el editor era tan importante, por eso sabía cuándo callarse y romper contacto con la realidad en la cámara de tortura. “Ese silencio”, nos dice:

“comienza con los canales de comunicación. Ciertos dirigentes políticos, instituciones y sacerdotes intentan denunciar lo que está pasando, pero no son capaces de establecer contacto con la población. El silencio comienza con un fuerte olor. La gente olfatea a los suicidas, pero los evade. Después el silencio encuentra otro aliado: la soledad. La gente teme a los suicidas como a los locos. Y la persona que quiere luchar intuye su soledad y tiene miedo” (6).

Por tanto, hay la necesidad de luchar contra la soledad, el miedo y el silencio, de examinar estas condiciones de fabricación de la verdad y la cultura, de seguir a Michel Foucault en cuanto a “ver históricamente cómo efectos de verdad se producen al interior de discursos que en sí mismos no son verdaderos ni falsos” (7). A la vez, no solo tenemos que ver, tenemos que ver de nuevo a través de la creación de contradiscursos.

Si los efectos de verdad constituyen poder, entonces la cuestión se plantea no sólo en relación al poder de hablar y escribir, sino respecto a la forma que a de tomar el contradiscurso. Esta cuestión de la forma recientemente ha preocupado mucho a los que escriben historias y etnografías. Pero frente a lo endémico del terror, la tortura y la expansión de los ejércitos, nosotros, los del Nuevo Mundo, nos vemos asaltados hoy por una nueva urgencia. Hay el esfuerzo de entender el terror, para así poder hacer entender a otros. Pero la realidad que está en juego aquí se burla del entendimiento y hace escarnio de la racionalidad, como cuando el niño Jacobo Timerman pregunta a su madre: “¿Por qué nos odian?”. Y ella responde: “Porque no entienden”. Y después de su odisea el viejo Timerman escribe sobre la necesidad de un objeto odiado y el temor simultáneo de ese objeto —la inevitabilidad casi mágica del odio. “No”, concluye, “no cabe duda que mi madre era la que estaba equivocada. No es a los antisemitas a los que se debe hacer entender. Es a nosotros los judíos” (8).

Odiados y temidos, objetos de desprecio pero también de sobrecogimiento, la esencia reificada del mal en la misma existencia de sus cuerpos, estas figuras del judío, del negro, del indio, de la mujer misma, son claramente objeto de construcción cultural, la pesada quilla del mal y del misterio estabilizando el barco y el rumbo que es la historia occidental. Con la guerra fría se agrega el comunista. Con la bomba de tiempo en marcha dentro de la familia nuclear, agregamos las feministas y los gays. Los militares y la nueva derecha, como los conquistadores de antaño, descubren el mal que han imputado a estos extraños, y remedan el salvajismo que les han imputado.

¿Qué tipo de entendimiento —qué clase de habla, escritura y construcción de significado por cualquier medio— puede enfrentar y subvertir esto?

Timerman es muy claro sobre una cosa. Contrapesar la erotización y romanticismo de la violencia con los mismos medios o formas igualmente místicas es un callejón sin salida. Pero ofrecer una o todas de las clásicas explicaciones racionales de la cultura del terror es igualmente inútil. Porque detrás de la búsqueda de ganancias, la necesidad de controlar la fuerza laboral, la necesidad de mitigar la frustración y así en adelante; yacen antiguas lógicas culturales de significados complejamente estructurados —estructuras de los sentimientos— cuya base descansa en un mundo simbólico y no en uno racionalista. En última instancia, hay dos rasgos: los más crudos datos empíricos como son los electrodos o el cuerpo humano mutilado, y la experiencia de pasar por la tortura. En su texto, Timerman sí crea un poderoso contradiscurso, precisamente porque, como la tortura misma, nos moviliza a través de ese espacio de la muerte donde la realidad nos es arrebatada, para confrontar la alucinación de los militares. Su texto de la locura y el mal establece una revolucionaria y, a mi criterio, sólida poética porque encuentra su contrapeso y su cordura en lo que yo considero la posición política más difícil, marcada por un espacio contradictorio entre socialismo y anarquismo. El es a Victor Sergelo que V.S. Naipaul es a Arthur Koestler y Joseph Conrad.

La forma de Conrad de tratar el terror del boom cauchero en el Congo fue *Heart of Darkness*. Había tres realidades ahí, comenta Frederick Karl: la del Rey Leopoldo, fabricada con complicados disfraces y engaños; el estudiado realismo de Roger Casement; y la de Conrad, que, para citar a Karl “estaba a medio camino entre las otras dos, mientras trataba de penetrar el velo y sin embargo estaba ansioso de retener su cualidad alucinatoria” (9).

Esta formulación es aguda e importante: *penetrar el velo mientras se retiene su cualidad alucinatoria*. Evoca las dos hermeneútics de Paul Ricoeur en su discusión amplia de Freud: la de la sospecha (o reducción) y la de la revelación (10). En cuanto al efecto político de *Heart of Darkness*, mientras que Dan Watt lo ve como la recusación literaria del imperialismo más poderosa y duradera”, yo no estoy tan seguro que su impactante calidad literaria y su bruma alucinatoria finalmente no cieguen y aturdan al lector en una especie de trance, ahogándolo en una marejada de imágenes. El peligro acá es el de estetizar el horror, y aunque Conrad logra evitarlo, debemos

entender que al lado mismo se esconde la poética seductora del fascismo y la fuente imaginativa del terror y la tortura incrustada profundamente en todos nosotros. Esa sería la verdadera catarsis, el gran contradiscurso cuya poética debemos ponderar en el terreno político que hoy se devela urgentemente; la forma en que todo lo que atrae y seduce en la iconografía y sensualidad del submundo se convierte en su propia fuerza para subvertirse a sí mismo. El concepto del discurso de Foucault elude esta aspiración y concepto de subversión dialécticamente comprometida. Pero es con esta poética que debemos desarrollar la política cultural apropiada para nuestra época.

Casement nos ofrece un contraste útil y sorprendente con respecto a Conrad; contraste aún más vívido por la forma en que sus caminos se cruzaron en el Congo en el 1890, por los rasgos comunes a sus contextos políticos de exiliados o cuasi-exiliados de las sociedades europeas imperializadas, Polonia e Irlanda, y por una similitud indefinible aunque superficial en sus temperamentos y su amor por la literatura. Pero fue Casement el que optó por la acción militante en defensa de su tierra natal, organizando el tráfico de armas de Alemania a los rebeldes en Dublín para el Domingo de Pascua de 1916, y fue ahorcado por traición; mientras que Conrad se abocó resueltamente a su tarea de artista, bañado en nostalgia y culpa por Polonia, prestando su nombre pero negándose a apoyar de otra manera a Casement en la Sociedad de Reforma del Congo, arguyendo no ser más que “un miserable novelista”. El texto clave para nuestro propósito es la carta de Conrad a su querido amigo socialista, el aristócrata Don Roberto, más conocido como R.B. Cunninghame Graham (al que Jorge Borges considera, junto con otro gran romántico inglés, W.H. Hudson, como autor de las más precisas estampas y obras literarias sobre la sociedad de la pampa en el siglo XIX). En esta carta, fechada 26 de diciembre de 1903, Conrad felicita a Don Roberto por su excelente libro sobre el gran conquistador español Hernando de Soto, y especialmente por la comprensión intuitiva del alma de los conquistadores —el encanto, el *pathos*, el romance de esos tiempos— que funciona como anodino que induce a olvidar a los conquistadores modernos como Leopoldo y la falta de romance y de visión en el imperialismo burgués del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Conrad pasó luego a informar a Don Roberto sobre “un hombre llamado Casement” y sus planes de una Sociedad de Reforma del Congo para poner alto al terror asociado a la industria cauchera, el mismo terror que inspiró la novela de Conrad. Conrad compara a Casement con un conquistador y cae en una imagen irremediablemente romantizada de éste —parcamente corregida por Brian Inglis, uno de los biógrafos de Casement, setenta años después (12). Lo que resulta tan irritante y tan instructivo en este tipo de desliz, que proviene y que informa de la teoría de Conrad sobre la poética tal como está formulada en la introducción a *The Nigger of the Narcissus*, es que en el momento del juicio a Casement por traición y su vilipendio como homosexual en 1916, Conrad mostró una modificación del romanticismo que lo había llevado casi a deificar al Casement que conoció en el Congo en 1890. Escribiendo a John Quinn, Conrad re-dibuja su primera aproximación a Casement, encasillándolo ahora no como en *Congo Diary*, al hombre que “piensa, habla bien, es muy inteligente y muy solidario”, sino como enganchador. Continúa despreciando a Casement como un oportunista romántico y agrega:

“Era un buen acompañante, pero ya en Africa juzgué que era un hombre, hablando propiamente, sin mentalidad alguna. No quiero decir que fuera estúpido. Quiero decir que era todo emoción. Con la fuerza emocional (informe del Congo, Putumayo, etc.) se abrió camino, y la emotividad pura lo ha destruído. Una criatura de puro temperamento —una personalidad verdaderamente trágica: todo menos la grandeza, de la cual no tenía rastro. Solo vanidad. Pero en el Congo no era visible aún” (13).

Sin embargo, sigue siendo un hecho que los informes de Casement sobre el Congo y el Putumayo hicieron mucho para frenar la brutalidad imperante ahí; y, en opinión de Edmund Morel, “inoculó la diplomacia de este país (Gran Bretaña) con una toxina natural” de modo que “los historiadores valoraran estas ocasiones como las únicas dos en las que la diplomacia británica se puso por encima del término medio” (14).

Además de las coincidencias de la historia imperialista, lo que acerca a Casement y Conrad es el problema que crean conjuntamente respecto al poder retórico y al efecto político del realismo socialista y el realismo mítico. Entre el emotivo cónsul general que escribió eficazmente desde el lado de los colonizados, como un realista y un racionalista, y el gran artista que no lo hizo, están muchos de los problemas cruciales relativos a la dominación de la cultura y las culturas de dominación.

El Informe Putumayo

A estas alturas es instructivo analizar brevemente el Informe Putumayo de Casement, que se presentó a Sir Edward Grey, Jefe del Servicio Exterior Británico, y que fue publicado por la Cámara de los Comunes el 13 de julio de 1913, cuando Casement tenía 49 años.

Debe anotarse desde un inicio que el apego de Casement a la causa de la autonomía irlandesa y su rabia ante el imperialismo británico hizo que su trabajo casi vitalicio como cónsul británico estuviera plagado de contradicciones; además, sentía que sus experiencias en Africa y América del Sur profundizaban su comprensión de los efectos del colonialismo en Irlanda, lo que a su vez estimulaba su sensibilidad etnográfica y política respecto a las condiciones al sur del Ecuador. Afirmaba, por ejemplo, que fue su conocimiento de la historia irlandesa lo que le permitió entender las atrocidades en el Congo, mientras que la *Foreign Office* no podía hacerlo porque para ellos la evidencia empírica no tenía ningún sentido. En una carta a su amiga Alice Green, señalaba:

“Sabía que la *Foreign Office* no entendería el asunto, porque me daba cuenta que yo miraba esta tragedia con los ojos de otra raza, de un pueblo perseguido tam-

bién alguna vez; cuyo corazón está asentado sobre el afecto como principio raíz del contacto con su prójimo, y cuya estima de la vida no era algo a ser valorado eternamente a su precio de mercado" (15).

En el artículo que escribió para el prestigioso *Contemporary Review* en 1912, argüía que los indios del Putumayo estaban más desarrollados, moralmente hablando, que sus opresores blancos. Al indio le faltaba una vena competitiva, era "un socialista por temperamento, por hábito y posiblemente por tradición ancestral de los preceptos incas y pre-incas". En conclusión, preguntaba Casement, "¿es demasiado tarde para esperar que mediante alguna agencia fraterna y caritativa, se pueda impartir algo de la bondad y buena voluntad de la vida cristiana a los remotos y desamparados hijos de la selva?" (16). Más adelante se refirió a los campesinos de Connemara como "indios blancos" (17).

La esencia de las 136 páginas de su informe Putumayo, basado en siete semanas de travesía en 1910, a través de las zonas caucheras de la selva en los afluentes Carapará e Igarapará en el tramo intermedio del río Putumayo; así como cerca de seis meses en la cuenca Amazónica; está en su detalle del terror y las torturas, junto con la explicación que hace Casement de las causas y su estimado del costo en vidas humanas. El caucho del Putumayo no hubiera sido rentable de no ser por el trabajo forzado de los nativos, principalmente los llamados huitotos. En los doce años desde 1900, la producción del Putumayo, más de 4000 toneladas, costó la vida a miles de indios. La muerte por tortura, enfermedad y posiblemente las fugas, habían hecho decrecer la población en cerca de 30,000 en ese tiempo (18).

El gobierno británico se sintió a enviar a Casement como su representante consular en el Putumayo debido al escándalo suscitado en 1909 por una serie de artículos en la revista londinense *Truth*; la serie retrataba la brutalidad de la empresa cauchera, que desde 1907 era un consorcio de intereses peruanos y británicos en la región. Se titulaba "El paraíso del diablo; un Congo de propiedad británica" y era obra de un joven "ingeniero" y aventurero estadounidense llamado Walter Hardenburg, quien ingresó con un acompañante al remoto rincón de la cuenca Amazónica desde los andes colombianos y fue tomado prisionero por la Peruvian Rubber Company fundada por Julio César Arana en 1903. La crónica de Hardenburg es en buena medida una elaboración sobre un texto básico de la saga del Putumayo, un artículo publicado en el periódico *La Sanción* de Iquitos.

Afirmando que los árboles de caucho están en rápido deterioro y que se agotarán en cuatro años por la rapiña del sistema productivo, el artículo continúa declarando que los pacíficos indios trabajan día y noche recolectando caucho sin la más mínima remuneración. No se les da nada de alimento ni vestimenta. Sus cosechas, así como sus mujeres y sus hijos, sirven para placer de los blancos. Se les azota inhumanamente hasta descubrir los huesos. Sin tratamiento médico, se les deja morir después de la tortura para ser devorados por los perros de la compañía. Se les castra y se les amputa las orejas, dedos, brazos y piernas. Se les tortura también con fuego, agua y crucifixión con la cabeza abajo. Los blancos los despedazan con machetes y

estrellan cráneos de los niños pequeños contra los árboles y las paredes. Los viejos son asesinados cuando ya no pueden trabajar. Para divertirse, los funcionarios de la compañía practican tiro al blanco con los indios, y en ocasiones especiales como el Sábado de Gloria los acribillan en grupos o, de preferencia, los bañan en kerosene y les prenden fuego para disfrutar de su agonía (19).

En una carta dirigida a Hardenburg por un empleado de la compañía, leemos cómo se envió una "comisión" de parte del gerente de una estación cauchera para exterminar a un grupo de indios por no haber traído suficiente caucho. La comisión volvió a los cuatro días con dedos, orejas, y varias cabezas de indios para probar que las órdenes fueron cumplidas (20). En otra ocasión, el gerente llamó a miles de indios a reunirse en la estación:

"Tomó su carabina y su machete y empezó la matanza de los indios indefensos, dejando el suelo cubierto de cerca de 150 cadáveres, entre hombres, mujeres y niños. Bañados en sangre e implorando clemencia, los sobrevivientes fueron apiñados con los muertos y quemados vivos, mientras el gerente gritaba: "quiero exterminar a todos los indios que no obedecen mis órdenes sobre el caucho que yo les pido que traigan".

"Cuando se emborrachan", agrega el corresponsal, "los altos funcionarios de la compañía brindan con champán por el hombre que ostenta el mayor número de asesinatos" (21).

Quizá el drama más central del terror en el Putumayo, tomado de un artículo periodístico de Iquitos en 1908, y asumido como hecho por Casement y Hardenburg, concierne al pesaje del caucho traído de la selva por los indios:

"El indio es tan humilde que tan pronto ve que la aguja no marca los 10 kilos, él mismo extiende las manos y se arroja a la tierra para recibir el castigo. Entonces el jefe de la estación o un subordinado avanza, se inclina, toma al indio por los cabellos, lo golpea, le levanta la cabeza y la deja caer de cara sobre la tierra, y después que el rostro es golpeado, pateado y ensangrentado, el indio es azotado. Esto es cuando se les trata mejor, porque frecuentemente se les despedaza con machetes" (22).

En la estación cauchera de Matanzas, continua el autor, "he visto indios atados a un árbol, con los pies a medio metro del suelo. Se pone leña debajo y se les quema vivos. Esto se hace como pasatiempo".

El informe de Casement a la Cámara de los Comunes es sereno y sobrio, como un abogado defendiendo un caso, y contrastando con su diario sobre la misma experiencia. Apila hechos brutales uno sobre otro, sugiere un análisis global, y hace recomendaciones. Su material proviene de tres fuentes: lo que vió personalmente, el testimonio de 30 negros de Barbados quienes fueron contratados por la Compañía con otros 166 durante 1903-1904 para trabajar como capataces, y cuyas declaraciones cubren 85 pliegos; y, entremezclados con las observaciones directas de Casement, numerosos relatos de residentes y empleados.

Al inicio del informe, evoca la bandalidad de la crueldad: “Los empleados de las estaciones mataban el tiempo, cuando no acosaban a los indios, tendidos en la hamaca, o haciendo apuestas de juego” (23). La atmósfera irreal de cotidianeidad, de lo cotidiano de lo extraordinario, puede ser desconcertante. “En algunas estaciones el principal verdugo era el cocinero —se me mencionaron directamente a dos hombres, y comí la comida que preparaban, mientras muchas de sus víctimas cargaban mi equipaje de estación a estación, y frecuentemente exhibían terribles cicatrices en sus miembros, inflingidas a manos de estos hombres” (24).

De la evidencia de las cicatrices, Casement dedujo que la “gran mayoría” (quizá hasta un 90 por ciento) de los más de 1600 indios que vió habían sido cruelmente maltratados (25). Algunos de los más afectados eran niños, y eran corrientes las muertes por flagelación, sea bajo el látigo o, más frecuentemente, unos días después cuando las heridas se infestaban de gusanos (26). Los azotes se aplicaban cuando un indio traía una cantidad insuficiente de caucho y eran más sádicos con los que se atrevían a huír. La flagelación se combinaba con otras torturas como la inmersión en agua, “diseñada”, como señala Casemet, “para detenerse al borde mismo de quitar la vida a la vez que inspira el agudo temor e inflinge mucha de la agonía física de la muerte” (27). Casement fue informado por un hombre, que también había flagelado indios, que había visto madres azotadas porque sus hijos pequeños no habían traído suficiente caucho. Mientras el chico miraba aterrado y lloroso, la madre recibía “sólo unos cuantos azotes” para que el niño fuera mejor trabajador (28).

Repetidamente se recurría al ayuno forzado, a veces para intimidar, más frecuentemente para matar. Se mantenía a hombres y mujeres en cepos hasta que morían de hambre. Un capataz de Barbados relató cómo había visto indios en esta situación “arañando la tierra con los dedos y comiéndola”. Otro declaró haberlos visto comer los gusanos de sus heridas (29).

Los cepos a veces se situaban en la terraza superior o parte residencial de la casa principal de la estación, a la vista del gerente y los empleados. Niños, hombres y mujeres pasaban meses ahí, y algunos de los hombres de Barbados dijeron que vieron mujeres violadas en los cepos (30).

Gran parte de la vigilancia y el castigo corría por cuenta de guardias indios conocidos como los “muchachos”. Los miembros de este grupo armado habían sido entrenados desde jóvenes por la compañía, y se les empleaba para controlar a los “salvajes” con los cuales no tenían parentesco. Casement los consideraba, en general, tan malvados como sus amos blancos (31). Cuando estaban presentes los hombres de Barbados, frecuentemente se les asignaba como tarea la flagelación, pero, enfatiza Casement, “ningún empleado gozaba del monopolio de la flagelación como derecho. El jefe de sección con frecuencia empuñaba el látigo, que eventualmente podía ser blandido por cualquier miembro del “*staff* racional” (32) o civilizado.

“Estos hombres”, señala Casement, “habían perdido toda visión o sentido de la recolección del caucho —eran simplemente animales de rapiña que vivían a costa de

los indios y se deleitaban en derramar su sangre”. Además, los gerentes de estación en las zonas donde Casement obtuvo la información más precisa estaban endeudados (pese a sus altas tasas de comisiones), operando a niveles de pérdida que en algunas secciones llegaban a miles de libras esterlinas (33).

Es necesario, a estas alturas, señalar que aunque los indios eran el principal objeto del terror, también lo sufrían negros y blancos. Sea como competidores respecto a la mano de obra indígena, como los caucheros colombianos independientes que conquistaron el Putumayo y después fueron desplazados por la empresa de Arana en 1908, sea como empleados de la compañía, muy pocos escaparon a la amenaza siempre presente de la degradación y la tortura. Interrogado por Casement, si no sabía que estaba mal torturar a los indios, uno de los hombres de Barbados respondió que no podía incumplir las órdenes, “que un hombre puede ser hombre en Iquitos, pero no se puede ser hombre allá arriba” (34). Además, la mayor parte de los empleados negros y blancos estaban atrapados por un sistema de enganche y deudas, aunque diferente del que la compañía empleaba para controlar a los indios.

Del testimonio de los hombres de Barbados, queda claro que las disputas, el odio y la desconfianza reinaban entre todos los miembros de la compañía —al punto que uno debe considerar seriamente la hipótesis que sólo la ritualización grupal de la tortura a los indios podía controlar tal anomía y desconfianza, garantizando así a la compañía la solidaridad necesaria para mantenerse como unidad social efectiva.

Leer los relatos, el de Casement de segunda mano y el de Hardenburg como testigo directo, de los ataques que la compañía dirigió contra los comerciantes independientes, blancos colombianos, es darse cuenta más cabalmente de los rasgos rituales que confirmaban al violento auge cauchero del Putumayo su éxito como cultura del terror.

El análisis de Casement

La línea principal del análisis de Casement está en su argumento que no era el caucho sino la mano de obra el bien escaso en el Putumayo, y que dicha escasez era la causa básica del empleo del terror. El caucho del Putumayo era de la peor calidad, lo remoto de la zona hacía el transporte caro en relación al caucho de otras zonas, y el salario de la mano de obra libre era muy caro. Entonces, razona, la compañía recurrió al uso del trabajo forzado bajo un sistema de deuda y enganche, y empleó la tortura para mantener la disciplina laboral.

El problema con este argumento, que asume una supuesta racionalidad de negocio y de la lógica capitalista de los bienes (como es la fuerza laboral), es que encuentra ciertas contradicciones, y, aunque no es exactamente equivocado, me parece que no le da el peso suficiente a dos consideraciones fundamentales. La primera concier-

ne a las formas de organización laboral y económica que la historia local y la sociedad indígena determinaban como disponibles, o potencialmente disponibles para el capitalismo mundial en el Putumayo. La segunda, expresada crudamente, es que el terror y la tortura no se derivan solamente de la presión del mercado (que podemos considerar aquí como detonante) sino también del proceso de construcción del mal. La “presión del mercado” asume el paradigma de la escasez esencial al economicismo capitalista y a la teoría socioeconómica capitalista. Dejando de lado qué tan acertada puede ser la representación de la sociedad capitalista que resulta de este paradigma, es altamente dudoso que revele mucho de la realidad del auge cauchero del Putumayo, donde el problema de la empresa capitalista era que no había instituciones sociales capitalistas ni mercado para el trabajo abstracto, donde pudiera invertirse capital y multiplicarlo. En realidad, se podría ir más allá para desarrollar un argumento que comienza con la premisa que era justamente esta falta de relaciones sociales mercantilizadas, en interacción con las fuerzas de mercancías que emanaban del mercado cauchero mundial, que explica la producción de la tortura y el terror. Podemos decir que la cultura del terror era funcional a las necesidades del sistema laboral, pero eso nos dice poco sobre las contradicciones más significativas que emergen del informe de Casement, es decir, que la matanza de esta valiosa fuerza de trabajo se daba en una escala increíblemente vasta, y que, como señala el mismo Casement los jefes de estación no solo les costaban a la compañía ingentes sumas de dinero, sino que “estos hombres habían perdido toda visión o sentido de la recolección de caucho —eran simplemente animales de rapiña que vivían a costa de los indios y se deleitaban derramando su sangre”. Invocar la racionalidad empresarial para esto es reclamar y sustentar una racionalidad ilúsona, oscureciendo nuestra comprensión de la forma en que el negocio puede transformar el empleo del terror, de medio a fin en sí mismo.

La consideración de la historia y la organización económica local requiere un tratamiento más serio que el que podemos darle aquí. Pero debe notarse que la “escasez” de fuerza de trabajo no puede referirse a una escasez de indios, de los cuales parece haber habido abundancia, sino más bien al hecho que los indios no trabajaban de la manera regular y confiable necesaria para una empresa capitalista de gran escala. Casement subestimó este fenómeno, ahora frecuentemente aludido como “la curva de suministro de fuerza de trabajo descendente hacia atrás”, y lo hizo a pesar que en el Congo él mismo se había quejado que el problema era que los nativos no querían trabajar (35), él estaba seguro que si se les pagaba con más bienes, los indios trabajarían al ritmo requerido por la compañía sin emplear la fuerza. Mucha gente con más experiencia en el Putumayo negaban esta afirmación ingenua, y señalaban con una lógica tan impecable como la de Casement que la escasez de mano de obra y la facilidad con que los indios podían vivir de la selva obligaba a los empleadores de otras zonas del Putumayo a tratarlos con consideración (36). En cualquier caso, con o sin empleo de la coerción, la productividad laboral distaba mucho de lo que deseaban los patrones.

Las contradicciones aumentaban si se examina detenidamente el sistema de deuda y enganche, que Casement considera esclavitud. Era un pretexto, dice, que el in-

dio en esta relación estaba endeudado, porque el indio estaba obligado por la fuerza física a trabajar para la compañía, y no podía escapar (37). Uno debe preguntarse entonces por qué la compañía persistía en esta falsedad, especialmente viendo los medios de coerción a su disposición.

Supuestamente, se llevaban cuentas de los adelantos pagados en especie (machetes, tela, escopetas) para cada recolector; los adelantos equivalían gruesamente a cinco peniques por libra de caucho, que valía tres chelines con diez peniques en el mercado londinense en 1910. (En Africa Occidental los nativos recibían un equivalente de entre dos chelines y dos chelines con seis peniques por libra de caucho "Ibi Red Niggers", similar en calidad al del Putumayo) (38). Un jefe de estación le dijo a Casement que los indios nunca preguntaban el precio o el valor del caucho. A veces se les daba una sola moneda, y Casement vió muchas mujeres indias luciendo collares de monedas (39). Joaquín Rocha dice que los indios de la estación cauchera Tres Esquinas valoraban el dinero no como un medio de intercambio, sino como un objeto de valor; martillaban las monedas para formar piezas lisas, brillantes y triangulares que empleaban como pendientes en la nariz o la oreja (40). Pero sería ingenuo suponer que los indios carecían de interés o de comprensión de los términos del comercio y de lo que los blancos obtenían por el caucho en el mundo exterior.

"Ustedes compran esto con el caucho que producimos" dijo un jefe indio fascinado, mirando a través de los binoculares de Casement (41). Casement fue informado que los gerentes de estación fijaban la cantidad de caucho que cada individuo debía recolectar según los bienes entregados como adelanto y en este sentido el Padre Gridilla relata un episodio de interés de cuando viajaba por Caraparaná en 1912.

Era un momento en que miles de indios llegaban a la estación cauchera de la Occidente para entregar caucho. Primero hubo un gran baile que duró cinco días —el tipo de evento que una década atrás Joaquín Rocha había comparado con una fiesta de la cosecha. Después se entregó el caucho y los adelantos en especie; el Padre Gridilla comentaba "los salvajes no conocen el dinero, sus necesidades son muy limitadas, sólo piden escopetas, municiones, hachas, machetes, espejos y a veces hamacas". Un indio que describe cómo un individuo corpulento y feo se negaba a aceptar nada, y, presionado, contestó, "no quiero nada, lo tengo todo". Los blancos insistieron una y otra vez que debía pedir algo. Finalmente respondió, "¡quiero un perro negro!" "¿Y dónde voy a encontrar uno, ni siquiera un perro blanco, si no los hay en todo el Putumayo?" retrucó el gerente. "Tú me pides caucho", dijo el salvaje, "y yo lo traigo. ¡Si yo pido un perro negro, tienes que darme uno!" (42).

Basándose en relatos que oyó, Hardenburg escribió que los indios recibían sus adelantos con gran placer, porque si no lo hacían eran azotados hasta morir (43).

Aun cuando fuera pretexto, la deuda que aseguraba el enganche era real, y como simulación su realismo mágico era tan esencial a la organización económica del auge cauchero del Putumayo como la "ficción de la mercancía" que Karl Polanyi describe para una economía capitalista madura (44). Para analizar la construcción de

estas realidades ficticias, debemos volvernos ahora hacia sus rasgos más obviamente míticos, encerrados como están en la relación sinérgica entre salvajismo y empresa, canibalismo y capitalismo. Interrogado por el Comité Selecto del Parlamento británico sobre el Putumayo en 1913, se pidió a Julio César Arana, la fuerza motriz de la compañía cauchera, que esclareciera lo que quiso decir cuando afirmó que los indios se habían resistido al establecimiento de la civilización en sus distritos, que habían resistido durante muchos años, y que practicaban el canibalismo. "Lo que quise decir", repuso, "es que no admitían el intercambio, ni que nadie comerciara con ellos —los blancos, por ejemplo" (45).

Selva y Salvajismo

Hay un problema que solo he insinuado en todos los relatos de atrocidades en el auge cauchero del Putumayo. Mientras la inmensidad de la crueldad está fuera de cuestión, la mayor parte de la evidencia se recoge a través de historias. El historiador meticuloso se lanzaría sobre este hecho como un desafío de extraer la verdad de entre la exageración o la subestimación. Pero la implicancia más primaria, me parece, es que *las narrativas en sí mismas son evidencias del proceso por el cual se creó y se sostuvo una cultura del terror*.

Dos motivos entrelazados se destacan: los horrores de la selva, y los horrores del salvajismo. Todos los hechos se moldean en el prisma formado por estos motivos, los cuales, siguiendo la teoría del arte de Conrad, median la verdad efectiva no tanto a través de la difusión de información, sino apelando al temperamento a través de impresiones sensoriales. Aquí la imagen europea y colonialista de la selva atávica con sus lianas y árboles de caucho y la dominación de la dominación del hombre, destaca como una metáfora colonialmente apta del gran espacio del terror y la crueldad profunda. (Europa — fines del siglo XIX, penetrando los antiguos bosques tropicales). Carlos Fuentes afirma que la literatura latinoamericana está tejida entre los polos formados por la naturaleza y el dictador, donde la destructividad de la primera sirve para reflejar relaciones sociales aún más destructivas. Un autor colombiano, José Eustacio Rivera, dice en los años 20 como un peón enganchado en el Putumayo:

"He sido un cauchero y siempre seré un cauchero. Vivo en la ciénaga viscosa en la soledad de los bosques con mi banda de hombres malariosos, hincando la corteza de los árboles cuya sangre corre blanca, como la de los dioses... he sido y siempre seré cauchero. Y como hiera mi mano a los árboles, así puede herir a los hombres" (46).

En *Heart of Darkness*, el narrador, Marlow, se repantiga como un buda, introduciendo su relato, prefigurando la explotación colonial del Congo a fines del siglo XIX al evocar un soldado de la Roma imperial, avanzando a través de los pantanos del Támesis:

“Desembarca en un pantano, marcha a través del bosque, y en algún puesto tierra adentro siente el salvajismo, el puro salvajismo que lo ha rodeado —toda esa vida misteriosa de la tierra silvestre que se mueve en el bosque, en las selvas, en los corazones de los hombres salvajes. Tampoco hay iniciación en estos misterios. Debe vivir en medio de lo incomprensible, que es también detestable. Pero tiene también una fascinación, que ejerce su poder sobre él. La fascinación de la abominación —ya sabes, imagina el remordimiento creciente, el deseo de escapar, la derrota, el odio.

El padre capuchino Gaspar de Pinell, que hizo una legendaria “excursión apostólica” entre los huitotos y otras tribus salvajes en las selvas del Putumayo a fines de la década de 1920, registra cómo su guía blanco, un hombre de mucha experiencia, enfermó y quiso curarse con un chamán huitoto (que el padre llama brujo) en vez de emplear la farmacopea de los blancos. Murió poco después, planteando al padre Pinell el dilema moral de la colonización: “Esto muestra”, escribió, “que es más probable que el hombre blanco se vuelva un salvaje al mezclarse con los indios, y no que los indios vayan a civilizarse a través de las acciones de los civilizados” (47). Y con un torrente de virtuosismo fenomenológico, su colega el Padre Francisco de Vilanova, acomete el mismo espinoso problema, sólo que aquí es la selva del Putumayo que constituye la gran figura del salvajismo. En un libro que describe la gran obra de trabajo de los capuchinos entre los huitotos desde los años 20, se lee:

“Es algo casi increíble para los que no conocen la selva. Es un hecho irracional que esclaviza a los que van ahí. Es un torbellino de pasiones salvajes que domina a la persona civilizada que tiene demasiada confianza en sí misma. Es una degeneración del espíritu en una borrachera de circunstancias irreales pero probables. El hombre racional y civilizado pierde respeto a sí mismo y a su lugar doméstico. Arroja su herencia en la ciénaga, de donde quién sabe cuándo la recuperará. El corazón se llena de morbidez y el sentimiento de salvajismo. Se vuelve insensible a las cosas más puras y grandes de la humanidad. Hasta los espíritus cultivados, esmeradamente formados y bien cuidados, han sucumbido” (48).

Pero por supuesto que no es la selva, sino los sentimientos que los hombres proyectan sobre ella, lo decisivo para llenar sus corazones de salvajismo. Y lo que puede lograr la selva, mucho más pueden sus habitantes nativos, los indios salvajes, como aquellos torturados para que recolecten caucho. No debe obviarse que la imagen colonialmente construida del indio salvaje que se trata aquí fue una imagen poderosamente ambigua, un compuesto oscilante, bifocal y turbio de hombre y animal.

En su forma humana o no, los indios salvajes podían reflejar inmejorablemente a los colonizadores las vastas y barrocas proyecciones del salvajismo humano que los colonizadores necesitaban para establecer su realidad como gente civilizada, por no decir empresarial. Y sólo porque los indios salvajes eran humanos podían fungir de fuerza de trabajo y de sujetos de tortura. Porque no es una víctima animal la que gratifica al torturador, sino el hecho que la víctima es humana, permitiendo así al torturador convertirse en el salvaje.

¿Qué tan salvajes eran los Huitotos?

El salvajismo de los indios tenía un rol clave en la propaganda de la compañía caucheá. Hardenburg escribe que los huitotos “son hospitalarios en grado extremo”, y que mientras que la iglesia mejora su moral, en los dominios de la empresa los sacerdotes han sido cuidadosamente excluidos. “En realidad”, continúa, “para asustar a la gente y así evitar que ingresen a la región, la compañía ha difundido los relatos más escalofriantes sobre la ferocidad y el canibalismo de estos indios indefensos, a quienes los viajeros como yo hemos encontrado tímidos, pacíficos, tranquilos, trabajadores y humildes” (49). El padre Pinell ha publicado un documento del Perú describiendo una película encargada por la compañía de Arana en 1917. Se exhibió en los cines de Lima y mostraba los efectos civilizadores de la compañía “en estas regiones salvajes que hace sólo 25 años estaban pobladas enteramente por caníbales. Gracias a la energía de este infatigable luchador (Arana) se han convertido en útiles elementos de trabajo” (50).

La propaganda usualmente florece sólo donde el terreno ha sido bien y largamente preparado, y parece ser que la de Arana no era excepción ya que la mitología del salvajismo data de tiempos muy anteriores a él. Sin embargo, las pasiones desatadas por el auge cauchero vigorizaron esta mitología con un poder seductor. Antes de indagar más en las formas en que la compañía cauchera adquirió el salvajismo que le imputaba a los indios, es necesario detenerse y examinar la mitología y folklore de los colonizadores respecto de las gentes selváticas del Alto Amazonas.

Una y otra vez Casement nos dice que los Huitotos y todos los indios del Alto Amazonas eran suaves y dóciles. Resta importancia a su canibalismo, dice que eran impulsivos más que crueles, y contempla su docilidad como una característica *natural* y encomiable. Esto le ayuda a explicar la facilidad con que fueron conquistados y obligados a recolectar caucho.

“Un indio prometía cualquier cosa por un arma de fuego, o por algún otro de los objetos tentadores que se ofrecían para inducirlos a trabajar como caucheros. Muchos indios se sometieron a la atractiva oferta sólo para descubrir que una vez inscritos “perdían toda libertad y se les reducía a demandas insaciables de más caucho y diversas tareas. Un cacique o “capitán” podía ser comprado para disponer de la fuerza de trabajo de su clan, y como la influencia del cacique era muy grande, y la docilidad natural de los indios una característica notable de las tribus del Alto Amazonas, el trabajo de conquistar un pueblo primitivo y reducirlos a un esfuerzo continuo de búsqueda de caucho fue menos dificultoso que lo que podía suponerse en un principio” (51).

Pero, por otro lado, tan docilidad hace aun más incomprensible la violencia de los blancos.

Muchos aspectos pueden ser cuestionados en el recuento de Casement aquí, como su afirmación del grado de poder del jefe, y la engañosa simplicidad que evoca

respecto del tema de la dureza y la ternura en una sociedad diferente de la suya. No debe olvidarse tampoco que la historia que quería contar era una de indios inocentes, dóciles, casi niños, brutalmente maltratados por la compañía cauchera, y esta imagen controladora da a su informe una considerable fuerza retórica. Por añadidura, tenía una tendencia a equiparar los sufrimientos de los irlandeses con los de los indios, y a ver en ambas historias preimperiales una cultura más humanas que la de sus amos civilizadores. (Conrad jamás se permitió este tipo de transferencia). Otro factor se combina con el anterior, que es la ternura innata del carácter de Casement y su habilidad para suscitar esta cualidad en los demás, como atestiguan numerosas personas. Es este aspecto de su homosexualidad, y no la lujuria, que debe resaltarse acá, como lo muestra, por ejemplo, esta anotación en su diario del Putumayo:

“... azotes e introducción de escopetas, y azotes con machetes en la espalda... me bañé en el río, delicioso, y los Andokes (indios) bajaron y cazaron mariposas para Barnes y para mí. Después un capitán (jefe indio) nos abrazó reclinando su cabeza en nuestros pechos. Nunca vi algo tan conmovedor, pobrecito, sentía que éramos sus amigos” (52).

Alfred Simson, un inglés que viajaba por los ríos Napo y Putumayo en la década de 1880, y que pasó ahí mucho más tiempo que Casement, nos pinta un cuadro bastante diferente del de Casement. Un ejemplo está en su descripción de los zaparos, quienes, como los huitotos, eran considerados por los blancos como indios salvajes. Observando que atacaban a otros grupos y raptaban a los niños para venderlos a los comerciantes blancos, Simson pasa a afirmar:

“Cuando no se les provoca, son como indios verdaderamente salvajes, muy tímidos y retraídos; pero son perfectamente valientes y no permiten a nadie, blancos o no, que empleen la fuerza contra ellos. Sólo se les puede manejar, en realidad, con un buen trato, y a veces simplemente con el razonamiento; de otro lado detestan el maltrato, y a cualquier intento de recurrir a los golpes (reaccionan) con la mayor violencia...”

En toda oportunidad son cambiantes y poco confiables, revelando bajo diversas circunstancias, y frecuentemente bajo las mismas, en común con muchos de su clase, los más contradictorios rasgos de carácter, exceptuando quizás el servilismo —verdadera característica del viejo mundo— y la avaricia, que nunca he observado en ellos. La ausencia de servilismo es típica de todos los indios independientes del Ecuador” (53). Y observa que también disfrutaban enormemente con la destrucción de la vida. Siempre están prestos a matar animales o personas, gozando con ello” (54).

Simson fue empleado en el primer vapor en ascender el Putumayo, perteneciente a Rafael Reyes, quien luego fue presidente de Colombia. Es así como presenció la apertura de la región al comercio moderno, estando en posición de observar la institucionalización de ideologías concernientes a raza y clase. No solo presenta una visión contraria y más compleja de la dureza del indio; también provee la clave y el motivo etnográfico necesarios para entender por qué estas imágenes contrarias coe-

xisten y florecen; cómo las imágenes del salvajismo indio llegan a encontrar y fundirse con las imágenes coloniales del salvajismo, y finalmente, cómo esta serie de imágenes sirve para la creación del terror.

Antes que nada es necesario observar que los habitantes del Putumayo estaban, de acuerdo a Joaquín Rocha a fines de siglo, divididos en dos grandes clases sociales: blancos e indios salvajes. La categoría de blancos (también conocidos como “rationales”, “cristianos” y “civilizados”) incluía no solo a los blancos étnicamente hablando, sino también mestizos, negros, mulatos, zambos y los indios “de los grupos incorporados a la civilización desde la época de la conquista española”. Simson nos lleva más allá de esta clasificación, y aunque sus observaciones son pertinentes a la región de la montaña, en el nacimiento de los ríos, me parecen generalmente aplicables a las regiones medias del Putumayo, y ciertamente relevantes a la comprensión de la cultura colonizadora.

Simson nota que los que él llama “indios puros de la selva”, eran divididos por los blancos y los indios hispano-hablantes, en dos clases: indios e infieles. Los indios son quechua hablantes, comen sal, y son semicristianos, mientras los infieles, conocido como aucas, hablan otra lengua, comen sal raramente, y no conocen el bautismo ni la Iglesia católica (56). Es conveniente notar que hoy, sino hace tiempo, el término “auca” también connota a caníbales que vagan desnudos por la selva, no tienen reglas matrimoniales y practican incesto.

Simson también afirma que el término “auca” comunmente usado también conlleva el significado total que tuvo antiguamente en el Perú durante los incas. Incluye el sentido de infiel, traidor, bárbaro, y se usa frecuentemente en sentido insultante. En el Perú se usaba, dice, “para designar aquellos que se rebelaban contra su rey y encarnación de su deidad, el inca (57). Que esta afirmación sea históricamente exacta o no (y ciertamente parece serlo) no afecta su importancia como un mito informado sobre la vida cotidiana en la era del “boom” del caucho.

El segundo punto de Simson acerca de los “aucas” concierne a sus cualidades casi animales, tan pronunciadas, dice, que llegan a bordear lo oculto y espiritual. Refiriéndose a los zaparos, por ejemplo, escribe que sus percepciones visuales y auditivas son maravillosas, y sobrepasan las de los indios que “no son aucas”, considerablemente. Su conocimiento de la selva es tan perfecto que con frecuencia viajan de noche por parajes desconocidos. Son grandes luchadores y pueden detectar sonidos y huellas donde los blancos no se percatan de nada. Siguiendo la huella de un animal repentinamente voltean y luego vuelven a su ruta, como siguiendo el olor de su presa. Sus movimientos son felinos y caminan con facilidad entre espinas y matorrales. Para comunicarse entre ellos, generalmente imitan el sonido del tucán o la perdiz—todo esto en marcado contraste con los indios “civilizados” quienes “les temen y respetan, pero los desprecian o pretenden despreciarlos como infieles a sus espaldas” (58).

Debo añadir que el chamán de la sierra con quien trabajo en los andes colombianos que dominan el Putumayo, considera a los chamanes de la selva como “au-

cas”, híbridos espíritu animal poseedores de magia poderosa. Señala a los huitotos como la fuerza espiritual con la que hace un pacto místico mediante canciones y encantamientos; con o sin alucinógenos; para asegurar el éxito en sus propias batallas mágicas contra el mal. Es crucial comprender la dialéctica de sentimientos invocados por el apelativo “auca”, una dialéctica envuelta en magia y compuesta de tanto miedo como desprecio —idéntico al misticismo, odio y asombro proyectado al socialista sionista Timerman en las cámaras de tortura del ejército. En el caso de los “aucas”, esta proyección es inseparable de la imputación de su resistencia a la sagrada autoridad imperial, y la imputación adicional de los poderes mágicos poseídos por los habitantes de la selva baja en general y por sus oráculos, videntes y curanderos (chamanes) en particular. Más aún, esta construcción indígena y quizás hasta precolombina se combina con la mitología medioeval Europea del Hombre Salvaje traída a los Andes y el Amazonas por españoles y portugueses. Hoy en día, en la parte alta del Putumayo que conozco, la mitología del auca y del Hombre Salvaje es lo que impulsa a los colonos blancos y negros a recurrir a los chamanes indios para obtener “curas” contra la brujería y la mala suerte mientras estos mismos colonos desprecian a los indios como salvajes (59). Durante el furor del caucho la necesidad desesperada de la mano de obra india nutrió una crueldad incalculada y paranoia de parte de los blancos, heredadas por el capitalismo mundial en las selvas del Putumayo, a lo que debemos prestar atención si hemos de comprender los “excesos” irracionales de terror y tortura narrados por Casement.

El Miedo a la Rebelión India

Casement menciona la posibilidad de que, además de su afán lucrativo, el terror de los blancos a una rebelión india los impelió a la crueldad. Pero, enfatizando la docilidad del indio, nos da cuatro razones del porqué una rebelión era poco probable. Las comunidades indias estaban desunidas mucho antes del “boom” del caucho, mientras los blancos estaban bien armados y organizados. Los indios tenían un pésimo armamento, y sus cerbatanas, arcos y lanzas habían sido confiscados. En su opinión el factor más importante fue el hecho que sus jefes habían sido sistemáticamente asesinados por la compañía por el crimen de “dar malos consejos” (60).

Rocha, quien estuvo en el área unos siete años antes que Casement, no pensaba igual. Según él, los blancos temían las consecuencias del odio de los indios, y este temor era central en su política y pensamientos. “La vida de los blancos en la tierra de los huitotos” declaró “pende de un hilo”. Los pequeños levantamientos eran comunes, y él da cuenta de uno de estos.

En 1903 el colombiano Emilio Gutierrez navegaba por el Caquetá desde Brasil en búsqueda de indios para establecer una estación cauchera. Al llegar a la zona que deseaba conquistar, envió al grueso de sus hombres llevando mercancías, quedándose

él y otros tres. Mientras dormían, Gutierrez y sus hombres fueron asesinados por indios salvajes. Al enterarse de esto, otros blancos se preparaban para la represalias cuando llegó la noticia de que treinta indios civilizados que trabajaban para Gutierrez habían sido asesinados, todos a la vez pero en diferentes partes de la selva. Indios bajo las órdenes de blancos fueron enviados en persecución de los rebeldes. Algunos fueron capturados y ejecutados, otros llevados como prisioneros a los blancos y la mayoría logró escapar. Unos pocos fueron capturados y devorados por los mercenarios indios —según dice la historia (61).

En 1910 Casement escuchó este mismo episodio de un peruano, quien inició su relato diciendo que los métodos usados por los conquistadores colombianos eran muy malos. En esta versión los indios rebeldes decapitaron a Gutierrez junto con un número indeterminado de otros blancos y exponiendo sus cráneos en las paredes de su “casa del tambor” manteniendo los cuerpos desmembrados en agua por el mayor tiempo posible para mostrarlo a otros indios. El informante de Casement añade que él encontró otros doce cuerpos atados a estacas, asegurando que el motivo por el cual no fueron devorados fue porque los indios “sentían repugnancia a comer hombre blancos, a quienes tanto odiaban”. Subsecuentemente, hubo terribles represalias contra los indios, anota Casement (62).

Considerado de forma separada, y especialmente en relación con la versión de Rocha, esta versión de Casement establece que el temor del hombre blanco a una rebelión india no era injustificado; pero que además dicha rebelión se percibía en una visión mítica paranoica en la cual las imágenes de canibalismo y descuartizamiento brillaban vívidamente.

El Miedo al Canibalismo

El canibalismo adquirió gran potencial ideológico para los colonos desde el comienzo de la conquista del nuevo Mundo por los europeos. La figura del caníbal fue elaborada y usada con muchos fines, respondiendo así a una de las más poderosas fuerzas simbólicas conocidas a la humanidad. Se podía usar para justificar la esclavización y como tal fue aparentemente importante en la economía temprana del Brasil (63), afectando así hasta las vertientes del Amazonas, tales como el Putumayo, donde el canibalismo se mantenía morbosamente vivo en la imaginación de los blancos hasta la época del boom del caucho.

Rocha nos da varios ejemplos: Al recordar su llegada al territorio huitoto escribe: “esta singular tierra de caníbales, la tierra de los huitotos, conquistado por una docena de valientes colombianos repitiendo el heroísmo de sus antepasados españoles” (64). Los comerciantes de caucho, afirma él han tratado de erradicar el canibalismo con castigos severos. Pero el canibalismo es una adicción. Los huitotos creen poder engañar a los blancos acerca de esto pero “sucumben a la satisfacción de sus

apetitos bestiales" (65). El más notorio de los conquistadores modernos, el colombiano Crisóstomo Hernández (un mulato de la sierra colombiana que huía de la policía y buscó refugio en la selva) hizo, según Rocha, matar a todos los niños, mujeres y hombres de su caserío indio por practicar canibalismo —un relato sorprendente en vista de la necesidad de mano de obra, pero típica de las leyendas de los blancos en el Putumayo (66).

Don Crisóstomo fue el héroe de otra historia legendaria, una que demuestra cómo las costumbres indias podían entrar en conflicto con las de los blancos, tal como por ejemplo, sus "malentendidos" sobre el valor del dinero y el trabajo, había sin embargo aspectos rituales de la cultura que los blancos podían utilizar a favor de las necesidades de la compañía cauchera. La costumbre ocasional de entregar el caucho en una gran fiesta como preludio a un intercambio de regalos, reportado por Gridilla y Rocha, ha sido mencionada. Aún más interesante es el rito que los blancos llaman "chupe del tabaco", realizado por indios durante la mayoría, sino todas, las ocasiones, rito que probablemente fascinaba a los blancos aún más que a los indios.

Sentados en un círculo, generalmente de noche, con las mujeres y los niños atrás pero a distancia cercana, los hombres se turnaban poniendo el dedo en un espeso cocimiento de jugo de tabaco, y luego lo succionaban. Hardenburg informa que esta ceremonia era indispensable en cualquier fiesta o para solemnizar cualquier acuerdo o contrato. En estos momentos los hombres en general y el jefe en particular daban muestras de gran oratoria que duraba quizás la noche entera. "Este es el juramento Huitoto" escribe Hardenburg, "se dice que jamás se rompe. Cuando los blancos desean llegar a cualquier acuerdo importante con los indios, siempre insisten en que se realice esta ceremonia" (67). Casement nos dice lo mismo, nos cita también a un explorador francés Eugenio Robuchon, quien escribe que este rito era uno "durante el cual los indios recordaban su libertad perdida y sus sufrimientos actuales, formulando terribles juramentos de venganza contra los blancos" (68).

Rocha fue informado que Crisóstomo Hernández fue un orador maravilloso, tomando su lugar como "capitán" o "capitán general" dentro del círculo de indios. Rendidos alrededor de la olla de tabaco en asamblea de jefes, don Crisóstomo declamaba en la lengua Huitoto desde las ocho de la noche hasta las cuatro de la mañana, con tal poder de seducción que los jefes aceptaban sus propuestas por unanimidad. Esto, dice Rocha, fue antes de que reinara por medio del terror y el poder militar: su dominación llegó a descansar en la fuerza de las armas, pero fue a través de la oratoria que inició su conquista, ya que "para los huitotos era su rey y su dios" (69).

El relato que más impresionó a Rocha fue acerca del rito huitoto de asesinato judicial o pena capital. Uno puede imaginarse fácilmente las notas de terror exótico que provocaba entre colonos y empleados de la compañía cauchera, escuchándola entre los chismes de las noches en la selva.

"Todos los individuos de la nación que ha capturado el prisionero se retiran a un área de la selva en la cual las mujeres están absolutamente prohibidas, excepto

una que actúa en un rol especial. Los niños también son rigurosamente excluidos. En el centro se coloca una gran olla de jugo de tabaco cocido para el placer de los hombres, y en un rincón, sentado en un pequeño banco y firmemente atado, se encuentra el prisionero. Tomándose de los brazos los nativos forman una gran fila y al ritmo de los tambores se acercan bailando a la víctima. Avanzan y retroceden muchas veces, algunos individuos se separan para beber el jugo de tabaco. Entonces los tambores se detienen para los caníbales bailarines, y para que la infortunada víctima pueda ver cuánto pierde al morir, la joven más hermosa de la tribu ingresa, ataviada con las más variadas y brillantes plumas de los pájaros de la selva. El tambor comienza de nuevo, y la hermosa joven baila sola frente a él, casi tocándolo. Gira y avanza, dirigiéndole miradas apasionadas y gestos amorosos, volteando y repitiendo esto tres o cuatro veces. Entonces ella se va, terminando así este segundo acto de la solemne ocasión. El tercero sigue con la danza de hombres igual a la anterior, excepto que cada vez que la línea de bailarines se acerca al prisionero, uno de los hombres se separa del grupo y dice algo así: “¿Recuerdas cuando tu gente mató a Jaijiko, hombre de nuestra nación a quien no pudieron tomar prisionero porque supo morir antes de permitir que lo arrastren frente a tu gente? Vamos a vengar su muerte contigo, cobarde que no sabe morir en la batalla como él”. O si no, “¿Recuerdas cuando tú y tu gente sorprendieron a mi hermana Jifisiro bañándose, la capturaron, y mientras aún vivía gozaron de su carne y la atormentaron hasta su último aliento? ¿Recuerdas? Ahora, tú maldito por los dioses te devoraremos vivo, y no morirás hasta que todo rastro de tu piel sangrienta desaparezca de nuestras bocas.

Sigue a esto el cuarto y último acto de la terrible tragedia. Uno por uno los bailarines se acercan y con su cuchillo cada uno porta un pedazo de carne del prisionero, el que comen medio tostado al sonido de su muerte. Cuando eventualmente muere, lo cortan en trozos y continúan tostado y comiéndolo hasta el último pedacito” (70).

La Mediación Narrativa: Fango Epistémico

Me parece que historias como esta fueron la base indispensable para la formación y el florecimiento de la imaginación colonial durante el auge del caucho en el Putumayo. “Su imaginación estaba enferma” escribió el juez peruano Rómulo Paredes en 1911, refiriéndose a los encargados de las estaciones caucheras, “y ven en todas partes ataques indios, conspiraciones, rebeliones, traición, etc, y para salvarse de estos peligros imaginarios mataron y mataron sin compasión” (71). Lejos de ser fantasías triviales en las cuales enfrascarse después del trabajo, estos relatos y la imaginación que alimentaban eran una potente fuerza política sin la cual el trabajo de la conquista y la supervisión de la recolección de caucho no se hubiesen logrado. Lo que es esencial comprender es la manera en que estos relatos funcionaron para crear a través de un realismo mágico, una cultura de terror que dominó tanto a blancos como indios.

La importancia de este fabuloso trabajo se extiende más allá de la cualidad épica y grotesca de su contenido. La característica realmente esencial yace en crear una realidad incierta de una ficción, una realidad con visos de pesadilla en la cual el juego de verdad e ilusión se convierte en una fuerza social de dimensiones horribles y fantasmales.

Hasta cierto punto todas las sociedades viven tomando ficciones como realidad. Lo que distingue a las culturas del terror es que el problema epistemológico, ontológico y por demás puramente filosóficos de realidad — ilusión — certeza — y — duda, se convierte en infinitamente más que un problema “meramente” filosófico. Se convierte en instrumento de alto poder para dominación y un medio principal de práctica política. Y en el boom cauchero del Putumayo este medio de fango epistémico y ontológico era configurado y objetivado como el espacio de la muerte.

En su informe Paredes nos dice que los encargados de los puestos caucheros vivían obsesionados con la muerte. Veían peligro en todas partes y pensaban tan solo en el hecho de vivir rodeados de víboras, tigres y caníbales. Son estos pensamientos de muerte, escribe, los que constantemente golpean su imaginación, atemorizándolos y volviéndolos capaces de cualquier acto. Como niños que leyeron “Las Mil y Una Noches”, continúa, tenían pesadillas de brujas, espíritus malignos, muertes, traición y sangre. La única manera en que podían vivir en un mundo tan aterrador, observa, era inspirando ellos mismos terror (72).

Mediación Sociológica y Mítica: Los Muchachos

Si fue la repetición de relatos lo que medió para la inspiración del terror, entonces nos corresponde a nosotros adentrarnos en la agencia sociológica que hizo posible esta mediación, es decir el cuerpo de guardias indios entrenados por la compañía y conocidos como los *muchachos* que estaban, en palabras de Rómulo Paredes “constantemente ideando ejecuciones, y constantemente denunciando reuniones indias en la cual se “lamía Tabaco” —lo cual significaba un juramento para matar hombres blancos— rebeliones imaginarias que nunca existieron, y otros crímenes semejantes” (73).

Mediando como indios civilizados o racionales entre los salvajes de la selva y los blancos de los campamentos, los “muchachos” personificaban todas las críticas distinciones de clase y el sistema de castas de la producción cauchera. Apartados de los suyos, a quienes perseguían y traicionaban, y en quienes inspiraban odio y envidia, clasificados como civilizados pero dependientes de los blancos para comida, armas y enseres, los muchachos forjaron a la perfección todo lo horripilante de la mitología colonial acerca de los salvajes —ya que ocupaban el espacio mítico y sociológicamente perfecto para hacerlo. No solo creaban ficción alimentando el fuego de la paranoia blanca, ellos encarnaban la brutalidad que los blancos temían, creaban e intentaban

usar para sus propios fines. En un sentido muy literal, los muchachos canjearon su identidad de salvajes por un nuevo status social como indios civilizados y guardias. Como anota Paredes, pusieron a disposición de los blancos "sus instintos especiales, como sentido de orientación, olfato, sobriedad y su conocimiento de la selva" (74). Así como compraban caucho a los indios salvajes de la selva, así los blancos compraron los instintos salvajes "auca" de los "muchachos".

Sin embargo, a diferencia del caucho, estos instintos salvajes fueron manufacturados mayormente por la imaginación de los blancos. Todo lo que los "muchachos" tenían que hacer para recibir su recompensa era objetivar y, a través de palabras, reflejar al hombre blanco los fantasmas que poblaban la cultura colonizadora.

Dados los siglos de mitología colonial concerniendo al auca y al hombre salvaje, y dada la implicancia de esta mitología en el caracter social contradictorio de los "muchachos", la tarea era fácil. Los relatos de los "muchachos" eran, en realidad, parte de un relato mucho más antiguo en el que los muchachos eran objetos del discurso colonial, más que los autores de los mismos.

El sistema de trueque establecido por el boom cauchero del Putumayo fue así más que un trueque de enseres blancos a cambio del caucho recogido por los indios. También fue un trueque de mitologías de terror y realidades ficticias, que se daban con la mediación de los "muchachos", cuyos relatos canjearon una traición de las realidades indias por la confirmación de las fantasías coloniales.

El Espejo Colonial

Empecé este ensayo afirmando que mi preocupación era la mediación de la cultura del terror a través de la narración, y los problemas de escribir en contra del terror. En parte mi preocupación nació de mis problemas en evaluar e interpretar los "hechos" constituidos en los diversos testimonios de las atrocidades del Putumayo. Este problema de interpretación creció aún más, eventualmente estallando en la claridad de que ese problema es precisamente lo que es central a la cultura del terror —no sólo haciendo extremadamente difícil el hablar y escribir en contra del terror, sino, más exactamente, haciendo la terrible realidad de los escuadrones de la muerte, desapariciones, y torturas cada vez más efectivas en quebrar la capacidad de las personas de resistir.

Mientras se presta mucha atención a la "ideología" en las ciencias sociales, que yo sepa, no se presta ninguna virtualmente al hecho de que las personas delinean su mundo, incluyendo la política, tanto en grande como en micro-escala, en relatos y creaciones históricas, y muy rara vez, si alguna, en ideologías (como se definen generalmente). Con seguridad es en los lazos del rumor, el chisme, cuentos y comadreo que las ideologías e ideas se vuelven emocionalmente poderosas y entran en circula-

ción social activa y existencia significativa. Fue así con el terror de Putumayo, de cuyos relatos parece claro que los colonos empleados de la compañía no solo temían sino también crearon a través de la narración imágenes confusas y terribles de salvajismo —imágenes que unían a la sociedad colonial a través del fango epistémico del espacio de la muerte.

Los sistemas de tortura que inventaron para asegurar el caucho refleja el horror del salvajismo que tanto temían, condenaban y funcionalizaban. Es más, cuando consideramos la tarea de crear contrarepresentaciones y contradiscursos, debemos hacernos cargo de la manera en que la mayoría, si no todas las narrativas reproducidas con Hardenburg y Casement, refiriéndose y criticando las atrocidades, fueron similarmente ficcionalizadas, basadas en la misma fuente históricamente moldeada a la que sucumbían los hombres al torturar indios.

La tortura y el terror en el Putumayo fueron motivados por la necesidad de mano de obra barata. Pero el trabajo en sí, la mano de obra como mercancía no existía en las selvas del Caraparaná ni el Igaraparaná, afluentes del Putumayo. Lo que existió no fue un mercado para la mano de obra sino una cultura y una sociedad de seres humanos que los colonos llamaron indios salvajes e irracionales, su trayectoria histórica, forma de vida y medios de cambio específicos. En el torpe intento colonial de adaptar forzosamente la estructura de mercancía colonial a una u otra posibilidad para el recojo de caucho ofrecida por estos medios se cambio; la tortura, dice Casement, adquirió vida propia: "Así como el comer produce apetito, así cada crimen llevó a nuevos crímenes" (75). A esto debemos añadir que, paso a paso, la tortura y el terror se convirtieron en la forma de vida durante quince años, una cultura organizada con reglas, procedimientos y significados sistematizados, involucrados en rituales y espectáculos que sostenían la solidez precaria de los empleados de la compañía cauchera, así como transmitir a través de los golpes a los torturados una especie de verdad canónica sobre el comercio y la civilización.

No fue el fetichismo de la mercancía, sino el fetichismo de la deuda, empapado en la realidad ficticia de la institución de la deuda-peonaje, con sus "progresos" forzados y farsas teatrales representando intercambios comerciales, lo que significó la fuerza decisiva en la creación del terror, transformando la tortura, de un status de medios a uno de modo, sino finalmente en el mismo fin de la producción.

De los informes de Timerman y Casement es obvio que la tortura y el terror institucionalizado es una forma ritual de arte, y lejos de ser espontáneo, sui generis, y un abandono de lo que se llama frecuentemente "los valores de la civilización, estos ritos tienen una profunda historia de derivación de poder y significado de estos valores. Lo que demanda un análisis más profundo en el mimetismo entre los actos de salvajismo que los colonos atribuían a los indios, y los actos de salvajismo perpetrados por los colonos en nombre de lo que Carlos Arana llama civilización (76).

Esta mimesis recíproca pero distorsionada ha sido y continúa siendo de gran importancia en la construcción de la cultura colonial —el espejo colonial que refleja a

los colonos la barbarie de sus propias relaciones sociales, pero imputadas a los salvajes o las figuras malvadas que ellos desean colonizar. Se le da vida a esto en el Putumayo, en los cuentos y chismes coloniales, relatando, por ejemplo, la historia de Joaquín Rocha, sobre el canibalismo huitoto. Y los que se pone en discurso a través de las vívidas historias de los colonos es lo que ellos practicaron en los cuerpos de los indios (77).

Tenazmente embebida en esta práctica, hay una vasta y mistificante historia de Occidente y su iconografía del mal en sus ilusiones del infierno y del salvaje, unido e inseparable del paraíso, la utopía y el bien. Es hacia la subversión de este dialecto apocalíptico que todos debíamos inclinar nuestro esfuerzo contradiscursivo, en una poética muy distinta del bien y del mal, cuya fuerza catártica yace no en resoluciones cataclísmicas de contradicciones, sino en su disrupción.

La cultura europea post-ilustración hace muy difícil, sino imposible penetrar el velo alucinante del corazón de la oscuridad sin sucumbir a su cualidad alucinante ni perder esa cualidad. La poética fascista triunfa donde el racionalismo liberal se autodestruye. Pero lo que podría mostrarnos el camino para salir de este impase es precisamente lo que está tan dolorosamente ausente de todos los relatos del Putumayo, es decir la narrativa y el medio narrativo de los indios que sí quita el sensacionalismo del terror, negando así el stress histriónico del lado misterioso de lo misterioso (adoptando la fórmula de Benjamín) por medio de una óptica que percibe lo cotidiano como impenetrable, lo impenetrable como cotidiano. Por lo menos es esta la poética de la brujería y el chamanismo que yo conozco en las alturas del Putumayo, pero esa es otra historia para otros tiempos, no solo de terror, sino también de curación.





NOTAS

1. Jacobo Timerman, *Prisoner without a Name, Cell without a Number* (New York Vintage Books, 1982), 164.
2. Timerman, *Prisoner*, 28.
3. Timerman, *Prisoner*, 111.
4. Gerardo Reichel Dolmatoff, *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Indians* (Chicago, University of Chicago Press, 1974).
5. Walter Benjamin, "Surrealism: The Last Snapshot of European Intelligentsia", en su colección de ensayos titulada *Reflections*, Edmund Jephcott, trad., Peter Demetz, ed. (New York & London; Harcourt Brace Jovanovich, 1978), 189-90.
6. Timerman, *Prisoner*, 52.
7. Michel Foucault, "Truth and Power" en *Power/Knowledge*, Colin Gordon, ed. (New York, Pantheon, 1980), 118.
8. Timerman, *Prisoner*, 62, 66.
9. Frederick R. Karl, *Joseph Conrad: The Three Lives* (New York: Farrar, Straus & Giroux, 1979) 161.
10. Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation* (New Haven & London: Yale University Press, 1970).
11. Ian Watt, Conrad: *In the Nineteenth Century* (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1979), 161.
12. Brian Inglis, *Roger Casement* (London Hodder Paperbacks 1974), 32. El texto de la carta de Conrad a Cunninghame Graham dice: "Puedo asegurarle que él (Casement) es una personalidad diáfana. También hay en él un toque de conquistador, ya que lo he visto partir hacia los parajes más inhóspitos blandiendo un palo en forma de bastón por toda arma, con dos mastines, Paddy (blanco) y Biddy (atigrado), y un muchacho lo anda llevando un bulto, y sin más compañía. Después de unos meses lo veía emerger, un poco más delgado, un poco más bronceado, con su palo, sus perros y su muchacho lo anda, tranquilo y sereno como si hubiera estado de paseo por el parque". Inglis comenta: "El tiempo había adornado el recuerdo de Conrad. Casement mismo describió lo que implicaba el trabajo de construcción, en una carta a un joven primo, y el terreno donde se construía el ferrocarril era una llanura cubierta de pasto y arbustos, algo accidentada pero no tan inhóspita". La referencia a Borges es "Sobre la tierra púrpura" en *Borges: A Reader*, Emir Rodríguez Monegal y A. Reid, eds. (N. York: Dutton, 1981), 136-39.
13. Karl, *Joseph Conrad*, 289n. El texto completo de la carta de Conrad a Cunninghame Graham puede verse en C.T. Watts, *Joseph Conrad's Letters to R.B. Cunninghame Graham* (Cambridge: The University Press, 1969), 148-52. Ver también *Joseph Conrad; Congo Diary and Other Uncollected Pieces*, Zdzislaw Najder, ed. (Garden City, N. York, Doubleday, 1978), 7.
14. Inglis, *Roger Casement*, 46.
15. Op. Cit., 131.
16. Op. Cit., 214.
17. Op. Cit., 234.
18. Algunas autoridades fijan la cifra de 30,000 muertes de 1900 a 1912, mientras que otros con conocimiento de la zona y de su historia, presentan cifras muy variadas o afirman que es imposible dar cifras porque levantar un censo era demasiado difícil. Además, cuánto de la disminución de la población se debió a enfermedades (especialmente la viruela) y cuánto a la tortura o la huida es una pregunta muy problemática. Igualmente, el número de huitotos que habitaban en la zona de Igaraparaná y Caraparaná a fines del siglo diecinueve se estima en cifras que varían entre 50,000 y un cuarto de millón; el último estimado es el de Joaquín Rocha, *Memorandum de un Viaje* (Bogotá, Editorial El Mercurio, 1905), 138. En cualquier caso el número de indios en la zona parece haber sido muy grande, con criterios del Alto Amazonas, y fue una poderosa razón para el establecimiento del comercio cauchero ahí. Es de notar que Casement fue muy cauteloso en su informe en cuanto a cifras de población y de disminución de esta. Da detalles del problema en la evidencia que presentó ante el Comité Selecto sobre el Putumayo del Parlamento Británico (House of Commons Sessional Papers, 1913, vol. 14.30, No. 707). El Padre Gaspar de Pinell, *Un Viaje por el Putumayo al Amazonas* (Bogotá: Imprenta Nacional, 1924), 38, 39; presenta una excelente discusión como lo hace en su *Excursión Apostólica por los ríos Putumayo, San Miguel de Sucumbros, Cayabuena, Caquetá Caaguán* (Bogotá; Imprenta Nacional, 1929), 227-235.

19. Walter Hardenburg, *The Putumayo: The Devil's Paradise: Travels in the Peruvian Amazon Region and an Account of the Atrocities Committed upon the Indians Therein* (London: T. Fisher Unwin, 1912), 214. La primera publicación de las revelaciones de Hardenburg, en la revista *Truth* en 1909, comenzó con este artículo del periódico *La Sanción* de Iquitos. Estos artículos, y probablemente el libro posterior, fueron posiblemente escritos en realidad por Sidney Paternoster, editor asistente de *Truth*.
20. Hardenburg, *Putumayo*, 258.
21. Op. Cit., 260, 259.
22. Op. Cit., 236. Citado también por Casement en su informe a Sir Edward Grey. Ahí Casement declara que esta descripción se le hizo "una y otra vez... por hombres que habían sido empleados en este trabajo". Roger Casement, "Correspondence respecting the Treatment of British Colonial Subjects and Native Indians employed in the Collection of Rubber in the Putumayo District" *House of Commons Sessional Papers*, 14 de Febrero 1912 a 7 de Marzo 1913, vol. 68; citado después como Casement, *Putumayo Report*, p. 35.
23. Casement, *Putumayo Report*, p. 17.
24. Op. Cit. p. 34.
25. Op. Cit. pp. 33-34.
26. Op. Cit. p. 37.
27. Op. Cit. p. 39.
28. Op. Cit. p. 37.
29. Op. Cit. p. 39.
30. Op. Cit. p. 42.
31. Op. Cit. p. 34. Según diversos estimados, parece que la proporción de supervisores armados respecto a los indios recolectores de caucho era de 1:16 a 1:50. De estos supervisores armados, los "muchachos" sobrepasaban a los blancos en razón de 2 a 1. Ver Howard Wolf y Ralph Wolf, *Rubber: A Story of Glory and Greed* (N. York: Covici, Friede, 1936), 88. Consul de EE.UU. Charles C. Eberhardt, *Slavery in Peru*, 7 de Febrero de 1913 informe preparado para la Cámara de Representantes, 62 Cong., 3a. sesión, 1912, H. Doc. 1366, p. 112. Roger Casement, Comité Selecto del Parlamento Británico sobre el Putumayo, *House of Commons Sessional Papers*, 1913, vol. 14. Casement, *Putumayo Report*, p. 33.
32. Casement, *Putumayo Report*, p. 33.
33. Op. Cit. pp. 44-45.
34. Op. Cit. p. 55.
35. Inglis, *Roger Casement*, 29.
36. Rocha, *Memorandum de un viaje*, 123-24, afirma que porque los indios son "naturalmente haraganes", proponen el pago de sus adelantos por parte de los caucheros, obligándolos así a emplear la violencia física. Eberhardt, *Slavery in Peru*, p. 110 dice que "el indio se emplea con algún cauchero, frecuentemente de manera voluntaria, aunque no es raro que sea por la fuerza e inmediatamente se endeuda por alimentos, etc... Sin embargo, la escasez de mano de obra, y la facilidad con que los indios usualmente escapan y viven de los frutos naturales de la selva, obliga al patrón a tratarlos con alguna consideración. Los indios se dan cuenta de esto, y su trabajo no es nada satisfactorio, a nuestro criterio. Esto era particularmente notorio durante una visita que hice recientemente a un molino donde se extrae "cachaza" o aguardiente de caña. Los hombres parecían trabajar cuando y como les placía, pidiendo abundantes cantidades diarias del licor (al cual todos son muy aficionados), y si no se les da o se les trata con dureza en cualquier forma huyen a la selva. El empleador tiene la ley de su lado, y si encuentra al fugitivo está en libertad de traerlo de regreso, pero la pérdida de tiempo y la tarea casi fútil de rastrear al indio por los bosques densos y los arroyos, hace mucho más practico tratar al servidor con consideración desde un comienzo".
37. Casement, Comité Selecto del Parlamento Británico sobre el Putumayo, *House of Commons Sessional Papers*, 1913, vol. 14, p. 113, No. 2809.
38. E.D. Morel, Comité Selecto del Parlamento Británico sobre el Putumayo, *House of Commons Sessional Papers*, 1913, vol. 14, pp. 553-556. Ver también la evidencia del contador británico H. Pam, de la Peruvian Amazon Company, en 1909-10 en la estación La Chorrera (pp. 336-48).
39. Casement, *Putumayo Report*, p. 50.
40. Rocha, *Memorandum de un viaje*, 75.
41. Peter Singleton-Gates y Maurice Girodias, *The Black Diaries* (N. York: Grover Press, 1959), 261.
42. P. Alberto Gridilla, *Un Año en Putumayo* (Lima: Colección Descalzos, 1943), 29. La descripción de Rocha es de un puesto comercial cauchero en Colombia, no de uno de los de Arana Rocha, *Memorandum de un Viaje*, 119-20.
43. Hardenburg, *Putumayo*, 218.
44. Karl Polanyi, *The Great Transformation* (Boston: Beacon Press, 1958), 72, 73. Michael Tanssig, *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980).
45. Julio César Arana, Evidencia al Comité Selecto del Parlamento Británico sobre el Putumayo, *House of Commons Sessional Papers*, 1913, vol. 14, p. 488, No. 12.222.
46. Ver Carlos Fuentes, *La Nueva Novela Hispanoamericana* (México, D.F.; Editorial Joaquín Mortiz, 1969), 10-11. José Eustaquio Rivera, *La Voragine* (Bogotá: Editorial Pax, 1974), 277, 279.
47. Pinell, *Excursión Apostólica*, 156.

48. P. Francisco de Vilanova, introducción a P. Francisco de Igaluada *Indios Amazónicos: Colección Misiones Capuchinas*, vol. VI (Barcelona: Imprenta Myria, 1948).
49. Hardenburg, *Putumayo*, 163.
50. Pinell, *Excursión Apostólica*, 196.
51. Casement, *Putumayo Report*, pp. 27-28.
52. Singleton Gates y Girodias, *Black Diaries*, 251.
53. Alfred Simson, *Travels in the Wilds of Ecuador and the Exploration of the Putumayo River* (London; Samson Low, 1886), 170.
54. Simson, *Travels*, 170-74.
55. Rocha, *Memorandum de un Viaje*, 64.
56. Simson, *Travels*, 58. Es importante anotar que durante los siglos diecisiete y dieciocho, los misioneros trabajaban al menos en algunos de los grupos indígenas que Simson designa como *aucas*, y por lo tanto no es cierto que (para citar a Simson) "no saben nada de la iglesia católica".
Ver P. José Chantre y Herrera, *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español, 1647-1767* (Madrid: Imprenta de A. Auria, 1901), 283, 321-28, 365-69.
57. Simson *Travels*, 58. Este significado de rebelarse contra el inca es sostenido, refiriéndose a los araucanos de Chile, en John M. Cooper, "The Araucanians" en el Vol. II de *The Handbook of South American Indians*, Julian H. Steward, ed. (N. York: Cooper Square, 1968), 690.
En la montaña oriental del norte de los Andes, el término *auca* quiere decir pagano, como opuesto a los indios cristianos, según Steward y Alfred Mettraux, "Tribes of the Ecuadorian and Peruvian Montaña" en el Vol. III de *Handbook*, 535-656, esp. 629 (zaparos), 637 (Canclos/Napos) 633 (Quijos). A diferencia de Simson, solo viajero, estos antropólogos del *Handbook* omiten lastimosamente el indicar las connotaciones mágicas y míticas del término *auca*.
58. Simson, *Travels*, 166, 168.
59. Michael Tansig, "Folk Healing and the Structure of Conquest", *Journal of Latin American Lore* 62:1980, 217-78.
60. Casement, *Putumayo Report*, p. 45.
61. Rocha, *Memorandum de un Viaje*, 125-26.
62. Casement, *Putumayo Report*, 30. El Padre Pinell fue informado de un gran levantamiento de indios caucheros y otros en el Igaraparaná en 1917; se requirió tropas peruanas para sofocarlo. Pinell, *Un viaje*, 39-40.
63. Puede verse una excelente discusión de esto en David Sweet "A Rich Realm of Native Destroyed: The Middle Amazon Valley, 1640-1750" (Tesis Ph.D., Universidad de Wisconsin, 1975), 113-14, 116, 120, 126, 130-131, 141, 347.
64. Rocha, *Memorandum de un Viaje*, 92-93.
65. Rocha, Op. Cit., 118.
66. Rocha, Op. Cit., 106-7.
67. Hardenburg, *Putumayo*, 155. Sobre uso de la coca el chupe del tabaco ver Joseph F. Woodtolle, *The Upper Reaches of the Amazon* (London: Methuen, 1914), 151-55. Respecto a la confiabilidad y las fuentes de las afirmaciones de Hardenburg, quizá sea útil citar parte de la evidencia que presentó al Comité Selecto del Parlamento Británico sobre el Putumayo, *House of Commons Sessional Papers*, 1913, vol. 14. Interrogado sobre que vio con ojos propios de crueldades contra los indios Hardenburg contestó: "En cuanto a crímenes cometidos, no vi nada. Prácticamente todo lo que vi fue que los indios en la estación cauchera El Encanto estaban casi desnudos, muy flacos y de aspecto cadauérico. Vi muchos de ellos y vi lo que les daban de comer" (p. 150, No. 12848). Su información vino de relatos de otras personas. "En realidad, podría decir que la mayoría de la gente vino a través de otros. Me decían: conozco a un hombre que puede decir tal cosa, y lo traían" (p. 511, No. 12884).
Sobre si interrogó a estas personas detalladamente sobre sus afirmaciones, Hardenburg contestó: "No puedo decir que haya hecho mucho de eso" (p. 511, No. 12882). Era, según Hardenburg, de "conocimiento público" que ocurrían las atrocidades. Este "conocimiento público" es lo que me he esforzado por rastrear, no porque crea que las atrocidades eran menos que lo descrito por los diversos autores, sino porque es este conocimiento público, en forma de narrativa mítica, lo que actúa como pantalla y como red de significantes sin la cual "los hechos" no existirían. Más específicamente, la función de esta pantalla y de los significantes es aumentar el horror y por lo tanto la función controladora de la cultura del terror. La evidencia de Casement es totalmente de otra categoría, ya que fue más cuidadosamente recogida, revisada, etc.; y como resultado podemos afirmar informaciones, como la de Hardenburg, que tienen menor sustento. De todos modos, la evidencia de Casement sirve no tanto para rasgar el carácter mítico sino para indicar su realidad terrorífica.
68. Casement, *Putumayo Report*, p. 48. El texto de Robuchon apareció en un libro ("Edición Oficial") impreso en Lima en 1907 y titulado *En el Putumayo y sus Afluentes*. Fue editado por Carlos Rey de Castro, lacayo de Julio César Arana y ex-consul peruano en el Brasil, en base a los papeles de Robuchon luego de su misteriosa muerte en la selva del Putumayo. A juzgar por el libro de Rey de Castro sobre el Putumayo, *Los Pobladores del Putumayo* (Barcelona: Imp. Vda. de Luis Tasso, 1917), y su relación con Arana, puede concluirse que sería imprudente leer el texto de Robuchon como si fuera realmente su obra sin adular. Es probable que fuera editado con miras a presentar una versión favorable a Arana. La importancia de la prehistoria, la "etnohistoria" y la historia indígena en la guerra ideológica por la opinión mundial está muy bien demostrada por la audacia de Rey de Castro en *Los Pobladores del Putumayo*, donde se propone probar que los huitotos y grupos indígenas adyacentes son en realidad descendientes de los "Orejones" del Cuzco en el interior del Perú, fortaleciendo así, supuestamente, el reclamo peruano sobre la zona cauchera del Putumayo y sus habitantes indígenas.

69. Rocha, *Memorandum de un Viaje*, 144.
 70. Op. Cit., 146, 147.
 71. Rómulo Paredes, "Informe Confidencial al Ministerio de Relaciones Exteriores, Perú", setiembre de 1911, traducido en Eberhardt, *Slavery in Peru*, p. 146. El trabajo de Paredes se explica y se sitúa en contexto, en una masa de testimonios, en el libro de Carlos A. Valcárcel, *El Proceso del Putumayo* (Lima: Imp. Comercial de Horacio La Rosa, 1915).
 72. Paredés, "Informe Confidencial" en Eberhardt, *Slavery in Peru*, p. 158.
 73. Op. Cit., p. 147. Agradezco a Fred Chin y Judy Farquhar del Departamento de Antropología de la Universidad de Chicago por convencerme de la importancia de los "muchachos" como fuerza mediadora. Además, no debe omitirse el papel de los negros, reclutados en Barbados, mediando entre los blancos y los indios. De manera similar a como el ejército británico, de mediados del siglo diecinueve en adelante, desplegó diversos grupos coloniales y étnicos para maximizar reputaciones de ferocidad y para enfrentarlos unos a otros, las compañías caucheras británicas y peruanas empleaban sus "soldados étnicos" en el Putumayo.
 74. Paredes, "Informe Confidencial" en Eberhardt, *Slavery in Peru*, p. 147.
 75. Casement, *Putumayo Report*, p. 44.
 76. Ver p. 482 del texto.
 77. Pueden hallarse ilustraciones de como se actuó al pie de la letra el relato en la tortura de indios en los raros momentos de diálogo que Casement permite a sus testigos en la parte de su informe dedicada al testimonio de los hombres reclutados en Barbados. Por ejemplo:

"¿Y dice Ud. que vio quemar a los indios?" preguntó el Cónsul General Casement a Augustus Walcott, nacido en la isla caribeña de Antigua veintitrés años atrás.

"Sí".

"¿Quemarlos vivos?"

"Vivos".

"¿Qué quiere decir? Descríbalo".

"Solo vi a uno quemado vivo".

"Bueno, dígame sobre ese".

"No trabajó el caucho, se escapó y mató a un "muchacho", y le cortaron los brazos y las piernas a la altura de la rodilla y quemaron su cuerpo".

"¿Y Ud. está seguro que estaba vivo aún no muerto cuando lo echaron a la hoguera?"

"Sí, estaba vivo, estoy seguro —lo vi moverse— abrir los ojos, gritó..."

"¿Y Aurelio Rodríguez (el gerente de la estación cauchera) estuvo mirando todo el tiempo?"

"Sí, todo el tiempo".

"¿Dabas instrucciones?"

"Sí, señor".

"¿El les dijo que le cortaran los brazos y las piernas?"

"Sí".

Había algo más que el Cónsul General no entendía y volvió a llamar a Walcott para que explicara que quería decir cuando declaró "porque el les dijo a los indios que nosotros también eramos indios y que los comíamos". Lo que quiso decir, resume Casement, es que el gerente de la estación, el señor Normand, para asustar a los indios, les dijo que los negros eran canibales, una feroz tribu de canibales que comían gente, y que sino traían caucho los negros serían enviados a matarlos y comerlos.

(Casement, *Putumayo Report*, pp. 115, 118).

Otro ejemplo más complicado:

"¿Alguna vez vio a Agüero matar indios?" Preguntó el Cónsul General a Evelyn Bateson, de veinticinco años, natural de Barbados quien trabajaba en la estación de caucho de La Chorrera.

"No, señor, no lo he visto matar indios, pero lo he visto mandar a los "muchachos" a matar indios. Tomó a un indio y lo entregó a los muchachos para que se lo comieran; hicieron un baile..."

"¿Ud. los vio matar al hombre?"

"Sí, señor. Lo ataron a una estaca y le dispararon y después le cortaron la cabeza, y los pies y manos, y lo llevaron cargado por la sección —en el patio—, y lo cargaban por acá y por allá cantando, y lo llevaron a su casa bailando".

"¿Como sabe que se lo comieron?"

"Oí que se los comen. No lo ví, señor, pero oí al gerente, al señor Agüero, decir que se comieron a ese hombre".

"¿El gerente dijo todo eso?"

"Sí señor, el dijo".

(Casement, *Putumayo Report*, p. 103).

Esta forma de estimulación, si no de creación del canibalismo por presión colonial ha sido registrada también en cartas de misioneros sobre el Estado Libre del Congo del Rey Leopoldo y la recolección del caucho ahí. Ver, por ejemplo, el recuento de John Harris en el trabajo de Edmund Morel, *King Leopold's Rule in Africa*. (N. York: Funk & Wagnalls, 1905), p. 437-41.

Revue
française
d'anthropologie

janvier
mars
1987

101

L' H O M M E

Du Bon usage des Dieux en Chine

- | | | |
|-----|---------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 7 | Rémi MATHIEU | Introduction |
| 10 | Rémi MATHIEU | Chamanes et chamanisme en Chine ancienne |
| 35 | Jean LEVI | Les Fonctions religieuses de la bureaucratie céleste |
| 58 | Jacques LEMOINE | Mythes d'origine, mythes d'identification |
| 86 | Brigitte BERTHIER | Enfant de divination, voyageur du destin |
| 101 | John LAGERWEY | "Les Têtes des démons tombent par milliers"
Le <i>fachang</i> , rituel exorciste du nord de Taiwan |
| | | * |
| 117 | Claude LÈVI-STRAUSS | De la Fidélité au texte |
| | | * |

CORRESPONDANCE

INFORMATIONS

142 Dominique BLANC Les Revues d'ethnologie de l'Europe du Sud

COMPTES RENDUS — LIVRES REÇUS

Rédaction: Laboratoire d'Anthropologie Sociale, Collège de France
52 rue du Cardinal Lemoine, 75005 Paris Tél. (I) 46332450

Abonnements: Europériodique S.A.
31 avenue de Versailles, 78170 La Celle-Saint-Cloud Tél. (I) 30629386

Vente au numéro: Navarin Éditeur
31 rue de Navarin, 75009 Paris Tél. (I) 48780565

Prix de l'abonnement pour 1987: Institutions: 355 F (France) et 420 F (Étranger)
Particuliers: 280 F (France) et 269,23 F (Étranger)

Prix du numéro: 90 F

ASSOCIATION D'ETHNOLINGUISTIQUE AMÉRINDIENNE

amerindia

Revue d'ethnolinguistique amérindienne
Publiée avec le concours du

CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

NUMEROS ANNUELS

No. 11 (1986)

- E.D. COOK: Athaspascan Classificatory Verbs
B. MANNHEIM et T. ZUIDEMA: Poetic Form in Guaman Poma's Wariqsa Arawi
S. TOUMI: Verbes déclaratifs et verbes d'adresse en nahuatl
M.C. DRUMOND MENDES BARROS: Um caso de política lingüística indígena: a questão do intérprete e do discurso religioso no Brasil colonial
A. CAUTY: Taxinomie, syntaxe et économie des numérations parlées
R. BAREIRO SAGUIER: La numeración en guaraní
F. QUEIXALOS: Autobiographie d'une néonumération
le numéro: 51 FF.
abonnement biannuel: 85 FF.
offre spéciale: 1 à 10: 400 FF.

NUMEROS SPECIAUX

- 1 R. HOWARD MALVERDE: Dioses y diablos: tradición oral de la sierra ecuatoriana. Publié avec le concours de la British Academy, 325 p. 96 FF.
2 C. HAGEGE: Le'comox Ihaamen de Colombie Britannique: présentation d'une langue amérindienne. 187 p. 66 FF.
3 S. TOUMI: Le paradis sur terre: récit de la vie d'une femme à Xalitla, Guerrero. 126 p., illustrations, 51 FF.
4 A. VEERMAN-LEICHSENRRING: El popoloca de Los Reyes Metzontla. 130 p. 51 FF.
5 C. LOPEZ AVILA: Tlacotenco: tlamachzanilitl ihuan tecuicame, cuentos y canciones de mi pueblo, contes et chansons de mon village. trad. française M. LAUNEY. 200 p. 66 FF.
6 Pour une histoire de la linguistique amérindienne en France (Hommage à B. POTTIER), sous la responsabilité de S. AUROUX et F. QUEIXALOS 420 p. 120 FF.

CHANTIERS derniers numéros parus

- ** 10-1 G.P. BUCHHOLTZER: La côte du Pacifique Nord-Ouest: contribution française à la connaissance des langues et sociétés amérindiennes de l'Amérique du Nord, 128 p.
*** 11-1 P. PETRICH: La semántica del maíz entre los Mochó (grupo maya de México), 210 p.
* 11-2 M.F. PATTE: De los Añún, 40 p.
* (volume simple) : 12 FF.
** (volume double) : 21 FF.
*** (volume triple) : 30 FF.

A.E.A.

BP 431

75233 PARIS CEDES 05

FRANCE

CONCEPCIONES DE TRABAJO Y RELACIONES SOCIALES EN EL USO DE LA TIERRA ENTRE LOS MACHIGUENGA DEL ALTO URUBAMBA



por: Dan Rosengren*

In this article the author discusses the use of land as a resource or as merchandise. It points out two concepts current in the Amazon: that of the Amazonian Indian—in this case the Machiguenga—and that of the western world, this is, that of the migrants. He analyzes the use, by the Indians, of a wide variety of resources through settlement patterns and subsistence practices that permit them to cover their social needs, something that does not happen among the migrants. He also examines the different concepts of the work process related to property and production among Indians and migrants and the problems that result from contradictions within and outside of Indian society.

Dans le présent article, l'auteur traite comme point essentiel, l'usage de la terre soit comme ressource, soit comme marchandise. Il montre les deux conceptions en vigue en Amazonie: celle de l'homme amazonien dans ce cas les Machiguengas et celle de l'homme occidental à savoir les immigrants.

Il analyse l'usage, quant aux indigènes, de la grande variété des ressources à travers le modèles d'emplacement et les pratiques de subsistance qui leur permettent de satisfaire les besoins sociaux, (ce qui n'existe pas chez les immigrants.

De même l'auteur examine les différentes conceptions du processus du travail dans le système de la production et de la propriété chez les indigènes et les immigrants mais aussi les problèmes qui proviennent des ces divergences à l'intérieur et à l'extérieur de la société indigène.

* Antropólogo. Universidad de Göteborgs. Gothenburg, Suecia.

Considerando los derechos a la tierra y otros recursos naturales en general, los grupos nativos de la selva y montaña peruanas están experimentando una situación de dificultad creciente en relación a los proyectos de colonización y las demandas de la sociedad nacional. El impulso que el gobierno de Belaúnde dio a la formación de los llamados "neolatifundios de la selva" (grandes empresas de capital intensivo y propiedad privada), y a utilizar la tierra y el trabajo para una rápida integración del área en la economía de mercado, es algo para lo que muy pocos o ninguno de los grupos nativos están preparados en el presente.

Vistas a la luz de las experiencias de otros países de sudamérica y el mundo, las perspectivas futuras de los grupos nativos en el Perú son realmente deprimentes, si es que no se hace algo pronto. La intróducción a las Comunidades nativas era una medida necesaria para adquirir un mínimo grado de seguridad para los grupos nativos, pero está lejos de ser suficiente el solo reservar tierras para estos grupos y por otro lado dejar las fuerzas de la economía de mercado libres en el área. Uno debe darse cuenta que las Comunidades nativas no son ninguna isla, sino que más bien están comprendidas en el sistema sociocultural más grande del estado peruano y, por lo tanto, son altamente susceptibles a los cambios incontrolables inducidos por fuerzas externas. Por ende, solo diez años después de su intróducción, podemos observar en las Comunidades nativas un conflicto entre los diferentes y en muchos aspectos contradictorios sistemas que, a la larga, no podrán coexistir. El presente trabajo estará dirigido a uno de los aspectos centrales de este conflicto: las relaciones sociales en el uso de la tierra entre los Machiguenga del área del Alto Urubamba en el Departamento del Cuzco; área que ha sido sometida a la colonización espontánea de los campesinos llamados colonos, principalmente de las tierras altas de los alrededores durante los últimos 20-25 años.

Como consecuencia, los Machiguenga han sido crecientemente comprometidos en la economía de mercado, generalmente para su propia desventaja. Este proceso los ha llevado a las siguientes condiciones: a) han sido forzados a permitir la sobreexplotación de importantes recursos naturales como la caza salvaje, la pesca y ciertas plantas dentro de sus territorios; b) son engañados o forzados a vender sus productos muy baratos y a comprar otros artículos a precios más altos; y c) cuando trabajan para los migrantes, con frecuencia se les paga salarios sustancialmente menores que los pagados a los no-machiguengas. A veces se han reportado casos en que los salarios se pagan en especies en vez de efectivo, y el pago de deudas se hace con trabajo, casos en que los Machiguenga viven más o menos como esclavos.

Sin embargo, para entender el fondo de esta confrontación, es necesario reparar en cómo los dos grupos —Machiguengas y colonos— conciben la tierra; siendo ésta el más importante de los medios de producción de los dos grupos. Para hacer esto, consideraremos la reciente discusión sobre tenencia de la tierra dentro de la Antropología social; más específicamente, el tema de la tierra como recurso o como mercancía y las relaciones de propiedad resultantes.

Roy Ellen, al discutir las inadecuaciones y tergiversaciones recurrentes en el enfoque jurídico relativista en Antropología, sostiene que los "errores" de los legalistas,

se basan principalmente en la ausencia de una distinción clara entre bienes muebles e inmuebles. Esta distinción es importante porque, simultáneamente, es una distinción entre recurso y mercancía. La tierra, por ejemplo, siendo un bien inmueble, no puede ser apropiada para el consumo como las plantas que son bienes muebles que crecen sobre ella. Así, explica Ellen (1977: 69), la tierra "no es una mercancía verdadera, sino un recurso sin un valor general de cambio".

En la distinción entre recurso y mercancía, es crucial la clase de valor (es) inherente a un objeto. De acuerdo con la teoría del valor del trabajo (cf 1954: 43-87) de Karl Marx, se distinguen dos clases: valor de uso y valor de cambio. El valor de uso de un objeto, consiste en el grado hasta el cual el objeto cumple las funciones técnicas para las que fue producido. El valor de cambio, es el mismo que el precio de dicho objeto; y aunque el dinero es usado para medir el precio, lo que se intercambia es el tiempo de trabajo socialmente necesario, invertido en la producción de los objetos intercambiados. El dinero es sólo el equivalente para todo uso. Representa el tiempo de trabajo invertido anteriormente, y es necesario en una economía con una circulación de mercancías compleja; esto es, en los sistemas económicos donde un producto debe ser vendido por dinero con el que se pueden comprar otros productos (P — M — P1).

Entonces, se podría decir que el precio de mercado de las mercancías cambiadas, es equivalente con el tiempo de trabajo socialmente necesario, requerido para producir los objetos medidos en el cambio. Ya que no se ha invertido ningún trabajo en la tierra, ésta no tiene ningún valor de cambio, como demuestra Ellen. Aunque la tierra puede tener un valor de uso, no puede ser consecuentemente definida como una verdadera mercancía, sino como un recurso. Sin embargo, Marx estaba bien advertido del hecho de que los objetos que no eran verdaderas mercancías, con frecuencia entraban al mercado y eran comprados y vendidos. Dice al respecto (1954: 105):

"Los objetos que por sí mismos no son mercancías, tales como la conciencia, el honor, etc.; son capaces de ser ofrecidos en venta por sus poseedores y por esto adquirir, a través del precio, la forma de mercancías. Por consiguiente un objeto puede tener un precio sin tener valor. En este caso el precio es imaginario... Por otro lado, la forma precio imaginario a veces puede encubrir, directa o indirectamente, un valor-relación real; por ejemplo, el precio de la tierra no cultivada, sin valor porque ningún trabajo humano ha sido incorporado a ella".

Siguiendo a Marx, la teoría del valor del trabajo era aplicable sólo en el análisis de economías con una compleja circulación de mercancías (ver más arriba). Sin embargo, una apreciación crítica de Raymond Firth (1979), argumenta que la teoría también es válida en economías de circulación simple de mercancías, esto es, donde los productos son inmediatamente cambiados por otros productos sin intervención de dinero (P — P1). La razón por la que Marx creía que su teoría del valor del trabajo sólo se aplicaba a economías de mercado, era la creencia de que sólo en estas economías tal trabajo era una mercancía que podía ser comprada y vendida. A fin de demostrar la amplia aplicabilidad de la teoría de Marx, Firth (1979: 192), discute la

economía consuetudinaria Tikopian y concluye que “hay una visible consideración del trabajo en términos de escasez, de *Fekau* (concepto tikopian del trabajo que significa sacrificio de la comodidad y el ocio, D.R.) en términos de uso competente de los recursos de energía del hombre (y la mujer)”.

No es necesario inquirir en si la afirmación de Firth es válida o no (pero para un debate interesante ver M. Godelier 1969 y la réplica de B. Bradby 1977). Que sea suficiente cerciorarse que la distinción entre “mercancía” y “recurso” es importante aún en economías de circulación simple de mercancías, y que el factor distintivo es si el trabajo —o la energía humana— está incorporado o no en el objeto. Esta distinción no es sólo académica, sino que también afecta las concepciones y las relaciones de propiedad. Un recurso, no teniendo valor de cambio, no puede ser vendido y comprado como una mercancía y, como consecuencia, no puede ser poseído en el mismo sentido en que una mercancía es siempre poseída.

En lo concerniente a las relaciones de propiedad en general, debe tenerse en mente que éstas son relaciones sociales entre los hombres y no relaciones entre hombres y objetos. Una relación de propiedad, entonces, regula una serie de derechos y deberes que el poseedor tiene en relación al objeto y a otras personas. El poseedor puede tomar decisiones concernientes al objeto, decisiones que a pesar de afectar a otras personas, no pueden ser previstas (amenos que otras leyes sean quebrantadas por la decisión). Sin embargo, poseer un objeto no está necesariamente limitado a una persona; frecuentemente, especialmente en sociedades igualitarias, los derechos conectados con un objeto están vertidos en un grupo de personas que pueden ejercer estos derechos comunalmente. En las sociedades no-igualitarias, con frecuencia los derechos están vertidos en grupos de orden jerárquico, a diferentes niveles de las jerarquías, donde los de abajo están subordinados a los de arriba. Generalmente tales jerarquías terminan, por lo menos teóricamente, con un rey, un parlamento o aún un dios supremo como último poseedor de todo. Sin embargo, en la práctica hay una tendencia general a que el más alto en las jerarquías, tenga el menor control sobre los objetos individuales y también la posesión simbólica.

Los derechos individuales al uso de la tierra y otros recursos naturales, a menudo han estado caracterizados por el término “usufructo”; pero el significado de este término es vago y, consecuentemente, ha estado siendo usado para cubrir y describir una amplia variedad de condiciones en el uso del recurso. Mientras que los más altos niveles de derechos generalmente están basados ideológicamente (por ejemplo, que el rey sea instalado para regir por la voluntad de Dios en un país específico y que, por tanto, tenga allí derechos sobre la tierra y sus pobladores), en las sociedades no-capitalistas la inversión de trabajo en el objeto, es hecha en relación a aquellos que tienen derechos individuales (cf Bohannan 1963, Gluckman 1965).

Maurice Godelier (1978), en cierto sentido ha entendido este argumento cuando acentúa que es crucial que distingamos entre “propiedad abstracta”, por un lado, y “propiedad tal como existe en un proceso concreto de apropiación”, por otro.

Según Godelier (1978: 400) la “propiedad toma la forma de una serie de reglas abstractas que determinan el acceso, control, utilización, transferencia y transmisión de cualquier forma de realidad social susceptible de discusión”. Sin embargo, y en cuento esto importante, la propiedad en sus formas concretas “sólo existe cuando está vigente en un proceso apropiativo” (1978: 404), esto es, en el proceso de trabajo (1978: 406).

Considerando la presente discusión, se concluiría que las relaciones de propiedad primariamente son un *proceso* de apropiación, y sólo secundariamente un *sistema* de reglas establecidas. Parece que —aunque con frecuencia ésto ha sido entendido vagamente, especialmente en lo que respecta a las sociedades igualitarias, no jerarquizadas— el velo puesto por nuestra propia herencia cultural, ha impedido un entendimiento adecuado de las condiciones. Del mismo modo, nuestra necesidad de científicos de describir las diferentes situaciones sociales y hacerlas inteligibles para nosotros mismos y para una audiencia más amplia, puede habernos forzado a dar indebida importancia (y quizás a inventarlas) a reglas que pueden funcionar como un mapa cognoscitivo cuando tratamos de orientarnos en un paisaje social desconocido.

De acuerdo a lo dicho arriba, vemos que hay una diferencia importante entre tierras cultivadas y tierras sin cultivar. La primera es una mercancía, mientras que la última es “solamente” un recurso. También hemos visto que lo que distingue a una de otra, es si se ha invertido o no trabajo en ella. Podemos concluir en que, lo que los derechos de una parcela de tierra en particular realmente confieren, desde esta perspectiva teórica, no tienen nada que hacer con la tierra en sí misma, sino con el control del trabajo allí realizado y con el producto de ese trabajo. La tierra es un objeto inmóvil y no puede conferir derechos y obligaciones por sí misma (aunque ideológicamente puede ser representada de esa manera); mientras que la fuerza de trabajo y los productos agrícolas son objetos móviles que pueden ser cambiados por otros objetos y, por tanto, ser apropiados individualmente.

Las mismas distinciones hechas aquí, fueron realizadas también, por ejemplo, en el derecho romano (cf. Gluckman 1965: 134), y eran válidas en Europa aún en la época medieval (cf. Marc Bloch 1965: 113-120). Sin embargo, en ese tiempo la tierra comenzaba a ser vista como una mercancía, a fin de hacer posible la acumulación de la propiedad (Marc Bloch 1965: 132 f). En la época de la conquista española de Sudamérica, estos cambios fueron rápidamente introducidos y también aplicados por los conquistadores en el Nuevo Mundo (cf. Ford 1955: 33ff). Desde aquellas épocas ha habido una tendencia a considerar las tierras poseídas comunalmente como “primitivas” y “atrasadas”, mientras que las tierras privadas han sido vistas como “civilizadas” y como signo de “desarrollo”. Estas ideas han impregnado toda la cultura occidental, y es con estas nociones de propiedad que los campesinos migrantes llegan al área del Alto Urubamba.

LOS MACHIGUENGA Y EL USO DE LOS RECURSOS

Patrones de Asentamiento

Los Machiguenga que habitan la selva del Alto Urubamba, constituyen un grupo de 2,500 a 3,000 individuos. Antiguamente vivían dispersos en pequeños grupos a lo largo de los tributarios del río Urubamba. Con el boom de la zarzaparrilla y el caucho, durante la segunda mitad del siglo XIX, fueron trasladados y concentrados por la fuerza alrededor de algunos campamentos de recolección de zarzaparrilla y caucho, para tenerlos disponibles como fuerza de trabajo para las compañías explotadoras.

Aún hoy podemos encontrar las más grandes concentraciones de Machiguengas alrededor de estos antiguos campamentos, y también aquí encontramos a las actuales comunidades nativas. En el área del Alto Urubamba existen siete Comunidades Nativas (Chirumbia, Koribeni, Sangobatea, Shima/Shimendato, Malanquiato, Matoriato y Pogentimari), pero solo una de ellas —Koribeni— está legalmente reconocida.

Los grupos de asentamiento Machiguenga no son grupos corporados locales y no tienen noción de territorialidad, esto es, ideas de un grupo particular que tienen “derechos” exclusivos de acceso y control sobre cierta área. Antes de la imposición de las Comunidades nativas, estos grupos no gozaban de ningún privilegio a la tierra en la cual estaban establecidos, y no se podía negar a nadie el derecho a trasladarse a cualquier área. Aunque los grupos están establecidos a lo largo del curso de agua, esto no significa que controlan o “poseen” esa tierra. Siendo una característica geográfica prominente, el río es meramente un punto de referencia que indica a los otros dónde puede encontrarse un grupo en particular.

Aunque la introducción de las comunidades nativas comienza en 1974, esto necesariamente ha significado que el territorio disponible para los Machiguenga ha devenido más restringido que los antiguos patrones de asentamiento, que en gran parte habían sido mantenidos sin modificación (Rosengren 1983).

Aún las viviendas Machiguenga están dispersas en grandes áreas y no existe una real estructura de núcleo poblado. Por el contrario, las viviendas se encuentran ampliamente dispersas en o en la vecindad inmediata de las chacras familiares.

Ocasionalmente pueden encontrarse pequeños grupos de dos o tres casas, pero generalmente los vecinos más cercanos viven de 10 a 20 minutos de distancia a pie.

Sin embargo, en las comunidades nativas más densamente pobladas, uno puede notar que los asentamientos han devenido más permanentes que antes. Antiguamente las casas eran abandonadas después de tres o cinco años, y los nuevos asentamientos generalmente eran levantados en otra parte. Actualmente, las casas son habitadas por largo tiempo y cuando se construye una nueva se hace en el mismo sitio que la anti-

gun. Hasta cierto punto se puede decir que el antiguo cambio de asentamientos estuvo relacionado a la decreciente productividad de las chacras, pero también a otros factores; la muerte de un adulto miembro de la comunidad doméstica o los conflictos personales, han jugado un rol. Pero hoy en día, tales factores se tienen menos en cuenta, pues surgen otros como la reducida cantidad de tierra disponible para los asentamientos, como consecuencia de la relativa concentración de la población en las Comunidades Nativas; además de la introducción permanente de la producción vendida al contado.

Prácticas de Subsistencia

La economía de subsistencia de los Machiguenga principalmente está basada en la agricultura de la chacra, pero la importancia de la caza, la pesca y probablemente también la recolección, es considerable.

Horticultura

Durante sus andanzas en los bosques, los hombres Machiguenga están atentos a la aparición, entre otras cosas, de sitios apropiados para el establecimiento de nuevas chacras. Antes de decidir la ubicación de una nueva, se deben tener en cuenta varias consideraciones. Preferiblemente la parcela debe estar cubierta por árboles altos; debe tener la debida clase de suelo; la pendiente no debe ser ni muy empinada ni muy pequeña y el sitio no debe estar muy lejos de la casa.

Tomando en consideración todos estos factores, deciden dónde establecer una nueva chacra; como afirma Allen Johnson (1982: 415): localmente los Machiguenga pueden "encontrar la escasez en el medio de la abundancia".

Cada año se desmonta aproximadamente media hectárea de bosque, ya sea para la extensión de una chacra en producción o como el inicio de una enteramente nueva. Cada parcela es trabajada, entonces, de tres a cinco años, dependiendo de su productividad, después de lo cual es dejada en barbeche. Esto significa que la extensión total de las chacras individuales Machiguenga, en promedio solo alcanza de 2.5 a 3 hectáreas.

La parcela escogida es desmontada al inicio de la estación seca (esto es, de Mayo a Junio), y es ulteriormente quemada al final de la estación seca o al comienzo de la estación lluviosa (esto es, entre setiembre y noviembre). Se hace la primera siembra tan pronto como es posible, después de la quema. El deshierbe comienza casi inmediatamente y continúa por todo el tiempo que la chacra es cuidada y replanta-

da. Hasta este momento el trabajo masculino ha predominado, pero con el comienzo de la cosecha la situación cambia, y de aquí en adelante la mayor parte del trabajo es realizada por mujeres.

Los cultivos comerciales son yuca, maíz y plátanos. Muchas variedades de estos productos son característicos y más o menos comunes en el área. Los derivados de determinadas especies particularmente la yuca, son distinguidas por los agricultores individuales y construyen subvariedades reconocidas solo individualmente. Una amplia variedad de plantas son cultivadas en las chacras al lado de los cultivos comerciales y se puede encontrar algunas sembradas con más de treinta plantas diferentes, sin incluir las diversas variedades y subvariedades. Sin embargo, la mayoría de las especies en estos multicultivos son plantadas en reducido número, mientras que hay una especie dominante. La yuca, generalmente, es el componente principal de todas las comidas, se le consume hervida, asada o es usada para hacer masato, *shtea*. La posición central de la yuca puede ser ilustrada por el hecho que las palabras para "comer", *notsekatanaka* (1), y "tener hambre", *notsegakeye*, ambas están relacionadas a la palabra usada para yuca, *tsekatsi*.

Los tubérculos de yuca pueden conservarse por largo tiempo bajo tierra, pero después de haber sido extraídos deben ser consumidos prontamente o comenzarán a pudrirse; por ésto es cosechada continuamente, cada uno o dos días, y con frecuencia se siembra una nueva planta inmediatamente después de que otra ha sido extraída. Esto significa que siempre habrá una abundante provisión de yuca a disposición de la familia y mucha de ella nunca será consumida. Dice A. Johnson (1983: 63): "... en sentido restringido (yo diría que engañoso), es un desperdicio que una gran cantidad de energía alimenticia no sea consumida nunca... los Machiguenga maximizan su autonomía a través de la sobreproducción".

Por el contacto creciente con representantes de la sociedad nacional, ha comenzado un proceso que está transformando el sistema económico que afecta directamente las prácticas agrícolas. Aunque los cultivos de subsistencia aún predominan, se está produciendo un aumento de la extensión para los cultivos comerciales de café, cacao, coca y achiote. De estos cuatro productos, sólo el primero está siendo recientemente introducido, mientras que los otros tres han sido cultivados por largo tiempo sólo para las necesidades de subsistencia. Sin embargo, hoy en día estos cultivos son producidos en mayor escala que antes y principalmente para el mercado. Es grande la importancia de estos cambios, aunque quizás ésta no sea evidente de inmediato en las condiciones presentes. Sin embargo, las consecuencias de este nuevo régimen agrícola serán sentidas en un futuro cercano.

La Caza

Aunque la importancia económica de la caza puede haber decrecido, ésta aún juega un rol ideológico muy importante ya que, en gran medida, esta actividad es la

que hace que un hombre sea un Hombre. Así, por ejemplo, cuando un hombre sale de su casa para la chacra, siempre lleva un arma. En las comunidades nativas más aisladas el arma será el arco y las flechas, u ocasionalmente una escopeta; mientras que en las comunidades nativas más cercanas a los asentamientos de migrantes, generalmente sólo se lleva una honda y una bolsa de guijarros para cazar pájaros. Los Machiguenga no tienen tabúes para la caza de ciertos animales. Los tabúes contra el consumo de: jaguar (*matsontsori*, *Pantera onca*), venado (*maniro*, *Mazama americana*) y la concepción de que todas las serpientes (categoría que también incluye a las tortugas) y comedores de carroña son impropios para la comida; todo lo anterior no impide que los Machiguenga maten a esos animales. Especialmente las serpientes son muertas cada vez que es posible, pues son muy temidas.

La caza más común son diferentes clases de pájaros y monos. Entre los primeros tenemos la oropéndola, el guaco y varias especies de patos y gallinas. El mono más característico es el capuchino negro (*Cebus apella*), el que en Machiguenga es llamado *Komangyinaro*, término que también significa "mono". Los roedores como el armadillo son muy comunes, junto a estos son cazados una gran variedad de pájaros muy pequeños. Hoy en día animales como el tapir, la capybara, caimanes y osos son muy buscados pero muy raramente encontrados.

Generalmente la caza es una actividad muy solitaria, aunque ocasionalmente dos o tres hombres salen juntos si la caza se ha planeado para varios días. Estos equipos consisten de hermanos o cuñados. Antiguamente no había limitaciones territoriales y la única imposición que tenía un hombre que quería cazar era cuán lejos él deseaba caminar. Sin embargo, el área de caza estaba limitada a la distancia que un hombre podía cubrir desde muy temprano en la mañana hasta mediatarde. Además, parece que cuando la caza deviene escasa en determinada área, la familia se traslada a mejores territorios de caza. Actualmente, las Comunidades nativas y los campesinos migrantes, que se han instalado alrededor de los asentamientos Machiguengas, han detenido esta movilidad.

De la anterior resultan dos consecuencias: 1) se ha cazado tan intensamente en el territorio de las comunidades nativas, que esto ha llevado al decaimiento de la reserva de caza y 2) cuando el retorno de la caza decrece, se caza menos. Uno se da cuenta de estas consecuencias en Matoriato, donde una extensa y aislada parte del territorio de la comunidad nativa ha sido reservado para la época de caza. Hasta 1981 la asamblea comunal de Matoriato no había permitido a nadie instalarse en esa área. Orna Johnson (1978: 56f) informa que en el área de Shima la caza es tan escasa que hoy en día prácticamente no tiene ninguna importancia económica.

La Pesca

La pesca es la más importante fuente de proteína animal para los Machiguenga. Es una actividad de todo el año, aunque durante la estación seca, en la cual es posi-

ble pescar con veneno, es cuando más peces se obtienen. Sin embargo, como en el caso de la caza, se dice que la pesca era mucho mejor en los tiempos antiguos; aunque en lo más profundo del monte ("adentro") el resultado aún es muy bueno. La productividad decreciente, razonablemente se afirma como una consecuencia, en parte, de la inmigración de los colonos al área, y en parte como consecuencia de la concentración de los Machiguenga en unas pocas Comunidades Nativas; esto es, se le considera resultado del incremento de la presión sobre los recursos naturales existentes.

Se puede distinguir ocho diferentes métodos de pesca, definidos de acuerdo al instrumento empleado. Estos son: pesca con arco y flecha, con arpón, con anzuelo y cordel, con veneno, con dinamita, con trampas, con las manos, con machete y con mangas de red. No se usan todos los métodos en cada localidad y algunos como la pesca con arco y flecha y con arpón, por lo general son muy raros. Hasta cierto punto el método escogido depende del tiempo del año y de la condición del agua en la cual se va a pescar. Otro criterio que determina el método a emplear es el sexo, pues algunos instrumentos sólo pueden ser usados o por hombres o por mujeres.

Aunque la pesca generalmente se realiza en grupos de variados tamaños, la apropiación del pescado es individual. Esto también se refiere a la pesca con veneno que, en cualquier parte de la amazonía, con frecuencia es asociada con un modo comunal de explotación.

Joaquín Barriales (1977: 34, 48), describe la pesca con veneno realizada entre los del bajo Urubamba, como una empresa colectiva donde lo pescado es reunido y luego redistribuido a todos los miembros de la comunidad. Sin embargo, entre los Machiguenga del Alto Urubamba la condición es diferente, lo que puede ser ilustrado por el siguiente ejemplo.

La pesca con veneno se hace casi exclusivamente durante la estación seca, cuando los ríos están bajos y fáciles de represar. El veneno usado es el rotenone contenido en la liana barbasco (*kogi*, *Clebadium vargasii*), que al parecer crece principalmente en las chacras antiguas. Hoy en día los Machiguenga no siembran la liana Kogi, pero sostienen que sus antepasados sí lo hacían y es por esto que encuentran la liana en los lugares donde, en otro tiempo, estuvieron las chacras.

Los sitios donde crece la liana no están controlados por nadie; y cualquiera, sin restricciones, es libre de servirse a sí mismo. Esto ha llevado a una notable disminución en la disponibilidad de la liana *kogi* en un área como Koribeni que tiene una concentración de Machiguenga y migrantes, todo los cuales usan la liana para pescar.

Toda pesca con *kogi* comienza con la selección de un sitio apropiado para pescar. Este puede estar en cualquier parte, pero se evita los lugares recientemente pescados ya que allí la pesca será muy reducida. La liana es recolectada por el hombre que organiza la pesca, y transportada al sitio donde ésta tendrá lugar. El organizador prepara el veneno durante la noche y al amanecer se harán presentes los que deseen

tomar parte en la pesca, antes de que el veneno sea vertido en el río. La gente espera esparcida en las orillas a lo largo del río y en grupos familiares. Cuando el veneno ha sido vertido en el agua y los primeros peces aparecen flotando asfixiados en la superficie, la gente entra en el agua para coger con las manos tanto pescado como sea posible. Como se decía más arriba, lo pescado no se reúne y se distribuye entre los participantes, sino que lo cogido por una persona cualquiera pertenece sólo a esa persona y él o ella es libre de conservarlo o de darlo.

Esto significa que aquel que organiza la pesca puede no obtener nada o muy poco del producto total. En una ocasión particular un solo hombre organizó una pesca en la que, por su cuenta, construyó las trampas y preparó el veneno; una considerable cantidad de trabajo. Sin embargo, trabajó sólo para conseguir un pez grande y unos pocos pequeños. Luego, y por un largo tiempo, se quejó de la mezquindad de la gente que no había compartido con él lo que había conseguido; después de todo, él había hecho todo el trabajo pesado. Se quejaba especialmente cuando podían oírlo los que habían cogido más peces en esa ocasión y se prometía a sí mismo no organizar nunca más una pesca, sino sólo participar en el botín.

La actual escasez de peces en los ríos puede estar provocada por el incremento del empleo de dinamita para la pesca. El efecto del uso de la dinamita y del veneno es casi el mismo: los peces son aturdidos o asfixiados y cogidos cuando flotan en la superficie. Los dos métodos son razonablemente comparables en relación al trabajo invertido. Sin embargo, hay una importante diferencia: pescar con dinamita puede ser planeado con el conocimiento de un limitado número de personas, mientras que los planes para echar veneno a un río implican un despliegue de personas enteradas. Además, ésto significa que sólo la familia del dinamitador estará en condiciones de sacar ventaja del pescado obtenido; ésto puede llevar a creer que dicha familia estaría abundantemente provista de pescado. Sin embargo, este no es el caso debido a la escasez de peces en los ríos.

Como ilustración de la severidad de la situación, la última vez que fui testigo de una pesca con dinamita en el río Koribeni (lugar que generalmente es considerado rico en pesca), la captura entera consistió en un solo "boquichico" (*Shimaa, Prochilodus, magdalenae*) que pesaba aproximadamente de 2.5 a 3 kilos. Esto tuvo lugar en Octubre, esto es, cuando la mayoría de las pescas con veneno ya han sido hechas y la existencia de peces en los ríos ha disminuído. Pero de todos modos fue una captura excepcionalmente mala; anteriormente había visto lograr por lo menos de cinco a diez ejemplares del mismo tamaño, cogidos junto con muchos peces más pequeños.

La Recolección

La recolección es la menos notable de las actividades de subsistencia de los Machiguenga. Además, no es vista como una actividad particular, pues nadie se asigna

el propósito principal de recoger hierbas o plantas. Así, la gente recolecta lo que encuentra "recolectable" cuando están realizando otras actividades, o salen para recolectar una especie en particular como, por ejemplo, la enredadera Ayahuasca (*Kamarampi*, *Banisteriopsis caapi*) para hacer alucinógenos, o las vainas de Genipa (*pozsotaro*, *Genipa americana*) para fabricar tinte negro para colorear algodón. La gente conoce muy bien dónde se pueden encontrar estas plantas y como no hay una demanda muy grande; no hay necesidad de cultivarlas en las chacras.

La "recolección" de alguna larvas, ejemplos notables el *tseiro* y el *tsuri* (no identificadas), constituye un caso especial en tanto es una actividad intermediaria entre la recolección y la crianza. Algunos árboles y palmeras son cortados a propósito para que las mariposas puedan poner sus huevos en los troncos podridos. Al final de la estación seca y al comienzo de la lluviosa estos troncos son escudriñados en busca de larvas. Generalmente estos árboles y palmeras se encuentran en las chacras rozadas que aún no han sido quemadas. Así, la "crianza" de larvas coincide con el ciclo de cultivo y quizá, igualmente podría ser descrito bajo el rubro horticultura.

De cualquier modo, una amplia variedad de frutos, nueces, granos e insectos son recolectados, pero todos de maneja casual. Aún cuando la gente no está desinteresada en los artículos recolectados, con frecuencia se les considera como meros "bocadillos" y frecuentemente son consumidos inmediatamente en el sitio. De este modo, la recolección tiene lugar cuando la oportunidad se presenta, y lo "recolectable" pertenece a quien lo encuentra.

En resumen, el uso de los Machiguenga de su ambiente natural es extensivo, en el sentido que emplean una amplia variedad de recursos para su subsistencia y en el que ningún recurso simple es explotado intensamente. Al lado de la división sexual del trabajo, no hay especialización respecto a las actividades de subsistencia, y casi todos son capaces de cubrir sus propias necesidades y las de sus familias dentro de los límites puestos por la división sexual del trabajo.

Aunque la yuca es el componente principal de la mayoría de las comidas, la dieta es variada y el status nutricional es bueno (cf A. Johnson and C.A. Behrens 1982). Sin haber hecho ninguna investigación comparativa, parece evidente que el status nutricional, en general, es mejor entre los Machiguenga que entre los colonos sembradores de café en las cercanías. Entre estos últimos es muy común ver signos de malnutrición, deficiencias de proteínas y vitaminas, particularmente entre los niños y las mujeres. Aún cuando los colonos se den cuenta que los Machiguenga están en mejor posición, ellos se sienten superiores; en parte porque ellos "trabajan", esto es, ellos ganan dinero, ellos no sólo se "divierten" como dicen que hacen los Machiguenga, quienes pueden ir a cazar o pescar cuando les provoca hacerlo.

NOCIONES DE RECURSOS Y TRABAJO

En la introducción de este artículo, la incorporación de trabajo a los objetos enfatizaba respecto a la definición de relaciones de propiedad. De acuerdo con eso, en lo que sigue mostraré cuán crucial es el gasto de trabajo para los Machiguenga, como definen ellos las relaciones de propiedad, y como están interrelacionados el gasto de trabajo y la propiedad.

La tierra ha estado teniendo una posición central entre los diferentes recursos tratados arriba. La "tierra" se traduciría en Machiguenga como *Kipatsi*, que justamente es un concepto que también connota diferentes metamorfosis de la tierra. La tierra en la que vivimos es *Kipatsi* (2), pero también es el terreno en que estamos, así como el suelo que constituye el terreno. De esta manera, todo lo que tenemos bajo nuestras plantas es *Kipatsi*. Los diferentes significados dados aquí a la palabra *Kipatsi*, no son ni metonimias ni metáforas para los Machiguenga; son sólo diferentes apariencias de un mismo fenómeno. Como fenómeno, *Kipatsi* es omnipresente y eterno y como el agua y el aire; la tierra es para todos y nadie puede poseerla.

Kipatsi traducida como "terreno" y "suelo" puede ser más especificada y descompuesta en subcategorías. Así se distinguen diferentes clases de terreno (tales como: "colina", "bosque", y "chacra"), diversos suelos (por ejemplo: "rojo", "negro", y suelos "arenosos"). Sin embargo no son nada sino subcategorías y todas continúan siendo *Kipatsi*, así como el suelo constituye el mundo en que vivimos.

En contraste con el concepto "genérico", las subcategorías de *Kipatsi* no son omnipresentes, por tanto tienen las mismas características temporales. Las colinas, los bosques y los diferentes suelos "siempre" han estado allí y continuarán estando allí no importa lo que el hombre quiera y pueda hacer (3).

Son categorías naturales y como tales están fuera de la esfera del hombre y la sociedad. Además, no se ha invertido ningún trabajo en ellos y, como consecuencia, lo que crece y vive allí en su estado natural no puede ser poseído o monopolizado por nadie.

Aunque la chacra también es una de las apariencias que *Kipatsi* puede tomar, aquella difiere en algunos aspectos importantes de las otras subcategorías. Por ejemplo, la chacra es solo un fenómeno temporal y no durará por mucho tiempo —a pesar que siempre habrá nuevas chacras que reemplacen a las antiguas. Además, la chacra no es algo dado por la naturaleza, antes bien, es creada por el hombre mediante el trabajo. En este contexto, se puede señalar que las palabras para "chacra" *tsamarintsí*, y el verbo usualmente traducido como "trabajar", *netsamatskíra*, están estrechamente relacionadas.

Sin embargo, como las otras subcategorías, la chacra continúa siendo *Kipatsi* y, por tanto, el terreno no puede ser poseído por nadie. Esto es, no puede ser vendido ni rentado, o ser alienado para o por alguien de alguna u otra manera. Por otro lado,

ciertamente las chacras individuales pertenecen a alguien, pero hay que pensar que lo poseído no es el terreno, sino los cultivos allí plantados. En otras palabras, lo que es poseído es el fruto del trabajo, que puede ser apropiado por el consumo y el único derecho que corresponde sobre el terreno, es el derecho de explotarlo.

El derecho de explotar los diferentes recursos en *Kipatsi* es el único y el mismo derecho indiferente de los distintos objetos concernidos. Por lo tanto, en relación con los derechos no hay diferencia en cuanto a la caza, la pesca, la recolección o la horticultura. Todos los diferentes objetos son apropiados con el trabajo invertido y quien invierte su trabajo también tiene derecho a gozar de los frutos del mismo.

Aquí llegamos al caso del trabajo, que es conceptualizado por los Machiguenga en una manera particular. Mientras que nosotros tendemos a ver el trabajo en la perspectiva del producto final, ellos lo consideran desde la perspectiva de los diferentes componentes, de los momentos del trabajo.

Así, por ejemplo, mientras nosotros veríamos la chacra como un proceso constituido de varios momentos, incluyendo roza, quema y siembra; los Machiguenga consideran estos diferentes momentos como procesos concluidos y terminados. Desde nuestra perspectiva, lo que ellos producen son rozas, chacras y siembras, ya que los objetos producidos pertenecen al productor; esta división del proceso de producción en sus momentos de trabajo separados, es de una importancia central para los Machiguenga al decidir quién posee qué. Si, por ejemplo uno tiene que preguntar a un Machiguenga quién es el dueño de las plantas de yuca que crecen en su chacra, podría contestar que él es el dueño, pero si se le pregunta quién es el dueño de yuca cosechada, él contestaría que pertenecen a su esposa. El pone su trabajo en la siembra de las plantas de yuca y por tanto ellas le pertenecen.

Como consecuencia él decide qué hacer con la yuca y, generalmente, decide que las mujeres de su familia deben cosecharla. Sin embargo, él puede enajenar todo o parte de la cosecha y aunque su esposa puede regañarlo, lo único que a ella le queda por hacer es tratar de hacerlo cambiar de decisión. Por lo tanto, el hombre tiene pleno control sobre sus plantas, pero tan pronto como se cosecha la yuca se transforma de planta a tubérculo, es decir, ha sido invertido un nuevo trabajo y un nuevo objeto con un nuevo dueño ha sido producido.

El nuevo producto, a saber, los tubérculos de yuca, ahora pertenecen a la mujer y ella asume, como antes lo hizo el hombre, pleno control sobre el producto por el derecho que le da el trabajo que ha invertido en el proceso de producción, en la cosecha.

Se mantiene la misma regla para todos los otros procesos de producción. El animal cazado por un hombre le pertenece hasta que lo entrega a alguna mujer para su preparación (4). Después, la comida le pertenece a ella hasta que la distribuye, entonces inmediatamente pierde su control sobre la comida entregada. El hombre produce carne cruda y la mujer la transforma en comida. De manera similar, el pescado

significa la producción de pescado crudo que pertenece a quien lo ha cogido; con su preparación se transforma en comida y entonces pertenece a quien lo ha preparado. Aunque pescar con veneno denota una considerable cantidad de trabajo de parte de los que preparan las trampas y el veneno, esta labor no confiere ningún derecho especial en la pesca. Esto fue demostrado en el caso relatado más arriba, donde todos los preparativos fueron hechos por un solo hombre sin que éste le asegurara una parte razonable del pescado cogido en esa ocasión. La producción de trampas y la captura de peces son consideradas como dos procesos distintos y los derechos de propiedad conferidos por la cantidad de trabajo sólo atañen al producto inmediato del trabajo, es decir, a las trampas o al pescado.

En un trabajo sobre sociedad de caza y recolección, James Woodburn (1982), postula la siguiente hipótesis: lo que distingue a los cazadores y recolectores de los agricultores, es que entre los primeros el proceso de trabajo es una actividad de retorno inmediato, mientras que entre los últimos es una actividad de retorno diferida. En otras palabras, el rendimiento del trabajo de cazadores y recolectores es apropiado inmediatamente por el consumo, en contraste con los agricultores que tienen que esperar el tiempo de la siembra hasta la cosecha antes de poder consumir el fruto de su trabajo. Desde esta perspectiva "temporal" en el trabajo, que coincide con la forma como tendemos a considerar el proceso de trabajo, la agricultura de chacra de los Machiguenga los situaría en la categoría de economías de retorno diferido. Sin embargo, aplicando su propio modo de concebir el proceso de trabajo, encontramos que caerían en la categoría de economías de retorno inmediato.

En términos generales, la distinción de Woodburn corresponde a la distinción que hace Claude Meillassoux entre la tierra como "sujeto" o como "instrumento" de trabajo. Meillassoux propone que "la diferencia radical observada entre una economía de caza y recolección y una economía agrícola, está relacionada al hecho de que la primera usa la tierra como un "sujeto de trabajo" mientras que la segunda usa la tierra como un "instrumento de trabajo". Como la distinción de Woodburn, la distinción de Meillassoux sitúa a los Machiguenga entre los agricultores, lo que es igualmente válido para dicho grupo desde fuera de nuestra percepción etnocéntrica del proceso de trabajo.

Sin embargo, si vemos las propias concepciones de trabajo de los Machiguenga, estas distinciones ya no son válidas para ellos. Ambos, Meillassoux y Woodburn asumen que las sociedades agrícolas son economías de retorno diferido, donde la tierra es un instrumento de trabajo, de esta suerte la categoría en la que los Machiguenga caerían, inevitablemente debe desarrollar una estructura social jerárquica en contraste con el igualitarismo de las sociedades de cazadores y recolectores.

A pesar de la atropellante importancia de la agricultura de subsistencia, la cultura Machiguenga está atravesada por un ideal igualitario, rasgo que comparte con la mayoría de las otras sociedades de la selva (cf. Steward 1948: 528), y las únicas distinciones formales hechas son aquellas que se basan en la edad, sexo y relaciones de status.

Esto demostraría que observar sólo el desarrollo de las fuerzas productivas es insuficiente y lleva a un análisis muy mecánico. También debemos considerar otros aspectos de la estructura social que pueden determinar la evolución social.

Considerando la importancia de la interrelación entre cantidad de trabajo y relaciones de propiedad, se puede trazar un interesante paralelo entre los Machiguenga y los Merina de Malagasy. Maurice Bloch (1975) demuestra cómo el parentesco y la trascendencia juegan un rol importante entre los Merina, para definir allí las actuales condiciones de tenencia de la tierra. Los Merina, quienes durante el siglo XIX se expandieron en bosques primitivos, representan y legitimizan los actuales derechos de tenencia de la tierra como una devolución ancestral de la tierra a los descendientes de aquellos que una vez rozaron el monte.

Aunque las relaciones de uso de los recursos sociales de los Merina y Machiguenga son bastante distintas unas de otras, entre los Merina se posee privadamente, pero entre los Machiguenga no se puede poseer; el argumento de la devolución ancestral, es usado en ambas sociedades para explicar las respectivas condiciones de tenencia de la tierra.

Refiriéndose a los Machiguenga, Joaquín Barriales (1977: 27) señala que: "El concepto de poblado, para el Machiguenga, no es otro que su definitiva unión con los ancestros. Poblado es todo lugar donde vive él, donde vive su paisano y allí donde puede acudir cuando lo desee. Poblado es todo su habitat con el que se identifica... es la casa, la chacra, el río, el monte, porque en todos estos lugares viven los Machiguenga, los de hoy y los de ayer, por eso incluye el concepto de poblado el cielo y el subsuelo, pues allí moran cientos de paisanos".

Entonces, ¿Cómo son percibidos los ancestros entre los Machiguenga? Si observamos el sistema de terminología de parentesco, encontramos que los abuelos son llamados *shaónka* (FF, MF) y *shainka* (FM, MM). Además, estos términos son dados a cada persona de tres generaciones y más por encima de ego. Esto va acompañado de una "amnesia genealógica" muy extendida y la memoria de los actuales ancestros raramente se extiende más allá de la segunda generación a partir de ego. Con el recuerdo borroso de los lazos de parentesco, los ancestros individuales se funden y están sumergidos en un corpus de ancestro anónimo que todo lo contiene o incluye.

Consecuentemente, toda persona de tres generaciones sobre ego es un miembro potencial de su parentela y por tanto, son tratados como ancestros reales. Como todos tienen el mismo *shaónka* y *shainka* como ancestros, no es posible reclamar los mismos derechos precedentes a la herencia como pueden ser reclamados por los niños en relación a la propiedad de sus padres. Por el contrario, todos tienen el mismo derecho a la herencia o, más bien, ninguno puede reclamar un derecho más grande que algún otro a aquellos recursos fundados en *Kipatsi*. Mientras que para los padres es posible legar el producto de su trabajo en favor de sus hijos, ha pasado demasiado tiempo con las actuales técnicas agrícolas como para argüir por la devolución de tie-

rras desde la generación de los abuelos. En otras palabras, todos los recursos son accesibles para todos y la única cosa que puede ser reclamada son los derechos de explotación y un derecho al fruto del trabajo propio.

MACHIGUENGA/COLONO. RELACIONES SOCIALES EN EL USO DE LOS RECURSOS

Al comienzo de este trabajo, mencioné brevemente los problemas que las sociedades nativas de la selva están enfrentando hoy, con la coexistencia de dos sistemas contradictorios de uso de los recursos: el indígena y el occidental. Quiero retornar el asunto y a las consecuencias de esta situación para los Machiguenga del Alto Urubamba.

Para comenzar, pueden distinguirse dos clases de problemas: aquellos que son el resultado de relaciones incompatibles dentro de la sociedad Machiguenga, y los que son el resultado de relaciones externas incompatibles.

La primera clase de problemas está relacionada a los cambios en los patrones de producción agrícola. Generalmente los cultivos de subsistencia son anuales y además son compatibles con el sistema de barbecho de la tradicional agricultura de chacra. La introducción de los cultivos comerciales perennes ha significado que disminuya la velocidad de rotación de la tierra, en vez de retornar al barbecho después de 3 a 5 años como en las chacras con cultivos de subsistencia; los campos plantados con cultivos comerciales siguen produciendo después de diez años.

Hasta ahora los efectos de este desarrollo en las relaciones sociales del uso de los recursos han sido menores, ya que aún existe una provisión de tierra que puede ser empleada.

Sin embargo, ya hay personas que han manipulado para adquirir grandes áreas de las mejores tierras agrícolas, con la consiguiente desventaja para otros. Fácilmente se ve cómo este patrón de distribución de la tierra devendrá aún más pronunciado en el futuro y también, como consecuencia directa, cómo ésto llevará a la emergencia de clases sociales y a una profundización de la desigualdad económica.

La segunda clase de problemas apremiantes están en la actual situación política, donde la migración a la montaña es impulsada y activamente promovida por el gobierno. Lado a lado, existen dos sistemas de tenencia de tierra enteramente diferentes, uno permitiendo la apropiación privada de la tierra, el otro negando la posibilidad de que alguien sea capaz de poseer algo como la tierra. De acuerdo al primer sistema la tierra es una mercancía, para el segundo ésta es un recurso.

Actualmente, la situación de dos sistemas de tenencia de tierras coexistiendo está llevando a conflictos no sólo entre los nativos y los migrantes, sino también entre las mismas comunidades nativas. Relataré aquí un ejemplo de una de las comunidades nativas del Alto Urubamba, que pone en evidencia la situación tal como existe. En este caso, un individuo sin nada más que la mejor de las intenciones, involuntariamente, creó grandes problemas para sus compañeros Machiguenga (5).

Un *mejorero* (6), con agudos problemas familiares, quería separarse de su esposa y comenzar de nuevo. A fin de conseguir dinero para su nuevo comienzo vendió en 1981 su *mejora* a un rico comerciante. La venta fue ilegal porque: 1) la Comunidad nativa dueña de la tierra no había sido notificada, 2) la tierra no había sido valorizada por la agencia de reforma agraria, prerequisite para todas las transacciones de tierra de acuerdo a la ley, y 3) la *mejora* había sido adquirida por esposo y esposa juntos, y la esposa no había dado su consentimiento para la transacción, ni recibido ninguna compensación por la tierra.

Inmediatamente después de cerrar el trato, la comerciante ya había hecho nuevas plantaciones, ya había llevado ganado y construido viviendas para ella y sus trabajadores. Cuando la Comunidad nativa se enteró de la transacción, prontamente notificó al comprador que la venta era declarada nula y tenía que desalojar, que las casas recientemente construidas debían ser demolidas en el acto, el ganado debía ser trasladado y desarraigadas las nuevas plantaciones.

El comprador desatendió la notificación y continuó trabajando la tierra como si nada hubiera pasado. En una asamblea extraordinaria, reunión convocada con un único punto de agenda: la venta, la comunidad decidió poner un alto a la pretensión de los compradores ilegales. El mismo día todos juntos fueron a la tierra en disputa, donde destruyeron las nuevas plantaciones y demolieron las nuevas viviendas. Sin embargo, el comprador continuó; se construyeron nuevas casas, se hicieron nuevas plantaciones y se plantaron árboles de frutos cítricos.

En una nueva asamblea de la comunidad se decidió que se debería tomar nuevas acciones, a fin de hacerlas más efectivas y se propuso que el juez de paz y la policía fueran invitados a asistir. Sin embargo, el juez de paz declaró que él no podría estar presente sin el permiso de las altas autoridades judiciales (es decir, del *juez de Primera Instancia*), y como él no podría obtener el permiso para el día en que la acción estaba planeada, se decidió no llamar tampoco a la policía.

En la mañana del día fijado, los miembros de la comunidad se reunieron y fueron al terreno en disputa para repetir su acción. Esta vez encontraron a dos policías amenazando al próximo Machiguenga que se acercara con el arresto inmediato y la llegada de más policías si ellos no se retiraban en el acto.

El usurpador de la tierra había llamado a la policía (y les reclamaba abrir fuego), después de haber sido prevenida por un miembro de la comunidad. A pesar de la presencia de la policía la acción fue llevada a cabo. Por la tarde la policía volvió a

la comunidad y esta vez fueron arrestados varios hombres y llevados al puesto de policía para el interrogatorio.

Más adelante recogí estos datos, sin saber, del "acusado" que había "traicionado" a su Comunidad nativa y a sus compañeros comuneros. Como en esa época yo no sabía de la "traición" pues recién había llegado, se me dijo que un pedazo de tierra no tenía importancia, que no había que preocuparse y que la mujer podía tener la tierra si la quería. Ya que la comunidad territorialmente es bastante pequeña, repliqué que toda la tierra debería ser cultivada rápidamente.

Mi informante no se preocupó por esto porque, según él, había mucha tierra abandonada. Respondí que casi toda la tierra buena de la comunidad ya estaba cultivada. Con esto tuvo que estar de acuerdo pero continuó sosteniendo que en lo profundo del monte siempre había buena, más que suficiente para cualquiera, entonces por qué preocuparse por esta pequeña parcela.

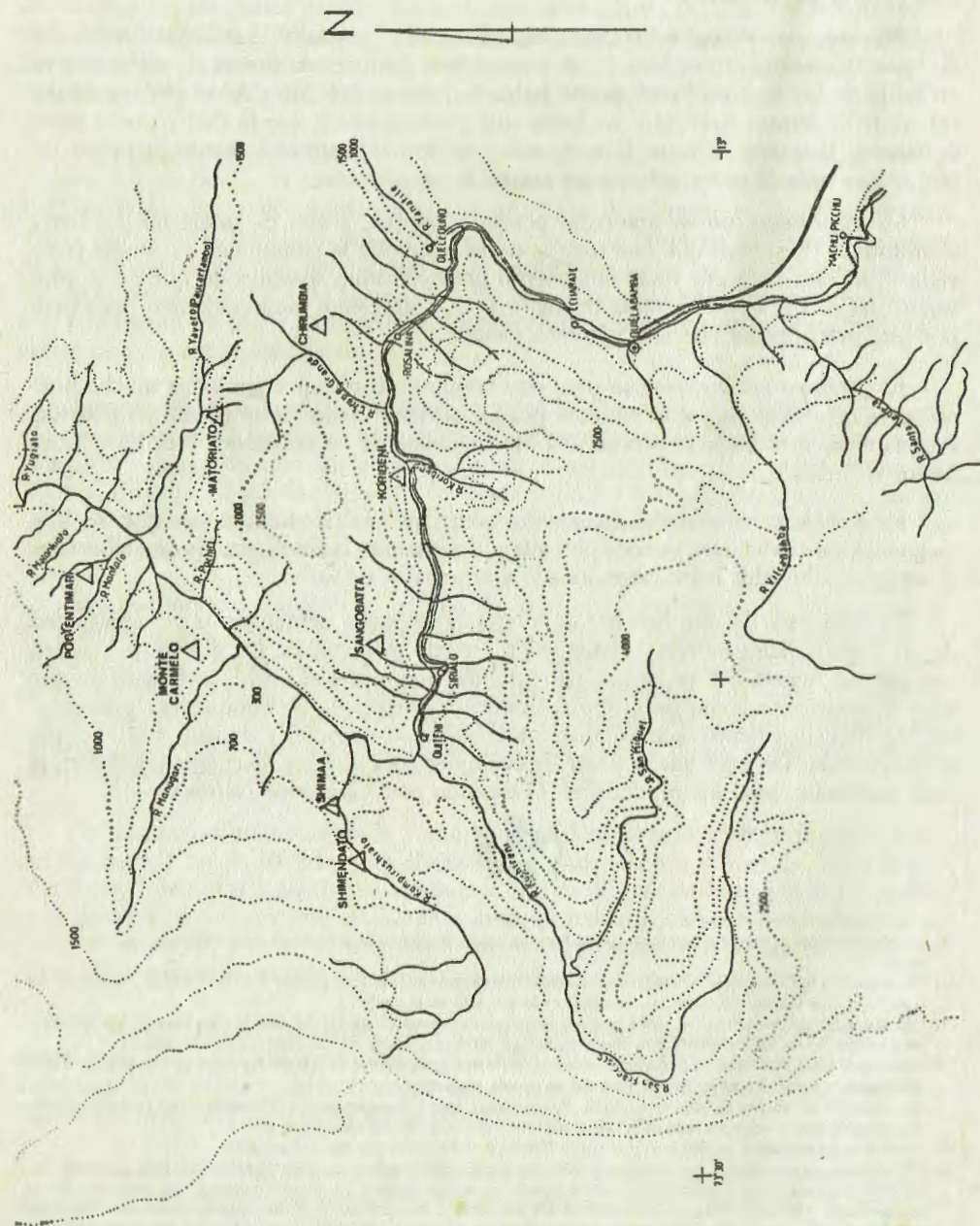
El conflicto era innecesario para este hombre, no sólo porque había mucha buena tierra que no se usa, sino también porque la tierra como tal no puede ser poseída. El veía el asunto desde la perspectiva Machiguenga de las relaciones sociales del uso de los recursos.

Para él, la comerciante había estado bien y no podía entender por qué los Machiguenga no podían ser buenos con ella y dejarle usar la tierra que de todos modos, el antiguo cultivador había abandonado y entregado a ella.

La respuesta de este hombre es interesante porque demuestra la vulnerabilidad de las comunidades nativas Machiguenga y cómo astutamente los migrantes pueden usurpar sus tierras. Sin embargo, esto también demuestra el hecho alarmante de que a fin de sobrevivir como un grupo étnicamente distinto en las condiciones presentes, los Machiguenga tienen que asimilarse a la sociedad nacional y desistir de su propio modo de vida. De aquí que, a pesar de cualquier cosa que los Machiguenga hagan, al final quedarán como los perdedores. (Traducido por: Guillermo Nelson).



-
- (1) En Machiguenga no existe el infinitivo, por tanto, los verbos se dan en la primera persona singular y en tiempo presente.
 - (2) De acuerdo a la Cosmología Machiguenga, el cosmos está constituido por un mundo de cinco "capas", dentro de las cuales nosotros vivimos en la tercera, es decir, en la que está en el medio.
 - (3) Los Machiguenga, como muchos otros pueblos, tienen concepciones de un fin del mundo cataclísmico. Sin embargo, estas concepciones no incluyen (hasta ahora) tecnología moderna, signos de una destrucción apocalíptica.
 - (4) Bajo condiciones normales, en la mayoría de los casos las mujeres preparan la comida. Cuando no hay mujeres disponibles para cocinar el hombre puede preparar su propio alimento. Sin embargo, no cocinarán, sino que freirán. Por supuesto, bajo circunstancias, es el hombre quien prepara la comida, quien la posee, entonces, aún es el único que pone el trabajo en un objeto que posee.
 - (5) Estoy muy agradecida y en deuda con el padre Nemesio de Koribeni por esta información.
 - (6) Un *mejorero*, es una especie de arrendatario que sólo puede trabajar en plantaciones ya existentes. Está prohibido hacer nuevas plantaciones o cambiar el terreno tomado de alguna manera. La tierra sólo puede ser sembrada por el dueño que en este caso es la comunidad nativa. De acuerdo a la ley, el contrato de una *mejora*, tierra arrendada a un *mejorero*, puede ser vendida sólo a otro *mejorero*, y bajo las mismas condiciones de tenencia; esto solamente si el dueño, que tiene la primera opción en la compra, consiente la operación.



Mapa de la Zona del Alto Urubamba, Provincia de la Convención, Dpto. de Cusco.



BIBLIOGRAFIA

- BARRIALES, JOAQUIN
1977 **Matsigenka**.
Lima.
- BLOCH, MARC
1965 **Feudal Society**, Vol. 1
London.
- BOHANNAN, PAUL
1963 "Land', 'Tenure', and Land Tenure,"
in **African Agrarian Systems**, ed. by
D. Biebuyck, pp. 101-111, Oxford.
- BRADBY, BARBARA
1977 "The Non-Valorisation of Women's
Labour", **Critique of Anthropology**, 3
(-10): 131-138.
- ELLEN, ROY
1977 "Resource and Commodity: Problems
in the Analysis of the Social Relations
of Nuaulu Land Use," **Journal of Ant-
hropological Research**, 32 (1): 50-72.
- FIRTH, RAYMOND
1979 "Work and Value: Reflections on ideas
of Karl Marx", in **Social Anthropology
of Work**, ed. by S. Wallman, **ASA Mo-
nograph 19**, pp. 177-206, London.
- FORD, T.R.
1955 **Man and Land in Perú**
Gainsville.
- GLUKMAN, MARX
1965 **The Ideas in Barotse Jurisprudence**
Manchester.
- GODELIER, MAURICE
1969 "La monnaie de sel des Baruya de
Nouvelle-Guinée," **L'Homme**, IX (2):
5-37.
1978 "Territoru and Property in Primitive
Society", **Social Science Information**,
17 (3): 339-428.
- JOHNSON, ALLEN
1982 "Reductionism in Cultural Ecology:
The Amazon Case," **Current Anthro-
pology**, 23 (4): 413-428.
- 1983 "Machiguenga Gardens," in **Adaptive
Responses of Native Amazonians**, ed.
by R.B. Hames and W.T. Vickers, pp.
29-63, New York.
- JOHNSON, ALLEN and
CLIFFORD A. BEHERENS
1982 "Nutritional Xriteria in Machiguenga
Food Production Decisions: A Linear-
Programming Analysis," **Human Ecolo-
gy**, 10 (2): 167-189.
- JOHNSON, ORNA ROTH
1978 **Interpersonal Relations and Domestic
Authority Among the Machiguenga of
the Peruvian Amazon**. Unpubl. Ph. D.
Thesis, Colombia University (Mimeo.)
- MARX, KARL
1954 **The Capital**, Vol. 1
Moscow.
- MEILLASSOUX, CLAUDE
1978 "The Social Organization of the Pea-
santry: The Economic Basis of Kins-
hip," in **Relations of Production**, ed.
by D. Seddon, pp. 159-169, London.
- ROSENGREN, DAN
1983 "Proximity and Interaction: The Case
of the Matsigenka of the Upper Uru-
bamba, Southeastern Peru," **Göteborgs
Etnografiska Museum Arstryck 1981/
82**, pp. 48-63, Gothenburg.
- STEWART, JULIAN H.
1948 "Tribes of the Montaña: An Intro-
duction," in **Handbook of South Ameri-
can Indians**, Vol. 3: 507-533, ed. by
J.H. Steward, Washington, D.C.
- WOODBURN, JAMES
1982 "Egalitarian Societies," **Man (N.S.)**, 17
(3): 431-451.



ethnies

droits de l'homme et peuples autochtones

Amérique centrale Les Indiens, la guerre et la paix

— Editorial

Lettre à Survival
par J.M.G. Le Clézio.

La longue marche indienne
par M. de Certeau

— Guatemala

Quatre millions d'Indiens

Tableau des langues mayas

Mouvement indien et pouvoir
ladino
par Y. Le Bot

Samedi 17 juillet 1982
par R. Falla

Chinachem de sinistre mémoire
par Sh. Davis

Le nouvel exode des Mayas
par A.G.I.R.

— Belize

Les Indiens mayas du Belize
par A. Breton

— Honduras

L'archipel indien
par F. Cruz

Les Tolan de la Montaña de la
Flor
par A. Chapman

— El Salvador

Une nation sans Indiens ?
par S. Montes

Les Nahuatl-Pipil, peuple clan-
destin
par J. Maxwell

— Costa Rica

Minorité indienne sous tutelle en
démocratie blanche
par A. Dobles & M. Guevara

— Panama

Cinq peuples indiens et la moder-
nité
par A. Ichon & C. Le Carrer

Kuna Yala : démocratie et auto-
nomie limitées
par J. Howe

Guaymi : les damnés de la planta-
tion
par Ph. Bourgois

— Nicaragua

Chronique des années de guerre
sur la Côte atlantique
par L. Holland

Guerre et dialogue en Moskitia
Ph. Bourgois

— Bibliographie, cartes, photos

— Nouvelle rubrique : Po-ethnie

— Nouvelles du Monde

— Actions Urgentes

— Ouvrages reçus

Rédaction et abonnements :

Survival International (France)
16, rue Littré 75006 Paris
Tél. : 45 49 40 18

Prix de l'abonnement pour 1987 :

Institutions : 150 F (France) et 180 F (Etranger)
Particuliers : 120 F (France) et 150 F (Etranger)
Prix au numéro : 40 F (numéro double : 60 F)



EL USO OFICIAL DE LA SELVA EN EL PERU REPUBLICANO

por: Charles Walker

The following article is an analysis of the official policy applied in the occupation of the Amazonian territory throughout the 19th and 20th centuries; underlining the origins, changes and ramification of this policy. The autor affirms that the variety of groups that support or oppose plans for the development of the Peruvian Amazon share an ahistorical interpretation of the region. The historical analyses concentrate more on economic transformation than on the continuity between the different stages or periods that go from the migrations of Europeans for colonization (1820 to 1880), the rubber boom (1880 to 1920), and the period since 1920 when the Amazon is seen by Peruvian positivist intellectuals, influenced by Turner, as a convenient political "solution" for the social and economic problems of the Peruvian coast and highland regions.

L' article suivant est une analyse de la politique officielle appliquée à l'occupation du territoire amazonien durant le XIX^{ème} et le XX^{ème} siècle. Elle distingue les origines, les modifications et les subdivisions de cette politique.

L'auteur affirme que les différents groupes qui soutiennent ou s'opposent aux plans de développement de diverses manières, une même interprétation "ahistorique" de la région.

Les analyses historiques examinent plus les transformations économiques que l'enchaînement des différentes étapes ou périodes, depuis l'arrivée des immigrants européens de la colonisation (de 1820 à 1880), le boom du caoutchouc (de 1880 à 1920) et à partir de 1920, quand la selva apparaît pour les intellectuels positivistes péruviens, influencés par Turner, comme une "solution" politique satisfaisante pour les problèmes sociaux et économiques de la Côte et de la Sierra péruvienne.

INTRODUCCION

Los políticos peruanos frecuentemente presentan a la selva como la panacea social y política de la Nación. De acuerdo con esta perspectiva, el desarrollo de la región crearía nuevos recursos de riqueza, estimularía el flujo de capitales, y elevaría los niveles de producción de víveres básicos para el mercado interno y externo. En los niveles social y político, el establecimiento de poblaciones y el crecimiento de los centros poblados existentes aligeraría las presiones demográficas en la explosiva sierra y en la costa, ayudaría a la defensa de la Nación en contra de las intromisiones de sus vecinos amazónicos, e inyectaría un nuevo espíritu empresarial y nacionalista en la población peruana. En palabras de Fernando Belaúnde Terry*, la integración de la región resultaría una: "nueva simbiosis política y económica, la cual uniría al Perú en un todo integrado" (Belaúnde, 172).

Un amplio criticismo emergió en respuesta a aquella entusiasta evaluación acerca del potencial de la selva. Antropólogos, economistas, ecologistas, y otros grupos de oposición denunciaron la aniquilación de tribus nativas, la devastación ecológica, el desconocimiento de recursos humanos y naturales en las regiones de la Costa y Sierra, y otros pretendidos defectos de la incrementada actividad económica de la región. Se pudo percibir una creciente nota alarmante respecto al destino de los grupos indígenas, ya que reportes de genocidio alcanzaron la prensa. La devastación ecológica atrajo la atención internacional, particularmente el proyecto masivo brasileño, en vista que supuestamente la cuenca amazónica produce cerca del 40% del oxígeno del planeta. Muchos temían que la deforestación que tiene lugar con el desarrollo de la región, podría disminuir la provisión de oxígeno e irreversiblemente cambiar el orden biológico del mundo. Una amplia variedad de grupos manifestaron su oposición a los planes de desarrollo para la Amazonía Peruana, aduciendo que éstos representaban una costosa evasión al problema nacional, y que además eran una amenaza para la región, y de acuerdo a algunos, para el mundo.

A pesar de estas diferencias acerca de la factibilidad y beneficios del desarrollo de la selva, los que proponen y los que se oponen, ambos comparten de muchas maneras una interpretación histórica de la región. Los dos puntos de vista son diametralmente opuestos en una serie de temas-planes de desarrollo que significan una utilización o mal gasto de recursos naturales; la civilización o exterminación de la población nativa; la domesticación o destrucción de lo salvaje. Sin embargo, ambos tienden a concebir la selva como una vasta y relativa región virgen, con un desarrollo que representa tanto una gran promesa como una desoladora tragedia. Los cambios tecnológicos, políticos y económicos del siglo veinte se utilizan para explicar el incremento rol de la región modelando así los debates de las políticas con respecto a los aspectos ecológicos, culturales y sociales ya mencionados.

(* Anterior Presidente del Perú, durante el período de 1980-1985.

Mientras que las transformaciones del siglo veinte (mayor demanda de recursos naturales, la costa y sierra sobrepobladas, transporte mejorado), crearon indudablemente las condiciones para una mayor atención y actividad en la región a partir de la Segunda Guerra Mundial, motivos, interpretaciones, acciones y resultados similares se pueden encontrar en anteriores gobiernos republicanos. La selva no ha sido una región abandonada ni políticamente marginada sino que, por el contrario, ha atraído la constante atención de los sectores oficiales; el entendimiento de esto podría proveer de un contenido más profundo a las polémicas contemporáneas.

Este trabajo analizará la "visión" oficial de la selva a lo largo de los siglos diecinueve y veinte, en un intento de mostrar las raíces de la actual controversia acerca de su integración. Se tratará de dilucidar el rol que la selva ha jugado para la élite política y económica, resaltando el patrón que junto con los cambios estructurales anteriormente mencionados, definen enormemente la actual situación. La mayoría de análisis históricos se concentran en las grandes transformaciones de la función económica de la región, sin tomar en cuenta la continuidad entre las diferentes épocas. En general, el período entre 1820 y finales de 1880 es interpretado como inactivo para la región, ya que los planes de unión por medio del transporte y la colonización europea fracasaron debido al caos político, a la ineficiencia y a la concentración del Estado en asuntos más inmediatos.

El boom del caucho de los años 1880 a los 1920, es percibido por el aumento de las actividades económicas de la región, manifestando así su potencial como proveedor de recursos naturales. Desde entonces, la extensión de varias actividades extractivas y la expansión de colonias agrarias, han atraído crecientemente la atención; la actual polémica. Este tipo de análisis se concentra tanto en los cambios de orígenes de la fuerza de trabajo, como en sus actividades y resultados, y por lo tanto apoya la visión de que la experiencia de los años posteriores a 1920 es única. Este trabajo enfatizará, por el contrario, la consistencia en la visión oficial de la selva a lo largo del Perú republicano, resaltando los orígenes, alteraciones y ramificaciones de esta tendencia.

El uso de la palabra "oficial" deriva de una relación recíproca entre la sociedad civil y política, tal como lo define Antonio Gramsci. Las aparentemente apolíticas asociaciones voluntarias de la sociedad civil —en las cuales la influencia de las ideas e instituciones operan no al margen de la dominación sino consintiéndola— pueden ser vistas en la sociedad occidental como un reflejo del punto de vista estatal. Por lo tanto, la política del gobierno puede ser entendida no sólo a través de la interpretación de su propia retórica, sino también a través del análisis de los sectores e instituciones cuyos intereses coinciden con los del Estado. En el caso de la selva peruana, esto permite un estudio más profundo a través de la incorporación de una más amplia gama de materiales, particularmente de los prolíficos escritos de los positivistas de los comienzos del siglo veinte. La articulación que estos últimos hacen de la visión "oficial" une las inefectivas políticas del siglo diecinueve con el más internacionalista, burgués y desarrollista estado del siglo veinte, señalando elementos constantes en la visión gubernamental de la selva.

Este trabajo se concentrará en la perspectiva oficial y, por tanto, no tomará en cuenta una serie de importantes tópicos tales como las condiciones sociales en la selva, la resistencia a las políticas, y las variaciones regionales. Este acercamiento podría ser criticado por duplicar la estrecha visión de los sectores dominantes: la interpretación de la selva como un lugar vacío sin mayor actividad cultural, donde las actividades económicas son llevadas a cabo por extraños al lugar. Obviamente, la selva está lejos de ser un territorio homogéneo ya que contiene culturas, climas y estructuras económicas ampliamente diferentes. Sin embargo, este trabajo usará los términos: selva, montaña, ceja y cuenca amazónica como virtuales sinónimos. Esto una vez más duplica la visión oficial de la selva, que se hace necesario por lo amplio del tema.

Un análisis histórico de la visión y uso oficial de la selva, puede ayudar a explicar la actual política, explorar temas mayormente ignorados, a dilucidar temas sociales y políticos dominantes, y a profundizar el entendimiento del Perú pasado y actual.

EL SIGLO DIECINUEVE

El caos de las primeras décadas del Perú republicano impidió al gobierno tomar iniciativas hacia la selva, ya que la atención estaba puesta en la capital. En realidad, conflictos con la Iglesia —que durante el período colonial fue siempre la principal representante de la Corona Española en la selva— llevó al total abandono de varias misiones en la selva central y a una general desvinculación con la costa (Izaguirre, v. 9). Sin embargo, una serie de leyes e iniciativas provenientes de Lima, mostraron el interés del gobierno hacia la selva; sobre todo mediante el deseo de atraer campesinos europeos. En 1822 el General San Martín proclamó que las posesiones reales en el oriente peruano, podían ser reclamadas por cualquiera que deseara trabajarlas, y en 1828 esta tierra fue prometida a todos los inmigrantes (Werlich, 326-328). En noviembre de 1832 se dictó una nueva y más completa ley, la cual daba por creado el departamento de Amazonas; así se demarcó las fronteras de varias provincias y otra vez se ofreció tierra libre a los inmigrantes (Ministerio de Agricultura, 3-4). Estas medidas sin embargo resultaron ineficaces, ya que la turbulencia política y los reducidos recursos impidieron su realización. El Ministerio de Relaciones Exteriores reconoció este fracaso tal como lo dijo en 1846: “Después de muchas expectativas frente a la inmigración europea,... hemos esperado inútilmente veinte años, y el primero tiene aún que llegar” (Arona, 135).

No fue sino hasta la presidencia de Ramón Castilla que el gobierno pudo formular una, comparativamente, efectiva política amazónica. El transporte fue la clave en los planes para integrar la selva, preferentemente cambiando de la navegación fluvial hacia las vías ferroviarias hacia las últimas décadas del siglo diecinueve. Un cierto patrón, en el cual grandiosos esquemas de transporte serían presentados como la so-

lución al aislamiento de la región, resultarían en rutas pobremente planeadas y a menudo insuficientes para las necesidades locales. Incluso hacia los años 1840 se había hecho evidente que la colonización europea en la selva requería de una ayuda más coherente y un mayor expendio de dinero de parte del gobierno. A raíz de esto, el Estado peruano comenzó a tomar medidas para facilitar y financiar a estas poblaciones con el fin de atraer trabajadores europeos. En el período 1840-1880, la irregularidad en la ayuda del gobierno se hizo evidente, ya que numerosos proyectos fueron abandonados debido a los cambios de régimen e intereses, mientras que otros se iniciaron en respuesta a problemas fronterizos y a exigencias políticas en las regiones de la selva y sierra. Obviamente la selva ocupó un papel secundario ante los ojos del Estado ya que sirvió como una solución efímera a los apremiantes problemas, excluyendo el racional desarrollo de la región a través de la propuesta colonización europea y el incremento de la actividad económica.

El logro más notable del plan de Gobierno para incorporar la selva que sostuvo Castilla, fue la introducción de la navegación a vapor en los ríos de la zona. Los esfuerzos del empresario Brasileño Antonio Marcelino Pereira Riviera, fracasaron al hacerse evidente que una mayor inversión sería necesaria. En 1853 una empresa peruano-brasilera importó el primer vapor proporcionando servicio a lo largo del Amazonas. En 1854 el gobierno peruano adquirió los nuevos vapores para ser usados en el río Marañón, pero su baja calidad y la incompetencia de su tripulación los volvió inútiles a partir de 1856 (Werlich, 315; Delboy, 14-15). En 1861 los fondos se usaron para comprar cuatro vapores ingleses, los cuales junto con los comprados luego, sirvieron el nor-este peruano hasta 1877, cuando la compañía fluvial Peruana, compañía privada, asumió el control bajo contacto con el gobierno (Werlich, 317). En 1868, con el fin de facilitar la inmigración a la región amazónica, y proveer las facilidades necesarias para el comercio internacional, el gobierno peruano declaró la navegación de sus aguas "abiertas a las banderas de todas las naciones" (Guillaume, 44).

El presidente Castilla completó la primera línea férrea en América Latina, que iba de Lima a Callao, la cual quiso extender hasta la selva (Raimondi IV, 448). El presidente José Balta (1868-1872), contrató al ingeniero Henry Meiggs para continuar la construcción de la mencionada línea férrea hasta La Oroya y Cerro de Pasco, igualmente con la esperanza de llegar hasta la selva (Stewart, *pássim*). Entonces se creía que el ferrocarril facilitaría la inmigración, mientras que la explotación de los recursos naturales de la región pagaría la construcción de la línea y fortalecería la debilitada economía peruana (Werlich, 314). Sin embargo, la línea férrea apenas alcanzó La Oroya. Esta línea representó una obra maestra de ingeniería, pero a la vez resultó un desastre económico (Stewart, *pássim*). Intentos de construir una carretera hacia la montaña también fracasaron en este período, ya que los estimados nunca se aproximaron a los costos reales. La inconsistencia en las políticas peruanas, tanto como la atención a problemas "más cercanos", hicieron más difícil aún el éxito de las empresas de transporte a gran escala.

La navegación a vapor, junto con el aumento en la demanda de varios productos y la exención de pago de derechos a la importancia decretada por Castilla en

1845, dieron lugar a un fuerte crecimiento económico en la selva de 1845 a 1879. El comercio internacional se multiplicó por quince, entre los años 1854 y 1870, gracias a la exportación de tabaco, zarzaparrilla, pescado seco y sobre todo a los sombreros de paja. La comercialización de este último producto llegó a tener tanta importancia que varios países establecieron consulados en Moyobamba, centro de la producción (Werlich, 3 17; Rumrill, 18). Las importaciones aumentaron al mismo ritmo variando su composición desde un predominio de bienes durables en los años 1850, hasta víveres en la década del 70. En este último período se importó harina y manteca de Estados Unidos, mantequilla enlatada de Inglaterra, café y azúcar de Brasil, y arroz de Brasil e India. Grandes cantidades se gastaron en la adquisición de máquinas, carbón, metales y otras materias primas, tanto como en bienes de lujo para los nuevos ricos de la región (Werlich, 318). Ya en los años 1870 la zona nor-este del Perú, particularmente Iquitos, reflejó la clásica estructura de una economía de exportación de productos primarios y de importancia de la mayor parte de sus productos de consumo básico.

Aunque el supuesto potencial económico de la selva atraía constantemente el interés de los diferentes gobiernos, cuestiones de seguridad constituyeron la principal razón de sus acciones en la región. Debido a reportajes de rebeliones "chunchas", que supuestamente impedían el crecimiento económico de la zona, tropas militares fueron frecuentemente enviadas. Como algo representativo del papel diverso del ejército en la selva, en 1851 grupos militares llegaron al Alto Marañón para reprimir a los aguarunas, estableciéndose después en poblaciones del lugar (Werlich, 311). Invasiones extranjeras y una confusión general sobre la demarcación de las fronteras amazónicas, constituyeron la principal razón para tomar medidas de seguridad en la región ya que, como dice Basadre: "un creciente temor que, si el Perú no realizaba inmediatamente las acciones que debería para incorporar a la selva dentro de su territorio efectivo, la podría perder en manos de sus vecinos" (Basadre, v. 3, 1205).

En 1857 Ecuador dio como concesión a uno de sus acreedores ingleses, un territorio extenso que incluía parte de la Amazonía peruana. Esto, junto con la crítica ecuatoriana al régimen de Castilla y la ayuda prestada a grupos rebeldes, dio lugar a la reacción del presidente peruano. En 1859, las fuerzas peruanas ocuparon la zona en conflicto y hacia 1860 llegaron a Guayaquil, dando comienzo a una serie de conflictos fronterizos entre los dos países (Basadre, v. 3, 1191-1204).

En 1860 una nueva disputa estalló en el área de Madre de Dios, esta vez entre Brasil, Bolivia y Perú. El gobierno peruano fomentó inmediatamente exploraciones en la zona, pero la ignorancia peruana acerca de sus territorios orientales se hizo evidente en 1867. Después que Bolivia cedió vastos territorios, que supuestamente pertenecían al Perú, el gobierno peruano sólo pudo protestar inútilmente debido a la carencia de información detallada sobre la región. En 1874 el Estado peruano se vio imposibilitado de actuar frente a la toma de la región de Acre por parte de Brasil. Por lo tanto, la necesidad de explorar, construir redes de transporte, y poblar los vastos territorios de la selva peruana, debido a la amenaza de intrusiones extranjeras, pasó a ser parte de la conciencia nacional en el siglo diecinueve, algo que persistiría

a lo largo del siglo veinte. Esos proyectos oficiales dirigidos a aumentar las actividades económicas y a proteger los territorios peruanos, necesitaron del establecimiento de centros poblados en la región selvática. Los serranos no fueron considerados como posibles colonos, debido a su resistencia a la migración: hasta los años 1940, los enclaves de exportación en la costa sufrieron de una escasez de mano de obra, debido a que los campesinos volvieron a sus comunidades (Bonilla, 27-44). También se pensaba que el serrano no podía resistir los cambios fisiológicos resultantes de su migración hacia la selva, considerándosele como perteneciente a una raza inferior. Algo muy indicativo de los prejuicios raciales de la América Latina del siglo diecinueve fue la preferencia de colonos europeos. Se veía la llegada de barcos repletos de europeos no sólo un recurso de mano de obra sino, también, una fuente de rejuvenecimiento y fortaleza. De acuerdo a un documento:

“Una abundante y continúa inmigración, inteligentemente organizada, transformaría al Perú en unos cuantos años en un inmenso imperio; colosal en opulencia y poder”⁴

(Arona, 28)

La selva fue considerada como el lugar perfecto para los inmigrantes, ya que la élite nacional, a pesar de resaltar las virtudes de la inmigración y de la política económica liberal, se dio cuenta que los europeos no aceptarían las condiciones de trabajo bajo las que se encontraban los negros y los chinos coolies. Además, la oligarquía deseaba proteger su hegemonía en la costa.

En vista al fracaso previo del Perú en atraer inmigrantes, y a la competencia frente a los Estados Unidos, Brasil y Argentina, se hizo evidente que el Estado debía tomar un rol más activo en esta empresa. Se inició así una gran campaña propagandística, y aún más importante que esto fue el ofrecimiento de grandes pagos a aquellos empresarios que importaron mano de obra. La Ley General de Inmigración de 1849 decretaba el pago de treinta pesos por cada inmigrante que tuviera entre diez y cuarenta años, y requería que cada empresario proveyera de cincuenta personas. Esto dio como resultado la inmigración de 2,500 chinos, 1,100 alemanes y 320 irlandeses entre 1849 y 1853 (Arona, 53). Contrario a los deseos del Estado peruano, la gran mayoría de inmigrantes se quedaron en la costa. Además muchos de ellos eran chinos. Todo esto llevó al gobierno a establecer contratos particulares con los “importadores” de mano de obra (Arona, 52-54).

La historia de la colonización europea hacia la amazonía ilustra las dificultades que presenta la región y el papel secundario que los proyectos de colonización y la selva en general, jugaban ante los ojos del Estado. Las promesas de subsidio a la llegada de los inmigrantes, no fueron cumplidas por el gobierno peruano, no se proveyó de las facilidades de transporte hacia las colonias; y los inmigrantes afrontaron una serie de obstáculos al llegar a sus futuros poblados; todo esto exacerbadó por la inconsistencia en el apoyo estatal. Estos intentos de colonización, demostraron el patrón de la retórica oficial, repleta de promesas, la cual se materializó en ayuda esporádica y en inesperadas duras condiciones de vida para los inmigrantes. La incor-

poración de la selva dentro de la economía nacional, elemento clave en los planes liberales de modernización en el siglo diecinueve, probó la necesidad de un subsidio consistente de parte del gobierno, el cual sin embargo fue escasamente provisto. En 1853 Manuel Ijurra y Damián Von Schutz Holzhausen, firmaron un contrato con el gobierno peruano para traer 13,000 alemanes a la zona del Marañón antes de 1860, bajo la condición que el gobierno pagara los costos de transporte y proveyera tierras y herramientas.

En realidad, menos de seiscientos inmigrantes llegaron, los cuales desilusionados con el aislamiento y condiciones que presentaba la zona, migraron hacia Brasil (Werlich, 327; Arona, 64-67), José Manteza trajo 1,060 europeos pocos de los cuales eran campesinos; en 1955 el gobernador general del departamento de Loreto reportó que sólo dos miembros del mencionado grupo se quedaron en el Perú; uno de los cuales —de nacionalidad francesa— causaba disturbios constantemente y se le pidió abandonar el país (Werlich, 328). Otros proyectos para establecer colonias de inmigrantes irlandeses, franceses, españoles e italianos, también fracasaron (Werlich 339-341; Arona, 71-85). El caso único de Pozuzo demuestra, paradójicamente, que tan sólo gracias a la mantención de una economía de sub-sistencia y un aislamiento del resto de la nación, esta población de colonos pudo superar todas las dificultades que se le presentaron, cosa que resultó completamente contraria a las expectativas de integración, difusión racial y estímulo económico que el gobierno tenía de este tipo de poblaciones.

Los 296 hombres, mujeres y niños provenientes de Tirol y del valle del Rin, encontraron inmediatamente obstáculos al llegar al Callao en 1856, ya que el nuevo gobierno no reconoció su contrato. Luego de una larga espera se les proveyó de herramientas, ganado y víveres, siendo transportados a Huacho de donde comenzaron un viaje de tres meses a Cerro de Pasco. El camino a Pozuzo que, según su contrato, debía haber estado listo para el momento de su llegada, ni siquiera se había comenzado y las autoridades de la región no permitieron el uso de las antiguas rutas (Werlich, 329). Además, no recibieron la pensión prometida, lo cual obligó a muchos de ellos a trabajar en haciendas. Luego de varios meses en Cerro de Pasco, los alemanes comenzaron a construir la mencionada carretera por su cuenta y en 1858 llegaron hasta el valle de Huancabamba, situado a varios kilómetros aguas arriba del río Pozuzo (Arona, 53). Por desgracia, una intempestiva inundación mató a siete colonos y destruyó sus casas, sus recién cultivadas chacras y la mayor parte de sus posesiones (Arona, 73).

Luego de esta terrible odisea se halló un lugar más seguro, y hacia 1861 un oficial del gobierno aseguró que sus campos de cultivo estaban floreciendo, lo cual dio lugar a la completa suspensión de subsidio (Drewes, 12). Debido a su aislamiento los alemanes se encontraban descalzos y casi desnudos, impedidos de reemplazar sus pocas posesiones. A pesar de todo esto sobrevivieron y hacia 1904 la colonia se había triplicado produciendo maíz, arroz, mandioca, para consumo interno, y café y tabaco para la exportación. El pueblo mantuvo su herencia cultural ya que la mayoría de sus habitantes eran bilingües, usaban su ropa tradicional, no usaban aparatos eléctricos,

centrando sus vidas alrededor de la iglesia y el trabajo (Drewes, 18-20). Sin embargo, a fines del siglo diecinueve Pozuzo contaba tan sólo con una escuela y sus habitantes sufrieron de numerosos problemas de salud. Fiebre amarilla, anemia, bocio, cretinismo y retardo mental plagaron la comunidad debido al agua contaminada, clima, consumo excesivo de alcohol, deficiencia de vitaminas, pobre higiene personal y por las consecuencias de relaciones incestuosas (Werlich 335; Drewes, 20). El caso de Pozuzo demuestra la naturaleza esporádica de la ayuda gubernamental, y sobre todo las tremendas dificultades inherentes a los proyectos de colonización agraria en la selva. Los fines de colonización —aumentar la producción para la exportación, la europeización de la sociedad peruana, y la afirmación de la conciencia nacional— no resultaron ya que la sobrevivencia de los alemanes derivó de su devoción y unión.

La humillante derrota frente a los chilenos en la Guerra del Pacífico, marcó el fin de la “era del guano” y el comienzo de la “República Aristocrática”; período en el cual la selva asumiría un papel diferente, pero más importante. Después de quince años de incesante lucha civil y conflictos regionales que siguieron a la guerra, la burguesía comercial costeña —los civilistas— tomaron el poder político. Su programa, evidente ya en los años 1880, se centró en ofrecer facilidades y aumentar el rol internacional del Perú como productor de materias primas. Ellos ambicionaban una fuerte clase dominante, ayudada por un Estado centralizado, fomentando el crecimiento económico y social a través de la extensión de la economía capitalista (Cotler, 119-121). La incorporación de las clases populares dentro de una estructura jerárquica nacional fue también enfatizada, ya que la Guerra del Pacífico había demostrado la falta de cohesión social en el Perú. Un representante inglés escribió en 1879 que:

“El Perú parece haber sido paralizado, la gente aparece tan indiferente con respecto al futuro como las clases dominantes, las cuales piensan más en sus ambiciones personales que en el bienestar del país”.

(Bonilla, 188)

Incluso hubo serranos que pelearon al lado de los chilenos (en un cuento de López Albújar, un líder indio cuando se le pidió integrar las fuerzas peruanas, contestó que los “piruanos” y los chilenos eran todos mistis); mientras que después de la guerra, violentas luchas entre negros y chinos tuvieron lugar en la costa (Bonilla, 194-220; Cotler, 118-121). Por lo tanto, el establecimiento de una política de dominante élite burguesa nacional para estimular la capacidad de exportación y para “peruanizar” las clases populares, se convirtió en la tarea principal de los civilistas. La selva se convirtió en uno de los centros para la internacionalización de la economía peruana mientras, al mismo tiempo, el contexto favoreció el establecimiento de trabajadores peruanos en la región. Ambos fenómenos configurarían el uso de la selva en el siglo veinte.

En las últimas décadas del siglo diecinueve, por lo tanto, se llevó a cabo una mayor coherente promoción para el desarrollo económico de la selva. Las Instituciones se organizaron para coordinar con la política del Gobierno y facilitar la inversión extranjera, mientras que la Iglesia se encargó de establecer comunidades y “civilizar”

a los nativos (Izaguirre, v.9, pássim). En este período, la visión oficial de la selva fue claramente articulada y transmitida a través de publicaciones, presentando la región como un inexplorado paraíso que ofrecía inmejorables condiciones naturales y prometedora de riquezas. Esta imagen de la selva presentada por el Perú oficial, se ve claramente en el "Report of the Exploration and Colonization Society of the Amazon Provinces of Peru" publicado en 1885. Luego de descubrir "los esfuerzos para llevar a cabo la exitosa colonización", el presidente de la sociedad afirmó:

"Ningún país del mundo puede estar mejor dotado por la naturaleza con respecto a ríos que el Perú. Por un lado está favorecido con el Océano Pacífico; por el otro con numerosos ríos, los cuales hermosamente parten su territorio y eventualmente se unen para formar una gigantesca corriente, la cual majestuosamente saluda el Atlántico... donde el distrito a través del cual fluye, es rico en toda clase de minerales y productos vegetales.

(Guillaume, 14-15)

El autor continúa con la afirmación que la escasez de habitantes constituía el mayor problema en la región, ya que "año tras año se pierde millones de libras en productos naturales, los cuales sólo maduran para caer luego sobre la tierra". Sostiene también que la Sociedad intentaba "introducir inmigración de una manera metódica", facilitando el proceso de ciudadanización y el desarrollo comercial. Su análisis sobre la potencial inmigración hacia el Perú tipifica la visión oficial de la selva:

"Ningún país tiene tantas ventajas que ofrecer a los inmigrantes como nosotros tenemos: un suelo muy fértil, riquezas naturales amontonadas en él; un clima inigualable. Nuestra proverbial cordial hospitalidad, y todo lo que es deseable en este mundo, nosotros lo ponemos a disposición de aquellos que desean venir y vivir con nosotros".

(Guillaume, 16-17)

En las décadas siguientes a la Guerra del Pacífico, la actividad económica de firmas extranjeras y particulares aumentó en la selva, reflejando la política de los civilistas y la creciente demanda por los productos de la región. La anteriormente mencionada Sociedad manifestó que su objeto era "preparar las regiones amazónicas del Perú para la colonización europea y, por lo tanto, abrir la misma para la civilización y el cristianismo"; ya que auspiciaba viajeros extranjeros y una campaña publicitaria en la prensa europea y norteamericana. Cantidades de investigadores extranjeros exploraron la región mientras que comisiones oficiales, representando otras naciones, analizaron su potencial económico. La afirmación de Juan Arona de que la selva sería transformada en un vasto imperio, comenzó a materializarse a partir de 1880 hasta fines de siglo, ya que la mano de obra extranjera, y capital respondieron a la propaganda peruana en cuanto a las virtudes de la región.

Tal como señalamos anteriormente, la escisión entre la retórica oficial y los resultados de la política económica, definen intentos de incorporar la selva en los primeros setenta y cinco años de independencia. Planes para el establecimiento del

transporte inter-regional y comunicación con la selva; la masiva colonización europea; y el desarrollo económico general no tuvieron los resultados esperados. Los inmigrantes europeos en el Perú, encontraron promesas incumplidas acerca de la cantidad de asistencia que recibirían y de la calidad de sus propiedades, lo cual dio lugar a su traslado a la costa o a su migración hacia Brasil. Por otro lado, esto puede ser interpretado como el resultado de una sobre-optimista o "inocente" apreciación acerca del potencial de la región, tanto como de la capacidad gubernamental para llevar a cabo proyectos de gran escala. Poco se sabía acerca de la región, ya que se puede decir que los defensores oficiales del crecimiento demográfico y económico de la selva, no entendieron completamente los obstáculos físicos que requirieron de grandes gastos. Sin embargo, los continuos esfuerzos de distintos gobiernos para implementar la colonización europea, sin tomar en cuenta las dificultades previas y los inherentes costos, implicó que los "fracasos" del siglo diecinueve se derivaron de la posición secundaria que la región tuvo para el Estado; la colonización emergió como la solución a problemas "nacionales" y no como un plan racional para la integración nacional.

Esencialmente, la política oficial de la selva emanó de factores absolutamente externos a ella. El deseo de la élite de "emblanquecer" el Perú sin poner en peligro su hegemonía la llevó a promover la inmigración europea. Las condiciones de la región y los mismos europeos no fueron suficientemente entendidos ni considerados. La reticencia a la incapacidad del estado para proveer suficiente apoyo financiero e infraestructural, aseguró el fracaso de los proyectos. Las facilidades de transporte fueron planeadas en respuesta a cuestiones de seguridad, disminuyendo en importancia cuando el conflicto acabó, mientras que se requirió de un aumento en la producción de bienes de exportación, cuando la producción en la sierra y costa decayó. En general, el interés en la selva correspondió a necesidades efímeras y fluctuaciones ideológicas del Estado, lo cual obstruyó una factible política hacia una región que requería de una inversión a largo plazo. Transporte, inmigración, seguridad y desarrollo económico constituyeron los principales factores en la retórica y política oficial, un patrón que continuaría.

EL CAUCHO

El crecimiento meteórico de la exportación de caucho entre los años 1880-1920, transformó la estructura social y política de la selva, ya que los sueños de una región de vasta producción fueron, en cierta medida, realizados. Durante este período, se exportó goma con un valor de más de 80 millones de dólares, representando en 1907 y 1910, el 21.7 y 18.3%, respectivamente, del total de exportaciones del país (Werlich, 352-353; Rumrill, 22-23). Las relaciones de la región con la costa, Europa y los Estados Unidos, como el modo de producción local y la jerarquía, cambiaron con la consolidación de su rol de productor de materiales extractivos, dependiente de mercados y capitales extranjeros. Un cierto sentido de opulencia reinaba, ya que empre-

sarios ingleses, americanos y peruanos hicieron fortunas convirtiendo Iquitos en un lugar de ostentoso esplendor.

Otras transformaciones tuvieron lugar, las cuales aparentemente presagiaron el patrón de desarrollo en el siglo veinte. Sin embargo, la divergencia entre la retórica oficial optimista y los inefectivos e insuficientes resultados de los esfuerzos gubernamentales, repite una vez más el patrón oficial en el uso de la selva. El Estado no pudo llevar a cabo las ambiciosas "victorias" hegemónicas y políticas, ya que a pesar de sus promesas, sus políticas y los cambios estructurales, la selva continuó teniendo un papel secundario en la geopolítica peruana.

La extensión de la economía de exportación a la selva, correspondió al programa civilista de modernización del Perú. Sin embargo, el rol del Estado como controlador y fomentador del comercio de caucho fue mínimo: el boom fue consecuencia directa de la existencia de un producto de alta demanda en el territorio peruano. Realmente, la ausencia de intervención gubernamental —explicada por el predominio de las actitudes de "laissez faire", el creciente aislamiento del área, y la negligencia o incapacidad del Estado peruano— tuvo como resultado un mal gasto de recursos naturales y vidas humanas. Árboles caucheros fueron destruidos y muchos trabajadores murieron, mientras que efectos positivos a largo plazo para la región, o la nación en general, no resultaron.

A pesar que el uso comercial del caucho comenzó en Inglaterra en los años 1770, no fue sino hasta 1844, cuando Charles Goodyear inventó el proceso de vulcanización, que su versatilidad se hizo aparente. La demanda por el producto amazónico aumentó en los años 1880, con la introducción del caucho sólido para llantas de bicicleta, multiplicándose en los primeros años del siglo veinte con la revolución automovilística (Werlich, 354). Dos clases de caucho existían en la cuenca amazónica: el jebe, extraído del árbol de shiringa, y el caucho de menor calidad, traído del árbol del mismo nombre. A pesar de las diferencias existentes en los métodos de explotación de los dos tipos de árbol, ambos dieron lugar a una mano de obra nómada y a un desperdicio de recursos. El cauchero perforaba el árbol, colocaba un balde para recoger el latex, y finalmente dejaba que el árbol muriera (Werlich, 359). El comercio del caucho estuvo organizado alrededor de la extensión de créditos, ya que grandes casas comerciales, peruanas y extranjeras, importaron a Iquitos todo lo necesario para los caucheros. Los bienes pasaron a través de muchas manos, motivo por lo que los precios resultaron muchos más altos en las zonas de explotación, tal como evidencia la *tabla 1*. Aunque existía el mito de que los trabajadores que entraban en la selva regresaban millonarios, los caucheros, a pesar de la demanda de mano de obra, obtuvieron las mínimas ganancias del comercio ya que el enganche de los nativos predominó.

El caucho provocó una actividad económica sin precedente en la selva, centrada en Iquitos. El precio internacional del caucho y la producción peruana fluctuaba; pero, como se puede notar en la *tabla 2*, el ingreso anual proveniente de las aportaciones de caucho tuvo un promedio superior a los 5 millones de soles entre 1900 y

Tabla 1: Precios de la venta al por menor en Iquitos y el Alto Yurúa en 1910
(en dólares)

Item	Unidad	Iquitos	Alto Yurúa
Arroz	libra	\$ 0.05	\$ 0.45
Frejol	libra	\$ 0.15	\$ 0.23
Azúcar	libra	\$ 0.13	\$ 0.23
Manteca	libra	\$ 0.20	\$ 0.90
Huevos	docena	\$ 1.20	\$ 3.00
Leche	lata	\$ 0.30	\$ 1.00
Cerveza doméstica	botella	—	\$ 1.50
Kerosene	litro	—	\$ 3.00

Fuente: Maúrtua, "Geografía económica del Departamento de Loreto", 138, 169.

1915. Iquitos se convirtió en el indiscutible centro político, económico, y cultural del Perú oriental, con el consecuente crecimiento en su población. En el punto máximo de su auge, la ciudad albergó agentes diplomáticos provenientes de diez naciones, así como un hospital, cuatro periódicos y numerosas escuelas (Werlich, 367-370). La ciudad demostraba las injusticias y malgastos típico del "boom town", ya que la mayoría de ganancias, no directamente llevados al exterior, fueron gastadas en lujos por parte de los inversionistas extranjeros y nacionales y en la importación de necesidades básicas. Se importaron guijarros de Portugal para pavimentar una calle; una casa de hierro diseñado por Eiffel fue traída desde Francia, papas de Portugal, cerveza alemana, y helados ingleses fueron consumidos. El salón de baile del Gran Hotel Malecón Palacio fue el lugar de actuaciones de Sarah Bernhardt y la Gran Opera Francesa (Rumrill, 22). Por otro lado, zanjas en el medio de las calles sirvieron como sistema de desagües y tampoco se hicieron esfuerzos para estimular la producción de víveres para consumo local. En 1906, se importó algodón por un valor de 450,000 dólares; arroz, azúcar y carne por un valor de 250,000 dólares; y pescado en conserva por un valor de 90,000 dólares. Aunque el departamento tenía sesenta pequeñas destilerías de aguardiente, casi un cuarto de millón de dólares se gastó en la importación de licor en el mismo año (Werlich, 372). Existen varias historias acerca del derroche de los nuevos ricos como por ejemplo: el intercambio de bolsas de oro por alcohol.

El boom del caucho trajo como consecuencia cambios demográficos en la región y en el país en general, ya que la escasez de mano de obra dio lugar a una migración interna y a un "reclutamiento" de nativos. Los mestizos de las zonas ribereñas y los hombres de las montañas dejaron sus comunidades agrícolas sin suficiente mano de obra, para dirigirse al área de explotación cauchera.

Tabla 2: Exportaciones Peruanas de Caucho, 1880-1921

Años	(Toneladas Métricas)	Promedio del Precio de Exportación (en Miles Cantidad de Soles por Tonelada Valor)	
			(Soles)
1880	83	1.40	116,532
1881	94	2.00	188,100
1882	150	2.00	301,514
1883	155	2.00	310,874
1884	540	2.00	1,081,058
1885	2,066	0.31	658,661
1886	1,143	0.78	892,710
1887	710	0.97	692,075
1888	1,643	1.01	1,670,410
1889	991	0.64	630,233
1890	1,138	1.02	1,170,541
1891	1,469	0.47	706,546
1892	1,524	0.16	248,191
1893	1,531	1.00	1,539,806
1894	1,294	1.38	1,794,371
1895	912	3.05	2,154,072
1896	1,187	2.35	2,791,238
1897	1,886	1.95	3,684,136
1898	1,811	1.05	1,917,969
1899	1,374	1.83	2,516,956
1900	1,229	2.79	3,429,470
1901	1,220	3.64	4,447,659
1902	1,701	2.16	3,688,140
1903	2,108	2.09	4,447,659
1904	2,221	3.01	6,701,370
1905	2,540	3.59	9,139,900
1906	2,576	3.66	9,451,480
1907	3,029	3.14	9,546,230
1908	2,516	2.41	6,088,280
1909	2,802	4.06	11,376,580
1910	2,651	4.89	12,785,740
1911	2,158	2.83	6,121,940
1912	3,183	4.09	13,080,260
1913	2,781	2.93	8,159,980
1914	2,272	1.91	4,457,920
1915	3,400	1.75	5,959,440
1916	2,811	2.46	6,968,990
1917	3,295	1.81	5,985,070
1918	1,736	1.91	3,233,630
1919	3,232	1.46	4,739,500
1920	1,094	1.83	2,008,110
1921	152	0.51	78,100

Fuente:

Estadísticas para el período hasta 1902 sólo incluyen las exportaciones del departamento de Loreto, extraídas de Maúrtua, "Geografía Económica del Departamento de Loreto", 147; Las Estadísticas para 1902-1921, incluyen todo el Perú, extraídas de Extracto estadístico del Perú, 1929-1930, 110-111.

Esto, a su vez, llevó al Presidente Nicolás de Piérola a promover la migración de los Andes orientales hacia la Ceja de selva para reemplazar a aquellos que se habían ido (Rumrill, 20). La intervención del gobierno en promover la migración sierra-selva, marcó un cambio importante ya que previamente los serranos habían sido considerados candidatos no apropiados para poblar la selva, comenzando así el patrón de migración interna que imperaría a lo largo del siglo veinte.

Los nativos fueron crecientemente coercionados para trabajar en la recolección de caucho, porque presentaban mano de obra más abundante y barata que los migrantes. Desde hacía mucho tiempo, los grupos indígenas habían sido maltratados ya que la ideología imperante de la época los consideraba como salvajes que impedían el desarrollo. Usualmente, intentos de defender los territorios tribales provocaron violentas reacciones por parte de los nuevos pobladores de la zona y de las fuerzas gubernamentales.

Por lo tanto, al principio del boom cauchero, los nativos fueron vistos como un recurso explotable más (Izaguirre, *pássim*). En el área de Madre de Dios, numerosas tribus fueron completamente aniquiladas, mientras que otras, a lo largo de la selva, estaban al borde de la extinción. Dentro de los dominios de Arana, en el valle de Putumayo, aproximadamente el ochenta por ciento de la población fue exterminada, más de 30,000 personas (Rumrill, 21).

Los repetidos abusos en contra de los nativos del área de Putumayo causaron un escándalo internacional que envolvía a peruanos e ingleses. A través de las últimas décadas del siglo diecinueve, los gobiernos del Perú y Colombia habían discutido sobre los derechos fronterizos, llegando finalmente en 1905 a un acuerdo. Sin embargo, las disputas locales continuaron debido a la falta de control sobre los habitantes del área por parte de ambos gobiernos. Durante el boom del caucho, reportajes acerca de los horrorosos niveles de abusos físicos en contra de los nativos llegaron al exterior. Esto sucedía especialmente dentro de las propiedades de Arana, bajo el dominio de la empresa inglesa "Peruvian Amazon Company". Un juez peruano estimó que cada uno de los tres mil nativos que vivió en el área, tenía cicatrices de latigazos. En 1907, el cónsul de Estados Unidos en Iquitos reportó haber visto nativos encadenados, muriendo de hambre, por no haber cumplido con la recolección esperada (Werlich, 306). El ingeniero norteamericano W.E. Hardenburg, describió las condiciones de los nativos en la región de Putumayo como "peor que esclavitud" ya que se encontraban desnudos, sin sus familias, cosechas, ni pertenencias; se les vendía al por mayor; eran flagelados, abusados sexualmente, negados al servicio médico, castrados, mutilados y torturados para la diversión de sus propietarios (Hardenburg, 184-186). El mismo Hardenburg había sido detenido por la fuerza por la mencionada compañía, escapando apenas a un intento de asesinato por parte de los matones locales.

El escándalo de Putumayo alcanzó proporciones internacionales cuando "El Comercio" y "Truth" (un periódico inglés expositor de corrupción) publicaron recuentos acerca de abusos. "Truth" enfatizó la responsabilidad inglesa en el caso, denun-

ciando que la Peruvian Amazon Company estaba registrada en Londres, que muchos de sus dirigentes fueron ingleses, y que la mayoría de los capataces procedían de la colonia británica de Barbados (Werlich, 367). El gobierno inglés envió un representante para investigar el caso, lo que llevó al presidente Augusto B. Leguía a formar una comisión judicial. Los investigadores peruanos encontraron veraces las acusaciones y extendieron órdenes de arresto para más de 200 personas. Aunque setenta y cinco empleados de la compañía llegaron a estar en prisión, la mayoría de los acusados huyeron de la región. Incluso, algunos de ellos prosperaron en la política de Iquitos (Werlich, 368). La misma Amazon Company ni siquiera recibió una reprimenda por parte del gobierno peruano, y a pesar que los tratos a los nativos mejoró luego de la investigación, la flagelación y otros maltratos continuaron. Como dijéramos anteriormente, la virtual esclavitud de los nativos derivó del deseo de obtener una abundante y barata mano de obra y de considerarlos subhumanos. Esta visión, elemento central de la visión oficial de la selva como una zona inhabitada (ya que los pobladores nativos no eran considerados), tendría trágicos resultados a lo largo del siglo veinte.

El boom del caucho inició la entrada a gran escala de capital extranjero a la selva peruana. Iquitos se convirtió en una meca internacional; comerciantes e inversionistas convergieron en él y en 1905 el censo municipal anotó la residencia de ciudadanos de diecisiete naciones. Los ingleses lideraron esta afluencia, ya que sus casas de intercambio dominaron el comercio de caucho y una gran parte del negocio de importaciones, mientras que sus bancos y otras instituciones florecieron. El valor de la tierra aumentó durante la bonanza del caucho y gran parte de la selva peruana pasó a manos de intereses extranjeros a consecuencia del otorgamiento de grandes concesiones.

La colonia británica Perené, que controlaba casi medio millón de hectáreas en la selva central, tuvo una historia particularmente sensacional. En 1889, el Congreso peruano autorizó la transferencia de dos millones de hectáreas de la selva a los acreedores británicos, en pago de las deudas contraídas durante la Guerra del Pacífico. A pesar de haber sido obligada a dividir la propiedad, la compañía mantuvo el control sobre un cuarto del territorio (utilizando sólo una parte de este); lo que Rumrill llama "un país dentro de otro" (Rumrill, 101). La administración dominó la vida de la región, la cual incluía los segmentos de los valles de Chanchamayo y Perené. Similar a lo que sucedió en el Putumayo, pero esta vez incluyendo a los serranos migrantes, se registraron abusos en las formas de enganche, miserables pagos y malas condiciones de trabajo y violencia. El control absoluto de los propietarios debido al aislamiento del área empeoró aún la situación (Rumrill, 101-105). La colonia Perené probablemente fue la hacienda más grande del país, indicando así la internacionalización de la selva, y su trágico impacto regional.

El boom del caucho incrementó las comunicaciones de Iquitos con otras naciones, particularmente Europa y Estados Unidos. En 1889, comenzó el servicio mensual de vapores entre Liverpool, Nueva York, e Iquitos. En el lapso de diez años, los vapores llevaron 7,000 pasajeros, anualmente, a la capital loreana. Cincuenta peque-

ños vapores cubrieron más de 50,000 kilómetros de ríos en el oriente peruano. Una compañía británica instaló una línea entre Iquitos y Para. Hacia 1900, estas naves transportaban 10,000 toneladas de mercadería y 3,000 pasajeros a través del río Ucayali, consumiendo 50,000 dólares en leña (Werlich, 371). La exportación de caucho y la importación de la mayoría de bienes de consumo de la región, representaron la principal carga. La entrada de la selva peruana a la esfera de dominación norteamericana y europea se dio a través del río Amazonas.

A la vez que el boom del caucho causó una actividad económica sin precedente en la cuenca amazónica, su aislamiento del resto del país aumentó. La mayoría de los caucheros fueron nativos; el capital extranjero dominó el intercambio; y el caucho fue transportado a través del Amazonas en vez de pasar por los Andes (Durham, 5). El Estado peruano jugó un papel menor en el comercio de caucho, ya que los líderes del comercio provieron de la pequeña infraestructura requerida y dependieron de los recursos locales de mano de obra. Las ganancias provenientes del boom del caucho, y la creciente autonomía de la región, motivaron al gobierno a facilitar el contacto entre la costa y la selva. Sin embargo, las iniciativas del Estado demostraron un énfasis, una motivación, y unos resultados similares a los del siglo diecinueve.

La ligazón costa-selva continuó siendo el elemento primario en la política estatal. Durante el boom del caucho, la simultánea importación de víveres por parte de la selva y de madera por parte de la sierra, demostró el contraproducente aislamiento de la región. Se hizo aparente que la selva podía proveer necesarias materias primas a la vez que consumir víveres y otros productos serranos. En consecuencia, años anteriores a que el Canal de Panamá proveyera una conexión trans-oceánica, se discutieron frecuentemente en Lima propuestas para la construcción de vías férreas y carreteras. La carretera central fue construida a mediados de los años 1880 bajo la dirección de Joaquín Capelo. En sus notas acerca de la construcción de esta carretera enfatiza las dificultades naturales que presentaron los Andes y la selva, a la vez que elogia las virtudes de la cuenca amazónica. Capelo defendió los grandes proyectos de colonización, asegurando que un migrante podría volverse rico en el lapso de cuatro años sin necesidad de "excesivo" trabajo (Capelo, 237). A pesar que los vínculos con la montaña se incrementaron y que algunas de las mencionadas propuestas se materializaron eventualmente, ninguna otra ruta de importancia mayor fue terminada en este período. La vía del Pichis, uno de los lugares propuestos para la llegada de la vía férrea, fue completa, uniendo el valle de Chanchamayo con el río Pichis (Werlich, 371).

El gobierno peruano auspició la mayor parte de los proyectos que fueron dirigidos por firmas extranjeras. Las comunicaciones inter-regionales mejoraron ya que la vía del Pichis permitió el servicio de correo directo entre Lima e Iquitos (Delboy, 14-15). En 1903, se iniciaron las telecomunicaciones entre la montaña central y Masisea, y en 1921 se inició la propia entre Lima e Iquitos (Rumrill, 21). Entre los años 1927 y 1930, se iniciaron los vínculos aéreos, primero por motivos militares y postales, y luego por comercio.

Cuestiones de seguridad fueron siempre las fuerzas primarias que impulsaban al gobierno a tomar iniciativas con respecto al transporte. Los beneficios provenientes del comercio cauchero aumentaron la amenaza de intrusión extranjera en la selva. Además, los residentes se rebelaron numerosas veces en contra de la intrusión del gobierno. La anteriormente mencionada controversia acerca del territorio de Acre, estimuló el aumento de la exploración de la selva sur auspiciada por el gobierno. Las disputas en la región continuaron a pesar que el Perú ya podía demarcar su territorio y de que las comunicaciones del área con Iquitos y Lima habían mejorado. En 1882, con el tesoro nacional agotado por la Guerra del Pacífico, el Congreso impuso un pequeño impuesto sobre los productos que entraban y salían de la selva, el cual, según el gobierno, sería destinado a pagar los salarios de los empleados estatales y a terminar obras públicas (Werlich, 379). En 1883, cuando la recaudación de estos impuestos comenzó, se desataron motines en Iquitos y una gran parte de la población intentó destruir la oficina de aduana (Rumrill, 24). A pesar que los impuestos fueron reducidos luego de estos incidentes, el resentimiento se mantuvo y en 1896 se formó un movimiento separatista. Dirigido por un ex-oficial militar y apoyado por el comandante de la armada local, el grupo tomó Iquitos en Mayo de 1896, al cual se unieron luego las ciudades de Moyobamba y Yurimaguas. Algo muy indicativo del aislamiento de la zona fue que las noticias acerca de las revueltas llegaron a Lima días después, a través de un periódico de Río de Janeiro transportado por barco alrededor del Cabo de Hornos (Basadre, 3087-3088).

Las dificultades encontradas por las Fuerzas Armadas para llegar al área con el fin de acabar con las rebeliones, puso de manifiesto las inferiores condiciones en las que se encontraban las rutas de transporte entre la costa y selva. La primera expedición llegó a Pará, boca del río Amazonas, después de setenta y cinco días, pero no pudo continuar debido a las condiciones del bote. El segundo grupo usó un antiguo camino a través de la Ceja Central, llegando a Iquitos luego de una marcha de cuarenta y cinco días. La tercera tomó el Ferrocarril Central hasta La Oroya, siguiendo a pie a través del valle de Chanchamayo, y luego les tomó alrededor de un mes al llegar hasta un tributario del Amazonas. Cuando las tropas exhaustas llegaron a Iquitos, no pudieron luchar (Basadre, 3088-3090). Sin embargo, la rebelión no consiguió el apoyo necesario y los líderes abandonaron Iquitos antes que las primeras tropas enviadas por el gobierno llegaran (Werlich, 381).

La inundación del mercado mundial con caucho proveniente del lejano Oriente (por contrabando, en manos de agentes británicos, se llevaron semillas de la cuenca Amazónica), marcó el fin del boom cauchero. El Perú fue en términos mundiales, comparativamente, un insignificante productor (conformando menos del 1% del total mundial) y no pudo hacer nada frente a la dramática reducción del valor del caucho. Hacia 1921 el Perú había virtualmente dejado de exportar caucho. La depresión afectó todos los niveles de la sociedad del oriente peruano; la población de Iquitos decayó rápidamente y numerosas revueltas tuvieron lugar. En los últimos meses de 1921, el Capitán Guillermo Cervantes lideró una rebelión de ciudadanos loreanos en contra del gobierno de Leguía. Las condiciones en que se encontraban los insurgentes indicaron el lastimoso estado de Loreto. Un observador describe al grupo como

soldados descalzos ayudados por empleados públicos empobrecidos, sin paga por un lapso de seis meses (Rumrill, 23). A pesar de su ineffectividad militar, la rebelión llevó al gobierno a iniciar una serie de proyectos de transporte y comunicación, temiendo perder la soberanía que Lima aún tenía sobre la región.

Los intentos de colonización continuaron durante el boom cauchero, generalmente a lo largo de las nuevas vías férreas y carreteras. Colonos del área de Chanchamayo, descendientes de inmigrantes italianos, instalaron una población en el Alto Ucayali y los alemanes de Pozuzo extendieron sus propiedades (Werlich, 387-389). Aproximadamente 300 japoneses establecieron un poblado en el Chanchamayo, uniéndose a los migrantes serranos de la región. Sin embargo, la montaña perdió población ya que los nuevos grupos no pudieron compensar el éxodo de los originales habitantes de la zona. La demanda por fuerza de trabajo fue demasiado grande y la ayuda del gobierno, para la migración sierra-ceja, muy débil para soportar la población y el incremento de la producción agrícola de la región.

Los cambios en la economía y en la demografía de la selva como en sus relaciones con el exterior a consecuencia del boom del caucho, fomentó la visión de la selva como una inexplorada fuente de riqueza. Como se anotó anteriormente, la selva se fue aislando cada vez más del resto de la Nación, fortaleciendo así la visión costañana de la región como una inmensa masa de tierra sin mayor actividad cultural o política. Al mismo tiempo, el comercio del caucho (entendido a menudo de una manera burda y romántica, fue para muchos indicativo del potencial de la región como productor de bienes de exportación. Por lo tanto, se diseminó la interpretación de la selva como una zona de "recursos no explotados", ya que las iniciativas gubernamentales anteriores y la vida de la región fueron ignorados.

Esencialmente, el boom del caucho llenó las expectativas de las anteriores administraciones que, a lo largo del siglo diecinueve, habían vislumbrado a la selva como futura de tremendas riquezas. La visión de la región, como inhabitada e inexplorada, representó también un elemento consistente en la retórica oficial, ya que se hizo muy poca mención acerca de la vida en la región y de las anteriores incursiones del gobierno. Desde la perspectiva oficial, la selva había estado siempre "vacía" y esperando por una extremadamente provechosa explotación. Mientras esta hiperbólica interpretación de la selva continuó y aumentó durante el boom cauchero, el patrón de ineffectividad de las políticas del gobierno también persistieron. Esto puede ser explicado en parte por la naturaleza del comercio internacional, las inherentes dificultades en la administración de cualquier tipo de programa, y la política de "laissez faire" que estaba en el ambiente de la época. Sin embargo, la ausencia de una coherente política gubernamental refleja, sobre todo, la posición secundaria que la selva tenía para el Estado. A pesar que el Perú oficial constantemente proclamaba los beneficios de incorporar a la selva, sólo se llevaron a cabo escasos intentos de transformar las ganancias provenientes del caucho en inversiones a largo plazo.

El Estado formuló políticas, primariamente, en respuesta a cuestiones de seguridad o como solución a problemas en la costa o en la sierra, sin tomar en cuenta las pretensiones que el desarrollo económico de la selva estimularía la modernización.

En vista de la inevitable naturaleza de corto plazo del comercio del caucho y la inmediata exportación de la mayor parte de las ganancias, la ausencia de iniciativas estatales para re canalizar los beneficios generados significó que el boom financiara una efímera prosperidad en la región, mientras que debajo varias consecuencias negativas. Iquitos regresó a su estancamiento anterior al boom del caucho, mostrando sólo algunos pocos indicadores de la opulencia que vivió. Los recursos caucheros fueron depredados y ocurrieron otros daños ecológicos irreversibles. Las poblaciones nativas fueron seriamente amenazadas. El gobierno no pudo fomentar ninguna clase de crecimiento a largo plazo porque la selva, tal como se ve en el análisis de los trabajos de los intelectuales peruanos de principios del siglo veinte, continuó representando una solución a los problemas sociales y económicos de la costa y sierra, en vez de una región cuyo potencial requería de grandes inversiones y de la consideración de su población, culturas y geografía.

LOS POSITIVISTAS

El esplendor económico del boom cauchero, combinado con el resurgente interés en la "frontera", debido a la polémica tesis del norteamericano Frederick Jackson Turner, transformaron la selva en un tema de interés para los intelectuales peruanos de comienzos del siglo. En 1893, Turner presentó en Chicago una monografía argumentando que el continuo movimiento hacia el oeste de los Estados Unidos creó "las costumbres democráticas, las cualidades individualistas y la prosperidad económica" de la nación. Turner manifestó que el oeste representó una fuerza evolutiva social, económica y política, constituyendo la base del desarrollo del país. Esta tesis, que se utilizaba para justificar la expansión del imperialismo norteamericano, influyó fuertemente a los positivistas peruanos. La selva se convirtió en uno de los focos de estudio de la Generación de 1900.

Este grupo, liderado por José de la Riva Agüero, Francisco García Calderón y Víctor Andrés Belaúnde, emanaron del positivismo spenceriano dominante en San Marcos de finales del siglo diecinueve y principios del veinte. Sus escritos estuvieron marcados por una constante búsqueda y creación de una identidad nacional (cada uno de ellos estudió apasionadamente la historia del Perú), ya que buscaban reconstruir material y espiritualmente lo que ellos consideraron una moribunda nación. Según Julio Cotler, esta gran preocupación se centró en la creación de un Estado-Nación, dentro de la cual una clase dominante pudiera manejar una sociedad altamente estratificada (Cotler, 121). La Amazonía llegó a tener una importante posición en sus programas como escenario de heroísmo histórico y futura fuente de progreso social y económico.

En un discurso presentado en la Universidad de Rice en 1922, Víctor Andrés Belaúnde articuló las repercusiones de la tesis de Turner, elogiando su descripción

del “elemento dinámico por excelencia en el desarrollo de la América Anglo-sajona” (Rice Papers, 202). En palabras de Víctor Andrés Belaúnde:

“Sabemos hoy, a través de sus estudios (Turner) que la frontera, que es el avance progresivo y asimilante hacia nuevas tierras, ha producido el perpetuo renacimiento y la gran fluidez en la vida americana y como consecuencias esenciales, en el orden psicológico, el individualismo americano, el espíritu de empresa, y la actividad creativa; en el orden económico, la necesaria base sólida y fisiocrática de la sociedad...” (Rice Papers, 202-203)

Belaúnde argumenta que Latinoamérica carece de frontera, ya que la Corona Española descubrió y exploró los territorios entre California y el estrecho de Magallanes durante el siglo dieciseis, enfatizando el descubrimiento y sólo poblando regiones que ofrecían fuentes de riqueza. Por otro lado, los británicos escasamente colonizaron el lado Oeste de sus posesiones en el Atlántico, permitiendo la subsecuente expansión del siglo diecinueve y los concomitantes aspectos beneficios del movimiento. Belaúnde también incorpora factores geográficos; ya que contrasta las “fértiles, accesibles tierras del interior” de los Estados Unidos con la inaccesible, agriculturalmente marginada cuenca amazónica, los impenetrables Andes, los monopolizados campos chilenos, y los desiertos y pantanos de México (Rice Papers, 205-211). Por lo tanto, la ausencia de fronteras, para Belaúnde, constituyó la diferencia primaria entre Latinoamérica y Estados Unidos, explicando el “atraso” de la región en los siguientes términos:

“Los países andinos presentan hoy el mismo carácter que presentaron en la época colonial; con ciudades sin movimiento, población estacionaria, y con signos evidentes de la falta de características de países con fronteras: el crecimiento juvenil, la fluidez y la constante transformación en el organismo social”.

En vista a esta utilización de la tesis de Turner, las causas del interés de Víctor Andrés Belaúnde y sus colegas se hacen claras, ya que la selva representó la frontera de la que el Perú había carecido hasta el momento.

La serie de trabajos históricos acerca de la selva producida por este grupo, contiene una interpretación común: la victoria del hombre sobre los trópicos salvajes en nombre del Perú. Raúl Porras Barrenechea, “Sucesor” de la Generación de 1900, ejemplifica esta tendencia, ya que escasamente distingue entre las varias fases de la explotación y poblamiento. Dice:

“La historia de la Amazonía se caracteriza por la rotunda vocación de peruanidad que se muestra en cada uno de los grandes movimientos de nuestro desarrollo en la cultura occidental, desde la conquista hasta nuestros días”.
(Porras Barrenechea, 12)

En los mismos términos, Víctor Andrés Belaúnde escribe: “La historia de la amazonía puede ser reducida a tres palabras: heroísmo, fe y trabajo” (Porras Barre-

nechea, 12). Los Protagonistas de cada período fueron pintados como héroes novelescos, en muchas formas similares a aquellos ficticios del oeste norteamericano. Los conquistadores, por ejemplo, fueron descritos como valientes hombres de fronteras. En palabras de Porras Barrenechea”:

“Ellos cruzan ríos, desafían la selva, fundan ciudades y regresan con sus ropas destrozadas y sus brazos razguñados pero con su espíritu derecho, listo para más aventuras”.

(Porras B., 29).

Los conflictos entre los distintos grupos de exploradores y colonizadores, no fueron tomados en cuenta en esta revisión de la historia amazónica, mientras que se enfatizaron los héroes y beneficios de la Conquista. Los esquemas de la colonización hecha por los Incas, las entradas de los conquistadores, los esfuerzos misioneros de Franciscanos y Jesuitas, y los diferentes booms extractivos están mezclados e interpretados como faces de la Peruanidad.

Como la tesis de Turner, estos trabajos no toman en cuenta factores económicos e ignoran la diferenciación regional y temporal. Para la mayoría de analistas contemporáneos, el patrón de desarrollo en la cuenca amazónica, alude a términos tales como “explotación” y “negligencia” más que “colonización” y “heroísmo”. Sin embargo, los artículos y libros escritos por Belaúnde, Riva Agüero, y Porras Barrenechea, no fueron concebidos como trabajos empíricos sino como formadores de una conciencia nacional acerca de la selva y la creación de una frontera mítico-histórica. Como intelectuales nacionalistas, históricamente orientados, estos escritores crearon una realidad histórica (o super-realidad), sobre la que se basaría el subsecuente desarrollo de la región. Se presentó a la selva como una región apremiante, pero al fin y al cabo hospitalaria. Los anteriores fracasos fueron olvidados o transformados en gloriosos eventos. La selva se convirtió en una frontera virtualmente inhabitada, ilesa, y lista para el desarrollo. Dentro de este esquema, la migración fortalecería el carácter peruano y acrecentaría beneficios sociales y económicos.

Mientras que los positivistas pedían la europeización del país a través de la migración, las posibilidades de grandes colonias de “blancos” en la selva parecía algo remoto hacia comienzos del siglo veinte. Joaquín Capelo había reconocido esto y reportó que el colmo europeo “es el más exigente, ya que apenas pisa nuestras orillas, no puede vivir sin carne, vino y abundante comida... también rechaza el trabajo rudo” (Capelo, 480).

La Guerra del Pacífico y los subsecuentes levantamientos populares, habían enfocado la atención de la élite en las clases populares y en la ausencia de fuertes vínculos nacionales. La necesidad de “peruanizar” las masas se convirtió en una prioridad, ya que se culpó a las “debilidades” de éstas por el estancamiento y el descontento social. Las clases populares fueron vistas como débiles, ociosas, crecientemente irrespetuosas, y potencialmente revolucionarias. La migración hacia la selva fue presentada como una solución al “anémico” carácter nacional. Se esperó que la ética de

trabajo duro y el nacionalismo, se formarían a través del desarrollo de la economía de exportación tropical peruana.

El peruano pasó a ser el sujeto de la política y retórica fronteriza. Capelo aseguró que el migrante podía volverse rico con unos pocos años de liviano trabajo. Víctor Andrés Belaúnde describe la formación del “nuevo peruano” a través del rudo trabajo y la prosperidad ofrecida por la selva. Estos escritores visualizaron el movimiento hacia el oriente (he aquí la influencia de la tesis de Turner) como la fuerza del espíritu rejuvenecido de trabajo fuerte, empresa, y riqueza bajo el control de un Estado hegemónico. Belaúnde elogia a los caucheros por representar esta nueva ética, describiendo cómo el trabajador:

“Viene del centro de la tierra, músculos de acero, indomable carácter, sumergido en los pantanos y rodeado de maleza, con el pecho desnudo y machete en la mano encarnado el lema ‘encuentro un camino o lo hago’. Duerme bajo las estrellas o en una cueva... Siempre optimista”.

(Porrás Barrenechea, 13)

La exaltación de los efectos positivos de esta experiencia continuarían. Por ejemplo, en el cuento “La Madre” de Ciro Alegría, un joven cauchero encuentra a la selva difícil pero al fin y al cabo hospitalaria. Sus aventuras y duro trabajo fortificaron su débil carácter urbano.

La interpretación positivista y la utilización de la selva, fueron similares a las de los diferentes gobiernos del siglo diecinueve: la selva continuó siendo presentada como la panacea nacional, sirviendo, en realidad, como una solución efímera a los problemas de la costa y sierra. Grandes diferencias estructurales y temporales se hicieron evidentes entre las etapas (el cambio de énfasis de pioneros europeos a migrantes peruanos, y de colonización agraria a enclaves de exportación); sin embargo, la retórica continuó concentrada en el potencial de la región como proveedor de ganancias y como fuerza “nacionalizadora”. Los resultados de la política también cambiaron poco, ya que las ineficientes e incompletas iniciativas del transporte y del desarrollo regional, reflejaron la posición de la selva como recurso de explotación para el beneficio de las clases dominantes de la costa y sierra. Aunque las diferencias en las presiones sociales y económicas de las diferentes etapas son evidentes, las concepciones y motivaciones del Estado cambiaron muy poco.

EL SIGLO VEINTE

En las décadas siguientes al boom del caucho, la interpretación y utilización de la selva continuó mayormente el patrón aplicado a través del siglo diecinueve y articulado por los positivistas. El Estado promovió constantemente —por lo menos retóricamente— el desarrollo económico de la región presentándola como un potencial

recurso de unidad nacional, vigorización espiritual, modernización y autosuficiencia. Sin embargo, en vez de promover la infraestructura necesaria para cumplir estos ideales, la política de gobierno continuó siendo formulada como una conveniente "solución" a los problemas sociales y económicos de la costa y sierra. La divergencia entre las promesas del gobierno y la política iniciada, impidió la racional incorporación y crecimiento económico de la región. La selva presentó (en palabras de criterios de la política del gobierno), "una válvula de escape" para la dirección política y, a pesar de la propaganda gubernamental, la selva continuó teniendo un papel secundario para el Perú oficial; siendo utilizada sólo cuando es necesario.

Sucesivos booms, provenientes de la exportación de bienes de extracción, tuvieron lugar en la selva después de los primeros años de la década del veinte, mostrando similares características, pero no la misma magnitud, del boom cauchero. La comercialización de caoba y cueros exóticos en los años veinte, márfil vegetal en los treinta, nuez de Brasil y palorosa en los cincuenta, y aceite a partir de los treinta, produjeron cortos períodos de intensa actividad en la cuenca amazónica (Rumrill, 20). Se puede encontrar similitudes en la organización y consecuencias de las actividades extractivas, como por ejemplo: miserables condiciones de trabajo, depredación de bienes, y la naturaleza efímera del intercambio y sus ganancias. Las fronteras económicas del Perú se extendieron, ya que áreas anteriormente ignoradas (a menudo refugio de tribus nativas) fueron exploradas en busca de más trabajadores y bienes de exportación. Sin embargo, no se volvió a dar el frenesí económico del boom del caucho, ya que las exportaciones de la selva nunca excedieron el 1% del total de exportaciones del país después de 1919 (Durham, 5). Algo indicativo de la baja que sufrió la economía de la región y del poco crecimiento generado por la economía extractiva, fue que el valor de las importaciones de la región igualaron al doble de sus exportaciones entre las décadas del veinte y cuarenta (Rumrill, 24).

La expansión de colonias agrarias a lo largo de la Ceja a partir de los años veinte, representó un importante y único fenómeno. Frente a la monopolización de tierras y el general declinamiento de la economía serrana, y atraídos por la demanda de productos subtropicales junto con la posibilidad de conseguir tierras y empleo, los campesinos serranos migraron hacia la selva oeste. Kathleen Durham, demarcó tres diferentes fases de movimientos de frontera hacia la Ceja Central, proveyendo un modelo general del patrón de migración. Desde mediados de los años treinta hasta el final de la segunda guerra mundial, el sistema de enganche obligó a muchos campesinos andinos a migrar a la Ceja para trabajar en grandes haciendas. Entre 1947 y 1962, medianos propietarios (de 50 a 100 hectáreas), proliferaron a consecuencia del enfrentamiento de las mencionadas haciendas, las cuales se sostuvieron básicamente con el sistema de enganche.

Este último fue virtualmente destruido debido a la expansión del sistema de salarios en la sierra y al incremento de la escala de pagos en la selva. Desde los años cincuenta, han predominado las ocupaciones de tierras, privadas y públicas no utilizadas, por parte de los serranos. Se establecen así comunidades agrarias, productoras de víveres para el mercado interno (Durham, 10-21). A pesar que ésto representa tan

sólo la tendencia de una región, se pueden ver diferencias esenciales con períodos anteriores. Los residentes serranos, en vez de europeos o nativos, constituyeron los agentes para la expansión fronteriza; la producción agrícola para el mercado nacional prevaleció, y, a diferencia de los fracasados esquemas de colonización europea, se establecieron centros poblados.

El rol del Estado en la migración de los residentes serranos hacia la Ceja es un tópico obscuro y relativamente ignorado. En general, las acciones del Estado respecto a las colonias agrarias siguió el patrón evidente en el siglo diecinueve y principios del veinte. Desde los años treinta, virtualmente cada administración ha expresado los beneficios e inclusive la necesidad de incorporar la selva, particularmente para la producción agrícola. La naturaleza de esta ayuda ha cambiado —desde la promoción de Piérola para reubicar a los trabajadores serranos en la selva en 1890; los cautelosos planes de Rómulo Ferrero para la migración sierra-selva en 1939; el llamado enfático de Emilio Delboy para la incorporación; hasta el verboso énfasis de Fernando Belaúnde Terry en la colonización agraria— sin embargo, la expansión de las actividades económicas han sido presentadas como la prioridad nacional a través del siglo veinte.

Los motivos de la ayuda gubernamental para la colonización agraria son al parecer obvias. En el Perú se han incrementado las dificultades para proveer alimentos para el consumo interno, mientras que los problemas políticos impiden dar solución a los obstáculos: la ineficiente división de tierras tanto como el énfasis en la exportación en la costa y sierra. Para la políticamente influyente élite serrana, el incremento de la producción agraria en la selva representó una alternativa más atractiva que la reforma agraria; una vez más, la selva sirvió para aliviar los opresivos problemas del resto de la nación. La conveniencia de fomentar el desarrollo agrario en la selva, es aparente en los años treinta cuando la oligarquía costeña, a través de la Sociedad Nacional Agraria, propuso la migración de trabajadores costeños hacia la selva. Esto coincidió con el resurgimiento del APRA cuya plataforma, en ese tiempo, pedía la nacionalización de los enclaves de exportación en la costa. Para los propietarios, la colonización agraria de la selva representó una “más simple” solución. Similar a esto fue el esfuerzo de Fernando Belaúnde para promover la migración oriental de los serranos, llevada a cabo cuando los desórdenes campesinos alrededor del valle de La Convención, liderados por Hugo Blanco, amenazaron expandirse a lo largo de la sierra. El plan belaundista para la migración hacia el oriente, sofocó el movimiento antes que se establecieran vínculos con los grupos guerrilleros y sirvió como un sustituto a la reforma agraria.

El establecimiento de colonias agrarias sirvieron a los intereses del gobierno, pacificando las potencialmente volátiles regiones y canalizando el exceso de población hacia la selva. Al mismo tiempo, los centros poblados de la selva pudieron ser utilizados como ejemplos de su exitosa política. Sin embargo, el papel secundario que la selva jugó para el Estado se hizo aparente, una vez más, a través del esporádico e insuficiente apoyo gubernamental. El Estado utilizó a la selva para aliviar los problemas de la costa y sierra, y luego tendió a ignorar la región, una vez que el pretexto

original desapareció. Las colonias agrarias sufrieron constantemente la falta de servicios básicos ya que las promesas del Estado, a menudo la principal causa de la ola migratoria, no se cumplieron. Créditos, caminos, mercados, y otras necesidades infraestructurales no se proveyeron, ya que la atención del Estado estaba puesta en la costa y en la sierra una vez que la migración, o la ayuda retórica del gobierno, sirvió a sus propósitos (Rumrill, *pássim*). La tendencia del Estado de apoyar a la élite regional también impidió el desarrollo de las colonias, particularmente en las partes más aisladas de la selva, ya que los migrantes se encontraron en la misma situación que sus comunidades previas: dependientes de una oligarquía local y sin ayuda del gobierno. En realidad, el rol estatal en el establecimiento de colonias agrarias a lo largo de la frontera oriental, aunque aparentemente innovadora en algunos sentidos, siguió el patrón histórico.

A pesar que los cambios tecnológicos y el incremento de la demanda por productos sub-tropicales aumentaron el éxito del gobierno, sus iniciativas —particularmente los proyectos de transporte— continuaron en la línea de períodos previos. El gobierno de Augusto B. Leguía (1919-1930) inició el acto de reclutamiento en 1920; el cual requería que todos los hombres entre las edades de dieciocho y sesenta trabajaran una semana aproximadamente en la construcción y mantenimiento de carreteras. Esta y otras políticas de transporte tuvieron resultados variados, mientras que diferentes planes para traer europeos fallaron; incluyendo un esquema multinacional para el desarrollo de la parte norte de la nación, instalando una población de más de treinta millones de personas (Werlich, 407-411; Basadre, v.9, 4040-4049). Los líderes peruanos entre 1930 y 1945, motivados por las tradicionales cuestiones de seguridad, la oposición interna y la atracción de las ganancias provenientes de actividades extractivas, promovieron un esfuerzo más consciente para integrar las fronteras orientales. El Mariscal Oscar Benavides, (presidente de 1937 a 1939) y Manuel Prado y Ugarteche (1939-1945, 1956-1962), habían vivido en la selva (la familia de Prado poseía terrenos al este de Huánuco) y enfatizaron, ambos, la construcción de rutas de transporte. En su "Memorandum sobre la selva del Perú", el asociado del presidente Prado, Emilio Delboy, cita a Nicolás de Piérola: "carreteras llegan antes que templos y escuelas; antes que acciones gubernamentales, que el imperio legal, y que la garantía de las industrias porque ellas son condiciones esenciales para todo esto" (Delboy, 39).

Los problemas fronterizos, tanto como la anteriormente mencionada "amenaza" del Apra, indujeron al gobierno a iniciar proyectos de transporte. Entre 1932 y 1934, tropas colombianas y peruanas se enfrentaron en el territorio de Leticia, extremo nor-este de la selva peruana. Las dificultades que el gobierno peruano encontró para llegar a la zona de conflicto, puso de manifiesto la necesidad de mejorar las vías de transporte, y enseguida se construyeron carreteras de penetración hacia Tingo María y Pucallpa (Werlich, 416).

A finales de la década del treinta, las relaciones entre Perú y Ecuador se deterioraron debido a un desacuerdo en las fronteras amazónicas dando lugar a una guerra en Julio de 1941, la cual fue ganada por el Perú (Crist, 100-107). Como dijéran-

mos anteriormente, la construcción de carreteras se enfatizó durante los gobiernos de Prado y Benavides, particularmente la carretera "trans-oceánica" hacia el río Ucayali. Grandes secciones de selva se abrieron para el desarrollo económico, sobre todo alrededor de Pucallpa y Tingo María.

Numerosos proyectos de transporte se han completado desde la Segunda Guerra Mundial, ya que cuestiones de seguridad, problemas internos, efímeros booms y la creencia de que la selva tiene innumerables recursos de riqueza han llevado al gobierno a actuar. Durante el régimen de Manuel Odría (1948-1956), las carreteras de penetración se extendieron, se promovió la producción de madera y víveres y treinta y cuatro colonias militares-agrícolas se establecieron en la frontera amazónica (Werlich, 430, Durham). Durante el segundo gobierno de Manuel Prado, se propuso Perú-Vía, un plan de colonización y construcción de una carretera que costaría ochenta millones de dólares, y que demoraría cinco años en ser construída. Este plan se presentó con miras a aliviar las presiones de "población" en la sierra y para incrementar la producción de alimentos. Sin embargo, después de las elecciones se abandonó.

El presidente Fernando Belaúnde Terry ha personificado el apoyo para la integración de la selva, ya que ha convertido esto en parte central de su carrera política. Sus planes para la carretera Marginal y su ámpliamente publicitado viaje a través de la selva convirtieron a la región en un tema de primer interés para el Perú. Virtualmente cada partido político incorpora a la selva dentro de su programa, usualmente apoyando en términos vagos la incorporación y desarrollo económico de la región. Las propuestas de Belaúnde han interesado inclusive a observadores extranjeros. Ha recibido apoyo de numerosas organizaciones internacionales y de gobiernos que buscan caminos "moderados" para la Latinoamérica post-revolución cubana. Su elección en 1963 causó también una extensa migración de serranos hacia el oriente, los cuales creyeron en sus promesas de tierras y prosperidad. A pesar que la historia de la política belaundista no puede ser detallada en este trabajo, la relación entre su retórica y sus iniciativas parece seguir el patrón del Perú republicano. En su Libro la selva se presenta como la panacea nacional social y política y como una inexplorada fuente de recursos. Exhibiendo el optimismo de los reformistas latinoamericanos de fines del cincuenta y de los sesenta, el contenido del libro se parece a los trabajos de Víctor Andrés Belaúnde y otras publicaciones oficiales acerca del potencial de la selva.

La política de Fernando Belaúnde en la selva, asemeja a las de las administraciones anteriores que no cumplieron con las expectativas creadas. Una vez más las facilidades de transporte no se completaron, no se proveyó de suficiente apoyo a las colonias agrarias, y el incremento de la actividad económica dañó la base ecológica de la región, amenazando a los nativos (Rumrill, pássim; Oiga; Marka). Presiones políticas y sociales de la costa y sierra, continuaron constituyendo la fuerza primaria para las iniciativas del gobierno. Esto fue evidente en la decadencia del apoyo del gobierno belaundista para la colonización agraria, una vez que la guerrilla y el levantamiento campesino subsidiaron y más inmediatos problemas políticos —que no podían ser resueltos con una migración hacia el oriente— emergieron en Lima. A pesar de la hipóbole desarrollista del gobierno belaundista, la selva continuó teniendo una posi-

ción secundaria durante su primer gobierno. La selva fue una "válvula de escape", usada esporádicamente para aplacar problemas presionantes, de manera políticamente conveniente, la cual imposibilitó el éxito de sus proyectos; una tendencia discernible a través de la historia del Perú republicano.

La naturaleza destructiva de la incrementada actividad económica en la selva (descrita en la introducción), puede por lo tanto ser entendida como una consecuencia de la herencia histórica del uso oficial de la región. El gobierno peruano ha persistido en formular su política hacia la selva para aplacar, y por momentos para relocalizar, movimientos sociales explosivos, para obtener "victorias hegemónicas" y para defender las fronteras nacionales. Este énfasis en beneficios inmediatos ha impedido grandemente la incorporación y desarrollo de la región en términos de largo plazo. Áreas inexploradas o ignoradas están siendo incorporadas, mientras que pequeños pueblos y colonias están experimentando un incontrolado y sin precedente crecimiento. La continua utilización de la selva para la obtención de beneficios a corto plazo por parte del gobierno y la relativamente mínima infraestructura proveída por el sector privado debido a la extractiva naturaleza de sus inversiones, ha significado que la incrementada actividad económica resultara en una amplia depredación ecológica y gran mortandad de nativos junto con la destrucción de su territorio. La cultura, economía y necesidades de la misma selva han sido ignoradas a través de la historia peruana, patrón que ha traído resultados cada día más trágicos. (*Traducido por Zoila Mendoza B. y el autor*).



BIBLIOGRAFIA

ALEGRIA, CIRO

La Madre, en Elias Taxa Cuadros, *La Selva en la narración peruana*, Lima, 1967.

ARONA, JUAN DE

La inmigración en el Perú, Lima, 1891.

BASADRE, JORGE

Historia de la República del Perú, Volúmenes 1-9, 1961, editorion, Lima: Ediciones Historia, 1961.

BELAUNDE TERRY, FERNANDO

Peru's Own Conquest, Lima: American Studies Press, 1965.

BONILLA, HERACLIO

Un siglo a la deriva, Lima: IEP, 1980.

CAPELO, JOAQUIN

La vida central del Perú, Lima: Imprenta Masias, 1895.

CHAVARRIA, JESUS

"The Intellectuals and the Crisis of Modern Peruvian Nationalism: 1870-1919", *Hispanic American Historical Review*, May, 1973.

CHIRIF, ALBERTO

"Internal Colonization in a Colonized Country: The Case of the Peruvian Amazon", en *Land, People, and Planning in Contemporary Amazonia*, Cambridge: Cambridge Press, 1979.

COTLER, JULIO

Clases, estado y nación en el Perú, Lima: IEP, 1978.

CRIST, RAYMOND and CHARLES NISSLY

East from the Andes, Gainesville: University of Florida Press, 1973.

DELBOY, EMILIO

Memorandum sobre la selva del Perú, Lima: Sanmarti y Cia. 1942.

DREWES, WOFRAM U.

The Economic Development of the Western Montaña of Central Peru as Related to Transportation, Lima: Peruvian Times, 1958.

DURHAM, KATHY

"Expansion of Agricultural Settlement in the Peruvian Rainforest: The Role of the Market and the Role of the Estate". Monografía presentada en la conferencia de la Asociación de Estudios Latinoamericanos y la Asociación de Estudios Africanos, Houston, Texas Noviembre, 1977.

"Chronology of Major State Initiatives in the Peruvian Jungle"; inédito.

FERRERO, ROMULO

Los problemas de la colonización en el Perú, Lima: Editorial Rimac, 1939.

GARDINER, C. HENRY

The Japanese and Peru, 1973. Albuquerque: The University of New México Press, 1975.

GUILLAUME, H.

The Amazon Provinces of Peru, London: Wyman and Sons, 1888.

HARDENBURG, WE.

The Putumayo — The Devil's Paradise, London: T. Fisher Unwin, 1912.

HARTZ, LOUIS

The Founding of New Societies, New York: Harcourt, Brace and Wald, 1964.

IZAGUIRRE, BERNARDINO

Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el Oriente del Perú. Volumen 9-12, Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría, 1922.

JOYCE, CHRISTOPHER

"Peru's Ecological Disaster", *New Scientist*, June 18, 1981.

LOPEZ ALBUJAR, ENRIQUE

"El hombre de la bandera", *Cuentos Andinos*, 904 edición, Lima: 1975.

MARKA, J.

"Amazonía: el botín del presente," *Noviembre* 9, p. 9.

MINISTERIO DE AGRICULTURA

Legislación peruana de tierras de montaña, Lima: Edición Oficial, 1956.

ORTIZ, P. DIONISIO

Chanchamayo: Una región de la selva del Perú, 2 vols., Lima: Imprenta Salesiana, 1969.

Oxapampa: Estudio de una provincia de la selva del Perú, 2 vols, Lima: Imprenta Editorial "San Antonio", 1967.

PARTICIPACION

SINAMOS, Número 5, Abril, 1974.

PORRAS BARRENECHEA, RAUL

El Perú y la Amazonía, Lima, 1961.

Presencia del Perú en la Amazonía, Lima, 1961.

RAIMONDI, ANTONIO

El Perú, Volumen 4, Lima: Librería e Imprenta Gil, 1902.

RICE INSTITUTE POMPHELET

Volumen 10, Number 4, October, 1923.

SALAZAR BONDY, AUGUSTO

Historia de las ideas en el Perú Contemporáneo. Volúmenes 1-2, Lima: Francisco Moncola, 1965.

SMITH, RICHARD C.

"Peru's Pichis-Palcazu Project: An Update," September 15, 1981.

STEWART, WATT

Henry Meiggs, Yankee Pizarro, Duman: Duke University Press, 1946.

TAYLOR, GEORGE ROGERS

The Turner Thesis, Lexington: D.C. Heath and Co., 1972.

VARESE, STEFANO

The Forest Indians in the Present Political Situation of Peru, Document No. 8, Copenhagen: International Working Group for Indigenous Affairs, 1972.

VARGAS LLOSA, MARIO

La casa verde, Barcelona: Seix Barral, 1965.

La guerra del fin del mundo, Barcelona: Seix Barral, 1981.

Pantaleón y las visitadoras, Barcelona: Seix Barral, 1968.

VILLAREGO, AVENCIO

Así es la selva, Iquitos: Ceta, 1979.

WERLICH, DAVID

The Conquest and Settlement of the Peruvian Montaña, Ph. D. Dissertation, University of Minnesota, 1968.



Current Anthropology



The international . . .

character of anthropology is embodied in **Current Anthropology** with

- Abstracts of each major article given in English, French, Spanish, and Russian
- Over half of the contributors from outside the USA
- The International Union of Anthropological and Ethnological Sciences (IUAES) Newsletter appearing in alternate issues
- Almost half of the CA Associates from outside the USA
- Major articles sent to 40 leading international scholars — as part of the *CA Treatment* — for comments, which are published along with the article and a reply by the author

. . . forum:

Just as ancient Roman forums were public gathering places for people of many backgrounds, so **Current Anthropology** is a gathering place for scholars of differing subdisciplines and traditions, including:

physical anthropology

biological anthropology and evolution

social and cultural anthropology

action anthropology

behavioral sciences

ethnology

folklore

archaeology

sociology

human ecology

prehistory

sociolinguistics

primatology


psychology

geography

By cutting across the subdisciplines of anthropology and providing interdisciplinary perspectives, **CA** avoids narrow definition of the subject.

A World Journal of the Sciences of Man

Published 5 times a year for the Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research. *Cyril S. Belshaw, editor.*



20% DISCOUNT

CURRENT ANTHROPOLOGY

One-year introductory subscription rate:

- Associates (individual members of national professional societies) \$28.00
 Students (with copy of ID) \$16.00 Individuals \$36.00 Institutions \$55.60
(Lower rates are offered for certain geographical areas.)

(D)

Name _____

Address _____

City _____ State/Country _____ ZIP _____

Visa (BankAmericard, Charge, Barclaycard, Carte Blen, etc.) and MasterCard (Eurocard, Access, etc.) accepted. Please mail this coupon with payment, purchase order, or charge information to The University of Chicago Press, P.O. Box 37005, Chicago, IL 60637.

LO1-

The University of Chicago Press

6/83



RADIOGRAFIA DE UN CONTACTO: LOS NAHUA Y LA SOCIEDAD NACIONAL



por: Alonso Zarzar*

This article is an attempt at a detailed reconstruction of one of the most recent processes of contact between a group of Pano speakers (until recently isolated), inhabitants of the headwaters of the Mishagua and Manu rivers, with different members of the regional society of the lower Urubamba and specially of the town of Sepahua. This article is also a first analytical approach to the social conduct, the ethnic activities and the classification categories of the social universe involved in this process. Also, it tries to account for the social and cultural conformation of the of the social groups involved and the strategies of the institutions involved in this process.

* * *

Le présent article tente de reconstruire de façon détaillée l'un des derniers processus de contact d'un groupe parlant Pano (il y a peu de temps encore dans l'isolement) habitants des sources des affluents Mishagua et Manu, avec les divers membres composant la société de la région du Bajo Urubamba et notamment du village de Sepahua.

Mais cet article est aussi une première approximation analytique de la conduite sociale, des activités ethniques et des catégories de classification de l'univers social qui interviennent dans un tel processus.

De même il essaie de rendre compte de l'organisation sociale et culturelle des groupes sociaux concernés et des stratégies des institutions qui jouent un rôle ce processus.

* M. Phil en Antropología Social. Actualmente, candidato al Doctorado (Ph. D) en la Universidad de Cambridge, Inglaterra.

“¿Qué contiene la civilización occidental que la hace infinitamente más etnocida que cualquier otra forma de sociedad? Su régimen de producción económico, justamente espacio de lo ilimitado, espacio sin lugares en cuanto que es negación constante de los límites, espacio infinito de una permanente huida hacia adelante”.
Pierre Clastres (1981)

ANTECEDENTES

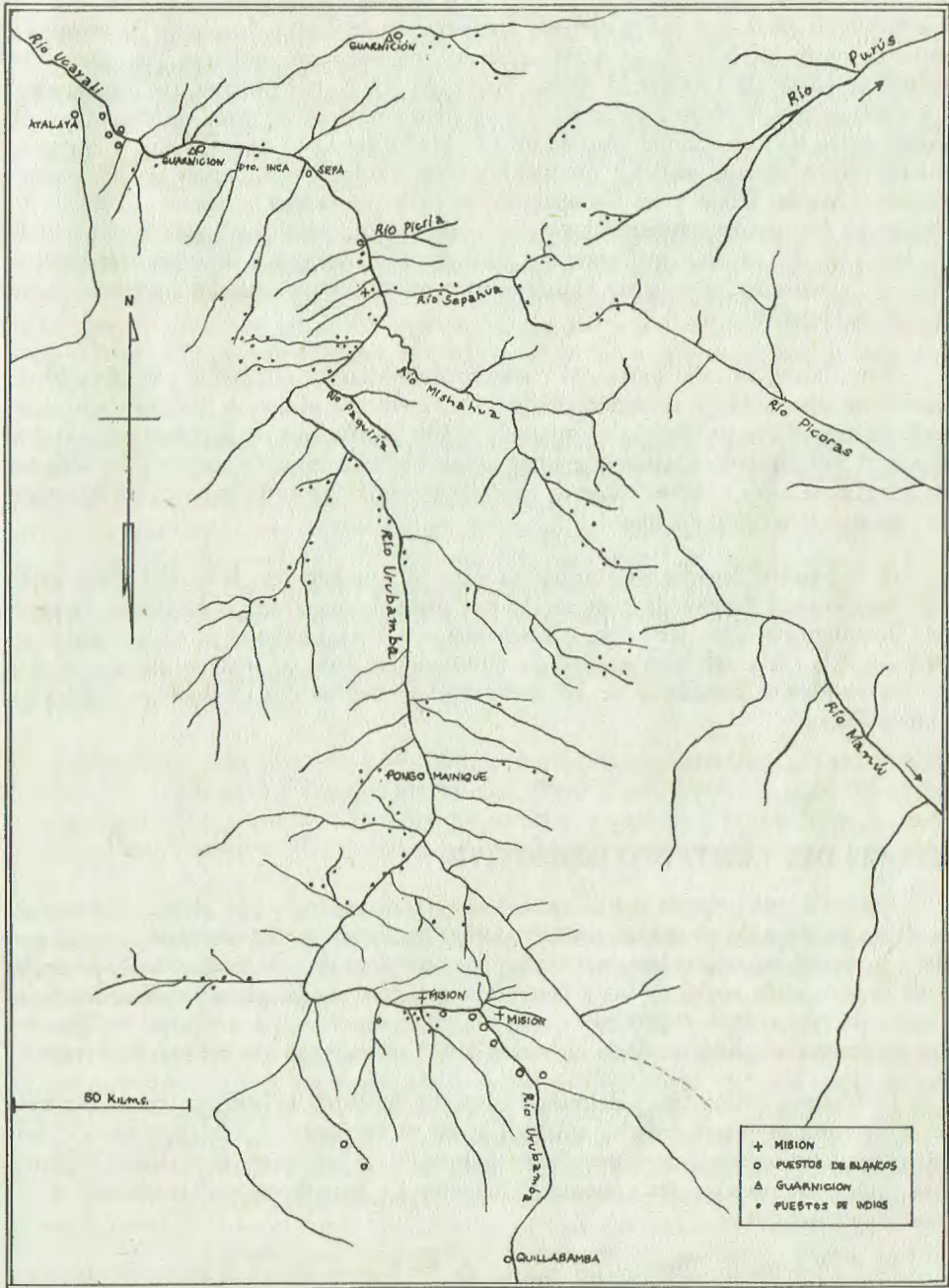
Desde hace aproximadamente quince años que se tiene noticia de la existencia de una serie de pequeños grupos indígenas “Nahua”, Pano hablantes (d’Ans 1972; Dourojeanni y Ponce 1978), habitantes de las cabeceras de los ríos Manu, Mishagua y Purús. Los misioneros Dominicanos de Sepahua señalan que hace treinta años los Amahuaca, en ese entonces habitantes del río Alto Sepahua, hablaban de ellos como de un grupo de “enanos”. Ya en un mapa publicado por las misiones Dominicanas en 1947 (Febrero, 1974; véase Mapa No. 1), se indican diversas aldeas en las cabeceras de los ríos mencionados, pero no se señala su pertenencia étnica. Esta zona está situada en el encuentro de los departamentos de Ucayali, Madre de Dios y Cuzco, y se encuentra parcialmente dentro del Parque Nacional del Manú (véase Mapa No. 3); quizá el último reducto (ecológico a la vez que cultural) que ha permanecido en relativo aislamiento, al menos en los últimos 80 años, desde la caída de la explotación cauchera en la región.

Entre los antecedentes más resaltantes al contacto definitivo, se registran los siguientes eventos:

En los años 1953 y 1955 los Nahua bajaban hasta la desembocadura del río Mishagua en el Urubamba, donde se producían enfrentamientos con los nativos de Sepahua; la misión había sido fundada ahí en 1947. En 1974, madereros provenientes de Atalaya (al norte de Sepahua) tienen un enfrentamiento con los Nahua en el río Mishagua, en el que algunos madereros son heridos. Posteriormente los madereros regresan, en plan de venganza, con veinte Campas que ocasionan varias muertes entre los Nahua. Hacia fines de 1976 los misioneros Dominicanos llevan a cabo una expedición al río Pakiria (afluente del Urubamba (véase Mapa No. 1), con el objetivo de conectar a los Kogapakoris o Machiguengas aislados. En conversaciones con los Machiguengas, estos les confirman la existencia de los Nahua en el Alto Serjali (brazo principal del río Mishagua, véase Mapa No. 2), a quienes consideran sus enemigos (Las Heras, 1977).

Como años después confirmaríamos, en el Serjali han habido enfrentamientos entre ambos grupos; los Machiguengas dejaron este río hace pocos años. A comienzos de 1977 los misioneros Dominicanos denuncian una correría realizada por madereros

MAPA 1



Fuente: Fr. Andrés Ferrero, 1947.

ros de Sepahua contra los Nahua en el Alto Mishagua. En 1981 hay un nuevo enfrentamiento en el que dos madereros son heridos, se ignora el número de heridos o muertos entre los Nahua. En 1983, durante una visita del entonces Presidente Belaúnde al Istmo de Fitzcarrald (véase Mapa No. 3), con el objetivo de inspeccionar los trabajos que la Marina venía realizando para construir un canal de interconexión fluvial entre las cuencas del Urubamba y el Madre de Dios, se produjo un enfrentamiento entre nativos aislados no identificados, probablemente uno de los grupos Nahua o Machiguenga, y los trabajadores. Noticia que pasó a la primera plana de los diarios en los que se referían a los nativos como "Piro-Mashcos", gentilicio acuñado en la época del caucho, que, para los Piro actuales, designa a los Piro "no civilizados" o "guerreros", que ya no existen sino como fantasmas sociales y representaciones de carácter mítico.

Por último, un año antes del contacto definitivo, la compañía petrolera Shell, que viene operando en la región desde 1981, mediante el uso de helicópteros obsequia machetes que son arrojados mientras el jefe Yaminahua de Sepahua perifoneaba desde el helicóptero. Táctica que tenía como objetivo impedir mayores incursiones de los Nahua a los campamentos de explotación en el Alto Mishagua, para agenciarse esas preciadas herramientas.

Así, durante décadas este grupo se negó al contacto con la sociedad nacional, rechazando todo intento de penetración por parte de madereros y petroleros, a quienes sustraían machetes y hachas, o previamente a los misioneros de no proseguir en su búsqueda; pero también huyendo e internándose cada vez más en las zonas altas de los pequeños tributarios de las tres grandes cuencas del Urubamba, Madre de Dios y Purús.

ETAPAS DEL CONTACTO DEFINITIVO

Parto de una premisa que es también una constatación: todo proceso de contacto es un proceso de etnocidio, incluso a veces inconciente e involuntario, y cuyo grado y profundidad dependen de un conjunto complejo de circunstancias y estrategias y de la naturaleza social de los grupos interactuantes. En lo que sigue procuraré dar cuenta de este complejo proceso, cuyos múltiples aspectos, sin embargo, no pueden ser totalmente explicados, dado el hecho de ser un proceso iniciado recientemente.

La historia del último y definitivo contacto, recuerda la historia contemporánea de la mayoría de las sociedades amazónicas en su encuentro con el mundo occidental; pero tiene características peculiares dado que, en este caso, la sociedad regional está compuesta no sólo por misioneros, madereros y petroleros, sino también por comunidades nativas.

Será en mayo de 1984 que el destino de los Nahua sufrirá el inicio de una serie de cambios dramáticos. El campamento de un grupo de madereros en el Alto Misha-

gua, entre los que se encontraban Machiguengas, Yaminahuas y mestizos de Sepahua y Nueva Luz (asentamientos en el Bajo Urubamba, véase Mapa No. 2), es asaltado por los Nahua que se habían hecho de algunas herramientas. Los madereros irán en su búsqueda, pero en los esporádicos enfrentamientos no hay muertos ni heridos que lamentar. Al día siguiente, los Nahua son sorprendidos durmiendo y llevados maniatados al pueblo de Sepahua; la presencia de un Yaminahua entre los madereros y por ende la posibilidad de comunicación, evitó un desenlace sangriento.

Al llegar a Sepahua son alojados por el jefe de la comunidad Yaminahua durante algunos días. La misión, la compañía petrolera y los propios habitantes de Sepahua les entregan ropa vieja y herramientas usadas. Posteriormente el jefe Yaminahua los regresa a su territorio, pero sin llegar hasta sus aldeas. Este informante confesó haber sentido miedo y por eso sólo los llevó hasta el brazo Serjali (véase Mapa No. 2).

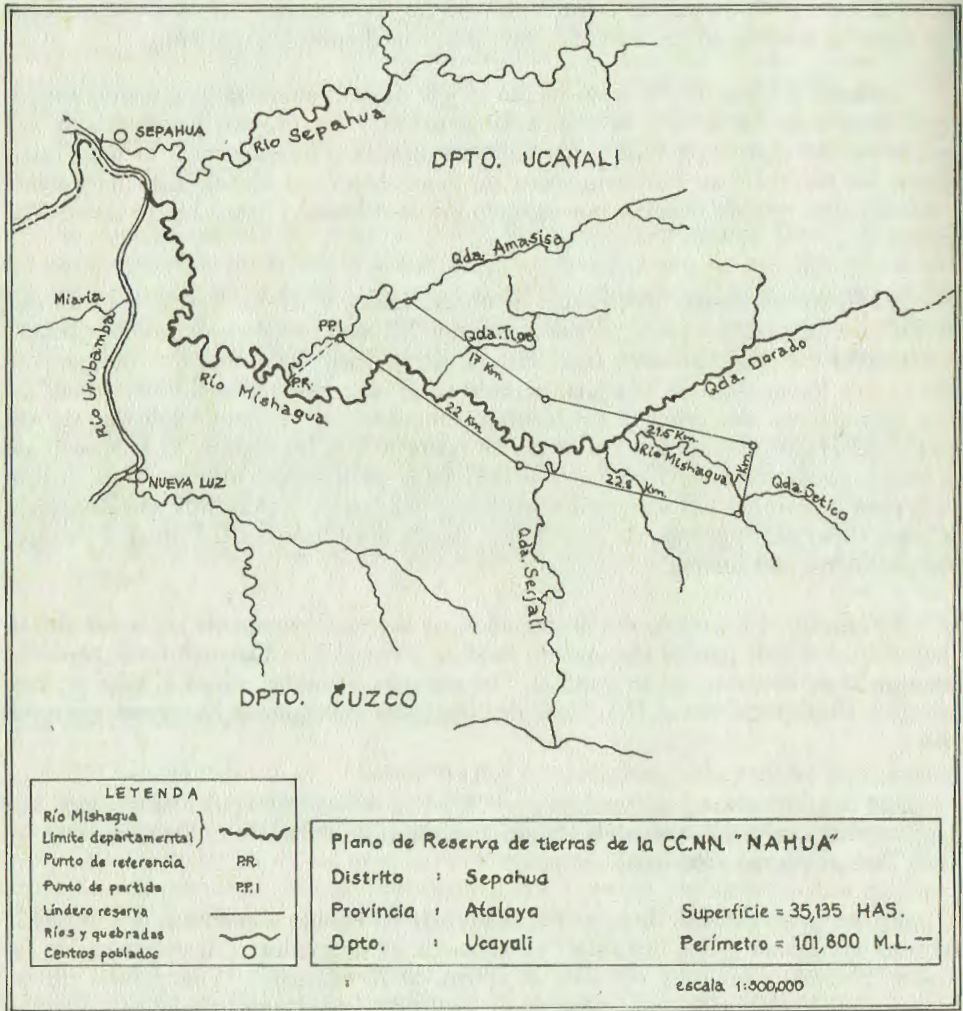
En Junio del mismo año, cuatro hombres Nahua, entre los que se cuentan dos de los que fueron capturados, llegan a Sepahua habiendo establecido voluntariamente contacto con un deslizador con personal de la Shell y son alojados nuevamente por el jefe Yaminahua de Sepahua, período en el que contraerán el virus gripal. En esos días aterriza una avioneta del Instituto Lingüístico de Verano a solicitud del director del Hospital Amazónico y entran en contacto con los Nahua. El ILV sabía de la existencia de los Nahua pues desde 1981 tiene permiso del Ministerio de Educación para desarrollar sus actividades entre esta población. Los Nahua son llevados a la comunidad Machiguenga de Nueva Luz, donde miembros del ILV inician un estudio preliminar del idioma.

Producido el contagio, son aconsejados, de regresar lentamente hacia sus aldeas, después de recibir parcial tratamiento médico. Pero el jefe Yaminahua de Sepahua, encargado de llevarlos, no se tomó las dos semanas sugeridas e hizo el viaje en cuatro días. Posteriormente el ILV envía dos lingüistas con quienes él regresa por unos días.

Así es como entre Junio y Agosto de 1984 se desata una epidemia de gripe que rápidamente derivó en neumonía y puso en peligro de muerte a todos los grupos locales Nahua contactados hasta entonces.

En los primeros días de agosto el ILV envía un equipo compuesto por un médico, una enfermera y dos lingüistas. La situación es dramática: 130 enfermos, de los cuales mueren entre 40 y 60. Con el apoyo de Amahuacas y Yaminahuas de Sepahua, el ILV realiza dos campañas de vacunación a la par que establece su puesto a un día de camino de la aldea más próxima. Durante ocho semanas logran atender cerca de 200 personas provenientes de diferentes aldeas. Los Nahua se mostraron afectuosos y en su desesperación por curarse, pedían ser inyectados varias veces e intentaban usar las hipodérmicas descartables. Solicitan ollas, machetes, hachas y chaquiras que los miembros del ILV intercambian por cinturones de dientes de mono y collares de semillas.

MAPA 2



Fuente: Ministerio de Agricultura. Pucallpa, 1985.

Después de siete meses de atención médica interrumpida por intervalos de varias semanas, la epidemia logró ser parcialmente controlada.

En este período el jefe Yaminahua de Sepahua, demostró ser un eficaz mediador cultural y comenzó a adquirir una propia e independiente manera de interactuar con los Nahua. Finalmente ganó su total confianza y es considerado por los Nahuas como un poderoso curandero, un hábil cazador y un hombre que conoce el mundo de afuera.

Durante este período, la forma de vida de los Nahua se vió totalmente alterada. Estando muy enfermos e incapacitados para cazar devinieron completamente dependientes de los Yaminahua para obtener fuentes proteicas, y de los miembros del ILV por el apoyo médico. Cerca de ochenta Nahuas se trasladaron río abajo hasta el puesto del ILV, pero se vieron forzados a regresar a sus aldeas (a un día de camino) varias veces por semana, para recolectar alimentos de sus viejas chacras, dado que en el puesto del ILV no habían productos agrícolas.

Esta situación duró hasta Julio de 1985, cuando los Nahua —a sugerencia del jefe Yaminahua, y dado casi el total agotamiento de sus chacras— deciden asentarse en Sepahua.

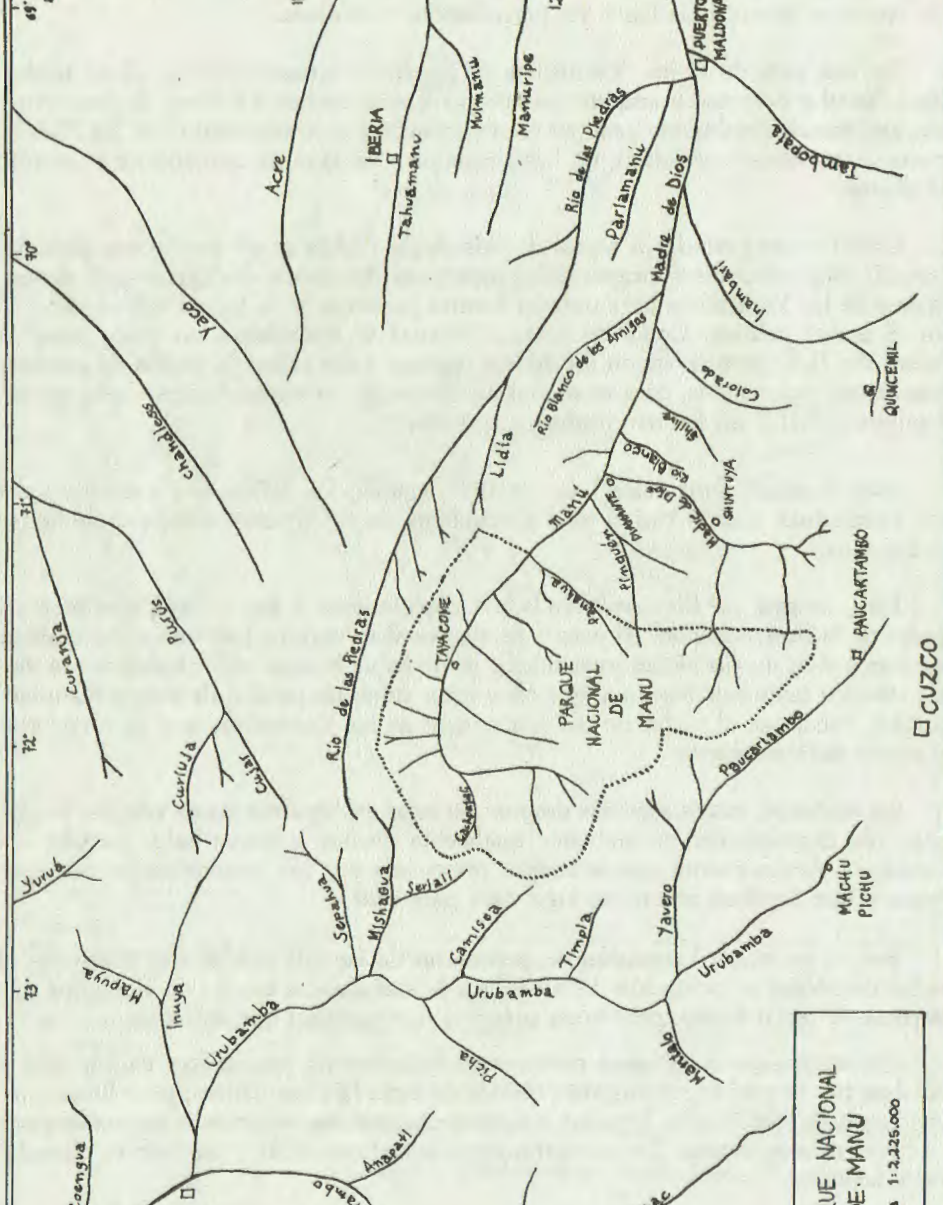
Esta decisión no fue considerada con detenimiento y fue tomada más bien en medio de la desesperación. Al menos de algo estaban seguros los Nahua: no querían regresar a vivir en sus aldeas pues mucha gente había muerto ahí. Finalmente se vieron atraídos tanto por Sepahua, que ellos veían como un paraíso de bienes manufacturados, como por el poder de convencimiento de los Yaminahua que les ofrecieron su apoyo para asentarse.

Sin embargo, pocas semanas después de estar en Sepahua y una vez que la excitación de experimentar un ambiente totalmente distinto y nuevo había pasado, los Nahuas se dieron cuenta que la imagen presentada por los Yaminahua no era muy exacta y que Sepahua no era un lugar fácil para vivir.

Por su parte los Yaminahua se percataron de las dificultades que acarrearía el hecho de doblar su población de la noche a la mañana. La escasez de alimentos y la carencia de techo fueron problemas prácticos que tuvieron que enfrentar.

Por un tiempo, los Nahua continuaron indecisos de permanecer en Sepahua y andaban por el pueblo mendigando comida de otras familias nativas; pero finalmente decidieron establecerse en Sepahua y algunos comenzaron a construir pequeñas casas y a hacer nuevas chacras. En este período los miembros del ILV también se trasladaron a Sepahua.

Esta situación se prolongó sin mayores ni sustantivos cambios hasta agosto de 1986, cuando una parte de los Nahua —en número de cincuenta, aproximadamente retornaron al río Mishagua por sugerencia de los miembros del ILV; quedando en



PARQUE NACIONAL
DE MANU
1:2,225,000

Sepahua aproximadamente treinta de ellos. Aunque esto está por ser confirmado, es posible suponer que el grupo que retornó al Mishagua haya sido el que está bajo influencia del líder mayor de los Nahua, quien en ocasiones señaló no sentirse bien del trato que recibían de los pobladores de Sepahua. El joven líder (en realidad un chamán), más bien se inclinaba por establecerse en Sepahua y no deseaba participar en nuevos y probables traslados.

CLASIFICACIONES LINGÜÍSTICAS, IDENTIDADES ÉTNICAS Y NATURALEZA DE LOS GRUPOS INDÍGENAS

Según la clasificación lingüística más acabada sobre esta área cultural (d'Ans 1973), los Nahua forman parte de un conjunto de grupos o subunidad lingüística dentro de la familia Pano, los Pano del sudeste que se dividen en: Amahuacas, Cashinahuas y Pano-Purús. Toda la formación indica que los Nahua son parte de esta última división Pano-Purús junto con los Yaminahua, Sharanahua, Marinahua, Mastanahua y Chandinahua.

Nahua es un gentilicio que en Sharanahua y en Shipibo y en un contexto de interacción y clasificación de los "otros", significa "foráneo", "extraño" y designa al "otro", al no pariente, enemigo y/o aliado potencial. En la escasísima literatura existente sobre los Nahua específicos, estos han sido llamados Equis-Nahua (X-Nahua) por desconocerse otra denominación (Dourojeanni y Ponce 1978) y Parque Nahua según el ILV, por su ubicación colindante con el Parque Nacional del Sanú.

Los calificadores étnicos son construcciones conceptuales que se producen en un conjunto de relaciones entre diversos grupos sociales, sean estos indígenas y/o sectores de la sociedad envolvente. El nombre étnico es una elaboración categorial cuya función es marcar la deferencia y posibilitar la identidad a la vez que genera un campo semántico que constituye una de las áreas más relevantes de los modelos folk del universo social.

Para los misioneros Dominicanos y los Yaminahua de Sepahua, los Nahua son Yaminahua. Estos últimos se comunican con los Nahua sin dificultades, aunque reconocen la existencia de variaciones fonéticas. Ellos los llaman también Chochonahua, "gente de pechos grandes"; sobrenombre congruente con el significado de otros etnónimos Nahua que también se refieren a atributos físicos y naturales.

Los Yaminahua dividen a los grupos Nahua en dos conjuntos, y de acuerdo con criterios que tienen que ver con niveles de comunicación y entendimiento del idioma hablado por los otros:

a) Yaminahua, Sharanahua y Marinahua que hablarían la misma lengua, junto con los Nahua recién contactados y b) Chandinahua, Mastanahua, Chosinahua y Cashinahua que hablarían una lengua distinta (Zarzar, 1977-78).

Clasificación que guarda algunas semejanzas con la señalada al inicio, desarrollada por d'Ans. Los Yaminahua del río Huacapishtea sostienen que anteriores generaciones de Yaminahuas habitaban la actual región de los Nahua. Los Amahuaca del río Bajo Pariamamú en Madre de Dios, dividen a los Yaminahua en Cashinahua y Shishinahua y consideran que los Marinahua no son parte de los Yaminahua (d'Ans 1972). Por su parte los Piro de Sepahua piensan que los Nahua no son 'legítimos' Yaminahua pues consideran que son demasiado bajos y creen que son Sharanahuas. Los mestizos y patrones madereros de Sepahua designa a los Nahua como 'los Shara' o 'Yami-Shara'. Shara es una palabra Pano de uso frecuente entre los Nahua que significa 'bueno', 'lo que está bien' y de donde se sigue el etnónimo Sharanahua. Los miembros del ILV consideran que el idioma de los Nahua está entre el Sharanahua y el Yaminahua, afirmación que coincide parcialmente con la clasificación de d'Ans y con la de los Yaminahua de Sepahua, y sostienen que hay por lo menos dos dialectos entre los Nahua.

Según Kensinger (1983, 860) "las lenguas Sharanahua y Marinahua son mutuamente inteligibles. No se sabe con exactitud si el Mastanahua, Chandinahua y Yaminahua son también mutuamente inteligibles, o si comparten ese rasgo con el Sharanahua y el Marinahua". Agrega que todavía no se aclara si el Yaminahua es o no un grupo lingüístico distinto o si está estrechamente emparentado con, o forma parte de, los Mastanahua y Chandinahua encontrados entre los Sharanahua de Purús. Sin embargo, los Amahuaca, Cashinahua, Sharanahua y Shipibo-Conibo se refieren a ellos como grupos separados. Esta última afirmación nos lleva a pensar que Kensinger confunde las semejanzas lingüísticas con el campo conceptual y simbólico de las identidades étnicas. Como señaló nuestro principal informante Yaminahua: 'estos nombres son para poder identificar a la gente'. Por otra parte, un líder Sharanahua llevado al Alto Mishagua por el ILV, constató la existencia de variaciones fonéticas entre los Nahua, coincidiendo con el jefe Yaminahua de Sepahua que afirma la existencia de Mastanahua conviviendo con los Nahua. Según el líder Sharanahua para él era más fácil entender el Yaminahua que el idioma de los Nahua y le era más fácil entender a los Nahua que hacerse entender por ellos.

Esta secuela de datos nos devuelve al punto de partida de la clasificación hecha por d'Ans: los Nahua hablarían un idioma afín al Yaminahua, Sharanahua, Mastanahua y Chandinahua, pero diferente al Cashinahua y al Amahuaca. Intentaremos aclarar esta selva lingüística recurriendo a algunas hipótesis sobre el origen y naturaleza de los grupos sociales que están tras estas clasificaciones.

Según Siskind (1973), nombres como Sharanahua, Yaminahua, etc., habrían sido tradicionalmente usados para referirse a las 'mitades' de los linajes. Hoy en día estos nombres, que se heredan por línea paterna, no se refieren a ningún grupo cohesivo en gran escala. Así, mientras los Cashinahua sí hablan un idioma distinto, los Sharanahua no son sino un grupo de parientes que comparten un nombre, pero hablan el mismo idioma, aunque con variaciones locales, que otros pequeños grupos de parientes. Los grupos Pano-Purús son descendientes de poblaciones que compartían un mismo idioma. Con el transcurrir de miles de años, los idiomas fueron cambiando por efecto de las fisiones y las migraciones.

En la misma línea de ideas, Townsley (1983) considera que los Yaminahua formaban parte de un gran número de grupos estrechamente relacionados entre sí y piensa que sería un error considerarlos como grupos étnicos. Siguiendo a d'Ans y Siskind, piensa que se trata de grupos lingüísticos que hablan un único idioma con diferencias dialectales, representadas por las comunidades que los conforman. Estos autores sostienen que es posible establecer patrones socio-culturales comunes sobre los Pano del bosque, aunque referidos a una época anterior a la traumática devastación cauchera: la conformación de pequeñas comunidades constituidas por malocas, políticamente autónomas y con un alto grado de endogamia. El nombre Yaminahua no designaría una unidad socio-política, sino una variedad de grupos que hablan idiomas similares. En la actualidad, período post cauchero, el complejo sistema de relaciones intergrupales se ha reducido a su mínima expresión como colofón a la dispersión, fragmentación y recombinación de los anteriores grupos en nuevas unidades socio-culturales.

Para explotar la identidad étnica no es suficiente con cotejar clasificaciones lingüísticas, sino que es necesario, entre otros aspectos, penetrar en el campo semántico que despliega el nombre grupal: campo minado de referentes sociales, históricos, naturales y simbólicos.

El término 'Nahua', cuya variación es 'dwa', es usado por los Sharanahua y Yaminahua para designar a miembros de una de sus dos mitades exogámicas, pero también y en otros contextos, para referirse a grupos indígenas fuera de la familia Pano, como los Machiguengas, Piros, Campas y Culinas, e incluso para designar al peruano, mestizo o blanco (1). Su significado mítico más evocativo señala a aquellas 'gentes no humanas' que son percibidas como espíritus cazadores, habitantes del bosque, deseosos de carne humana. En ese conjunto están esos "otros" que desde el punto de vista mítico Nahua no se conforman a un patrón social humano, que son "caníbales, incestuosos y tienen un apetito sexual descomedido" (Siskind, 1973). La visión Pano de los Arawak y posteriormente de los blancos, tiene un transformo histórico tradicional de relaciones de dominación, guerra, servilismo y asimilación cultural, en la que los habitantes de tierra firme llevaron la peor parte (Zarzar, 1983). Visión que por otra parte, condensa esa historia. Una de las diferencias básicas se establece por la oposición humano/no humano, siendo el primer polo el mundo social Yaminahua o Sharanahua y el segundo, los grupos Arawak antes mencionados, agrupados con las criaturas sobrenaturales y demonios que habiten el bosque.

Al interior del mundo nahua existe otra incisión: los otros Nahua son 'otra gente' (yura wutza), los no parientes. Término que tiene como significado arcaico el de hermano entre los Sharanahua (Siskind, 1973). Índice de que antiguamente estos grupos conformaban una sola unidad socio-política. Hoy en día, mediante otra categoría, se incluyen a los otros grupos Nahua junto con los parientes.

(1) Los Yaminahua se denominan así mismos, 'odi-koi' (la verdadera gente) y llaman a los "otros" los 'odi-koiba' (Townsley, 1968).

Los Yaminahua de Sepahua, en cuya comunidad hay varios mestizos casados con mujeres Yaminahua, designan a estos como 'dawa'. A diferencia de la oposición humano/no humano, los términos aplicados a los grupos Nahua tienen, al entender de los Yaminahua, los siguientes significados literales, esto es, de manera descontextualizada, como los significados que nos provee el diccionario:

- Cashinahua : gente murciélago, que come murciélago o gente ratón calvo.
Chandinahua : gente mentirosa.
Mastannahua : gente enana, achatada (2).
Marinahua : gente añuje, que come yuca verde como el añuje.
Sharanahua : gente buena, hospitalaria y generosa.

Esta clasificación indígena del universo social Nahua, que ha sido formalmente adoptada por la sociedad nacional y por el Estado, combina atributos físicos y/o naturales y cualidades culturales. Pero, a diferencia de la categoría 'dawa', estos grupos no son considerados 'no humanos'; son en todo caso humanos imperfectos, que pueden entrar en conflicto con las normas sociales locales sin llegar a violentar la cultura. Las características pseudo o para totémicas de estas clasificaciones yacen en el evidente carácter ilusorio de las cualidades atribuidas a los otros. Persistentemente, aquello que se dice del otro es a todas luces inverosímil, pero su estatuto de verdad no es pertinente, sino la función diferenciadora que realizan. Lo que se dice del otro no es cierto, pero ese decir es condición de posibilidad de un 'nosotros'. Son estas más bien sociedades homogéneas, que establecen procesos de diferenciación con fines identificatorios. Como bien señala Schwartz (1981), la actitud totémica, aún cuando estas clasificaciones no sean tales, es una actitud etnizante: genera un conjunto de similitudes y oposiciones que hacen posible un panorama de identidades contrapuestas. Este ejercicio de metáforas, analogías y oposiciones, contribuye a quebrar el ecuménico prejuicio etnocéntrico, ensanchado y superando una identidad, para establecer en un plano menos manifiesto un universo donde los 'otros' no son excluidos sino incorporados en una clasificación del mundo cultural, y cuya presencia aparece como imprescindible para fundar una identidad propia.

Si entrásemos a describir la clasificación Amahuaca del mundo social, encontraríamos términos semejantes referidos a divisiones sociales al interior de la propia etnia. Estos gentilicios tienen un referente geográfico, determinado por un río, sus afluentes o encuentros de dos ríos. Tal vez un índice de que estas secciones fueron en el pasado grupos de descendencia territorialmente diferenciados y entre los cuales se establecían relaciones de guerra y alianza. Índice que guarda coherencia con la información histórica disponible y la tradición oral. Estos etnónimos nos indican, por otra parte, que estaríamos frente a dos universos sociales: 1) Los grupos Nahua, incluidos los Cashinahua, y 2) los grupos Arawak-Piro, Culina, Machiguenga —a los que se asocian los blancos y mestizos bajo la categoría "dawa". Cabe aclarar, y esto es muy importante, que estos nombres no se refieren necesariamente a grupos étni-

(2) Es significativo recordar que los Amahuaca consideraban así a los Nahua.

cos. Estas identidades no tienen siempre y en todo lugar como objeto de referencia un grupo étnico; en vez, este puede ser simplemente un grupo de descendencia con determinadas reglas de residencia y matrimonio; sin llegar a constituir el referente social de una identidad otra o étnica.

Veámos ahora la actitud nativa y mestiza de los habitantes de Sepahua sobre los Nahua. Para situar mejor sus campos de recepción y sus elaboraciones conceptuales, es necesaria una introducción al contexto social regional.

EL CONTEXTO REGIONAL Y LOS FRENTE DE EXPANSION

Sepahua, en tanto que pueblo-frontera o puesto de avanzada, ha sido central en el proceso de contacto con los Nahua. Se encuentra en la conjunción de los ríos Bajo Urubamba y Sepahua —a cuatro o cinco días de embarcación del Alto Mishagua, zona de los Nahua— y se caracteriza por su complejidad multiétnica y por los varios frentes socio-económicos e 'ideológicos' que ahí se han instalado. Fue fundado como misión por los Dominicos en 1947; a comienzos de siglo fue el centro cauchero de comercio más importante del sur de la selva y hoy en día es un distrito. Su población actual bordea los dos mil habitantes, no obstante casi la mitad es población flotante que se ha establecido en los últimos cinco años como parte del mercado de trabajo de la compañía petrolera que viene operando en la región con sede en Sepahua (3).. Su población indígena está compuesta básicamente por Piros, Amahuacas y Yaminahuas —que conforman la Comunidad Nativa de Sepahua— y por otro lado, por mestizos y blancos (misioneros y técnicos de Shell). Además de sus actividades tradicionales de subsistencia, la población nativa se dedica a la extracción eventual de madera y a trabajar ocasionalmente para la empresa petrolera; combinando su agricultura con cultivos comerciales como: cacao y frejol. Mientras que los llamados mestizos o afuerinos, se dedican en mayoría a la extracción forestal, a trabajar como asalariados en las empresas contratistas de Shell, y al comercio.

La región del bajo Urubamba y afluentes, ha venido siendo intensamente explotada con fines de extracción de madera, desde hace dos décadas (Zarzar, 1980). En el último lustro la actividad forestal decayó notablemente, menos por el agotamiento de recursos en las zonas de fácil acceso, que por la crisis económica que disminuyó el acceso a los créditos —y con ella la población afuerina de Sepahua. Sin embargo, con la exploración petrolera, esta población se incrementó nuevamente.

El río Mishagua era el último reducto que quedaba por explorar en la región comprendida por el río Picria al norte y el Pakiria al sur (véase Mapa No. 1), zona de extracción maderera para la población de Sepahua. La virginidad de este territorio caló hondo en la imaginación de los Sepahuinos, incluidos los nativos, que veían en el Mishagua una suerte de "El Dorado" forestal; paraíso del cedro y la caoba. Algunos mestizos, en un derroche de fantasía, creían que los Nahua eran cerca de tres

mil, y opinaban que con el ingreso del ILV estos se “pacificarían”, de lo que se deducía que podían ser fácilmente incorporables a la explotación forestal como fuerza de trabajo barata o casi gratuita, dada su ignorancia del funcionamiento del mercado. Sin embargo, hasta el presente han llevado a cabo la explotación de la zona utilizando sus habituales peones, los nativos de Sepahua, a pesar de la orden de intangibilidad del área, decretada por el prefecto de la provincia, primero, y de la declaración de reserva de tierras dada por el Ministerio de Agricultura después (véase Mapa No. 2). Al respecto, es significativa la diferencia en el número de licencias forestales otorgadas entre los períodos 1978-82 y 1983-85 para la zona de Mishagua. En el primero se solicitaron 12 licencias y en el segundo estas aumentaron a 22. Es importante señalar que contextualmente la presencia de la exploración petrolera en la región y especialmente el hecho que los trabajadores petroleros trabajen incluso cerca de las cabeceras de afluentes, contribuyó al sentimiento entre los Sepahuinos de que el río Mishagua había sido, finalmente, abierto a la “civilización”. La presencia del ILV terminó por fortalecer este sentimiento.

Para los madereros mestizos, tanto patronos como peones, los Nahua son el estereotipo del guerrero salvaje. Se refieren a ellos, no sin cierto desprecio, como gente “chúcara”, “los calatos”, y ven en éstos a simples criminales que han empezado a arrepentirse —al aceptar relacionarse— de las ocasionales muertes asestadas a algunos madereros que osaron penetrar al Alto Mishagua en años pasados.

Por su parte, los Piro consideran a los Nahua, como ‘gente de monte’ que no rozan donde habitan y viven bajo la sombra de los árboles; sociedad en la que el principio de reciprocidad y las normas del parentesco en la distribución de los bienes son inexistentes: un mundo supuestamente no solidario, en el que la cocina se encuentra en un estado incipiente, pues aseguran que comen sus alimentos, incluido el pescado, casi crudos. Su visión se encuentra además como tensada por una mezcla de temor inocultable con actitudes despectivas.

En este contexto destacan el rol, las actitudes, expectativas y estrategia del jefe Yaminahua de Sepahua en sus relaciones con los Nahua. Hombre entre dos mundos, intermediario en todos los niveles y ámbitos de relación: desde su trato directo con los Nahua, pasando por sus concepciones y actitudes éticas, hasta su constitución psicológica. Durante las dos primeras etapas de atención médica, su gran ayuda y sacrificio fueron resaltables, hechos que denotan una gran identificación humana. A ojos de los Nahua aparece como un ‘padre salvador’, lo llaman ‘epa’ —incluso los mayores— término que designa al padre clasificatorio. Desde los primeros contactos estableció alianza con una de las hijas de uno de los jefes de familia e hizo un claro en una de las aldeas, pretendiendo sirva para atraer a alguno de los helicópteros de la Shell. Posteriormente ingresó a la zona apoyado económicamente por un patrón de Sepahua con el objetivo de extraer madera y agenciarse peones gratuitos entre los Nahua. Se comunica muy bien con ellos y es ahora un pariente afín.

Su actitud es ambigua: intermediario, ‘patroncito’ y ‘padre protector’, generoso en la ayuda, pero deseoso de sacar provecho en su propio beneficio. Al igual que

otros habitantes de Sepahua, percibe a los Nahua como gente lindante con el reino animal, marcando en esta percepción su gran movilidad y su patrón disperso de asentamiento: "viven pues como animales, aquí, allá, andando de un lado a otro". Al sostener que los Nahua son Yaminahua, estos Yaminahuas no pueden ocultar cierta vergüenza. La identificación con el salvaje les resulta problemática, pues es a la vez identificación con sus ancestros y su pasado más reciente; mundo del cual los Yaminahua han empezado a salir en un proceso de incorporación, agónico y desigual a la vida de un pueblo como Sepahua.

En el contacto se produce una confrontación entre dos modelos sociales folk y entre dos conjuntos categoriales: la sociedad nacional que en este contexto está marcada por su carácter sedentario y nucleado, por su relación técnica y pragmática con la naturaleza y cuya concreción paradigmática es la compañía petrolera; versus la sociedad primitiva marcada por su nomadismo, su dispersión, su ser para la guerra y su reducida cultura material y cuyo epítome lo representan los Nahua. A nivel de la región y para los Sepahuinos en general, los Nahua representan —y lo han sido por muchos años— el polo simbólico del salvaje, en oposición a ciudades como Atalaya y Pucallpa. Sepahua ocupa en esta perspectiva el punto medio: no es una Comunidad Nativa puramente, ni tampoco sólo un pueblo de colonizadores, ni sólo una misión católica, ni exclusivamente enclave del capital transnacional. Es todo eso, pero no es una sociedad de cazadores horticultores y habitantes de cabeceras. Al interior de Sepahua y como en una "caja china", se reitera esta visión: el polo del salvaje lo ocupan los propios Yaminahua en oposición a los mestizos, a los Piro y más tenuamente a los Amahuacas. Cabe aclarar que estamos tratando sobre representaciones categoriales y no de grupos étnicos como usualmente se entiende en la literatura etnológica y cuya definición es un espinoso problema.

El jefe Yaminahua de Sepahua en su calidad de intermediario ha asumido frente a los Nahua los roles de civilizador y pacificador. Entre otras cosas, les ha dicho a los Nahua que no usen sus arcos y flechas para cazar, buscando eliminar esos 'objetos-signo' con miras a la constitución de una imagen pacífica de los Nahua. Hay que señalar que goza de una gran receptividad, le tienen un franco afecto y han demostrado estar dispuestos a seguir sus consejos. Para explicar esta reacción necesitamos acercarnos al modo en que los Nahua podrían interpretar el status del jefe Yaminahua. El jefe Yaminahua además de ejercer ese cargo tradicional, es también el chamán de su comunidad. Entre los Nahua contactados, hay dos individuos que detentan esos cargos. En cambio él concentra estos dos roles especializados, que se manifiestan especialmente en obsequios de carne de monte (ie. generosidad material) y en curaciones nocturnas y chamánicas (ie. generosidad espiritual). En nuestra visita encontramos 40 Nahuas viviendo durante varios días en el campamento del jefe Yaminahua en el Alto Mishagua, mientras eran curados y alimentados por él (4). Como líder, su palabra es escuchada y despierta expectativas.

Sumado a su desempeño tradicional, los roles de civilizador y pacificador lo colocan en una posición destacada en el establecimiento de relaciones más permanentes con la región. Roles que se añaden a su jefatura y que ponen parcialmente en cues-

tión la afirmación de que la actitud etnocida es exclusiva de Occidente (Clastres, 1981). Sin embargo, aquí se trata de un etnocidio particular, pues no es el conocido enfrentamiento de sociedades cuyas respectivas escalas y organizaciones sociales son clara y abismalmente diferentes, sino el de un conjunto regional muy variado y complejo, pero en el que los Yaminahua ya incorporados a occidente, desempeñan un rol cultural de bisagra con los hasta hace poco autónomos Nahua. Al menos en concepción, la estrategia del jefe Yaminahua se expresa muy concretamente en lo que dijo en repetidas ocasiones: "Los Nahua van a ser como nosotros", Sin haber en este deseo eliminación del otro y suplantación por lo mismo, hay sin embargo, reducción de lo "salvaje" a lo "civilizado" Yaminahua. Los Yaminahua desearían (y en esto son realistas) ver convertidos a los Nahua en Yaminahuas vinculados al mercado, sedentarios, vistiendo ropas, tomando cerveza, trabajando madera consumiendo bienes manufacturados y sin embargo, seguir siendo Yaminahuas. Para contribuir con esta penosa transformación, el jefe Yaminahua trata de introducir la idea del trabajo asalariado (o al menos malamente recompensado con mercancías) y busca convencer a los Nahua para que cambien de apariencia. Los Yaminahua también están conceptualmente entrampados en la oposición civilización salvajismo, que empaña las relaciones entre individuos de los diversos grupos socio-culturales en la región, y entre estos y las instituciones de la sociedad nacional ahí presentes. Oposición que está en la base de toda actitud paternalista integracionista y humanitarista, secular y religiosa, indigenista o eclesiástica. La historia pues se repite aunque con matices, así como en la época del caucho (1880-1920), los grupos ribereños Arawak, enganchados por sus patrones, trataron de someter a las sociedades Pano de las zonas interfluviales (Zarzar, 1983); hoy en día los Yaminahua tratan de contribuir con la integración de uno de los últimos resistentes a la sociedad nacional peruana.

ACTIVIDADES DE SUBSISTENCIA Y CULTURA MATERIAL ENTRE LOS NAHUA

Los Nahua son habitantes interfluviales que fueron empujados hacia las cabecezas de los pequeños tributarios del río Urubamba (probablemente provenientes de los afluentes del río Purús y quizá antes del Embira, ya en Brasil); gente del bosque más orientada a practicar la cacería que la pesca, y la agricultura itinerante de roza y quema (5). La recolección de frutos y pequeños animales, es parte de sus medios de subsistencia, al igual que los materiales del bosque para la construcción de casas, armas, embarcaciones rústicas y ornamentos de uso cotidiano y ritual.

Para cazar y pescar sólo han usado arcos y flechas. Entre sus cultivos destacan el plátano, el maíz —incluso el morado—, la yuca, la papaya, el algodón y el tabaco para masticar. También domesticar papagayos con cuyas plumas confeccionan coronas.

Su alimentación consiste en carne de monte y pescados cocidos, yuca, maíz asado, y chicha de maíz; desconocían el masato o cerveza de yuca.

Entre las escasas herramientas encontradas se cuentan una vieja y gastada hacha de metal con la cual uno de los líderes fabricó un par de machetes presumiblemente utilizando restos de metal de los antiguos campamentos caucheros. Su cerámica y cestería es rústica y sin decoraciones. Producen hamacas de algodón trenzado y faldas tejidas de algodón, así como penachos de corteza de uso masculino.

El cuerpo es el centro de sus atenciones estéticas. Entre sus ornamentos destacan las coronas de plumas de diversas aves, como las usadas por los Cashinahua; los cinturones y collares de dientes de mono masculino y femenino; los collares de semillas que las mujeres llevan cruzadas en el pecho. Hombres y mujeres usan narigueras de metal y chaquiras recién adquiridas, en el rostro. Practican la tonsura y se pintan el cerquillo con achiote al igual que todo el cuerpo ocasionalmente; se depilan las cejas y todo el vello del cuerpo y practican bellos diseños sobre la cara, brazos y piernas con guito.

PATRONES DE ASENTAMIENTO Y ORGANIZACION SOCIAL ENTRE LOS PANO Y LOS NAHUA

La información respecto a los Nahua es aún bastante incompleta. La población total Nahua se calcula en alrededor de 300 personas, repartidas en seis o siete pequeñas aldeas, distribuidas cerca a las quebradas que forman las cabeceras de los ríos Alto Mishagua y Alto Manu: zona de colinas que forma la línea divisoria de las cuencas del Madre de Dios y Urubamba cercana al renombrado istmo Fitzcarrald y límite occidental del Parque Nacional del Manu (véase Mapa No. 3). Las aldeas están a ambos lados de la línea divisoria y su locación es variable. Están conformadas por unas pocas casas rodeadas de chacras que a su vez se encuentran circundadas por el bosque y las quebradas. Las distancias entre las aldeas varían de medio día a un día de caminata. Algunas casas son multifamiliares, pequeñas malocas casi siempre acompañadas de una o dos viviendas unifamiliares. La variación en el número de viviendas puede deberse al ciclo de desarrollo del grupo doméstico. Dependiendo de la etapa de desarrollo en que se encuentra la familia extensa y de las necesidades matrimoniales y de residencia, podrán haber entre una y tres casas. Cada aldea alberga aproximadamente entre 32 y 48 habitantes. Las casas están construídas por un techo a dos aguas, cuyo travesaño central se encuentra a 3.5 mts. de altura y carecen de piso o 'emponado', pero tienen un cielo raso para almacenar maíz. Las familias se distribuyen en hamacas bajo las cuales colocan un pequeño fogón durante las noches. Este mismo fuego es utilizado también para cocinar y asar.

Los Nahua comparten con los otros grupos Pano de tierra firme características comunes, no sólo en relación a sus patracomunitarias, sino también —aunque con variaciones— sus matrimonios y de liderazgo. Hacer una descripción etnográfica de todo ello es imposible ahora. Gran parte de lo que puedo decir debe tomarse como

hipótesis de trabajo, elaboradas a partir de los pocos datos recopilados y de la lectura de etnografías realizadas entre otros grupos afines a los Nahuas.

Podemos decir que en términos tradicionales ideales y de manera muy esquemática, la estructura que ordena las relaciones sociales al interior de la aldea y de la maloca entre los Cashinahua, los Sharanahua y los Yaminahua, era el intercambio de hermanas entre los hombres bajo la forma de matrimonio entre primos cruzados pertenecientes a mitades exógamas (Kensinger, 1976 — Kramer, 1975 — Townsley, 1983). La estructura subyacente al sistema de parentesco estaba compuesta por dos grupos de descendencia patrilineal que realizaban el intercambio de mujeres. Así, nombres como Sharanahua, Yaminahua, Marinahua y otros, habrían designado a grupos de descendencia exógamos.

Según Siskind (1973), cuando estos grupos lograron un crecimiento natural sostenido, la preferencia por casarse al interior de la maloca llevó a que la exogamia fuera siendo desplazada y reemplazada por la endogamia. Estos nombres empezaron entonces a designar a algo más que a grupos de descendencia; se trataba ya de grupos territoriales endógamos, patrilineales y autónomos: unidades socio-políticas auto-reproductivas. Con el ingreso de estas poblaciones a la violenta historia regional y el subsiguiente quiebre del asentamiento en torno a las malocas en el período cauchero, el movimiento que llevó de la exogamia primigenia a la endogamia, sufrió un proceso inverso desestructurando las aldeas, por lo que en la actualidad encontramos en un mismo poblado mayoritariamente Sharanahua o mayoritariamente Yaminahua; individuos y familias pertenecientes a otros grupos Nahuas conviviendo en relaciones de alianzas y afinidad. La desaparición de las malocas llevó al establecimiento de nuevas formas de residencia, en las que destaca una tendencia hacia la matrilocidad. Así, entre los Sharanahua, la familia matriloca es el bloque básico de la sociedad, siendo las relaciones entre suegros y yernos las más importantes. Entre los Yaminahua del río Huacapishtea se menciona un patrón de residencia de casas agrupadas por familias que han intercambiado hermanas, siendo las relaciones entre cuñados las más importantes (Kramer, 1975). Entre los Yaminahua de Sepahua la residencia es matriloca y neolocal: el marido viene a residir en la comunidad de la esposa, pero en casa propia (Zarzar, 1977-78). Entre los Cashinahua la aldea ideal y que no existe tal cual en la realidad empírica, consiste de dos hombres que son dobles primos cruzados y que han intercambiado hermanas; sus hijos, que han intercambiado hermanas y que viven con sus suegros (Kensinger, 1976). Cada hombre y mujer Cashinahua pertenece a una de dos mitades exógamas por cada sexo, mientras que entre los Yaminahua las mitades son dos y no cuatro.

Así, aislando dos rasgos formales más generales del parentesco y la alianza, podemos decir que estos grupos se caracterizan por tener una descendencia patrilineal, residencia matriloca, matrimonios monógamos y poliginia sororal entre primos cruzados. Tales normas son parcialmente compartidas por los nuevos Nahuas. Una aldea Nahua estaría compuesta por mitades exógamas patrilineales que llevan a cabo intercambios monógamos y poliginicos entre primos cruzados al interior de la maloca y de la aldea, por tanto con tendencia a la endogamia y con infrecuentes matrimonios

entre aldeas que implicarían una residencia matrilocal. Durante nuestra estada pudimos apreciar evidente tensión en el encuentro entre individuos pertenecientes a diferentes aldeas, incluyendo las consabidas acusaciones de brujería: un indicador de la endogamia a nivel de la aldea. Los Nahua representarían así uno de los últimos microcosmos sociales Pano, poco afectados en su estructura parental por la historia del avance cauchero.

Un estudio detallado del parentesco Nahua significaría una contribución importante en la comprensión de la organización social de los Pano de tierra firme. Ellos son reflejo del pasado inmediato de todos los Pano del bosque: 'antepasados coetáneos', tradición viva de su historia y su presente alterno más auténtico.

Un dato que llamó nuestra atención, mencionado por los Yaminahua de Sepahua y por los miembros del ILV, fue la supuesta existencia de los líderes en la población Nahua que se había trasladado al puesto del ILV en el Alto Mishagua. Estos eran designados como 'curacas', término ajeno a las características tradicionales de los jefes amazónicos, históricamente impuesto por quienes han penetrado la región desde épocas coloniales y prestado de la estructura política Andina pre-hispánica. Se señalaba la existencia de un 'curaca' viejo y otro joven. El viejo es el padre del joven. El líder entre los Nahua, es el jefe de la maloca, el hombre mayor de una mitad exogámica y cabeza local del grupo de descendencia. El 'curaca' joven resultó ser en realidad un chamán, prestigiado por sus habilidades como cantor y bailarín. Una organización de roles especializados más sofisticada ha sido estudiada entre los Barasana de la Amazonía Colombiana (Hugh-Jones, 1976). En un nivel categorial y no necesariamente en la realidad empírica existen ahí hasta cinco roles: el jefe y el sirviente en el dominio político social, el chamán y el cantor en la esfera ritual, y el guerrero, cuya función está dirigida al exterior en su confrontación con otros grupos exógamos que son fuente de mujeres.

Entre los Nahua hay lo que podríamos llamar una suerte de 'condensación' de ese sistema. Los llamados 'curacas' representan dos poderes, entre los cuales se puede establecer analíticamente analogías y oposiciones que los constituyen como roles complementarios. Un poder político-social o secular, abierto, consensual, visible, que se ejerce en el día, encarnado en el viejo jefe de maloca. De manera opuesta, un poder espiritual-sobrenatural o místico, cerrado, hermético, invisible, que se ejerce en la noche, encarnado por el joven chamán. Siguiendo las características generales del liderazgo en la Amazonía (Clastres, 1974 y 1981), podemos decir que el primero encarna un poder emanado de la sociedad, heredero de la ley y de los ancestros, recipiente del conocimiento secular; el segundo es un poder emanado del mundo sobrenatural, de la comunidad de los espíritus, heredero y recipiente del conocimiento esotérico. El liderazgo del jefe se caracteriza por su generosidad material, manifiesta en obsequios de carne de monte y productos de la chacra. En esta función el joven chamán ha empezado a reemplazar a su padre, dada la avanzada edad de este último; aunque sigue siendo parcialmente el representante del grupo en las relaciones extracomunitarias. La oratoria, una forma de generosidad verbal cuya concreción son los discursos a la vez míticos y étnicos (textos de la ley, cartas morales de la socie-

dad); tienen como función crucial la persuasión, única estrategia para solucionar conflictos y evitar fisiones que atentarían tanto contra la permanencia del grupo, como del cargo del jefe político.

Paralelamente, el liderazgo del chamán se caracteriza por su generosidad espiritual: es el que cura, es decir, el que restaura el bienestar y controla los alucinógenos, comida espiritual. De manera semejante a la capacidad persuasiva del líder político, el chamán requiere de un poder de evocación manifiesto por el canto, la danza y los encantamientos con los que busca convencer al paciente de su recuperación y de cuya eficacia depende su éxito y el prestigio de su rol. Ambos roles se relacionan con el mundo externo al grupo social. En el caso del jefe, es el mundo de los otros hombres y/o criaturas pseudo-humanas, con la otredad a-social; en el caso de chamán se trata del mundo externo conformado por la comunidad de los espíritus, criaturas pseudo-humanas, habitantes del bosque. Los dos roles comparten los atributos del guerrero: el líder político dirige el enfrentamiento con el enemigo y establece las alianzas con el amigo. El chamán controla y se enfrenta con los espíritus de otros chamanes o de otra gente, y al vencerlos logra sanar o liberar el espíritu de su paciente.

En ambos casos, el liderazgo tiene un límite en la fuente de la cual se obtiene: su prestigio depende de la sociedad de los hombres y de sus concepciones fantasmagóricas o comunidad de espíritus; siendo los primeros, los verdaderos depositarios de un poder que no ha sido alienado del cuerpo social ni del mundo de sus representaciones místicas. Así, la confusión que se produce al designar a estos dos especialistas como 'curacas', tiene como fondo el carácter complementario de sus roles, fundado en performances opuestas con similares atributos.

Sobre otros aspectos de la vida ritual, es muy poco lo que podemos decir. Sabemos que en sus ritos funerarios los deudos se rapan el pelo y entierran a sus muertos en el piso de la casa al son de sus canciones. Cuando las muertes son muy frecuentes, abandonan la vivienda. También pudimos conocer que en la cosecha del maíz llevan a cabo rituales que comprometen a todo el grupo local.

CONSECUENCIAS DEL CONTACTO

1. De aproximadamente 200 Nahuas que han tenido contacto, la epidemia de gripe ha ocasionado entre 40 y 60 muertes y los ha llevado a una fuerte, aunque eventual, dependencia alimenticia y farmacológica.
2. Han sufrido una prolongada depresión colectiva como resultado de las muertes y de la subestimación cultural de los habitantes de Sepahua.
3. Abandonaron sus aldeas tradicionales debido a dos factores: demasiados muertos y necesidad de apoyo médico. Un sector del grupo se ha reubicado en el puesto

del ILV (sin reconstruir sus malocas), en dos instancias, antes y después de haber pasado varios meses residiendo en Sepahua. El abandono de la maloca puede significar, además de una reubicación individual y familiar-nuclear, la desaparición del ámbito espacial de la vida ritual y es de hecho, un cambio que afecta radicalmente la vida social cotidiana. Otro sector, el minoritario, ha terminado por instalarse en la Comunidad Yaminahua de Sepahua. Este será, sin duda, el sector que sufrirá mayores y más rápidos cambios socio-culturales y actuará probablemente como intermediario entre los madereros de Sepahua y el río Alto Mishagua.

4. La nuclearización y sedentarización de sus asentamientos serán factores cruciales en la transformación de la sociedad Nahua. Cambios que han seguido la totalidad de las sociedades de tierra firme que en el pasado reciente migraron hacia los ríos grandes.
5. En el ámbito de la cultura material —cuya característica más saltante es ser una cultura ligera y descartable, reemplazable siempre por el stok natural del bosque— se han introducido principalmente herramientas de metal y ropa (que los Nahua guardan en bolsas), habiendo desarrollado una suerte de 'culto' a su capacidad de duración. Así se ha ampliado el stok de bienes escasos que tradicionalmente habría estado circunscrito a los problemas de la cacería.
6. Igualmente importante en sus efectos, será la más que probable inserción de los Nahua que han regresado al río Mishagua, en el trabajo de extracción maderera que actualmente se lleva a cabo en la zona.
7. En el dominio político se ha producido una división entre los que se inclinan por el jefe Yaminahua de Sepahua, los que siguen al ILV y los que permanecen con sus jefes tradicionales en las cabeceras del río Manu y se mantienen un tanto al margen de este proceso.
8. En términos globales, se ha producido un cambio más profundo, pero menos evidente. Los Nahua están pasando de ser una sociedad en estado de guerra —al igual que los antepasados de los actuales Pano que se enfrentaron y huyeron del avance cauchero— a ser una sociedad vencida. Al aceptar relacionarse con la sociedad nacional han perdido una característica esencial a su ser social y un rasgo atávico de su historia. Hoy todavía se puede ver deambulando por el pueblo de Sepahua a algunos Nahua mendigando comida o haciendo trabajos serviles como acarreo de agua, bultos o recojo de la basura de las casas de los patrones mestizos.

Todavía se está en una etapa en la que algunos efectos pueden ser reversibles, pues este es un proceso que tiene poco tiempo de inicio y no hay aún una situación claramente definida. Su horizonte dependerá de lo que hagan o dejen de hacer las instituciones nacionales o internacionales presentes en la región y de los deseos y formas de respuesta de los Nahua a este reto temible y a la vez fascinante que es interactuar con la sociedad peruana de frontera.

LOS MEDIOS DE COMUNICACION

Los acontecimientos narrados al inicio pasaron a la prensa bajo los siguientes titulares "Estalla guerra de la madera", "Matanza de cuarenta Campas de Pucallpa" y "Madereros asesinan a balazos a más de cuarenta nativos de Pucallpa" (todos en *El Popular*, dos de octubre de 1984).

Al interior, la noticia detallada era excesivamente confusa; en una misma categoría se incluían Piros y Panos (el último término ni siquiera designa a un grupo étnico), se relatan masacres y epidemias, cadáveres que son arrojados al río Sepahua, pero muertos en Pucallpa, etc.

Estas noticias mezcladas con fotos de diversos grupos étnicos, que no corresponden a los Nahua ni a los mencionados por los periódicos, dio la vuelta al mundo, tanto por los medios escritos como por las estaciones de radio. Días después llegó a Lima un cable de Alemania (*El Comercio*, 6 de octubre de 1984), en el que la 'Sociedad para los Pueblos Amenazados de Gottinga' exige al gobierno peruano una investigación sobre la supuesta masacre.

Semanas después, otro periódico (*La República*, 28 de octubre de 1984), publica, aunque recortada, una nota de AIDSESEP (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana), en la que se hacen varias aclaraciones y correcciones sobre estas noticias y se solicita al Ministerio de Agricultura que no otorgue concesiones forestales en la zona colindante al Parque Nacional del Manu.

Desde que la Amazonía deviniera en esa imagen exótica y deformante de un paraíso deshabitado, pero pleno de recursos naturales: "tierra de nadie, vergel de la abundancia", los medios de comunicación con lamentable frecuencia han contribuido con esa visión, añadiendo a veces ingredientes de violencia y sensacionalismo que no hacen sino incrementar al exotismo aunque a costa de convertir "paraísos ilusorios" en "infiernos verdes".

* Deseo expresar mi agradecimiento a FOMCIENCIAS (Perú) que ha sostenido, al igual que algunos fondos de la Universidad de Cambridge (Inglaterra), mi trabajo de campo en el Bajo Urubamba. Una versión anterior de este artículo, fue presentado como ponencia en el Simposium "Etnohistoria de la Amazonía", en el 45 Congreso Internacional de Americanistas (Bogotá, Julio de 1985).

Cabe añadir que el presente artículo forma parte de una investigación más amplia y en curso, sobre etnicidad, y cuyo tema central son las relaciones extracomunales, las entidades sociales y las categorías étnicas en el pueblo de Sepahua (Bajo Urubamba).





BIBLIOGRAFIA

CLASTRES, PIERRE

1977 **Society Against the State.** Mole Editions. Editions. Oxford.

1981 Investigaciones en Antropología Política. Editorial Gedisa. Barcelona.

D'ANS, MARCEL

1972 'Les Tribus Indigenes du Parc National du Manu' en: **XXXIX Congreso Internacional de Americanistas**, vol. 14, Lima.

1973 'Problemas de Clasificación de Lenguas no Andinas en el Sur Este Peruano'. **Documento de Trabajo No. 18.** CILA, UNMSM, Lima.

DOUROJEANNI, MARC y
CARLOS F. PONCE

1978 **Parques Nacionales del Perú.** Editado por INCARO-CIC, Madrid.

FERRERO, ANDRES, Fr.

1947 Mapa en 'Rutas del Urubamba'. **Revista de Misiones Dominicás**, año XXVIII, No. 62. Lima.

HUGH-JONES, CHRISTINE

1976 Skin and Soul: The Round and the straight. Social time and social space in Pira-Paraná society. En **Actes du XLII^e Congress International des Americanistes**. Vol. II. Paris.

KENSINGER, KENNETH

1976 Cashinahua notions of social time and social space. **Actes du XLII^e Congress International des Americanistes**. Vol. II. Paris.

1983 Investigación Lingüística, folklore y etnografía Pano: retrospectiva y perspectiva. **América Indígena**, Vol. XLIII, No. 4. Oct-Dic.

KRAMER, BETTY JO

1975 A look at a Yaminahua Settlement Pattern. Department of Anthropology. Columbia University. **Conference on Anthropological Research in Amazonia.** Queens College, CUNY.

LAS HERAS, JULIAN O.P.

1977 Visita a los Machiguengas del Pakiria y del Alto Mishagua. En: **Antisuyo No. 1.** Revista de las Misiones Dominicás, Lima.

SCHWARTZ, THEODORE

1981 Cultural totemism: ethnic identity, primitive and modern; en **Ethnic Identity: cultural continuities and change.** George De vos y Lola Romanucci-Ross (editores). California.

SISKIND, JANET

1973 **To Hunt in the Morning.** Oxford University Press.

TOWNSLEY, GRAHAM

1983 Apuntes sobre la historia de los Yaminahua en el Perú. En **Amazonía Indígena**, Año 3, No. 6, Lima.

1986 La sociedad Yaminahua y sus 'otros'. En **Extracta No. 5.** Lima. Editado por CIPA y Cultural Survival.

ZARZAR, ALONSO

1977-78 **Notas de Campo**, Sepahua.

1980 "Fronteras de penetración y consecuencias en las etnias del Bajo Urubamba". En **Shupihui No. 16**, Iquitos, Perú.

1983 Intercambio con el enemigo: etnohistoria de las relaciones intertribales en el Bajo Urubamba y Alto Ucayali. En **Documento No. 5**, CIPA, Lima.

DIARIOS:

EL POPULAR : No. 16, 2-10-84
EL COMERCIO : 6-10-84
LA REPUBLICA : 28-10-84

BOLETIN DE LIMA

Revista Cultural Científica con seis Ediciones al Año

ISSN 0253-0015

Número 51

Año 9

Mayo, 1987

CONTENIDO — INHALTSVERZEICHNIS — CONTENTS

Editorial	página 2
Reseñas bibliográficas — notas breves	página 3
Los incas y los reyes españoles en la Catedral de Lima <i>Jaime Mariazza</i>	página 11
Qollana, Payán, y Cayao. Lógica y sociedad en los Andes <i>Henrique Urbano</i>	página 18
Los mitos de origen inka y sus fuentes históricas <i>Edmundo Guillén G.</i>	página 27
Chavín y Tiahuanaco (Conclusión) <i>Joban Reinhard</i>	página 35
Nuevas hipótesis sobre los petroglifos de Checta y otros sitios principales <i>Jean Guffroy</i>	página 53
Los creadores de la música punefía <i>Félix Paniagua L.</i>	página 60
El Ek'ko: talisman antropomorfo <i>David Frisancho P.</i>	página 65
Una plaga en las aguas de Yarinacocha <i>José Luis Venero</i>	página 67
Alternativas y dependencias en los molinos de viento de Miramar <i>Barbara Mainzer-Heyers, Enrique Valiente C.</i>	página 72
La acuicultura en el Perú <i>Manuel Vegas Vélez</i>	página 75
El Bosque Nacional de Tumbes-Perú: Aplicación de imágenes de satélite en la evaluación de hábitats para primates. <i>Carlos J. Saavedra S., Kenneth M. Green</i>	página 81
Medialuna ancietae nov. sp <i>Norma Chirichigno</i>	página 89

EDICION Y DISTRIBUCION

REDACCION

ASESORES CIENTIFICOS

DISEÑO Y DIAGRAMACION

JEFE DE VENTAS

RELACIONES INSTITUCIONALES

ASESOR LEGAL

: Editorial Los Pinos

: Pedro Aguilar, Nelson Coronel, Fernando Villiger

: Duccio Bonavía, Antonio Becchi, Ramiro Castro de la Mata, Enrique del Solar, Irma Frank, Federico Kaufmann D., Javier Pulgar Vidal, Rogger Ravines, María Rostworowski de Díaz Canessa, Roberto Villegna

: Amelias Mahlemann

: Esperanza Peroyra

: Nelson Coronel

: Diego Uroz

OFICINAS: Calle G 130, Los Jumbos — SURCO (Cdo. 7 Av. Macal. Castilla) — Teléfonos 46-0051, 27-7253 Casillas 5147 LIMA 18

IMPRESA: Editorial Gráfica Pacific Press, Los Negocios 219, Surquillo

Números anteriores del 'Boletín de Lima' al teléfono 46-0031

LA VIDA MONSTRUOSA DE LAS PLANTAS



*por: Peter Gow**

La flora de la Amazonía, ocupa un lugar importante en las representaciones que los de afuera tienen de ella. Estas representaciones aparecen en todo el conjunto de textos que hablan de la selva: las guías turísticas, los artículos de periódicos, novelas e incluso los proyectos de desarrollo, fundamentados en el mito del gran "vacío" amazónico. En estas representaciones la gente y la historia aparecen siempre subordinadas a la flora, a la foresta; lo que Da Cunha llamó "ese eterno baño de vapor" o lo que muchos llaman "el infierno verde". Estas representaciones llegan a tal punto que ubican a la gente como si fuera un apéndice de la misma foresta o, siguiendo a Da Cunha, proponen que la Amazonía es "una tierra sin historia".

Pero, ¿cómo son las representaciones que los mismos nativos hacen de su medio ambiente, dado que no están enajenados de él? Quisiera aquí explorar estas representaciones de la Selva, que más que un medio ambiente, es un sistema de significados de gran riqueza.

El presente estudio se desarrolló en base a mi trabajo de campo en las Comunidades Nativas del Bajo Urubamba, Ucayali, entre 1980 y 1982. Los pobladores de estas Comunidades son, en su mayoría, del grupo etnolingüístico Piro, pero cohabitan con muchos mestizos y Campa-Asháninka, además de unas cuantas personas de origen Machiguenga, Cocama y algunos provenientes de San Martín. Es difícil caracterizar este pueblo en términos culturales, dado que ha existido un fuerte proceso de intercambio matrimonial y cultural entre estas poblaciones. La población emplea tres idiomas: el castellano, el piro y el campá. De ahí que no se pueden delimitar áreas culturales donde predomina un idioma u otro. Por eso me refiero a este pueblo co-

* Dpt. of Social Anthropology. London School of Economics. England.

mo gente nativa, en vez de Piro o Campa. En este artículo mayormente usaré los términos que empleo en el castellano de la región.

Para los del Urubamba, como para todos aquellos que viven en la Hoya ucayalina, el río es el lugar de la vida. Se podría decir, siguiendo al escritor brasileño Tocantins, que el río comanda la vida. Es el estado del río, su nivel, su temperatura, su color, su velocidad, su mismo temperamento; lo que define las actividades de la gente. Como el río es el primer medio de transporte, todo tránsito depende de su estado; lo mismo ocurre con el río como fuente de alimentación. Además, el río da el nombre a la tierra y, en este sentido, se habla del Urubamba también como una región. Una autodenominación de los habitantes de esta región es *urubambino* o, en piro, *gorowampa gwachine* ("los que viven en el Urubamba"). Así, se distinguen de los tambinos, ucayalinos o maninos (del río Manu). Los poblados también son llamados según el río donde están asentados; por ejemplo Sepahua, Boca de Innya, Huan, María, todos los afluentes del Urubamba, o, por ejemplo, la Comunidad de Bufo Pozo, llamada así por una poza del Urubamba, río arriba de la misma Comunidad. Las excepciones son todas nombres de origen castellano, mayormente nombres de santos; por ejemplo, Santa Clara o San José. Así, podríamos decir que el río es el espacio de lo humano.

En contraste, para el afuerino, el río no es lo que llama su atención, sino la selva. ¿Cuál es el pensamiento de la gente nativa sobre el inmenso bosque tropical que los entorna? Para entender esto, hay que recordar que ellos quizá no ven en la foresta lo mismo que nosotros, y quizá tampoco tienen ningún concepto de ésta como tal. Estamos entonces frente al problema de la distancia entre nuestro conocimiento y el suyo. De ahí es que se necesita tener bastante cuidado para la comprensión de los conceptos empleados por la gente nativa, y de ese modo evitar la importación de significados ajenos a ellos. Aquí exploraré la construcción simbólica del concepto de *monte* usado por la gente nativa del Bajo Urubamba.

El empleo del término *monte* por la gente nativa, es muy distinto al usado en otras partes. Por el Urubamba, la palabra *selva* se emplea para la región amazónica del país, oponiéndola a la sierra o a la costa. Esta no es empleada para el mismo bosque. Para ellos éste, el bosque, es el *monte*. En este sentido, la primera distinción es entre el río y el monte, entre el agua y la tierra. Pero, aún más importante, es la oposición entre el espacio humano y el monte.

Se llama *monte* a la floresta alta, alejada de los poblados. Pero también se dice *monte* a la mala yerba que crece en el patio de la casa y en la chacra. Para la gente nativa los árboles grandes de la floresta virgen equivalen a las más pequeñas yerbas del caserío. De este hecho se desprende que existe un continuo entre las concepciones del monte, pero también una disjunción entre el monte y el espacio doméstico. No hay palabra única para designar el espacio doméstico; pero éste está comprendido en términos como *casa*, *camino*, *caserío*, *campo de fútbol*, etc. Todos estos lugares tienen una misma propiedad: siempre se tienen que mantener limpios de la maleza que rápidamente crece en ellos. El trabajo de limpiar el poblado y los caminos de la

mala yerba, ocupa una gran parte de los deberes cotidianos de los hombres y más aun de las mujeres. Por ejemplo, de una casa abandonada, la gente comenta tristemente: "mira, ve esa casa. Puro monte nomás". Una casa con el patio crecido de maleza y con el techo cubierto de sogas silvestres, es un testigo elocuente de la movilidad de la gente y sus andanzas, como dicen ellos. Cuando la gente deja de trabajar, el monte retorna a su territorio, invadiendo el espacio humano.

Al contrario del espacio humano, el monte carece de topónimos. Para localizar un sitio en el monte hay que emplear el nombre de una quebrada que queda cerca, o de un árbol distintivo del lugar. En este sentido, se puede decir: "allá donde el lupuna grande", que sirve para localizar el espacio, el cual no tiene su origen en el nombre de un lugar. Incluso las colpas y los lagos del monte carecen de nombres, siendo localizado con los términos de los ríos o quebradas. Mientras el espacio ribereño es lineal, un sitio queda "arriba" o "abajo", el espacio del monte es concéntrico. Se dice que se "entra" en el monte o se "sale" del monte. Venir al río o poblado es "salir" del monte. Ir lejos del río o del poblado es ir al "centro". Es decir que el espacio del río y del monte no están ligados excepto donde colindan. En lo que se refiere al movimiento, el río y el monte son cosas distintas y tienen sus propios modos de ser transitados.

Mientras que los urubambinos tienen poco miedo del río mismo, por lo torrencioso que es en creciente, esto no ocurre con el monte. Para el forastero este miedo resulta algo raro y puede parecer como una paranoia. Aunque aparenten no tener el menor miedo de andar en el monte, siempre están hablando de los peligros que corren en él; especialmente de su miedo de perderse o tener que pasar la noche allí. Mientras dormir en la playa es un placer, aunque el río crezca y lo moje todo, dormir en el monte sería una pesadilla que siempre tratan de evitar. ¿qué hay en el monte que les da tanto miedo? Los seres temibles son, por una parte, animales como el tigre o las víboras; pero la gente tiene mucha confianza en su mayor inteligencia y en sus poderes. Lo que más temen es al conjunto de seres maléficos como los diablos, los difuntos, las almas de los muertos, y hasta a los árboles mismos.

El tigre es temido por su mañosería y su fuerza, pero los árboles son temidos por su saber. Como ellos dicen: "saben hacer daño", son diestros en la hechicería. Un hombre me lo explicó así: "algunos árboles son árboles nomás, pero otros son gente, saben hacer daño". En este testimonio podemos ver lo complejo que es la misma definición de lo humano. La palabra *gente* no es co-término con lo humano, pero esta se refiere también a un estado de conocimiento y sabiduría. "Hacer daño" es un saber que logra que "algo" alcance a ser *gente*.

Esto se ve más claro cuando se considera la noción de *la madre*. Para la gente nativa cada planta del monte tiene su madre, en otras palabras, su protectora u origen. La madre es un ser de diverso aspecto. Por ejemplo, la madre de la yuca es un pajarito que siempre se ve en las chacras y la madre del *cetico* es una especie de hormiga que reside en este árbol. Pero las madres de árboles como el *lupuna* o el *shibuabuaco*, son espíritus que viven en el árbol como el alma de la gente reside en el

cuerpo. Estas madres, que no siempre son femeninas, son llamados brujos o diablos, ya que saben hacer daño. Por esto se tiene que tener mucho cuidado con estos árboles, porque pueden matar. Por ejemplo el lupuna tiene que ser 'baleado' antes de cortarlo, para poder matar su espíritu.

El concepto de la madre nos lleva al punto clave de lo que trato de decir. La gente nativa del Bajo Urubamba no concibe el monte como una totalidad natural ni como un sistema ecológico, sino como una comunidad. No es un objeto de trabajo ni una contemplación, pero sí una comunidad de seres con diversas propiedades y poderes con los cuales la gente interactúa. Actividades como cazar animales o recolectar las plantas útiles del monte no son en este sentido explotativas o puramente utilitarias porque forman parte de un sistema complejo de relaciones entre la gente y el monte.

Para aclarar esto tomemos el ejemplo de la chacra. Esta ocupa un lugar intermedio entre el caserío y el monte; se produce matando el monte, pero éste no es limpiado como el caserío mismo. El proceso de tumbar la chacra puede ser peligroso, dado que los árboles pueden hacer daño a los cortadores. Esto ocurre en la forma de una *cutipa*, es decir, la venganza por causa de algún daño. Hacer una chacra es reemplazar el monte con plantas de mayor beneficio para la gente, como la yuca o los plátanos. Pero las madres de algunas plantas son débiles, y otras ni siquiera poseen estos espíritus protectores. Se puede decir que quienes hacen la chacra, devienen en los dueños y protectores de las plantas que ésta contiene. Las vidas de estas plantas están bajo el control de quienes la cultivaron.

Las plantas de la alimentación básica, como la yuca y el plátano, tienen varias características interesantes. A diferencia de la mayoría de alimentos, estos nunca son prohibidos en caso de enfermedad o dietas, y nunca se las tacha o señala como fuentes de daño. Además, es interesante notar que estas plantas son de reproducción vegetativa. Otros cultivos que crecen de semillas como el maíz, el maní y el frejol, tienen un lugar mucho menos importante en el sistema alimenticio y a veces son incluso prohibidos.

La cuestión de las propiedades dañinas de los alimentos nos llevan a un campo importante en el entendimiento del sistema de relaciones entre la gente y el monte. Las enfermedades de la clase *cutipa*, por venganza, vienen mayormente de las propiedades dañinas de la comida. Las personas débiles como los niños pequeños y los enfermos, tienen que evitar en su comida todos los alimentos dañinos, comiendo sólo yuca, plátano y algunos peces pequeños. Cualquier otra comida es vista como un poco venenosa, aunque los adultos y sanos la pueden resistir.

Existe un tipo de espectro de alimentos que va desde los que no tienen ninguna propiedad negativa, pasando por alimentos un poco dañinos, hasta los que son muy venenosos y nunca se consumen. Es interesante notar que las comidas más cotizadas son precisamente aquellas que tienen las propiedades más dañinas, pero aún no venenosas. Por ejemplo, los animales con mucha sangre y manteca son muy cotizados,

pero son los primeros que se prohíben en el caso de enfermedad. Lo mismo sucede entre algunas plantas: el ají y las frutas aceitosas o dulces. Todas estas propiedades enturbian el balance corporal que es la salud.

Las plantas silvestres del monte también tienen sus propiedades especiales. Entre ellas están las plantas medicinales; plantas a las que la gente recurre en casos de enfermedad empleándolas en baños de hierbas, o tomándolas en infusiones. En tales casos, la propiedad particular de cada planta es empleada para restablecer la salud al enfermo. El conocimiento de que las plantas son útiles para determinada enfermedad, es un saber muy respetado en el Bajo Urubamba.

Las propiedades dañinas o curativas de los animales y las plantas, se deben distinguir del saber hacer daño o curar. Las plantas medicinales curan mediante sus propiedades inherentes. Esto es muy distinto del saber del curandero. El proceso de *cutipa* y de curar con plantas medicinales depende de propiedades que son intrínsecas a las formas corpóreas de las plantas. En otras palabras, la manteca de animales como el huangana es dañina en sí misma, mientras que el 'ajo sachá' tiene la propiedad intrínseca de curar las garraspera. Es muy distinto de la brujería y el curanderismo que son saberes adquiridos, no intrínsecos. Esto último se ha ligado al concepto de *gente*.

Para la gente nativa hay una distinción importante entre el cuerpo y lo que se puede llamar alma. Esta última es más un concepto ontológico que religioso. Se refiere a la parte de un ser que es capaz de saber. Por eso se dice que *algo es gente* cuando tiene alma o "saber hacer algo". Por ejemplo, la manteca de huangana "te hace daño", mientras la huangana "sabe hacer daño", o sea, es brujo. Así, las enfermedades se pueden clasificar según su origen: las de propiedades intrínsecas al cuerpo de un ser ingerido o tocado por el enfermo; o las que son debido al saber de un ser. Los seres sabios no se restringen a sus mismos cuerpos, pues son capaces de acciones que van más allá de ellos mismos. Los seres de saber más temido son precisamente aquellos que pueden controlar sus cuerpos, ya sea entrando o saliendo de ellos o cambiando sus formas. Estos son los *brujos*, que son humanos o plantas o animales. Los seres más poderosos son aquellos que dominan sus cuerpos y no son dominados por ellos.

Esta división de seres sabios y no-sabios no es estricta; sin embargo, depende del nivel del saber alcanzado por cada ser. Los bebés son seres de poco saber, como ellos dicen, "no saben nada"; por eso son víctimas de la pérdida del alma o *cutipa*. Los adultos saben más, pueden evitar ser fácilmente atacados por los diablos o las propiedades dañinas de la comida. Los brujos o chamanes saben más todavía pues saben salir de sus cuerpos, o cambiar de formas.

La cuestión de los cambios de forma nos lleva a un hecho importante en la concepción del monte y de las plantas. Esto se debe a que no sólo son muchos los árboles conocidos como *gente*, sino que hasta se puede llegar a verlos de esa forma. Esto se logra por medio de otras plantas, las drogas alucinógenas. Un curandero me expli-

có: "cuando tomas la droga, te ves que los árboles son gente. El lupuna es hombre altazo, y ese huicungo es hombre barbón, parece padre misionero". Estos árboles no sólo son gente en el sentido de tener un grado de subjetividad, sino que en los ojos de los curanderos tienen cuerpo de gente. En el discurso visual del chamanismo, el saber vuelve a ser corpóreo.

Las plantas alucinógenas tienen características que las hacen muy aptas para el rol de mediadoras. Al contrario de las plantas domésticas como la yuca y el plátano, aquellas *no saben morir*. Cuando una chacra se vuelve monte o purma, la yuca y el plátano mueren, mientras que las drogas como el ayahuasca, el toé y la chacrona siguen viviendo. Ellas cruzan el sendero entre la chacra y el monte, lo doméstico y lo salvaje. Este sendero también es cruzado en la dirección opuesta, dado que se las puede sembrar en la chacra.

Como he indicado antes, la gente nativa clasifica las cosas comestibles en una escala de propiedades dañinas. Lo más dañino es el veneno, sea de origen animal o vegetal. Pero toda comida, con excepción de la yuca y el plátano hace daño, y este daño se acumula en el estómago. En caso de enfermedad, este daño o *suciedad* como ellos dicen, puede matar. Las drogas no son comida pero se toman oralmente; y todas, especialmente el ayahuasca, son llamadas *veneno*. El ayahuasca es llamado también *purga*. Aunque el vómito es usualmente considerado como síntoma de enfermedad, en el caso del ayahuasca vomitar es *botar toda suciedad*, combatir la influencia dañina de la comida. Además de ser purga, el ayahuasca "hace ver", produce las visiones en las cuales se aprende, se entiende la fuente misma de la enfermedad.

El ayahuasca es gente, pero es gente de una disposición especial. Mientras que la mayoría de las plantas/gente tienen mala disposición frente a los humanos, el ayahuasca es diferente. El curandero lo corta, cocina y toma, pero esto no encoleriza a la madre del ayahuasca. Los *icaros* del ayahuasca, las canciones que se entonan cuando se le toma, son muy parecidas a las canciones de amor, y los ayahuasqueros describen a su madre como una mujer linda y celosa. Pero al contrario de lo que pasa con la comida y la vida sexual, las relaciones con la madre del ayahuasca tienen que ser muy respetuosas. De hecho, tener contacto con la madre demanda que el curandero deje toda actividad sexual y que se restrinja a comer las plantas básicas o a ayunar completamente. En cambio, el ayahuasca le hace ver el monte como es en realidad; como una gran cantidad de personas, y le posibilita interactuar con ellas. El ayahuasca muestra el origen de la enfermedad en la disposición de los moradores del monte, los animales y las plantas. Como el ayahuasca los hace aparecer como gente, hace posible una solución a la enfermedad grave.

Aunque he hablado de la oposición entre el cuerpo y el alma o subjetividad, esta no debe asimilarse a la oposición entre el cuerpo y el alma en la tradición judeocristiana. Como se puede apreciar, las propiedades inmanentes de las plantas medicinales no son menospreciadas, y en el empleo de los alucinógenos hay un retorno de los estados subjetivos a la apariencia física. Aún más importante, no hay una marcada distinción en las relaciones entre sujetos y objetos y las relaciones subjetivas. Por una

parte, el monte siempre está siendo invadido por la gente que va a sacar de él la alimentación y otros recursos útiles; pero, al mismo tiempo, el monte está siempre invadiendo a la gente en forma de enfermedad, y los hombres pueden manejar a los seres poderosos del monte siempre y cuando los trate como a gente.

Se puede apreciar que para la gente nativa del Bajo Urubamba, la selva es mucho más que un medio ambiente. La manera en que ellos construyen el concepto del *monte*, y la forma en que conciben las relaciones entre las plantas y los humanos, forma parte de un sistema ideológico que establece su posición en el mundo. Por esto, mientras que los nativos sienten orgullo de ser "gente de la selva", selváticos, ellos niegan totalmente ser "gente de monte", salvajes, dominados por el monte. Más que gente de monte, son personas que han hecho una serie de "contratos" con el monte.

Finalmente, quisiera hablar de un hecho que puede ser un poco asombroso para los que no conocen a la gente nativa del Bajo Urubamba, pero que pienso como un punto muy importante. Un día, un hombre me describió el sacharuna o el shipshako, el más importante de los espíritus del monte, el dueño mismo del monte. Me dijo que este ser, que había visto años atrás, es un wirakocha u hombre blanco, vestido de traje blanco y sombrero de paja. Su descripción me hizo recordar a los retratos de los caucheros de principios de siglo. ¿Cómo es que la figura del cauchero ha devenido en el dueño del monte? Para nosotros, productos de la racionalidad occidental, hay una oposición completa entre el sujeto y el objeto, entre el cauchero y el monte que él ha saqueado. Pero los del Bajo Urubamba identifican la figura monstruosa del cauchero con lo que también es monstruoso para ellos: la vida de las plantas del monte.



Amazonía Peruana

Amazonía Peruana es una revista semestral, editada por el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, dedicada a la Antropología y las Ciencias Sociales, en general, de la región Amazónica.

Amazonía Peruana recoge colaboraciones de investigadores peruanos y extranjeros (Antropólogos, historiadores, lingüistas, médicos, etc.), así como a importantes conocedores de la región.

TARIFA DE SUSCRIPCIÓN POR VOLUMEN* (un volumen incluye 2 números)

	Sud América	Otros
Instituciones	25 U.S.\$	30 U.S.\$
Particulares	20 U.S.\$	25 U.S.\$
Números pasados	10 U.S.\$	12.50 U.S.\$

* *Esta tarifa incluye el envío postal por vía superficie.
Para envío aéreo añadir:
Sud América (10%)
Otros (20%)*

“YO VI A LOS KAMANO”



Habla un Kakataibo
llamado Aniceto

por: María Cortez*

INTRODUCCION

Los pobladores de las comunidades Nativas de Sinchi Roca y Puerto Nuevo del río San Alejandro —en Pucallpa, departamento de Ucayali—, se autodenominan *kakataibo*, que significa “hombre verdadero”, y que tiene para ellos la misma connotación de *uni*: “hombre”, “ser” (1).

Ellos rechazan la denominación *cashibo* que es utilizada por algunas personas y/o autores que se han referido a este grupo étnico. A través de diversas investigaciones antiguas se difundió el término *cashibo*, y éste aludía —según parece— a la agresividad de los pobladores de estos grupos frente a otros que, dirigidos por algún “caudillo”, habían tomado la decisión de “civilizarse” (2), tratando de convencer de esto a los kakataibo.

El nombre *cashibo* prevaleció así en el registro de los investigadores, tanto para los grupos kakataibo que se ubican en el Aguaytía, como para los de San Alejandro (3).

El testimonio que aquí presentamos, es parte de un relato bastante extenso que fue recogido en la Comunidad de Sinchi Roca durante una representación que hiciera Aniceto, uno de los hombres más viejos de la Comunidad.

* Licenciada en Lingüística. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

Aniceto nos contó —haciendo uso de las flechas, balista y mediante una buena representación— la forma cómo encontró a los *kámano**, un grupo que según él y los kakataibo de Sinchi Roca aducen haber visto e incluso haber capturado alguna vez, los cuales son muy bravos y por ello logran huír de la prisión.

Este relato resulta interesante desde diversos puntos de vista, ya que encontramos en él denominaciones de diferentes elementos culturales de los kakataibo; pero lo que resulta más interesante, es la forma cómo los kakataibo tratan de “civilizar” a estos “salvajes”, y la manera cómo relacionan la forma en que ellos fueron sometidos a la “civilización”. El relato también nos da referencias de la posible inteligibilidad lingüística de los kakataibo con este grupo.

Poco se ha dicho a nivel de la literatura sobre los kakataibo; Olivia Shell —lingüista del ILV, que estuvo en esa zona— hace mención de ellos. Pensamos que lo que ella tuvo fueron también referencias orales de los pobladores de esa zona, sin embargo es importante mencionar lo que ella anota en la introducción de su libro *Reconstrucción del Pano* (4), donde opina que “éstos podrían ser los *nokaman* a los que hace referencia Tessman” (5).

No hay más evidencia de su existencia que los relatos de los pobladores, en los que se menciona que son hombres bastante extraños, que andan “calatos” y que se alejan para realizar trabajos diversos; cuentan que viven en el monte y que siempre están molestándolos e incluso queriéndoles robar a sus mujeres.



VERSION EN KAKATAIBO

Kuá báiki kána kuá. chíru iná mekéñu kuatsía káma maínunka
machítuna. púi kuánki urá uřáma inúnka. bétsu řuka tsíbimi
kána namá chúa. kána táe mía. táe mikín kána chabá. íra
chába cha...á katáe ařá! baitía aibéchiike káma táe mi baitía
aintáe chabá unánti óřa abianá.
kaná kuá chaá aká kuářa táma inúnka atímaka bítika.
yatáni kuantiká yatáni kuanía.

* “hombre calato” que según los kakataibo pertenecen a un grupo no civilizado que vive por sus tierras.

abí, abí, abí kuankíka.

katsitikabía kánti fō fētára óru. atín kána káapaá atía ími

apámiki. kapá rába raubíanki kápa fúke kái.

abí aía. abí ánke mába íki tsítía bianke. bába íke. roóka.

yúki rīfō óka puidá

ítánu karó tsoó tsoó rotsoó bíani. bidoti

kára utsoóki aía.

!kařunká!

eh! eh! ukemaká!

e ánu řubi káña kaín káma báiti e. énete ítsi kaoía. kíkē béka

aíránu. amáka néte itsínka áima kanáru.

kerunkana. támpuni néte řa ukín.

e eiméi kuáni chaá.

miínkáina úda íbána íma. kañantá utamáinu

(miínkáina udái bána imaá)

kána beráma bá. chaá ákene eřapía okanía akumáka kamáno.

oidama kamáno íkena, te... te... te... te. (6)

kaná opí.

nukéru aká rabé řumaká muúnkána núke béne ái. atimáka yatán

tíká udabiká. úni íke. ráe otiká nóbi nuunká edábi ekebiká. aín

řekuenu pía maetá kanía. áka epáku eénchai

úke.

ánu nóbe kaniké Roberto ákanaká. áka kuán punía áka manaká.

mané béru. aínbéchiké.

énenu pékara púnke. abé kánan bí mái nuunká bíche bíói kirúnkana ká.

nukén kukuká míí atupuríbi nídi nářa. inu ina peón kanánke.

aín túake rabána nekéřama. nukén kúku atupuríbi núke nídi nářa

tíma timaká yatán tiiká.

kikinká nukén kúku atupuríbi núke nídi nářa.

aín túku ríkuka. akéd nuná.

kuéni aínke kuéni. aín kuéni. beten kíkē tuaikáke eřa nadáká

aú íke. utá nóo eředá enúnka aú íke. paénke řáki kána idá rehere he...he.

udábika úni íke. pitiká úni íke, pitiká.

núke řeni kíaka kía chaá núke idá řeni íke.

kía kía kíařa bitiká núke ainiá bínu. eráe otimá nuún kána

kamáno ái. kía kía kíařa péda apánka píu... apánka píú. kía ká kía,

apánka píu... kía kía kía. aí řanu kía... kía kuánkeka kantiná.

chirúri úřu kána rubiká píu. téře anúnka.

yayánka (7) píu.

méke irá pétsu kerúri. kapé tsuá. éne bitánke řuaka bimáinu

untsábiká uníke timarú máka. undá biká káni íke. udabí kána

řaká ídi bitiké. bitika bitika nubinu bíói ochá. áti ankána

pía ábi kána píke emía. ati aánkana raetíaka raetí iká.

áka mantimáka raetí éne píti éne nanpáke enínka enínka ratúa.

aká nánti imáka ráe tíka ah!

ay akanánti máka nuún raetíka. enkána mía aínsi ái.
 nokén cháiti éruta óke noón tuúnkaka báiki tuunkáka báike.
 tsookí udokí akána. e úni ái eenkána káibu ái má!
 eenkána kuéni nuunkámina kakatáibo ái.
 kía kía udabí ráe tíke
 ráe tíke. atiánkana padká. bikakebí kabá. abatiá kána nuirá,
 nuirá padká. raetí! tuúnkake báiki ñúina náma kainaái kakuá
 anuká irá kuchá ike.
 anuká señoiraíke ákana nuína karúnu pítimia ái.
 nuunkána úni pítimia ái. nukén cháiti óke aánka úni piáma íke.
 úda káipi kánami yatánti ói uña. eenkána mí ái má. eenkána udábi
 íake. údake énoo oke. kemekí káke máke udabí noó okeré.
cauchero ká! (8) enká íu kéñu éruta épapa. ráe ó keña ákupi
 kána mí bána ma? ma? (9)
 taín tánu, taín tánu keñunka tanía
 ébe denéma kamina ái taín tánu áidama kámína ái.
 oh! oh! añúy áidama kámína ái pápa nuún kamina ebéchike ái.
 eénkana kamanába ái nuunkámina kakataibo ái
 edaf ó akanánti máke. raetíki akaná núnti máki... (golpes)
 ch... ch... chuiká chuiká... (10)
 eénkana irakucha ráe ói úda éne áiti. óke kéñu tankéru káeno
 ráe okeña.
 udamaká éka een cháiti éke tuúnkaka báike. úda úkeka e noorás okíra.
 anunká títa atíbiani *machítu* (11) bíti yámi. míun bíti átibi chúpa.
 eáke dáke bíti trusa (12) mípañuti mímayti.
 enénka chiarate enénka *trusa*, enénka *gura* (13)
 íke ámi anúnti. akána kuenía ákama kuénima ...



VERSION EN CASTELLANO

Por un camino estoy yendo. Había muchos monos con machete los he matado.
 Fui a cagar, no dormí mucho, al despertar después aticé (14) la candela; he soñado
 mal. No, a mí no me va a picar, no lo digas. Yo voy a agarrar a su mujer, a tremen-
 da mujeraza.

Caminando, caminando he hecho encontrar su pisada. Después de encontrar su pisada fresca (mojada)... está suavcita... reciencito ha pisado aquí —lo dice con voz bajita— con todo su hijo ha venido —con voz bajita— su pisada está fresquita. Su pisada mojada la he señalado. Después de haberla señalado me he ido; reciencito se ha ido voy a probar a ver si podemos agarrarlo. ¡vamos a ir a agarrarlo!
Me voy seguiré caminaré.

Agarré la punta de mi balista (15) y seguí caminando. En el camino piqué (16) una ardilla. Hice chorrear la sangre de la ardilla. Piqué la pincha (17) y el Huacamay. Después de picarlos los llevo. Siguiéndole cogí también las plantas del monte hice con ello una gran infusión. Puse excremento de sachavaca (18), después de dejar la masa. Pensando me senté a esperar... así les dije ¡qué que no viene todavía!

Yo quería picarle, pero no me ha llegado, duro lo esperado (19) para picarlo. No vino al otro día no! me ha maliciado... (20) así le dijo a su mujer— por eso no viene; otro día, me ha maliciado. Otro día iré.

Mañana me iré! Tú estás hablando sin darte cuenta —le dice su mujer— ¡que haga tarde! estás diciendo que haga tarde! (Ud. no habla así) en el diálogo interviene otra persona— Ya ya he venido, viene los kamano, los calatos. Bien malos son los calatos. Truena... (21) se oye como trueno (especie de onomatopeya) trueno bien fuerte.

Cuando viene un ventarrón (22) bien fuerte, es malagüero (23) ¡no teníamos miedo! ¡nosotros somos hombres! ¡no! El no nos va a picar ni agarrarnos ¡vamos nosotros a agarrarlo! no tengas miedo vamos a hacerlo civilizar vamos a agarrarlo.

En la puerta de su casa estaba parado, a mi cuñado, el finado, agarrando su flecha; él creció junto con nosotros. Manuel es hijo de Roberto. El se ha amanecido en el lugar... él le dijo “nuestro tío nos ha hecho aparecer como un hombre, como él”.

Nuestro tío ha sido peor o igual que un tigre que cuida a su cría, así nos ha criado. Nuestro tío antes que muera nos dijo “no tengas miedo esas personas vamos a agarrarlos”. Así diciendo nuestro tío nos ha hecho crecer, nos ha criado con su autoridad.

Esa persona tiene una gran barba. Así larga como un nido de paucar, (24) tiene su pelo bien largo; demonio de monte (25) parece, demonio del monte que parece maquisapa (26) —he he— así dicen.

Me sentí como borracho pero he visto, sentí desfallecer al ver a una persona tan extraña, el cuerpo se pone nervioso, así es el carácter de las personas.

A las personas o gentes las comeremos dicen los kámano kía kía gritó y dijo que nosotros somos aceitosos (el interlocutor se dirige a todos los kakataibo que escu-

chan el relato). Hay que agarrarlo —sigue contando Aniceto— no nos pica, no nos pica, hay que agarrarlo.

Yo no quiero civilizarme, nosotros somos calato kía kía (27) así gritaban los Kámano

Ven a comer le dicen los otros

Ven a comer

Ven a comer, dijo su mujer.

Oyendo esto su mujer dejó su balista. Todos vengan a comer. Ellos para comer meten toda la mano dentro de la boca y luego la lamen.

Yo soy indio bravo calato

Uds. son Kakataibo. Así ha dicho. Así nomás vamos a civilizarte. Cuando nos querían agarrar se fueron.

¡agárralo, agárralo cuñado! —dije

Nosotros no vamos a comer gente.

Nuestro abuelo no comía gente, por eso he venido a civilizarte. Yo no te voy a picar. Yo también he sido así, así también me han hecho los mestizos. Yo no te voy a engañar, porque así me han hecho los mestizos, los caucheros, han muerto a mi paisano a mi abuelo a mi papá. Ha civilizado a mis padres, te llevo. No quiero ir! no quiero ir!

Me dijo a ver si yo soy de su altura (se mide) oh, oh. Así se ha probado, no eres de mi tamaño. Tú eres mi hijo —dice Aniceto.

“Yo soy indio bravo calato”, “tú eres kakataibo”. Le he dicho, así que no le vamos a picar, no te vamos a picar, vamos a civilizar.

Así lo he chapado cuando le quería agarrar, se fue le he seguido y lo agarré.

No seas animal; escúchame.

Ay señora eso no van a comer porque no soy animal para comer.

Golpe chh chika chuiká (corta con machete)

Los mestizos me han civilizado así, matando a todos mis abuelos; así le hacían baleaban a mis abuelos, a mi mamá, después de eso los han civilizado, a todos los hombres, a la gente, los mestizos.

Agarra machete, agarra hacha, agarra tu ropa así como yo agarro, muda tu trusa, tu ropa, tu corona, este pantalón, este tuyo, esta gorra, que tu muda mudarás... los calatos dicen... yo no quiero...





NOTAS

1. Uni, oni, honi, palabra dentro del léxico de las lenguas pano, que quiere decir "ser", "hombre". Esta es una autodenominación general; cada uno tiene además un nombre particular que los reconoce: shipibo, kakataibo, isconahua, etc.
2. Fueron los shipibo quienes dieron esta denominación de cashibo: cashi, cayi, cañi, que significa murciélago, debido a la resistencia que opusieron los kakataibo frente a la acción "civilizadora" que se emprendiera con ellos por órdenes del nativo llamado Bolívar Odicio.
3. A las Comunidades de Aguaytía se les llama "cashibo" y éstas no se molestaban al recibir esta denominación pero, según conversaciones con algunos de ellos —personas de las Comunidades de Santa Marta, Puerto Azul y A. Cáceres—, sabemos que en este momento ellos están tratando de aclarar como su denominación verdadera la de kakataibo (Cfr. María Cortez, Tesis, UNMSM, 1983).
4. Reconstrucción del Pano. *Introducción*, P.H.D., ILV.
5. "... Otra tribu, la Nokamán, está incluida en el trabajo de Tessman, y su nombre también aparece como una de las lenguas en la clasificación de Loutkotka y en la de Steward y Metraux; no así en la de McQuown. Tessman conoció a sólo tres personas Nokamán que quedaron después de las persecuciones y guerras por parte de los "chamas".
No conocemos a ningún hablante cashibo con el nombre actual de *Nokaman*, a menos que el kamáno sea una versión del nokamán. Nokamán aparece como una lengua no clasificada en el mapa de Steward y Mason... (Reconstrucción del Pano. *Introducción*. Shell, Olivia, ILV.)
6. te...te
especie de onomatopeya, imitando el ruido que hacen los kamano (un grito).
7. *Yayanka* piu; significa "todos vamos a correr", palabra que utilizan los Kámano.
8. *Cauchero*; palabra castellana que se utiliza como tal en el relato kakataibo.
9. ma?...
Onomatopeya. Aquí se usa glotalización, que es característica de los habla kakataibo.
10. ch... chuika...
Onomatopeya; especie de ruido del machete.
11. *machitu*; préstamo del castellano (machete)
12. *Trusa*; préstamo del castellano (tipo de ropa que usa el hombre)
13. *Gura*; préstamo del castellano para denominar la gorra.
14. *Aticé* (de atizar); preparar, prender la candela.
15. *Balista*; arco con flecha.
16. *Picar con flecha*; herir con flecha.
17. *Pincha*; animal, especie de pájaro.
18. *Sachavaca*; vaca de monte (salvaje)
19. "duro lo he esperado": lo he esperado mucho, bastante tiempo.
20. *maliciar*; darse cuenta de algo.
21. *tronar*, *trueno*; ruido que hacen los truenos antes de la lluvia.
22. *ventarrón*; viento fuerte.
23. *malagüero*; que trae mala suerte.
24. *paucar*; ave que elabora su nido en el palo de un árbol, haciendo como una bolsa grande.
25. *Tunchi*; demonio de monte, alma.
26. *Maquisapa*; mono negro cuyo pelaje es largo y cuyas extremidades son largas.
27. kfa... kfa
Onomatopeya. Como un chirrido, grito que utilizan los Kámano.

socialismo y participación

APARTADO 1 LIMA 4 — PERU
6 de Agosto 425 — Jesús María
Telf. 23-4423

ORDEN DE SUSCRIPCION

DEL N° AL N°

Nombre

Dirección

..... Telf.

Ciudad País

Monto Pagado:

US \$

S/.

FORMA DE PAGO

Efectivo

N°

Bco.

Cheque/Giro

Valor de la Suscripción por
cuatro números (o un año)

Perú : S/. 3,500

Exterior : US \$ 30 un año
US \$ 60 dos años

El valor no incluye envío
aéreo.

Costo Adicional por envío
aéreo de cuatro números.

Latinoamérica : US \$ 8

Norteamérica y
Europa : US \$ 10

Asia y Africa : US \$ 12



MEMORIAL*

folio 11

Procurador general y Regidor, Diego Venites de Villavizencio fiel executor y Regidor, Juan Sanchez Moron Regidor, Juan Basques de Lara Regidor, Jose de la Varera Regidor, Salvador Martinez de Figueroa Regidor, Gregorio Guerrero Regidor y por mi el pressente secretario nombrado se propusso y determino lo siguiente.— el Ganado bacuno y cavallos y Yeguas que estan en el pajonal de la llanada de Buena Vista que an dado en venirse de noche a esta Ciudad comiendo por la orilla del rio y passan por el sembrado de la chara (sic) que esta hecha de mays y otras legumbres que junto a ellas estan hechas, y los pissan y atropellan, es conbeniente que en medio del pajonal en la llanada que haze se haga una cassa y corral adonde se junten los ganados para lo que conbiene que el señor gobernador Don Pedro Bohorques Mandase junten todos los españoles y yndios assi los de paz, como los nuebamente poblados en este valle de la Santissima Trinidad, y señalado dia Para el dicho efecto bamos al dicho paraje y se haga todo lo referido conque se evitaran mayores daños.— y assimismo es conbiniente a esta Republica que se nombre un yndio casado con su familia de los que estan avecindados en este pueblo de la Santissima Trinidad para que asista en la dicha cassa que se hiciere en el pajonal donde estan los ganados para que los recoja a sus obras y pasteo y tenga cuenta con ellos para que no aya los daños referidos y esto quede asentado para lo de adelante.— Y assimismo mando el dicho cavildo que se pida al se-

(*) En el presente número de la revista, estamos reproduciendo la continuación del Memorial que el capitán Andrés Salgado de Araujo presentara al Rey en 1663. La edición del inédito manuscrito que se inició el número anterior de Amazonía Peruana, estuvo a cargo del antropólogo Fernando Santos.

ñor gobernador Don Pedro Bohorques Mande que dos españoles de cuydado con seis yndios hagan una partida de carbon para la fragua de Juan Mexia por ser mucho menester y con esto se acavo el dicho cavildo y lo firmaron los dichos alcaldes y demas regidores como parece.—

(siguen firmas)

Cavildo en 20 de nobiembre de mill y seiscientos y cincuenta años.—

En la ciudad de San Miguel Arcangel de Salbatierra que esta fundada en este valle de la Santissima Trinidad desde Valle de Quimire, Montañas de los Andes, en veinte días del mes de nobiembre de mill y seiscientos y cincuenta Años.— se juntaron a Cavildo la Justicia y Regimiento de esta

folio 11v.

dicha ciudad en la plasa de armas de ella para tratar y conferir las cosas tocantes al servizio de Dios N.S. y de su Magestad vien y utilidad de esta Republica es a saver Don Francisco de Rojas Pacheco Alcalde hordinario, y Don Antonio de Soto Albarado Alcalde hordinario, Don Tomas Perez de Ayala Alcalde de la Santa hermandad, Don Pedro Bohorques Alferez Real hijo del gobernador, Niculas Hortiz de Aro Alguacil mayor, Melchor Fernandez de MonteRey depositario general, Antonio de Rojas Procurador general y Regidor, Diego Venites Villavisencio fiel executor y Regidor, Juan Sanchez Moron Regidor, Juan Basques de Lara Regidor, Jose de la Barera Regidor, Salvador Martines de Figueroa Regidor, Gregorio Guerrero Regidor y por mi el pressente secretario se propusso y determino lo siguiente.— en este cavildo Juan Bauptista Portero del certificado aver citado todos los capitulares Para que se hallasen pressentes en virtud de cedula conbocaria que para ello se les despacho, en este cavildo se propusso que convenia mucho al servicio de Dios y de su Magestad y aumento de la Real Corona que se nombrase un maestro de escuela para que enseñe los niños que ay en este pueblo de la Santissima Trinidad hijos de los yndios que nuebamente estan avezindados para que les enseñe la dotrina xptiana y habilite en el escribir y leer y ponga en buenas costumbres y se hagan capaces de la lengua castellana.— y visto ser justa la propucision y tan conbeniente para el remedio de estas almas, todos los capitulares de comun acuerdo mandaron que se busque una persona capaz, de virtud y buenas costumbres el que se nombre por maestro para que enseñe la dotrina a los niños de este dicho pueblo y se nombro a Joseph de Cabrera, y se le dio solares para casas de vivienda y chacaras adonde baya por comidas para él y su familia, y assimismo se nombro tierras propias para hacer chacaras y criar Ganados y lo demas necessario y sea con calidad que quede avecindado en esta ciudad para siempre y se le reserve de otros qualesquier servicios personales que se pueden ofrecer en adelante, y que assimismo tenga Parte en

los honores y mercedes que su Magestad hiciere a los demas descubridores como si en el fuere de aqui al Cerro de la Sal y del Jalpai.— propusose en este dicho cavildo hassimismo que viniendo del rio de Chanchamayo para esta ciudad, una legua y media de aqui, esta un mal passo que con las aguas se a derrumbado un pedaso de camino y carece de remedio, mando el dicho cavildo que luego al punto fuese Juan Bautista portero del y Juan de Tores con quatro yndios y lo adresen de manera que se pueda Pasar.— tanvien se propuso en este cavildo que las chacras que tienen los vezinos de este pueblo naturales, que los yndios que estan aqui de la frontera de paz

folio 12

se las maltratan sus sementeras quebrandole las cañas dulces y arrancando los camotes, y que no siendo Grandes los hechan Por ay, y los Yucales se los quiebran quando ban por comidas para ellos, y que assi conbiene mucho Ayga Remedio en esto.— Y visto el dicho cavildo daño tan Manifiesto que se le sigue a los Naturales de este pueblo Mando el dicho Cavildo a Joseph de la Barera, uno de los capitulares que esta pressente, que tome a su cargo el remedio del daño que se refiere y que se halle pressente quando vayan por comidas y haga oficio de Behedor, y que las comidas que se distribuyeron sean por su mano, assi a los españoles, como a los Yndios, que por ser hombre de buena conciencia se le da este cuidado; el que dixo que de alli adelante se hallara pressente A todo y se ara como lo manda el dicho cavildo conque se acavo y lo firmaron los Regidores, Alcaldes juntamente con los capitulares como Parece y el secretario del.—

(siguen firmas)

Cavildo en 29 de abril de 1651 años.—

En la ciudad de San Miguel Arcangel de Salvatierra que esta fundada en el valle de la Santissima Trinidad de Quimire, montañas de los Andes, frontera del Cerro de la Sal, jueves por la mañana en veinte y nueve dias del mes de abril de mill y seiscientos y cincuenta y un años se juntaron a Cavildo la Justicia y Regimiento de ella en el Cuerpo de guardia de su ajuntamiento como lo tienen de costumbre Para tratar y conferir en lo tocante al serbicio de Dios y de su Magestad vien y utilidad de esta Republica Antonio de Roxas Regidor y Procurador General, Juan Basques Regidor, Juan Sanchez Moron Regidor, Gregorio Guerrero Regidor, Antonio de Soto Regidor, Don Andres Salgado de Araujo Regidor con dos Botos, y por mi el presente secretario nombrado se determino lo siguiente en el qual dicho Cavildo se propusso que por quanto el alcalde Don Francisco de Rojas y Don Antonio de Soto Albarado salieron a los Reynos del Piru y no an buelto mas ha de diez meses que faltan y esta Republica Nesecita de Remedio y assi sera azertado nombrar

Nuevos alcaldes que la gobiernen y juntamente admitir en el dicho cavildo a Juan Basques que es alguacil mayor de este descubrimiento nombrado por el señor gobernador Don Pedro Bohorques por ausencia que del ha hecho Niculas Hortiz de Aro ha un año y aunque se ynbio a llamar no a venido y aviendolo conferido y tratado muy despacio y Bisto las Perssonas que para este efecto se requiere tubieron Por vien de nombrar por

folio 12v.

Alcalde hordinario en esta dicha Ciudad para que la gobiernen a Juan Mexia Por alcalde de primer Boto y a Alonso Muñoz Gallardo su compañero.— y assimismo Recevieron Al dicho Alguacil mayor Juan Basques uno de los capitulares que es presente, noble y capaz y el dicho cavildo le mando Rondasse las noches que le pareciese para lo qual nonbrase sus ministros que le acompañen.— y que en quanto a los naturales de la tierra no usse de rrigor sino amorosamente por ser nuebamente estruydos a nuestra santa fee Catholica ussando en todo de Benignidad y cordura con lo qual se acavo este Cavildo.— y lo firmaron los dichos señores Alcaldes y demas capitulares en el dicho dia.—
(siguen firmas)

Cavildo en ocho de mayo de seiscientos y cinquenta y un años.—

En la ciudad de San Miguel Arcangel de Salbatierra que esta fundada en el Valle de la Santissima Trinidad de Quimiri, en las montañas de los andes del Rio Marañon, frontera del Cerro de la Sal, savado por la tarde en ocho dias del mes de mayo de mill y seiscientos y cinquenta y un años.— se juntaron a cabildo la Justicia y Regimiento de esta dicha ciudad en el cuerpo de guardia como lo tienen de costumbre para tratar y conferir las cosas tocantes al serbicio de Dios Nuestro señor y de su Magestad vien y utilidad de esta dicha Ciudad es a saver el Alcalde Juan Mexia y Alonso Muñoz Gallardo alcaldes hordinarios de ella, y el Alguacil mayor Juan Basquez de Lara y Regidor, Antonio de Rojas Regidor y Procurador General, y Juan Sanchez Moron Regidor, y Gregorio Guerrero Regidor, y Antonio de Soto Regidor, y Don Andres Salgado de Araujo Regidor con dos Botos y por ante mi el pressente secretario nombrado se propusso y determino lo siguiente y estando todos los referidos en el dicho cavildo y su mismo cuerpo de guardia que acostumbra a juntarse todos de comun acuerdo dijeron que Juan Bauptista y Joseph Fernandez de Cabrera y Juan de Tores y Xptoval Basquez tomassen sus Armas de fuego y llevasen consigo diez Yndios de paz y seis del pueblo de la Santissima Trinidad y

folio 13

todos juntos fuessen al balle que esta como Bamos al Cerro de Putin y en el Recojan todo el mais que ya esta maduro y seco y lo bayan amontonando y echo esto avisen Para que bayan a cargarlo la demas jente y se ponga en los Altos de la cassa del cuerpo de guar-

dia para que alli no le de la umedad adonde se pueda yr gastando por su horden y concierto y este cuydado y sollicitud se le encarga a Juan Bautista por titulo del dicho cavildo.— y assimismo mandaron en este mismo cabildo los señores del que todas las Yndias Andes y demas chusma de Yndios viejos bayan al Riachuelo ariva que esta como entramos en esta dicha ciudad, como venimos de la pampa de Buena Vista y en la Rossa que alli se hizo cojan en aquellas chacaras todos los pallares y frijoles que ubiere y los traygan a la plassa del cuerpo de guardia para que alli se ponga en la parte y lugar mas conveniente y se gasten por buena quenta y rrazon los que fuere nessessario.— y assimismo se tiene noticia que de la tierra adentro vienen a esta Ciudad seiscientos Gandules a rescate con la prevencion de las harmas conque suelen caminar, conviene mucho que Francisco de Villanueba aponte Capitan de flecheros, se ponga con su jente una legua de esta dicha Ciudad en bigia, y assi que lleguen vengam siguiendolos sin que le vean hasta ella, hasta que manifiesten a lo que vienen y esto es lo que se a dispuesto en este dicho cavildo conque se acabo y lo firmaron los dichos alcaldes y demas capitulares que en él se hallaron.—
(siguen firmas)

Decreto.—

En la ciudad de San Miguel Arcangel, Valle de la Santissima Trinidad de Quimire, en las montañas de los Andes, en doce Dias del mes de mayo de mill y seiscientos y cinquenta y un años el gobernador y cavo Don Pedro Bohorques Mando que en este libro se bayan asentando la razon de todos los titulos que asta agora se an despachado y los que adelante se despacharen para que en todo tiempo conste de ellos.—
(siguen firmas)

folio 13v.

En cumplimiento de lo qual yo el dicho Don Andres Salgado de Araujo, escribano de la gobernacion y cavildo, oy dicho dia doce de mayo de mill y seiscientos y cinquenta y uno tome la Razon del titulo de casique principal de los yndios del Valle de la Santissima Trinidad del pueblo de Quimire que es como se sigue.—

Posesión de Gobernador y Casique principal en Don Bernardo Santuma, 14 de noviembre de 1650 años.—

En el pueblo de la Santissima Trinidad del Valle de Quimire, tierra de guerra, frontera del Cerro de la Sal, en catorze dias del mes de nobiembre de mill y seiscientos y cinquenta años el señor gobernador Don Pedro Bohorques Mando Pregonar que se juntasen todos los yndios del dicho Pueblo sin que quedase ninguno en su

casa y fuessen a la plassa y los españoles sus compañeros, y que Don Bernardo Santuma Mandase traer un asiento y lo Pusiese en medio de la plassa y tomandolo por la mano el dicho gobernador Don Pedro Bohorques al dicho Don Bernardo Santuma y lo sentto en el dicho asiento y luego le dixo el dicho Don Pedro a los yndios yndias que estaban Pressentes que desde alli adelante tubiesen por su legitimo Cassique y gobernador Al dicho Don Bernardo Santuma por no aver otro que mas lijitimamente le pertenezca y ser mas capaz, y que a sus mandatos y dispucisiones esten muy obedientes en quanto les mandare y en particular al servicio de Dios nuestro señor y de su Magestad, y por ynterpretazion de Francisco de Villanueva dijeron que si, y sentado en el dicho asiento le fueron vesando la mano todos los yndios y yndias grandes y chicos con las cernonyas que acostumbran entre ellos, y se hallaron en el dicho pueblo por quenta ducientos y noventa y quatro Perssonas grandes y chicas y los Yndios le davan la obediencia con mucho gusto a lo que parecia y mostraban por sus acciones, y el dicho señor gobernador Don Pedro Bohorques dijo que de esta posecion en dicho casique se ponga un tanto en los libros del Cavildo de la ciudad para que en todo tiempo conste de averle nombrado por Gobernador y Casique Principal de los Yndios de este pueblo y de los mas que a el se agregaren.— Y Dixo que dentro de catorce años trayga

folio 14

confirmazion del Real Gobierno para él y sus herederos y lo firmo juntamente con los Alcaldes de la Ciudad de San Miguel Arcangel de Salvatierra que fueron testigos Don Francisco de Rojas Pacheco y Don Antonio de Soto Alvarado, Alcaldes hordinarios, y Antonio de Rojas y Juan Basquez y Juan Mexia.—
(siguen firmas)

En la Ciudad de San Miguel Arcangel en doce de mayo de mil y seiscientos y cinquenta y un años tome la Razon de las harmas y entrego de ellas en Juan Mexia que es del tenor siguiente.—

Razon que dio el Capitan de la Sala de Armas Juan Mexia de las harmas que el señor gobernador y compañeros le entregaron y la cantidad y gos. (ilegible) en 12 de septiembre de 1650 años.—

En el Rio de la Cruz de Chanchamayo, en las Montañas de los Andes, en este descubrimiento en doce dias del mes de septiembre de mill y seiscientos y cinquenta años el señor gobernador Don Pedro Bohorques y demas compañeros hicieron Junta General de todas las harmas que cada qual traya para defensa de su perssona si lo pidiese la ocasion, y de comun acuerdo y parezer helegieron a la persona de Juan Mexia Maestro de Harmas y que a su costa trajo a este descubrimiento una fragua con dos oficiales para que las tenga a su cargo con mucha línpiesa y cuidado.— y llana y libremente las ofrecimos a su Magestad por modo de donacion graciosa Para este

descubrimiento para que por su cuenta y en su Real nombre las tenga en una cassa con todo cuydado y linpiessa, y dé recibo de ellas, la cantidad y los jeneros de cada cossa de por ssi con distincion para que en todo tiempo conste el hecho de la verdad y assi en presencia del dicho señor gobernador y demas compañeros se le entregaron cincuenta y seis bocas de fuego en veinte y quatro arcabuces, quatro Mosquetos, dies y seis escopetas, diez garabinas, dos pistolas tercerolas para de a cavallo, dos Rodelas de yerro, dos cuerpos de armas de Milan, catorce cuerpos de Armas de los hechos en Chile, sesenta hierros de lancas, doce chusos, ochenta hachas de cortar, ciento y veinte lanpas, ciento y quarenta Machetes, quarenta hazadores, doce quintales de plomo, quatro mill valas ajustadas, seis petacas de polvora de a dos quintales en cada una, doce quintales de hierro, ocho quintales de azero, sesenta Docenas de chullos carnº.,

folio 14v.

doce quintales de Cuerda, quarenta quintales de pavilo para hazerla, el qual dicho Juan Mexia dijo en presencia del dicho Gobernador y demas compañeros que se hacia cargo de las dichas harmas en nombre de su Magestad, y de tenellas limpias y corrientes Y adresadas con todo cuydado, con calidad que se le despache titulo de Capitan, de la Sala de Harmas y que pueda nombrar otras dos Perssonas mas que le ayuden, Y assi dio este Recibo de ellas que firmo con el dicho gobernador y Algunos compañeros que lo firmaron como testigos, Juan Sanchez Moron, Capitan MonteRey y el alferes Juan Basquez y el presente secretario de gobierno.
(siguen firmas)

Razon del titulo de Secretario Mayor del Gobierno tocante a las cosas de milicia, escrivano publico, de cabildo, de la ciudad, minas y registros su fecha 8 de agosto de 1650 años en Santo Domingo Soriano.—

En el dicho Pueblo y ciudad de San Miguel Arcangel en el dicho dia doze de mayo de mill y seiscientos y cincuenta y un años tome Razon del Titulo de secretario mayor de Gobierno y publico y de cabildo en mi Don Andres Salgado de Araujo que es del thenor siguiente.— En diez y ocho de agosto de mill y seiscientos y cincuenta años se despacho titulo de secretario Mayor de gobierno de las cosas tocantes a milicia, de escrivano publico, y de cavildo de la ciudad de San Miguel Arcangel de minas y registros a la persona de Don Andres Salgado de Araujo, y ha firmado de letra y firma del dicho señor gobernador y sellado assimismo a un lado de la dicha firma con el cello de sus harmas del señor gobernador y luego mas abajo, al otro lado, ha firmado de letra y mano del dicho secretario mayor y para que conste en todo tiempo tome esta razon en este libro de asientos del cavildo de esta ciudad de San Miguel Arcangel

que su fecha del dicho titulo es Santo Domingo Soriano, tierra de guerra a la entrada de este de este (sic) descubrimiento y lo firme.—

En la dicha Ciudad de San Miguel Arcangel en quince de mayo de mill y seiscientos y cinquenta y un años tome la Razon del titulo de Alferez en el dicho Don Andres Salgado de Araujo que es como se sigue.—

folio 15

Razon del Titulo de Alferez en la persona de Don Andres Salgado de Araujo su fecha 18 de agosto de 1650 años en Santo Domingo Soriano tierra de guerra.—

En diez y ocho de agosto de mill y seiscientos y cinquenta Años en el pueblo de Santo Domingo Soriano A la entrada de este descubrimiento en tierra de guerra se despacho titulo de Alferez de Ynfanteria española en la perssona de Don Andres Salgado de Araujo, primer descubridor de la Compañia del señor governador Don Pedro Bohorques, que en ella sirba el dicho Cargo y oficio para que tome la razon en este libro de asientos del cavildo de la Ciudad de San Miguel Arcangel de Salbatierra que esta fundada en el valle de la Santissima Trinidad de Quimire, frontera del Cerro de la Sal, Montañas de los Andes, el qual dicho titulo esta firmado de letra y mano del dicho Gobernador y luego mas abajo ba firmado de mi letra y firma como secretario mayor de este descubrimiento fecha en la dicha Ciudad A seis del mes de noviembre de mill y seiscientos y cinquenta y lo firme.— Assimismo ba refrendado de tres Regidores del cavildo de la dicha Ciudad de San Miguel Arcangel.—

(sigue una firma)

folio 15 v.

En la dicha ciudad de San Miguel Arcangel en el dicho día quince de mayo de mill y seiscientos y cinquenta y un años tome la Razon de la Certificazion que me dio el dicho Gobernador de las cosas en el contenidas que es como se sigue.—

Razon de una Certificazion que dio el señor Don Pedro Bohorques al Capitan Don Andres Salgado de Araujo de los puestos y oficios que le dio y como passo con él al canpo del enemigo quando dieron la obediencia a su Magestad su fecha en la ciudad de San Miguel Arcangel en 6 de septiembre de 1651 años.—

En seis de septiembre de mill y seiscientos y cinquenta Años a pedimiento del Capitan Don Andres Salgado de Araujo le dio Certificazion el señor governador Don Pedro Bohorques de aver pasado con él al canpo de los reveldes quando dieron la obediencia a su Magestad por no aver ninguno que quisiera Pasar con el dicho

señor Gobernador Don Pedro Bohorques, Antes le respondieron era apretado el cauze.— y assimismo los oficios y puestos que ocupo el dicho Capitan Don Andres en este descubrimiento por ser capaz Y persona de partes, la qual Certificacion ba firmada de letra y firma del dicho governador y cellada con el cello de sus armas que es el que acostumbra hechar en todos los titulos que a despado (sic), y mas abajo ba firmada de mi letra y firma como secretario mayor de este descubrimiento como constara por mis titulos a que me Remito, y lo firme en esta ciudad de San Miguel Arcangel que esta en las montañas de los Andes, y esta Razon se tomo en el Libro de los asientos del cavildo y para que conste en el dicho dia lo firme.—

(sigue una firma)

En la dicha ciudad de San Miguel Arcangel en quince de mayo de mill y seiscientos y cinquenta y un años.— tome la rrazon del Titulo de Tierras que se dieron a mi el dicho Don Andres Salgado de Araujo es como se sigue.—

Titulo de Tierras al Capitan Don Andres Salgado de Araujo a la letra todas las diligencias.—

En el valle de Quimire, poblacion de la ciudad de San Miguel Arcangel, tierra de guerra en veynte y cinco dias del mes de noviembre de mill y seiscientos y cinquenta la presento el Capitan Don Andres Salgado de Araujo Ante el señor governador Don Pedro Bohorques descubridor de los Reynos y probincias que avitan la una y otra vanda del rio Marañon por su Magestad.—

Peticion

El Capitan Don Andres Salgado de Araujo vezino de la ciudad de San Miguel Arcangel del valle de Quimire Regidor y secretario de Cavildo y secretario de las cosas de gobierno y minas y registros por su Magestad.— Digo que como a V.M. le consta he servido al Rey nuestro señor desde que se trato esta jornada y descubrimiento sin haver hecho ora (?) de falta en cosa Alguna en todas las ocasiones que se an ofrezido Anssi en los dichos oficios que administro y exerso en nombre de su Magestad como en estar de pressente sirviendo en la frontera de dicha ciudad con mi compañía a mi costa, y por quanto tengo de proximo para traer a mis hijos y muger a la dicha Ciudad y nueba poblacion tengo nescidad de que V.M. me haga merced de las tierras despobladas hiermas que estan desde el Cerro a Buena Vista hasta el Rio de Chanchamayo que tiene por nombre el de la Cruz para que pueda sustentar mi familia y se consiga el efecto del Real servicio que se pretende que en ello Rezevire merced con justicia que pido.—

(sigue una firma)

Decreto

Bista por mi, el descubridor, esta peticion del Capitan Don Andres Salgado de Araujo y reconociendo su justicia y que se obliga a poblar las tierras yermas y despobladas y que por sus servicios es digno y merecedor de que su Magestad se las confirme, por la presente en nombre de su Real persona le ago merced de la tercia parte de todas las tierras que pide.— Y doy Comission al alferes Juan Basquez, Regidor de esta dicha Ciudad, le ponga en posesion de ellas y de este pedimento, decreto Y demas autos que ante el hiziere en razon de dicha posesion y linderos se pondra la razon en los libros del cabildo para que de ello conste en cualquier tiempo, y assi lo firmo ante mi siendo testigos Juan de Torez y Juan Bautista Juan Aguilar y lo sellelo con el sello de mis Armas que acostumbro.—

(sigue una firma)

En el pueblo y ciudad de San Miguel Arcangel en veinte de mayo de mill y seiscientos y cincuenta y un años tome la razon de la posesion que se me dio de las tierras que es como sigue.—

Posecion de la tierras que se dieron al Capitan Don Andres Salgado de Araujo.—

El alferes Juan Basquez que lo soy de la compañia de infanteria española del Capitan Don Andres Salgado de Araujo y regidor de la ciudad de San Miguel Arcangel del Valle de Quimire.— Digo que por quanto el señor descubridor y gobernador Don Pedro Bohorquez me tiene dado Comission por su decreto para que ponga en posesion al dicho Capitan Don Andres Salgado de Araujo en la tercia parte de las tierras que distan desde el cerro que llaman de Buena Vista hasta el Rio de Chanchamayo que oy nonbran de la Cruz y aviendo cumplido con el dicho decreto y en su conformidad llegando a las dichas tierras dandole posesion de ellas en lo que dize la tercia Parte a poco mas o menos las quales corren

folio 16v.

y enpiessan desde el paraje del dicho Rio Chanchamayo que llaman de la Cruz hasta un pajonal que haze yendo de dicho Rio para la ciudad donde se hallaron unos guayabos y de la mano derecha tiene el Rio Grande y por la izquierda los cerros de los minerales de Putin que es de plata y plomo, y el dicho Capitan Don Andres Salgado de Araujo en señal de posesion tiro Piedras, aRanco tierra, corto Arboles y quebro Ramos y puso una Cruz Y por nombre Santa Maria de Rossamonde, todo en mi presencia y de los testigos que lo fueron Antonio de Rojas Mexia y Juan Bautista y Juan de Torez, y para que ello conste lo firme de mi nambre con los dichos testigos que es fecho en el Rio de Chanchamayo que por otro nom-

bre llaman de la Cruz en treynta dias del mes de noviembre de mill y seiscientos y cinquenta años y se remite a los libros del cavildo.—
(sigue una firma)

En el dicho pueblo y ciudad de San Miguel Arcangel en veinte dias del mes de mayo de mill y seiscientos y cinquenta y un años tome la razon de la certificacion que dio el cavildo, Justicia y Regimiento de la dicha ciudad de la merced que se me hizo a mi el dicho Don Andres Salgado de Araujo de las tierras que es como se sigue.—

Certificacion del cavildo en 20 dias del mes de Diziembre de 650 años.—

Nos el cavildo, Justicia y Regimiento de la ciudad de San Miguel Arcangel del Valle de Quimire certificamos y damos fee con toda legalidad y verdad que estando en cavildo pleno Juan Mexia alcalde hordinario, y Alonso Muñoz y Gallardo alcalde hordinario, Juan Basquez de Lara Alguacil Mayor y Regidor, y Juan Sanchez Moron Regidor Gregorio Guerrero Regidor, Antonio de Roxas Regidor, y el secretario de cavildo Don Andres Salgado como a las diez del dia a poco mas o menos decimos que la merced de tierras hecha por el descubridor y gobernador de estos Reynos y provincias del Rio Marañon es vien hecha y Ajustada a los merecimientos del dicho Capitan Don Andres Salgado de Araujo, y que la firma del dicho descubridor es cierta y verdadera y se le deve dar entera fee y credito, y consta de merced fecha ante ssi y con testigos y cellada con el cello de sus harmas.— y assimismo la del alfez Juan

folio 17

Basquez Vezino y Regidor de esta dicha ciudad en que le da posesion con testigos y por tales se reconocen y a pedimento del dicho Capitan Don Andres Salgado lo firmamos estando en Cavildo como a las diez del dia, y se asento la razon en los nuestros libros de cavildo para que de ello conste que es fecha en la ciudad de San Miguel Arcangel del Valle de Quimire, tierra de guerra, en veinte y quatro Diaz del mes de diziembre de mill y seiscientos y cinquenta años.—

(sigue una firma)

En la dicha ciudad de San Miguel Arcangel en veinte dias del mes de mayo de mill y seiscientos y cinquenta y un años tome la razon del titulo de otras tierras que se me repartieron a mi el dicho Don Andres Salgado que es del tenor siguiente.—

Otro titulo de tierras en el pajonal de Chanchamayo Y Valle de Zairia que dio el señor gobernador al Capitan Don Andres Salgado de Araujo.—

En el Valle de Quimire, en la Ciudad de San Miguel Arcangel que esta fundado en las montañas de los Andes, en frontera del Cerro de la Sal, ante el señor gobernador Don Pedro Bohorquez descubridor de los Reynos y provincias de la una y otra vanda del rio Marañon en veinte y dos dias del mes de noviembre de mill seiscientos y cinquenta años la presento el contenido en ella.— El Capitan Don Andres Salgado de Araujo vesino de la ciudad de San Miguel Arcangel que esta fundada en el valle de Quimire.— Digo que como a V.M. le consta e servido a su Magestad en este descubrimiento con mi persona y hazienda, harmas, cavallos, criados y actualmente lo estoy continuando en la poblacion de esta dicha ciudad en la frontera de los Yndios de guerra y soy de los Primeros que me sitie en ella.— y assimismo el primero que en la Ciudad de los Reyes se alisto para venir a este descubrimiento a mi costa y Regidor del cavildo y perssona noble y de calidad, y ademas de estas obligaciones las que tengo de muger y hijos ay, assi tengo nesecidad se me de en el pajonal de Chanchamayo un pedaso de tierra de quatrocientas hanegadas para cria de ganados por tener al presente mill cabras y algunas obejas y ciento y cinquenta bacas que echar en él.— y assimismo pido se me den en el balle de Sayria que esta en Chanchamayo dos leguas como bamos a Santo Domingo Soriano junto al aRoyo primero como venimos de Soriano en aquel paraje caminando del aRoyo para Chanchamayo Pido se me den en nombre de su Magestad otro pedasso de tierras que tenga otras quatrocientas y cinquenta

folio 17v.

Hanegadas de tierra para criar en él una Partida de ganado de Zerde en que su Magestad sera servido mediante el poblarse de los dichos parajes y tierras y esta dicha ciudad abundara de mantenimientos para lo qual.—

A V.M. pido y suplico mande se me haga merced de dichas tierras en la forma que se acostumbra Y esta hordenado por Cedula Real que Recevire merced con Justicia que pido.—

Decreto en 22 de noviembre de 650.—

Y Bista por su merced el dicho Señor Gobernador Don Pedro Bohorquez descubridor de los Reynos y provincias del Rio Marañon y montañas de los Andes por su Magestad.— Dixo que en consideracion a los servicios que el dicho Capitan Don Andres Salgado tiene y atendiendo a que mediante el yrse poblando esta tierra y haciendo estancias en ella es de mucho provecho a la Real corona asi por estar despoblada como porque con esto se animaran otros muchos a yr consiguiendo el dicho descubrimiento que se pretende por lo qual yo en nonbre de su Magestad le ago merced de las dichas tierras en los parajes referidos en la peticion A espaldas de este decreto y segun y como las pide y señala y la cantidad en cada paraje

dicho, siendo en todo preferido a quantos ubiere y se les ubieren de repartir tierras por ser tan gran servidor de su Magestad las quales Goze y posea libremente hasta en tanto que saque Confirmacion de ellas de su Magestad o del gobierno del Piru u de quien le pueda dar y para que de ello conste di la pressente firmada de mi mano y cellada con el cello de mis harmas, y ba refrendada de tres Regidores del cavildo de esta ciudad que es fecha en la ciudad de San Miguel Arcangel que esta fundada en el Valle de Quimire, tierra de guerra, en veinte y dos dias del mes de nobiembre de mill y seis-cientos y cinquenta años.—
(siguen firmas)

En la ciudad de San Miguel Arcangel en veinte dias del mes de mayo de mill y seisientos y cinquenta y un años tome la Razon de la Conprovacion de tres Regidores de la merced que se me hizo de dichas tierras a mi el dicho Don Andres Salgado que es como se sigue.—

Refrendacion de tres Regidores del cavildo de la merced de tierras que hizo el señor gobernador Don Pedro Bohorques al Capitan Don Andres Salgado de Araujo.—

Dezimos nos los Regidores del cavildo y Regimiento de esta ciudad de San Miguel Arcangel de Salvatierra que esta en el valle de la Santissima Trinidad de Quimire en tierra de guerra Certificamos y damos fee con toda legalidad y verdad estando todos tres en el cavildo como lo acostumbramos otras vezes en nustos asientos.— Antonio Mexia de Rojas Regidor y Juan Sanchez Moron Regidor y Juan Basquez de Lara Regidor que la merced de tierras echa por el señor Gobernador Don Pedro Bohorques Al Capitan Don Andres Salgado de Araujo en el pajonal de las tierras de Chanchamayo de quatrocientas hanegadas de tierra; y assimismo en las tierras de Sayria que ay dos leguas de distancia de una parte a la otra de otra quatrocientas y cinquenta

folio 18

hanegadas es vien hecha y ajustada A los merecimientos calidad y partes del Capitan Don Andres Salgado de Araujo por ser el primero que vino a su costa a este descubrimiento y ser tan gran servidor de su Magestad en quanto se ofrece en esta conquista es el primero y la firma y letra del señor gobernador donde dize Don Pedro Bohorques es cierta y verdadera y se le deve dar entera fee y credito y consta de merced fecha ante ssi y cellada con el sello de sus Armas y a Pedimiento del dicho Capitan lo firmamos estando en cavildo como a las nuebe del dia poco mas o menos y para que conste que es feecha en la dicha ciudad a postrero del mes de noviembre de mill y seisientos y cinquenta años.—

En la dicha ciudad de San Miguel Arcangel en veynte y quatro de mayo de mill y seiscientos y cincuenta y un años tome la razon del titulo del Capitan de la Sala de Armas en Juan Mexia que es como se sigue.—

Razon de la patente de Capitan de las harmas en el alferes Juan Mexia en 26 de noveimbre de 651 años.—

En veinte y seis dias del mes de nobiembre de mill y seiscientos y cinquenta años se despacho Patente de Capitan de la sala de harmas de este descubrimiento y mayor de ellos en la persona del alferes Juan Mexia y uno de los conquistadores para que las tenga en guardia y custodia y adresse a su costa y para que en todo tiempo conste tome esta Razon en este libro de asientos del cavildo de esta ciudad de San Miguel Arcangel de Salbatierra que esta fundada en las montañas de los Andes y firmada de letra y firma del Señor Gobernador Don Pedro Bohorques y sellada con el cello de sus Armas y mas abajo ba firmado de mi letra y firma como secretario mayor en este descubrimiento testigos Juan Basquez y Salvador Sanchez y lo firme.—
(sigue una firma)

En el pueblo dicho de San Miguel Arcangel en veinte y quatro de mayo de mill y seiscientos y cincuenta y un años tome la Razon del titulo de Alferes en Juan Mexia que es como se sigue.—

Razon del Titulo de Alferes en el Sarxento Juan Mexia en 15 de março de 1651 años.—

En quinze dias del mes de março de mill Y seiscientos y cincuenta y un años se despacho titulo de Alferes de Ynfanteria española al sarjento Juan Mexia de la conpañia que en este descubrimiento esta sirviendo al Capitan Sebastian de Frutuoso para que sirba el dicho Cargo y oficio y para que conste tome la Razon en este libro de asientos del cavildo

folio 18v.

de esta ciudad de San Miguel Arcangel de Salbatierra que esta fundada en el Valle de la Santissima Trinidad de Quimire en las montañas de los Andes el qual dicho titulo ba firmado de letra y firma del dicho señor Gobernador y sellado con el sello de sus harmas y mas abajo ba firmado de mi mano como secretario mayor en este descubrimiento como constara de mis titulos a que me remito.—
(sigue una firma)

En la ciudad de San Miguel Arcangel en veynte y quatro de mayo de mill y seiscientos y cincuenta y un años tome la Razon del titulo de alferes en Juan Sanchez Moron que es como se sigue.—

Razon del Titulo de Alferes de Ynfanteria en el sarxento Juan Sanchez Moron en 29 de Junio de 650 años.—

En veynte y quatro de junio de mill y seiscientos y cinquenta años se despacho Titulo de Alferes de Ynfanteria española al sarjento Juan Sanchez Moron de la conpañia que en este descubrimiento esta sirviendo el Capitan Melchor Fernandez de MonteRey para que en ella sirba el dicho Cargo y oficio y para que conste tome la Razon en este libro de asientos del cavildo de la ciudad de San Miguel Arcangel de Salvatierra que esta fundada en este valle de la Santissima Trinidad de Quimire Montañas de los Andes el qual dicho titulo ba firmado de mi mano y letra como secretario mayor de este descubrimiento como constara de mis titulos y lo firme.—
(sigue una firma)

En el Pueblo de San Miguel Arcangel en veinte y quatro de mayo de mill y seiscientos y cinquenta y un años tome la Razon del titulo de Alguacil Mayor en Juan Basquez que es como se sigue.—

Razon y Titulo de Alguacil Mayor de la ciudad de San Miguel Arcangel del Valle de Quimire tierra de guerra en el alferes Juan Basquez de Lara.—

En la ciudad de San Miguel Arcangel del Valle de Quimire en veynte y quatro dias del mes de mayo de mill y seiscientos y cinquenta años se despacho titulo de Alguacil Mayor en la perssona del Alferes Juan Basquez de Lara descubridor y conquistador que vino a este descubrimiento en conpañia del señor gobernador Don Pedro Bohorques y por ausencia que hizo el Capitan Niculas Hortiz de Aro a los Reynos del Piru y se a ynbiado a llamar y no a buelto y asi le non-

folio 19

bro por perssona Benemerita y de partes Para que en el dicho descubrimiento y dicha ciudad sirba al dicho cargo y oficio y para que conste tome la Razon en este libro de asientos del Cavildo de la ciudad de San Miguel Arcangel que esta fundada en frontera del Cerro de la Sal y montañas de los Andes el qual dicho titulo esta firmado de letra y mano del dicho señor gobernador Don Pedro y mas abajo ba firmado de mi mano como secretario nombrado de este descubrimiento.—

En la ciudad de San Miguel Arcangel del Valle de Quimire en veynte y quatro dias del mes de mayo de mill y seiscientos y cinquenta y un años tome la Razon de la Certificacion en favor de Bernardo de Figueroa que es como se sigue.—

Certificacion de meritos del Capitan Bernardo de Figueroa y Andrade en 18 de mayo de 650 años.—

En la ciudad de San Miguel Arcangel del Valle de Quimire tierra de guerra en diez y ocho dias del mes de mayo de mill y seiscientos y cincuenta años se le dio al dicho Capitan Bernardo de Figueroa y Andrade Certificacion de meritos del tiempo que a servido a su Magestad y de lo que en este descubrimiento es merecedor por aver servido a su Magestad y de lo que en este descubrimiento es merecedor por aver servido a su Magestad con dos soldados a su costa armados y aviados de todo lo nessesario hasta la obediencia que dio el casique de la Sal y pueblos y su contorno y fundacion de la ciudad de Quimire dada por el señor gobernador Don Pedro Bohorques descubridor y conquistador de esta nueva Monarquia firmada de su nombre y sellada con el cello de sus harmas y de mi mano como secretario.—
(sigue una firma)

En la dicha ciudad de San Miguel Arcangel en veinte y seis dias de mayo de mill y seiscientos y cincuenta y una años tome la Razon del titulo de Capitan de Ynfanteria de Bernardo de Figueroa que es como se sigue.—

Razon de la Patente de Capitan de Ynfanteria española en la persona del alferez Bernardo de Figueroa y Andrade de año de 1650.—

En seis dias del mes de febrero del año de mill y seiscientos y cincuenta y uno en la ciudad de San Miguel Arcangel que esta fundada en el valle de Quimire tierra de guerra de los yndios Andes se despacho patente de Capitan de Ynfanteria española en la perssona del Alferez Bernardo de Figueroa y Andrade que es la que sirbe el Capitan Juan Cano en la guarnicion de esta ciudad de San Miguel Arcangel para que en ella sirba el dicho Cargo y oficio continuando el Real servicio de su Magestad como asta aqueste dicho dia.— y assimismo parecera por ella averles nombrado el señor gobernador Don Pedro Bohorques al dicho Capitan Bernardo de Figueroa quinientos

folio 19v.

yndios de los Reduzidos en deposito Para que le sirban hasta que su Magestad o su Real Consejo disponga otra cosa y para que conste tome la razon en este libro de asientos del cavildo de esta dicha ciudad la qual dicha Patente esta firmada de letra y firma del dicho señor gobernador y sellada con el sello de sus harmas y mas abajo ba firmada de mi letra y firma como secretario mayor en este descubrimiento como Pareze.—
(sigue una firma)

En la ciudad de San Miguel Arcangel de Salvatierra en veinte y seis de mayo de mill y seiscientos y cincuenta y un años tome la Razon de la merced de yndios fecha en Bernardo de Figueroa que es como se sigue.—

Razon de 100 yndios de que se le hizo merced al Capitan Bernardo de Figueroa en 6 de marzo de 1650 años.—

En la ciudad de San Miguel Arcangel del Valle de Quimire tierra de guerra en seis días del mes de mayo de mill y seiscientos y cincuenta Años le hizo merced el señor gobernador Don Pedro Bohorques al Capitan Bernardo de Figueroa y Andrade de sien Yndios para la cultibacion de las tierras y solares que le estan repartidas en la ciuda de San Miguel Arcangel de Quimire y su contorno como unos de los Regidores y asi lo firme.—
(sigue una firma)

En la ciudad de San Miguel Arcangel en veynte y seis de mayo de mill y seiscientos y cincuenta y un Años tome la Razon de las tierras que se dieron a Bernardo de Figueroa que es como se sigue.—

Titulo de 200 fanegadas de tierra en la perssona del Capitan Bernardo de Figueroa y Andrade en 22 de marzo de 1650 años.—

En la ciudad de San Miguel Arcangel en el balle de Quimire del nuevo descubrimiento en veynte y dos días del mes de marzo de mill y seiscientos y cincuenta años el señor gobernador Don Pedro Bohorques descubridor de las montañas de los Andes y Rio Marañon dijo que mandaba y mando que el Alguacil Mayor de la ciudad de Quimire en compañía del Capitan Don Andres Salgado de Araujo que de presente haze oficio de secretario de este gobierno y descubrimiento y de cavildo y como Regidores los susodichos bayan al Rio de la Cruz de Chanchamayo y fuera de los linderos donde se ayan medido otros junto a ellos midan y le señalen las dichas ducientas fanegadas de tierras en el sitio de la Panpa de Chanchamayo junto al corral de las bacas y se le de la posecion en firma y conforme a derecho y asi lo sello y firmo.—
(sigue una firma)

folio 20

En la ciudad de San Miguel Arcangel en veinte y seis de mayo de mill y seiscientos y cincuenta y un años tome la Razon de las tierras que se dieron a Bernardo de Figueroa que es como se sigue.—

Merced de tierras al Capitan Bernardo de Figueroa echa por el señor gobernador Don Pedro Bohorques de 300 fanegadas en Sayria en 24 de mayo de 1650 años.—

En la ciudad de San Miguel Arcangel de Quimire en veynte y quatro días de mayo de mill y seiscientos y cinquenta años se le hizo merced al Capitan Bernardo de Figueroa y Andrade por el señor gobernador Don Pedro Bohorques descubridor de las montañas de los Andes y Rio Marañon de trecientas fanegadas de tierras en el Valle y sitio que llaman las Panpas de Zayria con calidad que luego que tome la posesion las pueble y funde de ganado y demas labranza que cobiene assi al servicio de su Magestad con pena de destierro y mill pessos a la perssona que lo contradigere y assi lo proveyo y firmo y cello con el cello de sus harmas.—
(sigue una firma)

En la ciudad de San Miguel Arcangel en veynte y seis de mayo de mill y seiscientos y cinquenta y un años tome la Razon de tierras que se dieron al Alferez Juan Basquez que es como se sigue.—

Titulo de las tierras que el señor gobernador Don Pedro Bohorques dio al alferez Juan Basquez de Lara 200 fanegadas en Sayria y 100 en Chanchamayo en 22 de noviembre de 1650 años.—

En la ciudad de San Miguel Arcangel del Valle de Quimire del nuevo descubrimiento en veynte y dos días del mes de nobiembre del año de mill y seiscientos y cinquenta se le hizo merced de cien fanegadas de tierra en el Valle de Zayria al alferez Juan Basquez de Lara junto a las tierras que le tiene hecho merced el dicho señor Gobernador al Capitan Bernardo de Figueroa y Andrade y enpesaron a correr desde sus linderos para el rio de Chanchamayo y que desde luego las pueble y funde de lo nessessario y assi lo firmo y sello con el cello de sus armas.— y en quanto a las duzientas fanegadas de tierras que el dicho Alferez Juan Basquez pide por su primer pedimiento de la otra vanda del Cerro de Buena Bista que estan yermas y despobladas junto a las que tiene por merced el Regidor Bernardo de Figueroa y el Capitan Don Andres Salgado de Araujo secretario de este gobierno y secretario de cavildo se le de las dichas ducentas fanegadas de tierra junto a las Referidas de los susodichos como lo pide que es justicia y assi lo firme y celle.—
(sigue una firma)

folio 20v.

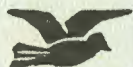
En la ciudad de San Miguel Arcangel en veynte y seis de mayo de mill y seiscientos y cinquenta y un años tome la Razon del titulo de Alferez en Juan Basquez de Lara que es como se sigue.—

Razon del titulo de Alferez en la perssona de Juan Basquez en 22 de mayo de 1651 años.—

En veynte y dos días del mes de mayo de mill y seiscientos y cinquenta y un años en la ciudad de San Miguel Arcangel de Salba-

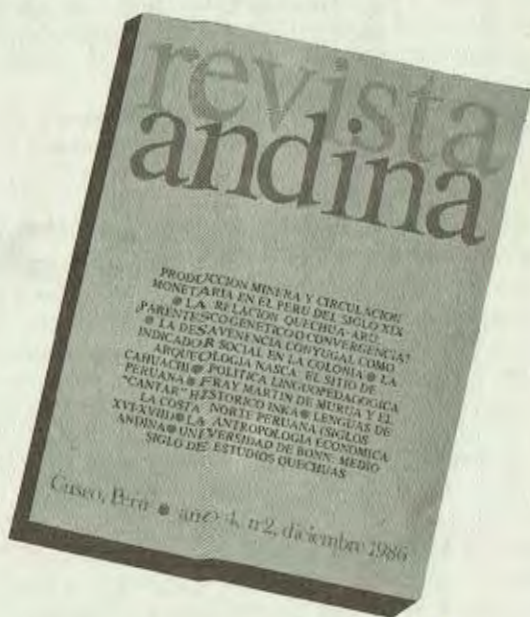
tierra que esta fundada en el Valle de Quimire tierra de guerra de los Yndios Andes se despacho titulo de Alferez en la perssona de Juan Basquez en la compania del Capitan Don Andres Salgado de Araujo el qual dicho titulo ba firmado de letra y firma del señor gobernador Don Pedro Bohorques y cellado con el cello de sus Armas y mas abajo ba refrendado de mi mano y letra como secretario de este descubrimiento y para que conste lo firme.—

Concuerta con su original que queda en poder de mi el dicho Don Andres Salgado de Araujo Secretario Mayor de Gobierno y Cavildo nombrado por el dicho Gobernador Don Pedro Bohorques a que me remito y para que llebe autoridad mayor lo firmo el mismo gobernador y yo por su mandado en Lima en veynte y uno de agosto de mill y seiscientos y cinquenta y tres años.—



revista andina

Publicación
semestral del Centro
de Estudios Rurales
Andinos "Bartolomé
de Las Casas".



Los pedidos de suscripción deben ser enviados a:

revista
andina

, Administración

Centro Las Casas – Apartado 477 – Cusco, Perú.

Precios de suscripción anual, porteo aéreo incluido:

AMERICA LATINA U.S. \$ 20

OTROS PAISES:

Individual U.S. \$ 20

Institucional U.S. \$ 30

**BIBLIOGRAFIA ANOTADA DE FUENTES
CON INTERES PARA LA ETNOLOGIA Y
ETNOHISTORIA DE LOS UNI**



por: Erwin H. Frank*

“Uni” es la autodenominación de un grupo nativo en la Selva Central del Perú, más bien conocido en la literatura etnográfica bajo el nombre despectivo de “Cashibo”. Actualmente unos 1.200 Uni viven en 7 “Comunidades Nativas” en las bandas de los Ríos Aguaytía y Zungaru-Yacu en el sur-oeste de la famosa “Pampa del Sacramento”, entre el Ucayali y la Cordillera Azul.

Aunque los Uni son conocidos ya desde 1750, o tal vez desde el siglo XVI, bajo el nombre “Carapacho” (véase: abajo), resultan pocas las *fuentes* de valor para la etnología o etnohistoria de esta población. Esto, seguramente debido al hecho que hasta los últimos años de la segunda década de este siglo, los pocos contactos entre miembros de este grupo lingüístico y representantes de cualquier índole de la frontera de penetración y ocupación “mestiza” en el oriente Peruano, casi sin excepción, resultaron ser actos bélicos —hechos que se basan en la sospecha, casi insuperable en ambos interesados, relativa al “carácter” de los otros.

Las fuentes más antiguas sobre los Uni están relacionadas a las expansiones misioneras de los Padres Franciscanos en el Oriente Peruano, desde Huánuco, Tarma y Jauja. Estas empezaron en 1631 con el establecimiento de las Misiones de los Panatahuas en la cuenca del Huallaga, y que no terminaron sino antes de este siglo.

Pero es solamente desde los años 60 del siglo XVIII, cuando los Uni hacen su aparición en las *fuentes* bajo el nombre de “Casivos” (Cashibos, Caschivos, etc.). Antes de este dato hay dos grupos, mencionados en documentos de los siglos XVII y XVIII; los que por uno u otro misionero historiador del Oriente Peruano han sido identificados como los antepasados de los “Casivos”, de los años 1750 para arriba.

* Antropólogo. Freire Universität Berlin. Alemania Federal.

Los candidatos menos probables a identificar como los futuros "Cashibo" o Uni, son los "Callisecas" de los documentos del siglo XVII y XVIII. Me parece bien fundada la identificación de ellos con los "Shipibo", como lo hace, por ejemplo, el "Handbook of South American Indians" (J.H. Steward (ed.), Vol. III. p. 561, New York, 1963). El nombre "Shipibo" aparece en los documentos franciscanos al mismo tiempo que el de "Cashibo", y los documentos nos informan, que vivían en una zona identificada con anterioridad como la de los "Callisecas".

Candidatos mucho más probables para la identificación con los "Cashibos" de las últimas décadas del siglo XVIII son los así llamados "Carapachos", población mencionada ya desde fines del siglo XVI como vecinos al este de los "Panatahuas", es decir, en el sur-oeste de la "Pampa del Sacramento".

Documentos publicados y relativos a los "Callisecas" del "Gran Paru" o Ucayali, con valor etnográfico/ethnohistórico, son sumamente raros. Véase:

1. D. de Córdoba Salinas: *Crónica Franciscana de las Provincias del Perú* (Editor: L. Gomez Canedo), Washington, 1957, p. 213-4
2. J. Amich O.F.M. y Continuadores: *Historia de las Misiones del Convento de Santa Rosa de Ocopa* (Edición: J. Heras O.F.M.), Lima, 1975 (especialmente: Cap. III, p. 49-51)
3. B. Izaguirre Ispizua: *Historia de las Misiones Franciscanas y Narración de los Progresos de la Geografía en el Oriente del Perú, 1619-1921* 14 Tomos, Lima, 1922-1929 (Libro 1, Tomo I, Cap. XI, p. 135-139)

Las últimas dos fuentes relativas a los "Carapachos" se basan en una "Relación del Estado..." de un Padre Franciscano Andrade, escrito en 1662, no publicada hasta ahora, pero todavía existente en el Archivo del Monasterio de Ocopa, y tal vez otros documentos escritos por el Padre M. Biedma y/o otros, de los años 60 hasta 80 del siglo XVII; ninguno publicado, con excepción de: P.M. Biedma: Informe al Virrey del Perú (1782), en: Amazonía Peruana, Tomo II, No. 4 y Tomo III, No. 5, 1979/80, p. 163-92 y p. 143-176.

Documentos publicados y no publicados, relativos a los "Carapachos" se encuentran listados en:

4. J. Lehnertz: *Lands of the Infidels: The Franciscans in the Central Montana of Perú, 1709-1824*, disertación no publicada, Universidad de Wisconsin, 1974, p. 170-71, Notas: p. 438-9 y 454

En la mitad del siglo XVIII los "Casivos" hacen su aparición *al lado* de los "Carapachos" en las fuentes franciscanas, pero me parece indudable que esto se deba al hecho de que estas fuentes se suman a otras, las cuales definen la situación tribal en la Pampa del Sacramento de dos puntos de referencia bien separados. Visto desde las Misiones en el río Pozuzo, los Franciscanos llamaron "Carapachos" a los habitantes del Sur-oeste de la Pampa; sin embargo, informando de las nuevas Misiones en la

banda del Ucayali (Manoa), utilizan el nombre de Shipibo para la misma población: los Cashibo.

Las informaciones sobre los "Carapachos" de mayor utilidad para etnólogos, resultaron de las expediciones que llevó a cabo en los años 1732 hasta 1735 el Padre Simón Jara, desde su Misión del "Pozuzo" hacia la Pampa del Sacramento en el área del Huitu y Zungaru-Yacu, en las que dos veces se encontró con gente "Carapacho" que no hablaba "Amage" (Amuesha) ni "Campa". Véase: Amich y Continuadores, arriba citado, Cap. 22. Jara nos informa que se trataba de gente con rasgos culturales iguales a los que los autores más tardíos identificaran con los "Cashibos". Por eso me parece bastante justificada la identificación "Carapacho" = "Cashibo", tomando en cuenta, que se trata en ambos casos de nombres para grupos lingüísticos y no entidades político-sociales ni locales.

Los "Carapachos" desaparecen de los documentos franciscanos después de los primeros años del siglo XIX, con la decadencia de las Misiones del Pozuzo y Gran Pajonal, y el auge de los nuevos centros de actividades misionales en el valle del Ucayali entre los Shipibo, Setebo y Conibo.

Al mismo tiempo, crecen las fuentes relativas a los "Cashibo", y se establece la típica "imagen salvaje" que va a dominar las fuentes relativas a estos hasta la mitad del siglo XIX: los "Cashibo" serán "indominables", "agresivos", "fieros", "traicioneros", "desnudos" y definitivamente "caníbales", —aunque la evidencia real para esa "caracterización cultural" siempre ha sido extremadamente insuficiente. Véase al respecto:

5. E.H. Frank: "... y se lo comen." —Kritische Studie der Schriftquellenzum Kannibalismus der pano-sprachigen Indianer Ost-Perus und Brasiliens M.A.— tesis no publicada, Rheinische F. -W. -Universität Bonn, 1979

Nos queda poco espacio para enumerar todos los documentos franciscanos que mencionan, en uno u otro contexto, a los "cashibo". Los más importantes se encuentran publicados en B. Izaguirre Ispizua (arriba citado), 1922-29 (diversos tomos). Aquí quiero anotar solamente dos que me parecen los más importantes para los etnólogos:

6. P.V. Arieta: *Informe y Descripción* (1782), en: B. Izaguirre Ispizua, Tomo 5, p. 124-143
7. P.N. Girbal y Barcelo: *Noticias interesantes de la religión y el estado...* (1792), en B. Izaguirre Ispizua, Tomo 8, p. 259-266

Este último ensayo resultó importantísimo para la formación y popularización de los arquetipos y prejuicios relativos a los Uni, los cuales coloran a la literatura etnográfica hasta los últimos años, por el hecho de que este "Informe" se publicó en el famoso "Mercurio Peruano" en el año 1792; en él se difundió como "verdad aprobada", hasta los escritos de los primeros etnólogos en Europa, aunque hasta esta fecha

de 1792 el Padre Girbal y Barcelo nunca había visto otros "Cashibos" sino los que vivían como "esclavos" en los pueblos "Shipibo".

También hay que mencionar a:

8. P.A. Carvallo: Misiones del Río Ucayali, Informe que manifiesta sus progresos desde el año de 1791 en que se dio principio a su restauración y el estado en que al presente se hallan, en: V. Maurtua (Ed.), Juicio de Límites entre el Perú y Bolivia, Prueba Peruana, 15 Tomos, Barcelona, 1906 (aquí: Tomo 12, p. 340-355)
9. J. de Leceta: Breve Noticia del Estado de las Misiones de Manaó en la Pampa de Sacramento, sus progresos y adelantos, con un discurso cronológico de sus naciones bárbaras, ríos, costumbres y Estado en que se hallaban en el año 1820, en: B. Izaguirre Ispizua (arriba citado), Tomo IX, p. 31-55 (escrito en 1837)

Estos son los "conocimientos" que tenían los franciscanos relativos a las poblaciones indígenas de la Selva central alrededor de 1818 y con esto, los relativos a los Uni.

Los sucesos que culminaron en la independencia del Perú, conllevaron la clausura del Convento de Propaganda Fide Ocopa; la expulsión de casi todos los misioneros franciscanos del territorio del nuevo estado y un marcado ascenso de un interés más secular en la frontera selvática por algunas capas nacionales e internacionales. Ese interés se expresa en la aparición de los documentos escritos por "viajeros científicos", que gradualmente reemplazan a los padres misioneros como informantes principales sobre las poblaciones indígenas de la Selva Central.

No obstante eso, un padre franciscano, Fray Manuel Plaza, continuará informando casos de interés para la etnología y etnohistoria Uni hasta los años cuarenta del siglo pasado. Este famoso Fraile, que entró a la Selva Central ya en 1860 —como único misionero natural de América Latina—, y que se quedó solo en la sede de la Misión, —en Sarayacu—, después de 1822 hasta 1847, fecha en que aceptó una llamada como Obispo de Cuenca (Ecuador) y salió del Ucayali. Este famoso misionero colorea todas las informaciones sobre los Uni de los viajeros que pasaron por el Bajo Ucayali entre 1820 y 1850. Son sus informaciones las que se encuentran en:

10. W. Smyth y F. Lowe: *Narrative of a Journey from Lima to Para*, London 1836, p. 233-34; y su compañero de viaje:
11. P. Beltrán: Diario de viaje hecho en año de 1834 para reconocer los ríos Ucayali y Pachitea, Arequipa, 1840; en parte citado también en: B. Izaguirre Ispizua (arriba citado), Tomo IX, p. 78-94.

También el conocido científico francés, Francis Castelnau, en 1846, encontró al Padre Plaza, en Sarayacu, y no da mayor sorpresa, que sus informaciones referentes a los Uni sean casi iguales a las de Smyth, Lowe y Beltrán.

12. Francis de Castelnau: *Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud de Rio de Janeiro á Lima et de Lima au Para exécutée par ordre du gouver-*

nement francais pendant les années 1843 á 1847, Part 1, *Histoire du voyage*, 6 vols., París 1850-1851 (con interés para nuestro tema: Vol. 4)
Castelnau y su compañero de viaje hasta Sarayacu:

13. Paul Marcoy (alias: Laurent de saint-Cricq): *Travels in South America from the Pacific Ocean to the Atlantic Ocean*, 2 Vols., London 1875

Más que Smyth, Lowe y Beltrán, o los copiadore de Smyth y Lowe, en datos que dan sobre grupos indígenas del valle del Ucayali:

14. W.L. Herdon and L. Gibbon: *Exploration of the Valley of the Amazon*, 2 Vol., Washington 1853-54

Estos son los testigos más importantes de todos los trabajos etnográficos en Europa hasta 1930 en busca de datos comparativos, y también del Oriente Peruano relativos a temas generales (como "el canibalismo" por ejemplo).

Este no es el lugar indicado para explicar por qué el Padre Plaza generó una imagen tan diabólica de los Uni —como la tenía obviamente—, la cual propagó por medio de los libros de sus visitantes. Basta anotar aquí, que la tenía. Para más detalles relativos a esta "imagen"; véanse los trabajos de B. Izaguirre, Amich y Continuadores, y Frank (p. 31-43), todos ya citados arriba, y especialmente el "Diario del viaje..." que hicieron los Padre Plaza y Cimini desde Sarayacu hacia el río Pachitea y de este río arriba, alrededor del año 1842; en B. Izaguirre Ispizua, arriba citado, Vol IX, p. 95-105.

Con el nuevo afán misionero desde Ocopa, después de 1840, y la infiltración de la sociedad "mestiza", que se había formado ya durante el siglo XVIII en el alto valle del Amazonas, y que penetró a hurtadillas las sedes misioneras en el valle del Ucayali desde la mitad del siglo pasado, los conocimientos relativos a los Uni no se mejoraron. La imagen diabólica: que fundaron los Padres Girbal y Barcelo, Leceta y Plaza en las primeras décadas del siglo se corroboró en los ojos de los informantes de las décadas 60-70, por un acontecimiento, que tuvo lugar en la mitad del siglo: la matanza de dos marineros peruanos, los oficiales Távara y West, por "Cashibos" el 14 de agosto de 1866. Se trataba de la muerte en manos de unos "salvajes caníbales", de jóvenes marineros, pertenecientes a la tripulación del primer vapor de la Marina Peruana, que probó surcar el río Pachitea; la nave sufrió una avería a poca distancia arriba de la boca de este río, provocando un escándalo en todo el Perú y una inmediata expedición de venganza, que terminó con la captura de tres mujeres y 14 niños "Cashibo". Véase:

15. A. Raimondi, en: C. Larrabure Correa: Colección de leyes, decretos, resoluciones y otros documentos oficiales referentes al Departamento de Loreto, 18 tomos, Lima 1905-9, aquí: Tomo 4, p. 326-330 (también de interés: Tomo 2, p. 318)
16. A. Raimondi: *El Perú*, Tomo 3, Lima 1876

También la descripción de los acontecimientos que ofrece el “explorador” y “guía” de esta expedición de venganza contra los Uni, el Padre Calvo, misionero de Ocopa en: Amich y Continuadores, arriba citado, p. 299.

Una imagen tentativa de los conocimientos etnográficos o, mejor dicho, de la falta de conocimientos relativos a los nativos de la Selva Central y especialmente relativos a los Uni, se puede formar leyendo los artículos de:

17. P.F. Sagols: Los habitantes de la Pampa del Sacramento, en: *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, Tomo 11, 1902, p. 357-366 (escrito en 1874)
18. J. Sotomayor: Relación de los Infieles del Ucayali, en: *ibid*, Tomo 10, p. 171-78, 1901
19. R. Aendroth: Beiträge zur Kenntnis des Ucayali, en: *Globus*, Tomo 19, No. 24, p. 377-79, Braunschweig 1871

Otro “Resumen” de los conocimientos sobre los Uni al final del siglo pasado ofrece:

20. D. von Schütz —*Holzhausen: Der Amazonas Freiburg i. Br. 1895* que resume con rica fantasía, y sin declarar sus fuentes, varias informaciones contenidas en los libros ya arriba mencionados.

Otra fuente relativa a los Uni, de la misma época y tal vez sea de interés para etnólogos y etnohistoriadores, pero que lamentablemente hasta ahora no ha sido publicada es:

21. F.L. Galt: *Diary of F.L. Galt, Doctor to the Expedition exploring the Headwaters of the Amazon in Eastern Peru*, un manuscrito que se encuentra en el “*National Anthropological Archives*” del “Smythsonian Institution”, Washington D.C., USA.

De poco valor es:

22. A.H. Savage-Landor: *Across Unknown South America*, New York 1913 (es.: Cap. XXV)

y completamente intolerable como “fuente” para la etnología/etnohistoria Uni es:

23. CH. W. Domville-Fife, *Among Wild Tribes of the Amazon*, London 1924, Chap. 18,

porque es evidente que todo lo descrito en este capítulo (un encuentro con un grupo local Uni del medio Aguaytia (?), se debe a la rica fantasía del autor.

Mejores datos relativos a los Uni, reflexionando, cómo el naciente “boom” del caucho en los 80 del siglo pasado empeoró la precaria situación de los Uni, odiados por defender efectivamente su territorio entre el Ucayali y la Cordillera Azul contra los Caucheros, nos ofrece el trabajo de:

24. G. Hübner: *Meine Reise von Lima nach Iquitos*, en: *Deutsche Rundschau für Geographie und Statistik*, Tomo 15, p. 9-15 y 59-66 y 122-126, Wien 1893

En él se encuentra también las primeras fotos que tenemos de los “Cashibo” (además: Campa, Piro y Conibo/Shipibo).

Pero no fue el “boom” del caucho, ni las actividades esclavizantes de los empresarios y sus agentes dependientes, ni la penetración de “colonos” extranjeros en la vecindad del territorio Uni (Pozuzo, Puerto Leguía, etc.) lo que cambió radicalmente la situación y el modo de vida para los Uni, sino las gestiones de ellos, que desde los últimos años del siglo pasado corrían por todo el sur de la Pampa del Sacramento y las alturas de la Cordillera Azul en busca de una trasa, primero, para una vía férrea y más tarde para una carretera. Eran ellos los que por último “pacificaron” a los Uni, allanando así al último obstáculo para la realización de sus sueños.

Lamentablemente pero comprensible, la mayoría de los “ingenieros” explotadores mencionan a las poblaciones indígenas del Oriente Peruano solamente de paso y más bien los consideran como obstáculos de sus afanes “civilizadores” o “modernizadores”. Por eso los pocos datos de interés para etnólogos y etnohistoriadores de sus trabajos, se esconden detrás de un sinnúmero de datos sobre la geografía y geología, distancias y la navegabilidad de los ríos. Véase por ejemplo:

25. G. Stiglich: Informe sobre el viaje que... efectuó a los ríos Pachitea Bajo Ucayali, Amazonas, Alto Ucayali y Urubamba, en: C. Larrabure y Correa, citado arriba, Tomo 4, p. 272-367

Pero, seguramente vale la pena leer estos documentos con cuidado. Muy interesante para la etnohistoria Uni es, por ejemplo:

26. G. Forselius: Viaje entre el Huallaga y el Pachitea, en: *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, Tomo 19, p. 256-260, 1909

Los descendientes de los grupos locales Uni, encontrados por Forselius, hasta el presente guardan recuerdos medio míticos de esa expedición que bajó hacia ellos de las alturas de la Cordillera Azul en 1906. Todavía saben qué rumbo tomaba la expedición pasando por su territorio, y cómo los trataron sus participantes (este cuento suena bastante diferente de los relata Forselius en pocas frases).

Pero, definitivamente la fuente más interesante para la etnología y etnohistoria Uni, escrito por un miembro de este grupo de testigos, relativa a la cultura e historia Uni es:

27. A. Miro Quesada: Hacia las Pampas del Sacramento, en: *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, Tomo 55, No. 4, p. 191-222, 1939
seguido por:

28. P. de Santa María O.F.M.: *De Pucallpa a Tingo María*, Lima 1979 (Publicación del CAAP)

Ambos diarios relatan los viajes que pasaron por el centro mismo del territorio de los Uni recientemente “pacificado”. Véase también:

29. I. Aloyza y Paz Soldán: *Mi País-Algo de la Amazonía Peruana*, Lima 1960 p. 207-215

Todos los documentos listados hasta ahora son de importancia para la etnohistoria de los Uni, pero no para su etnología, ya que son de segunda mano y plagados de prejuicios y valorizaciones a base de reducidas evidencias. El primer etnólogo que probó describir "científicamente" a la cultura de los Uni es:

30. G. Tessman: *Die Indianer Nordost-Perus*, Hamburg 1930. (p. 124-156)

Las objeciones en contra del trabajo y la personalidad de Tessman son bien conocidas y fundadas. En lo relativo a su descripción de los Uni, la objeción principal es, una vez más, que incluso este "testigo" se basa en evidencias inaceptables que son principalmente: el apoyarse en informantes, que vivían entre los Shipibos y que tal vez habían sido separados de su cultura materna desde su juventud.

Pero la obra quedó como única fuente de un investigador etnólogo sobre la cultura Uni (y muchos otros grupos nativos del Oriente) hasta los años 60 de este siglo; hecho que colocaba el libro de Tessman en la fuente principal para la descripción etnográfica de los grupos indígenas de la Selva Peruana que llevaron a cabo J.H. Steward y A. Metraux en: J.H. Steward (ed.) *Handbook of South American Indians*, Vol. 3, Tropical Forrest Tribes, New York 1948.

Ya en otra época, que empieza con la llegada del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) donde los Uni en 1947, salen dos trabajos más escritos por etnólogos sobre la cultura Uni:

31. R. Girard: *Los Indios Selváticos de la Amazonía Peruana*, México 1958 (p. 269-82)

(Una obra que provoca las mismas objeciones que la de Tessman y por la misma causa. El único (!) informante Uni de Girard a quien llegué a conocer bien, se siente incapaz de reconocer las informaciones que nos da Girard.)

32. A. Trujillo-Ferrari: *Análisis del Comportamiento Económico de los Kachibo Frente a los Efectos Aculturativos en: Revista do Museu Pualista, N.S., Tomo 12, São Paulo 1960, p. 199-311*

Lamentablemente el trabajo —no obstante su volumen—, se basa más en fuentes secundarias que en datos seleccionados en los breves viajes del autor por el territorio de los Uni.

Desde 1950 datan las primeras publicaciones relativas a la lengua y cultura de los Uni (Llamados aquí: Cashibo/Cacataibo) hechos por personal del ILV en el Perú. Fueron dos trabajadores y colaboradores del Instituto que publicaron artículos relativos a los Uni: Las señoras Olivia Shell y Lila Wistrand. Los trabajos de la señora Shell son estrictamente lingüísticos. Para ella la tarea principal del Instituto quedó en elaborar una traducción de la Biblia en la lengua vernácula, tarea que ella cumplió en la mitad de la década pasada con la publicación de:

33. *Upi Bana Nucén Papa Diosan 'inan* (El nuevo testamento de nuestro Señor Jesucristo en el idioma cashibo), sin lugar 1978

Hoy en día la señora Shell se encuentra en Africa, traduciendo la Biblia en otra lengua.

Elaborados por ella también están los "Cirica", libros de enseñanza en lengua Cashibo/Cacataibo, para el programa de educación bilingüe en las escuelas de las "Comunidades Nativas" de los Uni. Aunque estos "Cirica" a veces contienen algunos datos de interés para etnólogos, quiero enumerar solamente dos de ellos:

34. G. Estrella Odicio (Informante y narrador Cacataibo) con la colaboración del ILV: Cacataibo (Cashibo) *Unia 'imainun Bolivia, nèn Uni Raëo — Cuentos del hombre Cacataibo y la obra civilizadora de Bolívar*, Yarinacocha, 1973
35. G. Estrella Odicio, Recopilación de O. Shell: *Cacataibo (Cashibo) Unia II — Cuentos del hombre Cacataibo*, Yarinacocha, 1977

Ambos trabajos están llenos de informaciones "puras" sobre conceptos religiosos, históricos y culturales de los Uni, aunque presentado por un informante bastante aculturado y representativo solamente para su subgrupo local: los Cacataibo del medio Aguaitia y San Alejandro.

Los trabajos lingüísticos de la Señora Shell son los siguientes:

36. O.H. Shell: *Aanua Bana Hunánti (Vocabulario Cashibo-Castellano)*. Castellano-Cashibo, Yarinacocha y Lima 1959
37. O.H. Shell: Cashibo, en: ILV: *Documento de Trabajo*, No. 9, Materiales para estudios fonológicos, Tomo I, Yarinacocha, sin dato, p. 25-48
38. O.H. Shell: Cashibo I y II, en: *International Journal of American Linguistics*, Vols. 16 and 23, 1950 and 1957, p. 198-202 and p. 179-218
39. O.H. Shell: Sonidos del habla cashibo, en: *Perú Indígena*, Tomo III, 1951, p. 51-53
40. O.H. Shell: Pronombres Cashibos, en: *Perú Indígena*, Tomo 4, 1953, p. 111-114
41. O.H. Shell: Cashibo Modals and the Performative Analysis, en: *Foundations of Language*, vol. 13, 1975, p. 177-199 (en Castellano: en: *Estudios Panos I*, Yarinacocha 1973)

Otra investigadora del ILV que publicó un artículo relativo a los Uni es:

42. G. Gray: Bolívar Odicio, El Cashibo Civilizador, en: *Perú Indígena*, Vol. 4 (9), 1953, p. 146-154

La mayoría de los Uni suelen denominar a este "Bolívar" más bien como el "matador" o el "traidor" por sus crueldades al "civilizar" a sus paisanos!

La misionera del ILV más interesante para nosotros definitivamente es la Lingüista y folklorista Lila Wistrand (hoy: Wistrand-Robinson).

43. L. Wistrand: A Type of Cashibo Moral Judgement, en: *American Anthropologist*, Vol. 67, 1965, p. 1521
44. L. Wistrand: Desorganización y Revitalización de los Cashibo, en: *América Indígena*, Tomo 28, (3), 1968, p. 611-618
45. L. Wistrand: Music and Song Texts of Amazonian Tribes, en: *Ethnomusicology*, Vol. XIII, 1969, p. 469-488

-
46. L. Wistrand: Un texto Cashibo: El proceso de cremación, en: *América Indígena*, Tomo 29 (4), 1969, p. 1029-1038
 47. L. Wistrand: *Folkloristic and Linguistic Analysis of Cashibo Narrative Prose*, Tesis no-publicada, University of Texas, 1970
 48. L. Wistrand: Cashibo T-Shaped Stone Axes, en: *Journal of the Steward Anthropological Society* Vol. 5 (1), 1973
 49. L. Wistrand-Robinson: Notas etnográficas sobre los Cashibo, en: *Folklore Americano*, Tomo 23, 1973, p. 117-144

En febrero de 1980 empezó una investigación estrictamente etnográfica en una de las siete Comunidades Nativas de los Uni, la Comunidad Nativa de Santa Marta, en el alto valle del Zungaru-Yacu. Me quedé en el campo unos 20 meses en total. De este trabajo de campo resultan:

50. E.H. Frank: *Ein Leben am Rande der Weltmarkts-Ökologie und -Ökonomie der Comunidad nativa de Santa Marta*, BAS 10, Bonn 1983
51. E.H. Frank: Mécëcë, en *Amazonía Peruana*, Tomo 5 (9), 1983, p. 63-78

Falta anotar aquí un trabajo muy raro, que llevó a cabo un cinematógrafo alemán, artículo breve y curioso:

52. C.W. Emmermacher: Besuch bei Indianern des Amazonas, en: *Südamerika*, Vol. 1, 1950-51, p. 41-47

Este autor se autodenomina "Jefe de la Expedición Alemán Andes Amazonas de 1950-1951", y parece que tomaba fotos (de las cuales reproduce algunas en el libro) e hizo una película entre los "Cacataibo" del río San Alejandro.

Sin embargo hasta ahora no se ha podido encontrar ni una copia de esta película. Tampoco he podido encontrar más datos relativos a esta "expedición".

Por último: En relación a la mitología Uni es interesante, aunque confuso y poco aceptable en su modo de presentación:

53. A. Montalvo: Mitología Amazónica, Leyenda Carziba (así!): Aparición del Inca, en: *Revista del Museo Nacional*, Tomo 20, 1951, p. 307-310.





BIBLIOGRAFIA YAGUA II

por: J.P. Chaumeil*

Habíamos presentado en 1976, en el primer número de *Amazonía peruana*, una bibliografía crítica de las principales obras referentes a los Yagua (familia lingüística Peba-Yaguan). Desde entonces, varios trabajos antropológicos y lingüísticos han sido publicados. Con motivo de actualizar, nos ha parecido oportuno, diez años después, hacer un nuevo balance bibliográfico.

Paradójicamente, a pesar de estudios siempre más detallados, ningún levantamiento demográfico sistemático, que tomaría en cuenta la totalidad de la población yagua, ha sido efectuado hasta hoy en día. Los datos al respecto son siempre parcelarios y las ubicaciones imprecisas, incluso en el caso de comunidades tituladas.

Los trabajos antropológicos realizados en estos diez últimos años tocan varios aspectos de la cultura Yagua, con un claro énfasis, sin embargo, en el aspecto simbólico (*Mitología*: Chaumeil, 1978, 1983, Powlison, 1972, 1981, 1985; *Ritual*: Powlison, 1976; *Chamanismo*: Chaumeil, 1979, 1982, 1983, 1985). Curiosamente, no existe hasta el presente ningún estudio detenido sobre la economía nativa. En cambio, la situación de contacto y los cambios socio-económicos han tenido mejor eco (Baca, A., 1981; Chaumeil, 1984; Seiler-Baldinger, 1979-80).

Sobre el plano lingüístico, varios trabajos han salido a la luz bajo los auspicios del ILV (Payne, D. y T., 1983, 1984-85; Powlison). Si los Yagua son definitivamente considerados como los últimos representantes de la familia Peba-Yaguan, parece, sin embargo, que se puede desde ahora establecer ciertas conexiones sobre el plano morfológico entre esta última y la familia Zaparoan del noreste peruano y sureste ecuatoriano (cf. Payne, D., 1984-85). Si la hipótesis se comprueba, habría entonces que reconsiderar el conjunto *Yaguan/Zaparoan* sobre bases nuevas, especialmente en el marco de futuras investigaciones etno-históricas.

* Antropólogo. École des Hautes Études en Sciences Sociales. Paris.

ALVAREZ, L.

1913 "Costumbres de una tribu salvaje: los Yahuas", *España y America* 37, [11]: 336-355; 38: 163-173 y 350-356; 39: 61-75 y 253-263.

1925 "Un viaje de siete días al través de una tribu salvaje (primera y segunda parte)", *Archivo Histórico Hispano-Agustiniano* 24: 144-159 y 289-303.

BACA, A.

1981 *El turismo y las poblaciones nativas*. Iquitos: ORDELORETO, Dirección regional de agricultura, 35 p. mimeó-grafo.

BARCIA GARCIA, F.

1979 "Mayantu. El raro Dios de los Yaguas", *Bubinzana* 1, [1]: 57.

CHAUMEIL, J. y J.P.

1976 "Los Yagua de la Amazonía peruana (elementos de demografía)", *Amazonía peruana*, 1, [1], C-AAA-P: 73-94.

1977 "El rol de los instrumentos de música sagrados en la producción alimenticia de los Yagua del Nor-Este peruano", *Amazonía peruana*, 1, [2]: 101-120.

1978 "Los mellizos y la lupuna (mitología Yagua)", *Amazonía peruana* 2, [3]: 159-184.

1979 "Chamanismo Yagua", *Amazonía peruana* 2, [4]: 35-69.

CHAUMEIL, J.P.

1981 *Historia y migraciones de los Yagua de finales del siglo XVII hasta nuestros días*. Lima: C-AAA-P, "Serie antropológica 3", 209 p.

1982 "Représentation du monde d'un chaman yagua", *L'Ethnographie* LXXVIII, 87-88, [2-3]: 49-53.

— "Les plantes-qui-font-voir. Rôle et utilisation des hallucinogènes chez les Yagua du Nord-Est péruvien" *id.*: 55-84.

1983 "De un espacio mítico a un territorio legal, o la evolución de la noción de frontera en el noreste peruano", *Amazonía indígena* 3, [6]: 15-22. Segunda edición corregida en *Amazonía indígena* 4, [8], 1984: 26-31.

— *Voir, savoir, pouvoir: le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*. Paris: ed. de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, "Recherches d'histoire et de Sciences Sociales 8", 352 p.

CHAUMEIL, J.P.

1985 "El Poder vegetal", ponencia presentada al **45e Congreso Internacional de Americanistas**, Bogotá (libro de resúmenes: 577).

FRAYSSE-CHAUMEIL, J.

1985 "El tiempo de... División del tiempo y ciclo de reproducción entre los Yagua del Oriente peruano", *Antropológica* III, [3]: 107-121.

GABRIAC, Cte De.

1868 "Pebas et les sauvages Jaguas": 269-274, en: *Promenade à travers l'Amérique du Sud*. Paris: M. Lévy, Fr. ed.

GIL DE TABOADA y LEMOS, F. Fr.

1859 *Memorias de los Vireyes que han gobernado el Perú, durante el tiempo de coloniaje español*. Lima: Libr. central de F. Bailly, tomo 6, lámina "Indio Llagua" frente a la pagina 138.

GROHS, W.

1974 *Los Indios del Alto-Amazonas del siglo XVI al XVIII. Poblaciones y migraciones en la antigua Provincia de Maynas*. Bonn: Bonner Amerikanistische Studien 2: 86-88, 91-97.

MONTOYA, J. o.f.m.

1979 "Los Yaguas", *Ethnia* 55-56, [XIII], Bogotá: 7-10, 38-42.

NIÑO, H.

1977 "*Cuento Yagua*", en: *Primitivos relatos contados otra vez. Héroe y mitos amazónicos*. Bogotá: Instituto Colombiano de cultura: 143-173.

POWLISON, P.

1963 A technical description of 65 Yagua artifacts. Lima: CENDIE, microfilm, Información de campo 206, 32 p.

1972 *Dos comunidades en contraste*. Lima: CENDIE, microfilm, Información de campo 204c, 3 p.

— *Presentación de un cuento yagua*. *id.* Información de campo 204, 5 p.

1976 (con E. Powlison) *La fiesta Yagua, jjiña: una rica herencia cultural*. Instituto Lingüístico de Verano, col. "Comunidades y Culturas peruanas 8", 102 p.

1977 "Bosquejo de la cultura yagua", *Folklore americano* 24, México: 33-65.

1981 "Análisis estructural y moral de un cuento popular yagua", *Debates en Antropología* 6, Lima: 97-112.

1985 *Yagua mythology. Epic tendencies in a new world mythology*. Dallas: International Museum of Cultures publ. 16, 132 p.

REATEGUI MORI, V.

- s.f. **Mayantu, demonio del monte**. Iquitos: Impresiones mimeográficas Ramirez, 45 p.
- 1984 "Canto del 'pijuayo'. En torno al *Bac-tris gasipaes* y su importancia entre los Yagua", *Amazonía indígena* 4, [8]: 12-14.
- **Between zoo and slavery: the Yagua of Eastern Peru in their present situation**. Copenhagen: IWGIA Document 49, 66 p.
(versión castellana) **Entre el zoo y la esclavitud. Los Yagua del Oriente peruano en su situación actual**. Documento IWGIA 3, 82 p.
- 1985 "Le discours de la 'maladie soufflée' comme marqueur de distanciation sociale et spatiale chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne", *Bulletin d'Ethnomédecine*. 34: 3-21.
- "Echange d'énergie: guerre, identité et reproduction sociale chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne", *Journal de la Société des Américanistes* LXXI, Paris: 143-157.

SEILER-BALDINGER, A.

- 1982 "Changes in traditional Yagua and Ticuna Handicrafts and their consequences", Paper presented at the **44th Intern. Congress of Americanists**, Manchester, manus.
- 1984 "Indianische Migrationen am Beispiel der Yagua Nordwest-Amazoniens", *Diachronica. Ethnologica Helvetica* 8, Bern: 217-267.
- 1985 "Yagua and Tukuna Hammocks: female Dignity and Cultural Identity", **45e Congreso Internacional de Americanistas**, Bogotá (Libro de resúmenes: 473-474).

LINGÜÍSTICA - BIBLIOGRAFÍA

ALVAR, M.

- 1977 "Actitudes lingüísticas de un grupo Yagua", 349-361 en: **Leticia. Estudios lingüísticos sobre la Amazonía colombiana**. Bogotá.

CHAUMEIL, J. y J.P.

- 1976 "Bibliografía de los Yagua del Nor-Oeste Amazónico", *Amazonía peruana* 1, [1]: 159-176.

INSTITUTO LINGÜÍSTICO DE VERANO

- 1982 **Voca jasiveda** (Manual de ganadería). Yarinacocha: col. "literaria y cultural 4", 35 p.
- **Vútyúchodatera** (Algunos de nuestros cuentos). Yarinacocha: col. "literaria y cultural 5", 39 p. [textos compilados por P. Diaz Cahuachi y H. Peña Cahuachi].

PAYNE, D.

- 1984 "Evidence for a Yaguan-Zaparoan connection", *Work Papers of the Summer Institute of Linguistics*, University of North Dakota Session 28: 131-156.
- 1985 "—ta in Zaparoan and Peba-Yaguan", *International Journal of American Linguistics* 51, [4], University of Chicago Press: 529-531.
- "Degrees of inherent transitivity in Yagua verbs", *International Journal of Linguistics* 51, [1]: 19-37.

SEILER-BALDINGER, A.

- 1979 "Indianerschicksale am oberem Amazonas" *Ethnologica Helvetica* I, Bern: 51-88.
- "'Hängematten-kunst': textile Ausdruckform bei Yagua und Ticuna Indianern Nordwest-Amazoniens", **Basel: Sonderabdruck aus den Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel**, Band 90: 59-130.
- 1980 "Indians and the pioneer-front in the North-West Amazon", 244-248 in: **Land, People and Planning in contemporary Amazonia** (Barbira-Scazzocchio, F. ed.), Cambridge University.
- 1982 "Die Yagua", *Incomindios* 20, Zürich: 57-64.

VELLARD, J.

- 1959 "Notas antropológicas sobre los Yagua", *Actas y trabajos del II Congreso Nacional de Historia del Perú*, 1: 329-338.

PAYNE, T.E.

- 1983 "Yagua Object Clitics: Syntactic and Phonological Misalignment and Another possible source of ergativity", 173-184 in: **Papers for the Parasession on the interplay of Phonology, Morphology and Syntax**. (Richardson, J.F. & otros, eds.), Chicago linguistic Society.

* POWLISON, P.

- 1956 **Observaciones sobre los datos de**

-
- 1961 **Tessmann acerca de los Yagua.** Lima: CENDIE, microfilm, Información de campo 204d., 15 p.
- 1961 **A tentative analysis of Yagua grammar.** id. Información de campo 200, 238 p.
- 1971 **Comments on the classification of Peba-Yagua languages and dialects.** id. Información de campo 211b., 2 p.
- 1978 **"Yagua", in: Materiales para Estudios fonológicos.** tomo 2, documento de trabajo, 9, ILV: 77-118.

* Para una recensión más detallada de los trabajos lingüísticos de Powlison con relación a los Yagua, véase TOVAR, A. y LARRUCEA DE TOVAR, C. *Catálogo de las lenguas de América del Sur.* Madrid: Editorial Gredos, 1984 (nueva edición refundida): 490-492.

allpanchis

REVISTA DEL INSTITUTO DE PASTORAL ANDINA

Desde hace más de una década, el IPA publica esta revista, dedicada a dar a conocer la historia, situación socioeconómica, expresiones culturales y religiosas, organización y vida cotidiana del mundo andino. Colaboran en ALLPANCHIS investigadores preocupados por penetrar y explicar este complejo universo. Pretendemos con ello reivindicarlo y buscar con él su destino histórico.

Tarifa de suscripciones:

América Latina	U.S. \$ 20.00
Estados Unidos y Europa	U.S. \$ 22.00
Otros.	U.S. \$ 25.00

Estas cantidades cubren el costo de correo aéreo. Enviar giro bancario en dólares americanos dirigido al Instituto de Pastoral Andina.

*Informes y suscripciones: Instituto de Pastoral Andina.
Apartado 1018, Cusco, Perú.*



materiales para la comunicación popular

Rogamos enviar cheques o giros a los nombres y direcciones mencionadas

<i>País</i>	<i>Cheque o giro a nombre de:</i>	<i>Dirección</i>	<i>Suscripción Simple</i>	<i>Suscripción Especial</i>	
Argentina	Telmo Meirone y/o María Clara Loza	Av. de Mayo 3059 (1650) San Martín Prov. de Buenos Aires Tucumán 1993 (1050) Capital Federal	16 australes	20 australes	
Brasil	Regina Festa	Rua Da Consolacão 3075 Apt. 906-Jardins 01416-Sao Paulo-SP	150 cruzados	180 cruzados	
Colombia	Claudia Herrán	Carrera 9B, No. 123-31 Bogotá	1,230 pesos	1,550 pesos	Fuera de Bogotá enviar giro
Costa Rica	Ricardo Sol	Apartado 439 (2100) Guadalupe-San José	480 colones	550 colones	
Chile	CENECA	Santa Beatriz 106 Providencia-Santiago	3,000 pesos	3,600 pesos	
Paraguay	Carlos A. Torres	Estrella 892 dpto. "B" Asunción	15,000 guaraníes	18,000 guaraníes	
Perú	Centro de Estudios sobre Cultura Transnacional	La Mar 170 Lima 18	120 intis	180 intis	
Venezuela	CESAP	San José del Avila (al lado de la Abadía) San José del Avila-Caracas	150 bolívares	180 bolívares	Enviar Cheques
América Latina y el Caribe			US\$15	US\$18	
USA, Canadá y Europa			US\$30	US\$35	

Incluye correo aéreo

FRONTIER EXPANSION IN AMAZONIA
Schmink, Marianne & Wood, Charles
University of Florida Press
Gainesville, 1984. XVIII y 502 pp.

Frontier Expansion in Amazonía, es uno de los esfuerzos editoriales más importantes sobre la historia, la política, la economía, las ideologías indigenistas y el futuro de la gran región amazónica. Marianne Schmink y Charles Wood son los responsables. Fueron ellos y otras autoridades y profesores del Amazon Research and Training Program del Center for Latin American Studies de la Universidad de Florida, quienes organizaron en febrero de 1982 la Conferencia, cuyas ponencias conforman el contenido del libro que aquí reseñamos.

Bien dicen los editores: "las obras publicadas que representan una perspectiva nacional amplia (para la Amazonía), son relativamente pocas". Los organizadores solicitaron a los expositores trascender los estudios del caso y las experiencias particulares, y presentar sus reflexiones sobre los grandes procesos que ocurren en cada uno de los países amazónicos en relación con la población indígena, la expansión de la frontera agrícola y demográfica, las ideologías, explícitas o veladas, de las sociedades nacionales sobre los indígenas, el manejo ecológico y productivo y sus consecuencias en la región y las políticas gubernamentales de desarrollo, la acción directa del capital y el problema de la tierra en la amazonía.

El libro está dividido en cuatro temas: indígenas y políticas indigenistas; colonización y asentamiento espontáneo; ecología y potencial de desarrollo; estado y capital privado. Los ponentes presentan para cada tema el análisis referente a su país de estudio. El resultado es una excelente oportunidad de analizar comparativamente los procesos en cada país. David Maybury-Lewis, en su contribución enfatiza que se está dando el mismo proceso en toda la región con fases particularizadas en cada país, pero que, en resumen, y por desgracia, estamos presenciando la *Segunda Conquista de Sudamérica*. "La primera, virtualmente aniquiló a los indígenas costeños; diezmó y esclavizó a los indios de la sierra y empujó a los restantes al interior. Es en este interior —el último refugio para los pueblos indígenas— donde se está efectuando la segunda conquista". Está convencido que la alternativa es que las sociedades civiles "... admitan, acepten y reconozcan la viabilidad de una sociedad multiétnica". Sólo habría que señalarle que los grandes cambios ideológicos en la historia que él toma como ejemplos se lograron con mucho dolor, lágrimas, sangre y violencia; principalmente de aquellos, minoritarios, que lucharon por su proyecto de futuro. ¿Estaría él de acuerdo con esta vía?

Las ponencias de la primera parte ponen a la luz el verdadero significado de las políticas gubernamentales hacia los indígenas, desde la conquista española hasta nuestros días, resaltando la coherencia de su justificación según cada momento histórico. A. Stocks puntualiza 4 tipos de política: la política de "civilización", cuya base es la polaridad civilizado/salvaje realizada principalmente por los grupos misioneros religiosos. A la segunda la llama política de "conquista" y la relaciona con los conceptos de desarrollo económico y progreso, por lo tanto dirigida a movilizar y controlar la mano de obra indígena. La política "proteccionista" que intenta proteger los derechos, los valores culturales o las tierras de los indígenas. La cuarta es la política de "exterminación" o desocupación como medio para obtener tierras para colonizar o explotar.

En su análisis, Nelly Arvelo-Jiménez, desde una posición más radical pero tal vez más certera, analiza las políticas de sobrevivencia cultural en Venezuela, concluyendo que, en realidad, todas e incluso las mejores intencionadas políticas, son sólo instrumentos de la sociedad moderna para lograr la dominación física y cultural de los nativos amazónicos.

Estos análisis se suman al actual cuestionamiento que antropólogos y activistas que trabajan con grupos indígenas se hacen acerca del sentido de su labor. Responde a la preocupación, por demás necesaria y urgente, de hacer frente a la pregunta: ¿somos agentes de la asimilación/desaparición de los indígenas en la sociedad moderna, o tenemos una clara opción igualitaria para los pueblos indígenas, como tales, dentro de una sociedad moderna?

La segunda sección se ocupa en analizar las causas, justificaciones, posibilidades y consecuencias de los procesos de colonización espontánea de pequeños campesinos migrantes. En los cinco países analizados: Brasil, Perú, Colombia, Ecuador y Bolivia, se constata que la región amazónica no contiene las soluciones a los problemas de insuficiencia de producción alimentaria y sobrepoblación de otras regiones, como pretenden justificar los gobiernos al incentivar la colonización.

La reorganización de la estructura de producción y acumulación que define la frontera móvil en la región, no puede ocurrir sin conflicto social, especialmente por la tenencia de la tierra. Se hace un llamado a entender y atender la situación de los migrantes ya establecidos en la región cuya situación productiva y de sobrevivencia demuestra, por oposición, la superficialidad demagógica acerca de las bondades de la región y del apoyo estatal a los pioneros.

La tercera sección analiza el potencial productivo de la región y el uso que de él se ha hecho. Lo más saltante es la confirmación que la base productiva de la región amazónica, está compuesta por miles de pequeños sistemas con sus propias peculiaridades en cuanto a calidades de suelos, clima y composición ecológica que deben utilizarse según cada peculiaridad y no, como hasta ahora, generalizando un sistema no apropiado en cualquier zona. Los niveles o "pisos" ecológicos en la amazonía no se dan sólo por alturas, sino por parches horizontales particulares. William M. Denevan

insiste en la urgencia de desarrollar tecnologías apropiadas según estos condicionantes para poder lograr un manejo ecológico y económicamente apto, usando como punto de partida el manejo que desarrollan los pueblos nativos indígenas. Uno de los grandes peligros es la creciente desertificación de áreas amazónicas causadas por un uso cada vez más intensivo del suelo sin los componentes tecnológicos que permitan su recuperación. Esto es causado por la creciente presión demográfica y otros factores sociopolíticos (ocupación de fronteras, por ejemplo). La constatación del fenómeno ha sido realizada incluso por los planificadores; sin embargo, la migración de pequeños campesinos a la región continúa alentada por los gobiernos o por asentamiento espontáneo. En Brasil, por ejemplo, tal como lo presenta Susana B. Hecht, se ha utilizado este argumento de destrucción ecológica causada por la pequeña agricultura migratoria, para alentar y justificar la instalación de grandes empresas ganaderas. Ella indica que la ganadería en la región no es tan perjudicial ni tan beneficiosa como se pretende; sin embargo, la ganadería provoca la deforestación de grandes áreas cuyas consecuencias son de gran preocupación para el futuro. Idealmente, concluyen los editores, la ocupación de la Amazonía debería estar precedida por suficientes investigaciones que provean una base sólida para la planificación racional y uso de la tierra en la región dentro del desarrollo nacional.

La última sección del libro "El Estado y el Capital Privado", presenta un estudio sobre Colombia y tres sobre Brasil. Es interesante cómo todos ellos analizan diferentes ángulos de la interacción Estado-Capital privado, como causa inicial en la estructuración política y económica de la región amazónica en ambos países.

El punto de partida para el análisis del Estado, es su definición como el aparato del Gobierno sustentado en los grupos de poder económico dominantes, los cuales avalan su poder a la vez que lo presionan para reproducir su control sobre la economía nacional.

En su estudio, Camilo Rodríguez, plantea el juego de presiones que determinan la estructura económica de Colombia. Estas presiones a nivel interno son parte resultante de las que ejercen las fuerzas económicas a nivel mundial, que obligan al Estado a realizar cambios profundos en la economía nacional. En el caso de un régimen militar, que acapara el control estatal; señala el autor, el capital privado cambia sus mecanismos de acceso a los niveles de toma de decisiones. Estos mecanismos son los que él analiza de cerca en su trabajo.

El caso brasilero es visto desde tres ángulos distintos: Malori Pompermayer, enfoca su análisis a partir de las presiones que ejerce el capital privado, en este caso, la Asociación de Empresarios Agropecuarios de la Amazonía sobre el Estado y mediante qué mecanismos, logrando finalmente la aplicación de un modelo de producción ganadera y una estructuración de la tenencia de la tierra que garantiza su reproducción.

Uno de estos mecanismos es la organización judicial y la legislación. Roberto Santos analiza cómo es que los cambios en la tenencia de la tierra y en el manejo de

la actividad económica ha resultado en modificaciones legislativas que garanticen que el grupo económico dominante reproduzca su control sobre la producción y la tenencia de la tierra, mientras que a los pequeños productores los mantiene al nivel de la sobrevivencia. A pesar de ello, el autor vislumbra un espacio aún pequeño para la emergencia de una forma de defensa social para las clases campesinas sojuzgadas.

José de Souza Martins, analiza cómo la reforma agraria brasilera, ideada originalmente como un mecanismo de mayor justicia social en el campo por el presidente Goulart —lo cual le valió ser removido por el golpe de Estado dado por los militares en 1964— al ser aplicada por el régimen posterior, se convirtió también, a la larga, en un mecanismo favorecedor de la reproducción del poder económico de los grandes terratenientes.

Inicialmente, la Reforma Agraria aparecía como contraria a los intereses del grupo social que llevó al régimen militar al poder; sin embargo, éste logró adecuarla de manera que cumple dos funciones: paliar los conflictos sociales en el campo e impulsar las condiciones que permiten la continua expansión de la gran propiedad terrateniente. Los mecanismos usados para lograrlo son la creciente, militarización y centralización de la autoridad en las zonas rurales y en todo el país, y la despolitización de las organizaciones campesinas.

(Clemencia Aramburú, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica).

*DES DIEUX ET DES HOMMES —
Etudes de Mythologie Lithuanienne
(título original: APIE DIEVUS IR ZMONES)
Sobre los dioses y los hombres —
Estudios de mitología Lituana
Greimas, Algirdas Julien. Presses Universitaires de France (col. Formes Sémiotiques),
Paris, 1985, 233 pp.*

¿En qué medida puede interesar al lector dedicado al conocimiento de la mítica latinoamericana, una obra que estudia los mitos lituanos? A primera vista, esos dos orbes mitológicos están muy alejados uno del otro, no sólo en el espacio sino también en los contenidos. Pero si urgamos con mayor atención toparemos sin duda en una evidencia: la mítica lituana —como la mítica ancestral latinoamericana— ha so-

brevivido al fenómeno histórico de la colonización; son conjuntos de relatos producidos originalmente por grupos étnicos que han sufrido luego la aculturación (o mejor, la *deculturación*) indoeuropea y de resultados del conflicto etnocultural soportan aún el dominio de unos valores axiológicos por otros.

De ahí que el examen de la producción de discursos míticos en un grupo social cuya situación es, desde el punto de vista de la ahormación de los valores semánticos, semejante a la nuestra, sea de interés a doble título: como modelo de investigación a ser tenido presente dados sus aportes teórico-analíticos y, sobre todo, en cuanto a la observación y descripción directa de un aspecto capital propio de la evolución de los relatos míticos, la *desemantización* de sus contenidos registrada a partir del estudio de las estructuras de intervención y las de acogida. Este registro permite sopesar adecuadamente el paso, primero, de la etnoliteratura a la literatura oral y, en seguida, de la literatura oral a los relatos de cultura popular folklórica.

La obra del profesor A.J. Greimas toca así la problemática central, hoy por hoy, del estudio científico (etnolingüístico y semiótico) de los grandes vestigios etnoculturales. Los aparejos de análisis allí dispuestos y, en general, todo el instrumental analítico puesto en práctica para demostrar, con el máximo de pertinencia y rigor científico, la degradación de esos valores etnoculturales, no constituye, sin embargo, un paquete de recetas a ser aplicado sin más ni más para el estudio de nuestros objetos de conocimiento. La lección que se saca de la lectura de este texto, está en aceptar el desafío de idear una metodología estrictamente apropiada, por ejemplo, para aprehender los objetos de conocimiento surgidos de la realidad nacional peruana.

El papel que juega para nosotros esta obra es, entonces, el de una especie de acicate incentivador. Siguiendo la vía de los grandes pioneros en el estudio científico de los discursos etnoliterarios como Georges Dumézil y Claude Lévi-Strauss, no se trata aquí de presentar los relatos —mondos y lirondos— tomados de los informantes, es decir, transcritos y ordenados según una temática que, por lo común, suele tomarse —sin crítica previa— del manido catálogo de Aarne y Thompson. Como afirma Greimas, “la mitología es la expresión de la cultura de una sociedad; en cuanto texto cultural, ella puede y debe ser leída e interpretada con ayuda de un sistema interno que lo organiza, y no por categorías apriorísticas que le sean impuestas del exterior” (p. 14); por lo tanto, si se recogen relatos etnoliterarios y de literatura oral, no es para contemplarlos en tanto objetos exóticos o, lo que es peor, para interpretarlos atribuyéndoles una simbolización no controlada. La etnoliteratura y la literatura oral peruana son *documentos de cultura ancestral y popular* tan o más importantes que los monumentos arqueológicos o las lenguas habladas en el país; ellos exigen y merecen así un trabajo científico de interpretación acorde con su densidad cultural intrínseca.

Jacques Geninasca señala que los trabajos de mitología y de religión comparada¹, suelen tener como motivo privilegiado de estudio los universales semánticos de cada cultura. Ahora bien, la comparación entre esos universos contenidos en los relatos producidos por sociedades que han recibido la influencia de la cultura in-

doeuropea, requiere de un descarte cuidadoso entre las *categorías primitivas* —o universales— y las *categorías significativas* —o singulares— específicas de cada conjunto textual mitológico (perteneciente a cada etnia). Desde esta perspectiva, la mitología lituana que no obstante ser europea recibió el tardío impacto de la cristianización (entre los siglos XV y XVI), es también comparable a la impronta cristiana de Lati-noamérica en la misma época; a pesar de su distancia, las mitologías lituana y lati-noamericana, tienen de ese modo un segundo rasero común, esta vez de orden histó-rico que las acerca permitiendo al analista tomar un punto de referencia. Dicho pun-to de referencia justifica el establecimiento de ciertas categorías primitivas comunes y, desde luego, las categorías significativas o idiomáticas de cada corpus por separa-do. Como se ve, la mitología comparada tiene mucho que ganar en este aspecto.

En efecto, los numerosos pasajes dedicados al estudio de la figurativización de los discursos míticos, confirma la preocupación de los investigadores peruanos que en sus últimos trabajos han dedicado particular empeño en describir las figuras del relato (cf. las tesis de Rosario Sheen, Santiago López, Nelly Cuculiza, Rocío Quispe, Margarita Jara, Ana Gabriela Fuentes; y los trabajos de Raúl Bendezú y Oscar Que-sada). Esta atención preferente al estudio de las figuras particulares de los discursos producidos por la sociedad peruana, coincide con la declarada intención del libro del profesor Greimas al poner de relieve, antes que las categorías primitivas (exhaustiva-mente examinadas en sus numerosas investigaciones anteriores), las categorías signifi-cativas que a la postre revelarán la identidad cultural peruana en el concierto uni-versal.

A todo ello se suma un nuevo aporte para resolver un problema que igualmente nos toca de cerca: las maneras de hacer inteligible el llamado “pensamiento mítico” en el estudio de relatos etnoliterarios pertenecientes a etnias alejadas de la nuestra. Otra obra también aparecida en 1985, *La potière jalouse* (Plon, París) de Claude Lé-vi-Strauss, ensaya resolver a su modo la misma inquietud y si bien no me toca ahora comentar las correspondencias (que no son pocas) entre las dos obras, debo destacar el hecho de que ambas recuperan la vigencia del dato empírico en la formulación de los paradigmas analíticos. Este “retorno a las fuentes” reivindica la función del tra-bajo de campo en la constitución de los modelos y en la verificación de los resul-tados.

De los demás tópicos desarrollados en la obra que reseño (cuyo título inevitable-mente nos recuerda aquél creado en su oportunidad por José María Arguedas para designar el conjunto de relatos perteneciente a los manuscritos de Huarochirí)², qui-siera destacar por último, que en ella y siguiendo la vía inaugurada por Georges Du-mézil, se confirman las siguientes hipótesis: “a) que ni los dioses ni los otros seres míticos son criaturas fantásticas del imaginario humano: esas ‘fábulas’ son medios fi-gurativos que permiten hablar del hombre, del mundo y del orden cósmico; b) que el pensamiento mítico no es ni confuso ni aventurado y se efectúa más bien en el marco organizado de las actividades divinas en el interior del sistema de sus funcio-nes; c) que la mitología está llamada a expresar —en sentido extenso— la ideología política de la sociedad estudiada. De esta concepción de la mitología resulta, incluso,

otra constatación metodológicamente importante: la mitología está lejos de ser, como se pensaba habitualmente, la colección de mitos de un pueblo dado; ella constituye una estructura ideológica susceptible de manifestarse en no importa qué forma 'literaria'" (p. 12). La precisa demostración de todas estas hipótesis en la investigación reseñada, bastará para dar una idea de la real necesidad instrumental que tenemos de ella, especialmente en momentos en que se plantea la urgencia por establecer una tipología de base capaz de comprender toda la producción literaria nacional y que respete, fuera de las consabidas discriminaciones institucionalizadas por los críticos literarios oficiales, los discursos literarios multilingües y pluriculturales efectivamente producidos por la comunidad peruana en su conjunto³.

(Enrique Ballón Aguirre. Universidad Nacional Mayor de San Marcos)

1 *Note de lecture*, en *Actes Sémiotiques — Le Bulletin*, Groupe de Recherches Sémio-linguistiques, E.H.E.S.S. — C.N.R.S., Vol. VIII, No. 35, París, setiembre de 1985, pp. 43 a 48.

2 *Dioses y hombres de Huarochiri*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1966.

3 Enrique Ballón Aguirre, *La producción narrativa peruana: de la Academia al Graffiti*, en *Antología General de la Prosa en el Perú*, T. III, Edubanco, Lima, 1986, pp. 555 a 574.

LA ANTROPOLOGIA EN EL PERU
Rodriguez Pastor, Humberto (comp.)
Gráfica Bellido, Lima, 1986, 285 pp.

En Noviembre de 1985, se realizó en Lima, Perú, el 1º Congreso Nacional de Investigaciones en Antropología, con el objeto de analizar los logros alcanzados durante los 40 años que tiene la antropología en el Perú. Con este mismo objetivo se edita también "La Antropología en el Perú", loable labor de quienes dedicaron su tiempo a ello.

El libro presenta cuatro partes bastante coherentes y ricas en contenido, siendo, quizás, la primera parte la que nos permite aproximarnos más a la historia de la antropología en el país. En esta primera parte, cabe destacar el artículo presentado por el Doctor Luis E. Valcárcel, quien delinea la historia de las primeras décadas del surgimiento de la antropología y los inicios de la etnología en el Perú con valiosos aportes de investigadores extranjeros; también nos cuenta sus esfuerzos por la creación de museos que van a dar mayor impulso a la naciente etnología peruana, e institutos

y organizaciones con el central interés de explicar y hacer conocer la historia del hombre peruano.

Hay un segundo artículo sobre el rumbo de la antropología social en el Perú escrito por Gabriel Escobar, que enfoca el problema haciendo una ligera relación histórica de las investigaciones y señala algunos de los hitos por los que ha pasado la antropología social en el Perú hasta llegar al momento presente. A continuación hay un artículo más extenso de Héctor Martínez y Jorge Osterling que presentan con mayores detalles la historia, pero haciendo un análisis desde su fase "no profesional", es decir, desde el momento en que su enseñanza y práctica se institucionaliza en las universidades, lo cual coincide con el intento, por parte de los antropólogos no peruanos, de lograr conocimientos acerca de la sociedad y cultura peruanas. Cabe destacar en este artículo, la amplia información que permite tener una visión más o menos completa de lo que podría llamarse la historia de la antropología social peruana; los afanes e inquietudes de los intelectuales tanto peruanos como extranjeros y los avances en la década de 1970, cuando se crean y/o consolidan diversos grupos de investigación antropológica, entre los que destaca el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), y el Centro de Investigación y Promoción Amazónica (CIPA), ambos vinculados con las minorías étnicas de la Amazonía Peruana; a nivel de estudios andinos, en el Cusco, el Instituto de Pastoral Andina, el Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas" y el Instituto de Estudios Sociales.

En una segunda parte, este libro nos ofrece un conjunto de trabajos, que abarcan distintos campos. Son estudios más especializados como el que presenta C. Fonseca sobre Comunidades Campesinas; el de Héctor Martínez sobre Antropología y Movimientos Migratorios, en el que se ofrece los avances y la importancia del estudio sobre migraciones como fenómeno social y regional; el de Teófilo Altamirano sobre Antropología Urbana en el que se desarrollan sumariamente las distintas tendencias teóricas y metodológicas que se han desarrollado en las investigaciones en el Perú con sus respectivos exponentes, los temas que cada uno aborda y además las áreas ecológico-sociales donde se realizaron las investigaciones.

Una visión general de lo que se viene avanzando en religiosidad indígena, nos ofrece Manuel Marzal en su artículo sobre el Panorama de los Estudios sobre la Transformación Religiosa Indígena.

De otro lado, Alejandro Ortíz en su artículo sobre Mitos Andinos, nos señala algunas de las carencias y defectos que en general poseen las investigaciones sobre la problemática religiosa andina, exceptuando para ello los estudios del Padre M. Marzal (1971), y la de Mateo Garr (1972), que los cataloga como raros estudios de complejo total religioso de la Comunidad Andina.

Una tercera parte constituida por aquello que se denomina "Enseñanza"; centra su análisis en tres universidades donde se enseña la antropología: Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), Pontificia Universidad Católica del Perú

(PUCP), y la Universidad de Trujillo, siendo conscientes de que faltaría mayor análisis de las universidades de Provincia como Cusco, Ayacucho, Huancayo, Arequipa.

Finalmente, una cuarta parte comprende un balance cuantitativo de las tesis antropológicas realizadas tanto en el Perú como en universidades norteamericanas y francesas. Entre las peruanas se pueden contar unos 530 títulos, entre las norteamericanas unos 129 títulos, de los cuales no todos son tesis de antropólogos, pero sus temas sí son antropológicos. Entre las francesas se cuentan unos 87 títulos, en éstos la temática va más allá de los siempre imprecisos linderos antropológicos; son, por lo general, tesis totalizantes sobre un tema o problema social.

En síntesis, es un libro interesante y un gran aporte en la creación de nuevas bases en la antropología peruana.

(Liliam Landeo. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica).

*VISIONARY VINE: Hallucinogenic Healing
in the Peruvian Amazon*
Dobkin de Rios, Marlene
Wareland Press, INC
USA, 1984

La nueva edición del libro *Visionary Vine* de Marlene Dobkin de Ríos ha hecho más accesible esta obra clásica sobre curación con alucinógenos en la ciudad de Iquitos. La autora ha sido una pionera en el estudio antropológico de los fenómenos relacionados con el uso de drogas psicoactivas. Esta obra también es uno de los pocos estudios antropológicos sobre la problemática urbana en la Amazonía Peruana.

La autora es antropóloga y especialista en etnofarmacología y psiquiatría cultural. Desde hace varios años es profesora en la Universidad Estatal de California en Fullerton. Ha publicado varios artículos sobre el uso de las plantas alucinógenas.

Hay que destacar dos aspectos de la metodología utilizada para este estudio. La autora vivía en el barrio Belén de Iquitos y se integró en la comunidad como "curiosa" o adivina con el manejo de los naipes. Con este papel logró ganar la confianza de la gente, sobre todo los que más comparten la cosmovisión regional, y fue un medio para conocer de cerca los problemas psicológicos y físicos de estas personas. Por otra parte, no solo estudió acerca del ayahuasca sino la tomó en varias sesiones. Por lo tanto habla desde su propia experiencia.

En la introducción se describe el proceso de acercamiento de la autora a la población y las amistades que hizo en el camino de lograr su aceptación en la comunidad. También habla de su aprendizaje del método de adivinanza por medio de los naipes.

El Capítulo II es un estudio de alucinógenos en general y los estados alterados de conciencia. Explica los efectos de estas drogas, su relación con la cosmovisión y su uso en la curación de enfermedades. El Capítulo III presenta una relación del uso de alucinógenos por distintas etnias de América del Sur. Incluye información sobre el tipo de planta, su nombre botánico o vernacular, y las referencias bibliográficas.

El Capítulo IV es una breve síntesis etnográfica de lo que es la ciudad de Iquitos, sobre todo la miseria y desesperación de la población más marginada del barrio de Belén. El Capítulo V describe las sesiones de la toma de ayahuasca, el alucinógeno principal de esta región, que realizan los pobladores urbanos por las noches en los lugares apartados cerca a Iquitos.

El Capítulo VI trata la relación entre la cosmovisión y las enfermedades. Es una presentación de las causas de las enfermedades: espíritus de la naturaleza, problemas en las relaciones interpersonales y brujería, tomando en cuenta la dimensión psicósomática de las enfermedades. El Capítulo VII contiene breves biografías de curanderos y pacientes que contribuyen a un mayor conocimiento de los fenómenos relacionados a las enfermedades y su curación.

El Capítulo VIII describe las visiones que produce el ayahuasca y las compara con las visiones producidas por ciertas drogas entre occidentales. Señala la importancia de las expectativas culturales en lo que uno experimenta en los sueños alucinógenos. El Capítulo IX explica el uso del ayahuasca para conocer las causas de las enfermedades y presenta las técnicas que se utilizan para la curación como humo de tabaco, cantos, silbidos, etc. y subraya la importancia del curandero en el proceso de la curación.

El libro contiene un glosario de más de 60 términos regionales que facilitan la lectura y hay 7 dibujos, del artista peruano Yando, de sueños que tuvo bajo los efectos del ayahuasca que son una ayuda importante para el lector.

Este estudio del uso de alucinógenos en Iquitos brinda al lector un análisis valioso de algunos problemas físicos y psicológicos de esta población y los medios que usan para remediarlos. Este empleo de ayahuasca es tan vigente hoy como hace casi veinte años cuando se realizó esta investigación.

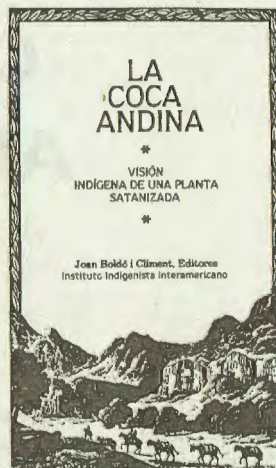
(Jaime Regan. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica).

Pedidos a: Instituto Indigenista Interamericano
Insurgentes Sur No. 1690, Col. Florida
México 01030, D.F.

Desde el norte argentino hasta Colombia, y de manera relevante en Bolivia y Perú, un inmenso conglomerado de personas profesan lealtad milenaria hacia la planta sagrada de la coca, la "preciada hoja" como la llamara el Inca Garcilaso.

Extensamente mencionada en la literatura colonial y a lo largo de los siglos subsecuentes, la hoja de coca permanece aún en el misterio. Las diversas interpretaciones occidentales sobre ella, tendientes en su mayoría a distorsionar la civilización andina en muchas de sus manifestaciones, sólo han colaborado a la satanización y a la creación de una "leyenda negra" en torno a la hoja y al complejo cultural que la circunda. Dicha satanización llega a su punto más crítico cuando el método "científico" occidental y su tendencia desintegradora y analítica llevó a la localización y aislamiento del "elemento activo" de la hoja de coca: el alcaloide bautizado por Niemman en 1860 bajo el nombre de cocaína. Fueron estos científicos occidentales, según afirma Baldomero Cáceres, y no la naturaleza ni el mundo andino los que procrearon realmente el fantasma.

Este libro pretende proporcionar nuevas alternativas al debate sobre el uso de la coca en los países andinos.



CULTURA-HOMBRE-SOCIEDAD

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS
CUHSO

SUSCRIPCIONES: Adjuntar cheque cruzado a nombre de:
Pontificia Universidad Católica de Chile — Temuco.

LISTA DE PRECIOS:

EJEMPLAR UNICO	:	En el país	\$	500
		En el exterior	US\$	7
SUSCRIPCION ANUAL	:	En el país	\$	850
		En el exterior	US\$	11
SUSCRIPCION BIANUAL	:	En el país	\$	2.000
		En el exterior	US\$	20

Casilla: 15-D M. Montt 56 — Telex: 267018 PUCSA. CL
TEMUCO — CHILE

COLOMBIA AMAZONICA

Revista Bianual

Suscripción

Costo suscripción incluyendo porte aéreo:	Enviar cheque a nombre de:
COLOMBIA \$1.000*	CORPORACION DE ARARACUARA
AMERICA LATINA US \$10	Calle 20 No. 5-44 Int. 101
E.U. Y CANADA US \$15	Apartado Aéreo 034174
OTROS PAISES US \$15	Bogotá, Colombia

* Si es cheque de otra plaza enviar costo de canje.

LEA
DIVULGUE



CRISTIANISMO Y SOCIEDAD 1986



*Deuda externa, economía
y teología de la liberación*

Raúl Vidales "Pagar es morir, queremos vivir". Una reflexión teológica a parte del problema de la deuda externa • Hugo Asamano "Economía y Teología: algunas tareas urgentes" • Ponce J. Hernández "Democracia, estructura económico-social y formación del mundo mítico religioso" • Enrique Dussel "Castro: temas en curso a la teología y economía" • Raúl Fariel-Díaz-Corcuera "Para una crítica de la "instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación", desde una perspectiva latinoamericana.

No. 87

Revista Trimestral que se difunde en todo
el Continente

Precio para México, porte incluido
4 entregas: 2400 pesos

Para el extranjero, porte incluido
4 entregas 12 dólares
8 entregas 24 dólares

SUSCRIBASE A
CRISTIANISMO Y SOCIEDAD

Apartado Postal 20656
San Angel
México 01000, D.F.
Telf. 550-38-22

ACEPTAMOS CANJE

Director:
Jean Pierre Bastian

Órgano de Acción Social EcuMénica
Latinoamericana ASEL.

© Tierra Nueva



Se comunica a los lectores de Amazonía Peruana que, a partir del número 15 de nuestra revista, se incorporarán nuevos miembros a nuestro Consejo Editorial. Los nuevos miembros son: Clemencia Aramburú —antropóloga—; Jaime Regan —Antropólogo— (ambos trabajadores del CAAAP); Olga Palacios —médico—; y el antropólogo Jean Pierre Chaumeil.

* * *

Durante los días 18, 19, 20 y 21 de Noviembre del año pasado, se realizó en la ciudad del Cuzco el SEMINARIO TALLER SOBRE PROGRAMAS CURRICULARES PARA LA EDUCACION BILINGÜE, convocado por el INIDE, el Ministerio de Educación, INIED, DIGEPSE, Convenio Perú-Birf II.

* * *

I CONGRESO NACIONAL DE INVESTIGACIONES LINGUISTICO-FILOLOGICAS

En la última semana del mes de Noviembre del presente año se realizará un encuentro científico de investigadores nacionales y extranjeros dedicados a las disciplinas lingüístico-filológicas. En este evento se tocarán los temas siguientes:

Lingüística General:

- Teoría
- Estudios Interdisciplinarios

Lingüística Aplicada:

- Política Lingüística
- Enseñanza de Idiomas
- Educación Bilingüe

Lingüística Hispánica:

- Descripción Sincrónica
- Lingüística Histórica

Dialectología

Léxico

Lingüística Andina:

- Descripción Gramatical
- Variación lingüística
- Reconstrucción de Lenguas

Lingüística Amazónica:

- Descripción Gramatical
- Variación Lingüística
- Reconstrucción de Lenguas

Lingüística del Discurso y del Texto:

- Lingüística del Discurso y Pragmalingüística
- Lingüística del Texto y Filología.

Para mayores informes dirigirse al Centro de Investigación Lingüística Aplicada. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Av. Nicolás de Piérola 1222. Parque Universitario. Lima 1. Perú. Telf. 27-1844.

* * *

Del 17 al 21 de Noviembre de 1986, se realizó en Moyobamba —departamento de San Martín— un SEMINARIO TALLER SOBRE EDUCACION SECUNDARIA TECNICA EN COMUNIDADES NATIVAS.

Asistieron representantes de las zonales y del Ministerio de Educación, así como maestros bilingües y miembros de las instituciones que trabajan en la Amazonía.

Los temas fueron tratados en comisiones de trabajo, y tuvieron relación con:

- * Política de educación y desarrollo para las Comunidades Nativas de la Amazonía.
- * Tecnología Educativa.
- * Capacitación Docente.
- * Administración bilingüe en las Comunidades Nativas.
- * Infraestructura y Equipamiento.

Desde comienzos de 1985, la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana, con sede en Iquitos, ha puesto en marcha el programa de EDUCACION BILINGÜE. Los objetivos de este programa son: 1) Formar profesionales en Educación Primaria, con especialidad en Educación Bilingüe, a fin de "lograr atender adecuadamente las necesidades educativas y culturales en la población escolar y adulta de las Comunidades Nativas"; y 2) Realizar proyectos de investigación al interior de las Comunidades, que ayuden en el mejoramiento de las condiciones de vida al interior de dichas Comunidades.

Los requisitos para la admisión son como en cualquier otra Universidad, salvo que el interesado deberá hablar y escribir una lengua nativa de la región. La carrera dura 10 ciclos y existen facilidades que el Programa ofrece a los estudiantes.

EL PROYECTO DE SELVA TROPICAL HUMEDA DE MARACANÁ, en Brasil, se inició en 1986, gracias a la invitación dirigida al Royal Geographical Society, Londres, hecha por la Secretaría especial del Ambiente (SEMA) de Brasil, en colaboración con el Instituto Nacional de Pesquisas da Amazonia (INPA). Este se realizó en la estación ecológica de Roraima, también en el Brasil. El equipo está conformado por científicos brasileños y británicos.

El proyecto está conformado por cinco programas de investigación:

1. Evaluación ecológica y plano de administración: evaluación de la flora y fauna en la isla forestal, de gran extensión.
2. Regeneración forestal: apoyar el proceso de regeneración de florestas tropicales húmedas abandonadas.
3. Suelos e Hidrología: obtener más información sobre el suelo forestal, la erosión y capacidad de absorción de agua y nutrientes.
4. Entomología médica: combatir las tres mayores enfermedades en base al estudio de sus principales insectos transmisores.
5. Desarrollo de tierras: estudio de fronteras en poblamiento.

Para mayores informes, conectarse con: Fiona Watson, administradora del Maracaná Rainforests Project. Royal Geographical Society, 1 Kensington, Gore, Londres SW7 2 AR, Inglaterra.

Desde 1980, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, en México se realizará un Simposio sobre Religión Popular e Identidad. Durante dicho Simposio investigadores (antropólogos, historiadores, biólogos, promotores indígenas, etnohistoriadores, etc...) exponen sus investigaciones sobre diversos temas que atañen a la realidad latinoamericana, asegurando una visión integral a dicha problemática social.



La Comisión Nacional del V Centenario del descubrimiento de América, Encuentro de dos Mundos, viene organizando, en España, desde Octubre de 1986 hasta Agosto de 1987, una exposición sobre culturas indígenas de la Amazonía.

Esta es una de las actividades dentro del ciclo sobre las diversas regiones en América que empezaron en 1983 y culminarán en 1992. Esta exposición es realizada en diversos museos y funciona paralelamente con simposios sobre el tema y la edición de materiales informativos.

Lo que se busca es prestar una mayor atención a los problemas de la Amazonía, una mejor comprensión de su diversidad y por supuesto, la salvaguarda de los grupos nativos, su cultura, sus tierras y sus tradiciones.

Los investigadores, estudiosos y especialistas interesados en participar, pueden hacer llegar sus trabajos, sugerencias y proyectos a: Comisión Nacional V Centenario; Avda. Reyes Católicos No. 4, 28040 Madrid.
