

Amazonía Peruana 10



CENTRO AMAZONICO DE ANTROPOLOGIA Y APLICACION PRACTICA

LIMA - PERU

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

© Copyright,



CENTRO AMAZONICO DE ANTROPOLOGIA Y APLICACION PRACTICA
TODOS LOS DERECHOS RESERVADOS

DIRECCION:

Avenida Gonzáles Prada 626
Magdalena Lima, Perú
Teléf. 615223

DIRECCION POSTAL:

Apartado 111-66
Lima, 14-Perú.

AMAZONIA PERUANA

VOL. V. — Nº 10

MARZO 1984

CENDOC
Centro Amazónico de Antropología
y Aplicación Práctica

CENTRO AMAZONICO DE ANTROPOLOGIA Y APLICACION PRACTICA

LIMA, PERU

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

AMAZONIA
PERUANA

DIRECCION DE PUBLICACION

Alejandro Camino Pontificia Universidad Católica
Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica — Lima

Supervisión Editorial Sara López Vegas

CONSEJO EDITORIAL

Enrique Ballón Universidad Nacional Mayor de San Marcos — Lima

Eduardo Bedoya Centro de Investigación y Promoción Amazónica — Lima

Angel Corbera Centro de Investigación en Lingüística Aplicada de la
Universidad Nacional Mayor de San Marcos — Lima
Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica — Lima

Carlos Dávila Seminario de Estudios Antropológicos de la
Universidad Nacional Mayor de San Marcos — Lima

Guido Pennano Centro de Investigación de la
Universidad del Pacífico — Lima

Diseño de Carátula Sara López Vegas
Dibujo basado en tela shipiba

SUMARIO

Las Reducciones Indígenas en la Amazonía del Virreinato Peruano	<i>Manuel Marzal</i>	7
Los Amarakaeri: Una noción de Estructura Social	<i>Andrew Gray</i>	47
Status de la Mujer y Cambio por Aculturación	<i>Katheline Stocks</i>	65
Pasado, Presente y Futuro de las Estrategias de Subsistencia Indígena en la Amazonía Peruana: Problemas y Posibilidades	<i>Alejandro Camino</i>	79
Investigaciones sobre las Plantas Medicinales de los Shipibo-Conibo del Ucayali	<i>Jacques Tournon U. Reátegui</i>	91
Testimonios		
El Proceso de Desarrollo y la Experiencia de Cambio: Situación de los Aguaruna del Valle del Alto Mayo	<i>Martha Works</i>	119
Documentos		
El Aguila y el origen de los Piro (mitología asháninca)	<i>Eduardo Fernández</i>	129
Crónicas		
Crónica de la Provincia Agustiniense del Perú	<i>P. Juan Teodoro Vázquez</i>	143
Reseñas		
Léxico Ese Eja The Panare Developing the Amazon	<i>Enrique Ballón Frederica Barclay Lissie Wabl</i>	151
Noticias		159

LAS REDUCCIONES INDIGENAS EN LA AMAZONIA DEL VIRREINATO PERUANO*

Manuel M. Marzal

(Universidad Católica del Perú, Lima)

The author begins with a general overview of the Franciscan and Jesuit chroniclers, and he describes the customs and way of life of the Amazonian Aborigines. In the light of these chroniclers, he deals with evangelization which, for the missionaries, was equivalent to grouping the Indians together in reductions. He also deals with the different positions the missionaries adopted toward the Spanish colonial regime. Finally he describes and analyzes the model of the Franciscan and Jesuit reductions.

* * *

Dans l'introduction, l'auteur nous offre un panorama général des chroniqueurs franciscains et jésuites, sur lequel il fonde son travail et nous décrit l'aborigène amazonien avec ses habitudes et sa façon de vivre. A la lumière de ces Chroniqueurs, l'auteur analyse ensuite le théorie de l'évangélisation qui, pour les missionnaires, équivalait à réduction, c'est-à-dire à regrouper les indigènes, tout en précisant les différentes positions qu'ils adoptèrent face au régime colonial espagnol. Il nous décrit ensuite le modèle de réduction des jésuites et franciscains pour terminer par une analyse des réductions.

* * *

In der Einleitung gibt der Autor einen allgemeinen Überblick über die Chronik der Franziskaner und Jesuiten, auf die er seine Arbeit gründet, und beschreibt die amazonischen Eingeborenen in ihren Sitten und Lebensformen.

*Im Lichte diese Chronisten, entwickelt er dann die Theorie der Christianisierung, was in der Praxis der Missionare die Zusammenfügung (reducción) der Eingeborenen bedeutete.***

Der Autor erwähnt auch die verschiedenen Haltungen der Missionare der spanischen Kolonialherrschaft gegenüber, weiter beschreibt er das Modell der "reducción" für Jesuiten und Franziskaner, und schliesst mit einer Analyse der "reducciones".

* Este trabajo fue presentado en el simposio "Das reducões às indígenas actuais", celebrado en la ciudad de Manaus, Brasil, del 29 de julio al 1° de agosto de 1981 y será publicado con todas las demás ponencias y comunicaciones del simposio en su versión portuguesa en Brasil. Dicho simposio fue organizado por CEHILA (Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina) y contó con especialistas de todo el continente.

** Eingeborenen-Zusammenfügung.

1. INTRODUCCION

En el segundo tercio del siglo XVII, los franciscanos y jesuitas, continuando su trabajo misionero en tierras americanas van a iniciar la "conquista espiritual" de la Amazonía del virreinato peruano. Esta empresa va a ser el punto de partida de la Iglesia amazónica. Como la mayor parte de la información que tenemos sobre este trabajo misionero proviene de las crónicas, informes, cartas o diarios de los mismos misioneros debo comenzar este estudio por exponer y valorar dichas fuentes, tanto franciscanas, como jesuíticas:

a) **Fuentes franciscanas.** En 1651 el limeño Fr. Diego de Córdoba y Salinas publica en Lima su *Crónica de la religiosísima provincia de los doce apóstoles del Perú*, que es una típica "crónica conventual" por la rica información que recoge sobre la vida y "milagros" de los franciscanos y sobre el contexto social en que éstos trabajaron y por el silencio que guarda sobre las rivalidades y bandos que surgieron en algunos conventos; la crónica conventual siempre es una historia edificante. Córdoba y Salinas cuenta la evangelización de los panatahuas en 1631 desde Huánuco y la fundación de la misión en el Cerro de la Sal.

Cuando se crea el colegio de propaganda fide en Ocopa en 1725, la crónica conventual se convierte en crónica misionera. Así la *Historia de las misiones del convento de Santa Rosa de Ocopa* (1771), escrita por Fr. José Amich y continuada hasta 1882 por los franciscanos Pallarés y Calvo, es ya una crónica misionera, al igual que la obra titulada *Misiones apostólicas de la religión de San Francisco en América* (1774) de Fr. Fernando Rodríguez Tena, que todavía no se ha publicado y donde su autor reúne, con poco sentido crítico, informes y memoriales de desigual valor sobre la evangelización franciscana en América.

Entre las historias modernas de la evangelización franciscana de la Amazonía la más importante es, sin duda, la *Historia de las misiones franciscanas (1619-1921)* de Fr. Bernardino Izaguirre, quien en catorce volúmenes refunde viejas crónicas, recoge informes de expediciones o diarios de misioneros y hasta publica gramáticas y vocabularios de lenguas indígenas (quechua, amuesha, campa y shipibo). A pesar del tiempo en que se escribe, tampoco la obra de Izaguirre tiene un gran sentido crítico, pero es una fuente de información de primera clase.

b) **Fuentes jesuíticas.** En 1661 el jesuita criollo de Popayán Francisco Figueroa concluye su *Relación de las misiones de la Compañía de Jesús en el país de Maynas*, donde misionó casi un cuarto de siglo hasta su muerte en 1666 a manos de los cocamas y cocamillas. En 1738 otro misionero el P. Pablo Maroní redacta sus *Noticias secretas del río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús de la provincia de Quito*, donde el autor no pretende "escribir una historia... sino sólo suministrar materiales a otros historiadores" (1889: 205); entre estos materiales destaca el diario del P. Samuel Fritz, la fuente más importante sobre los omaguas.

Pero el testimonio más amplio y vivo del trabajo de los jesuitas en la región estudiada es el *Diario de un misionero de Maynas* del jesuita vasco Manuel Uriarte, quien trabajó en diferentes reducciones desde 1750 hasta la expulsión de los jesuitas en 1769 y, ya en su destierro italiano, reprodujo pacientemente su diario, cuyo original se había extraviado en Maynas y cuyo sumario debió quemar Uriarte, al llegar a Lisboa, por consejo de su superior. A pesar de que la reproducción redactada de memoria contiene errores en la cronología, en las estadísticas y en los nombres, es

una fuente básica; las 515 páginas de la edición moderna recogen información etnográfica de muchos grupos nativos, describen las "entradas" de los misioneros a los mismos para su reducción, presentan la organización de los pueblos-reducciones y los métodos misionales con muchos detalles "para instrucción de los venideros misioneros" (1962, I:61) y traslucen todos los problemas del régimen colonial español y su relación con los portugueses.

Entre las historias escritas por jesuitas que no fueron protagonistas del trabajo misional, merecen reseñarse la del P. Manuel Rodríguez, quien en 1678 llegó como procurador de la provincia de Quito a Madrid y compuso una historia de las misiones de dicha provincia, que se publicó con el título *El Marañón y el Amazonas* (1684). También la del criollo de Riobamba, F. Juan de Velasco, autor de la *Historia moderna del reino de Quito y crónica de la provincia de la Compañía de Jesús del mismo reino (1550-1685)*, quien tampoco estuvo personalmente en las misiones y escribió su obra ya durante su exilio italiano. Finalmente, la de José de Chantre y Herrera otro jesuita que también aprovechó su destierro italiano para escribir la síntesis más completa de la empresa jesuítica en su *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español (1637-1767)*; Chantre, que ni siquiera pisó tierra americana, decidió escribir su historia al caer en sus manos abundante documentación de los misioneros y especialmente el diario de Uriarte, por "la utilidad de los indios abandonados, la gloria de los misioneros. . . , el bien de nuestra santa religión" (1901:XI), que acababa de ser suprimida por el Papa. Entre las historias modernas de la evangelización jesuítica ocupa un lugar importante la *Historia de la Compañía de Jesús en la Antigua Provincia de Quito, 1570-1774* del P. José Jouanan.

Tras este panorama de las fuentes escritas, paso a presentar al indio que va a ser evangelizado. El indio amazónico, a diferencia de su vecino andino, no era poseedor de una alta cultura, ni de una organización social compleja como la del Tawantinsuyo, sino que estaba dividido en innumerables grupos étnicos a lo largo y ancho de la inmensa Amazonía.

No es tarea fácil señalar todas las etnias que encontraron los misioneros en la región amazónica del Perú, Ecuador y Colombia. Julian Steward y Alfred Métraux (1945) dedican un extenso trabajo a identificar y describir a los grupos tribales de la selva peruana y ecuatoriana. Más recientemente, Waltraud Grohs (1974) trata de localizar y de calcular la población de las tribus de la antigua provincia de Maynas del siglo XVI. Finalmente, Luis Uriarte (1976) ofrece un panorama de los 64 grupos étnicos de la amazonía peruana en la actualidad. Comparando estos tres estudios, podemos obtener algunos datos estadísticos interesantes. Steward y Métraux recogen una lista de 106 grupos tribales diferentes en la región citada a lo largo de la historia conocida, pero muchos han desaparecido por completo. Así de las 56 tribus principales que reporta Grohs en la antigua provincia de Maynas, en la actualidad sólo continúan existiendo unas 16. En cuanto a su volumen demográfico actual, entre las tribus misionadas por los franciscanos destacan los campos (45,000 personas), los conibo (6 mil) y los shipibo (9 mil) y entre las tribus misionadas por los jesuitas destacan los quechuas lamistas (22 mil), los cocamas (20 mil), los cocamillas (8 mil) y los chayawitas (5 mil). (Uriarte, 1976: 40-50). El grupo jívaro, del que sólo en el Perú los aguarunas son actualmente unos 25 mil y los huambisas unos 5 mil, nunca fue evangelizado por los jesuitas de Maynas y todos los intentos de reducción fracasaron.

Aunque los diferentes grupos tribales tenían características culturales propias, muchos elementos eran muy semejantes, debido al similar medio ecológico en que vivían y al similar nivel de civilización al que llegaron dichas tribus. Eran grupos que vivían de la agricultura de "roza y quema" y de la caza, pesca y recolección. Estaban organizados en agrupaciones pequeñas, ordinariamente familias extensas, bajo la autoridad de un cacique, pero no tenían habitación permanente sino que emigraban periódicamente dentro del territorio tribal, de acuerdo a la necesidad de sembrar en nuevas tierras o de buscar caza y pesca más abundante. Los papeles sociales estaban rígidamente definidos, en función del sexo y la edad, y los ritos de transición definían dichos papeles.

En el terreno religioso, aunque no tenían un sistema complejo como sus vecinos andinos, reconocían al Dios creador por más que no le dieran culto, lo que indujo a algunos misioneros a afirmar que "se pueden llamar ateístas" (Figueroa, 1904:235); conservaban fielmente sus propios mitos, practicaban ritos propiciatorios, adivinatorios e impetratorios y tenían una organización religiosa de tipo shamánico. Más aún, en algunas partes van a conservar la creencia en la primitiva predicación apóstolica, tan universal en otras regiones americanas: "que dicen les predicó el Cumbanama, que se entiende fue uno de los doce apóstoles, y dejó vestigios, impresos los pies, una mano y otras señales, en una peña de las partes del Nieva, como afirman personas fidedignas que las han visto" (Figueroa, 1904:236).

Estas sociedades amazónicas vieron un día aparecer en su territorio al hombre europeo y desde entonces se inició la ocupación de la selva por el gobierno colonial español y, después de la independencia de España, por los estados nacionales, que se sentían herederos de los derechos de España. En esta ocupación se pueden señalar con Steward (1963:510-514) tres grandes períodos con características propias: el primero de exploración y conquista, con una época de simple exploración de la selva en busca de El Dorado (1532-1560) y otra de conquista, fundándose pueblos que acabaron siendo abandonados (1560-1600). Tras una etapa de relativa inactividad, se inicia el período propiamente colonial, que puede llamarse también misional, pues la empresa de ocupación de la selva estuvo fundamentalmente en manos de las grandes órdenes religiosas (franciscanos, jesuitas y, de un modo mucho más limitado, dominicos); en este segundo período (1630-1830), Steward distingue entre una época de florecimiento (1640-1767), que coincide con la presencia de los jesuitas, y una época de decadencia (1767-1830), a raíz de su expulsión. Finalmente, el período nacional (1830-hasta el presente), que se caracteriza por la paulatina penetración de la población no nativa para establecerse definitivamente en la selva y explotar sus recursos; esta penetración es más intensa cada vez que se descubre un nuevo recurso por ejemplo durante el "boom del caucho" (1890-1915). Continuando nuestra reflexión sobre la ocupación de la selva, puede decirse que la primera ocupación por los españoles va a estar motivada por el mismo dinamismo de toda su empresa colonial: descubrir nuevos señoríos indígenas con metales preciosos y mano de obra para explotarlos. Este dinamismo se vio espoleado por el mito de la existencia de reinos fantásticos (El Dorado, el Gran Paititi, etc.) y por eso se organizan expediciones tempranas (no hay que olvidar que el descubrimiento del Amazonas por Francisco Orellana ocurre en 1542, sólo diez años después de la llegada de los españoles al Perú). Pero pronto tuvo que reconocerse que no había ningún Dorado y que el medio resultaba muy difícil de ser ocupado y explotado económicamente. Fuera de

determinadas zonas de ceja de selva, que se convirtieron en encomiendas con mano de obra indígena, la mayor parte de la región amazónica carecía de verdadero valor para el gobierno colonial y éste la conservó como un modo de asegurar la soberanía y para defender las fronteras del virreinato frente a la expansión de los portugueses. En ese sentido el gobierno colonial vio con muy buenos ojos la presencia de los misioneros, que querían realizar una misión religiosa y que, de paso, aseguraban la soberanía española. Después de la independencia las cosas no cambiaron mucho hasta la época del caucho y hasta las modernas olas migratorias, a raíz de la apertura de carreteras de penetración. En la actualidad, como observa Uriarte (1976) refiriéndose al Perú:

“Las presiones demográficas en la cordillera andina y la saturación humana desempleada en los “pueblos jóvenes” de las ciudades costeñas, impulsarán una mayor emigración a la ceja de selva y selva. Por otra parte la Amazonía sigue siendo considerada como “colonia interna” del país. Ello, operativizado y racionalizado en el Perú, quiere decir, primero, que es la solución de los problemas que aquejan a la metrópoli; segundo, la selva (dicen y actúan como si fuera cierto) contiene “grandes riquezas y recursos” (el eterno Dorado), tierras fértiles, etc., que hay que “colonizar, conquistar y explotar. . .”; tercero, “la selva está prácticamente vacía, es tierra de nadie, apenas si hay algunos ‘chunchos’ —indios salvajes— que no producen nada, que hay que civilizar, convertir e integrar. . .”. Con estos presupuestos (falsos y peligrosos) penetran a la selva los diferentes frentes de explotación de la sociedad dominante. . . : extractivista, pecuario, agrícola y mercantil” (1976:16-17).

Uriarte analiza cada uno de los frentes de expansión económica: el extractivista, que va del caucho de fines del siglo pasado hasta el “boom” petrolero actual; el pecuario, con la creación de grandes empresas ganaderas; el agrícola, con la búsqueda de nuevas tierras de cultivo para un país con insuficiencia crónica de las mismas; y el mercantil, formado por comerciantes “regatones” y una larga cadena de intermediarios, en busca de mercados para la naciente industria nacional.

Al cerrar estas notas sobre la expansión de la sociedad nacional, conviene tener en cuenta dos puntos que significan un cierto freno para esa expansión: el nacimiento de la conciencia regional que se traduce en la exigencia de superar el colonialismo interno (es significativa en ese sentido el establecimiento por el gobierno militar del “canon petrolero”) y la consolidación de la conciencia étnica de los grupos nativos más importantes, que se traduce en ciertas luchas y reivindicaciones. Tras este panorama del hombre amazónico, paso ya al tema de las reducciones.

2. TEORIA DE LA EVANGELIZACION-REDUCCION

El trabajo misional, que se inicia en la Amazonía del virreinato peruano en el segundo tercio del siglo XVII, se construyó sobre casi siglo y medio de experiencia misionera americana. Como resultado de la misma, se había llegado a pensar, por una serie de razones políticas, antropológicas y aun teológicas, que “evangelizar es reducir” y en consecuencia los misioneros trataron de aplicar este modelo a una

realidad siempre diferente, pero sin cuestionar fundamentalmente el modelo. ¿Cómo se llegó a éste? Se llegó a este modelo, porque entre las diferentes posturas de los misioneros frente al problema de sus relaciones con el régimen colonial español, la mayoría optó por la colaboración con el régimen colonial, que había hecho de la reducción de los indios la base de su política.

El problema de las relaciones de los misioneros con el régimen español estaba muy unido al problema de los "justos títulos" de la conquista y al de la interpretación de las bulas pontificias, que concedían a los reyes de Castilla las tierras recién descubiertas. A nivel teórico, teólogos y juristas discutieron largamente sobre los justos títulos y una de las expresiones magistrales de la discusión fueron las dos "relecciones" del dominico Francisco de Vitoria en la Universidad de Salamanca en 1539 "sobre los indios" y "sobre el derecho de hacer la guerra a los indios", en las que el dominico sostuvo que el Papa, por no ser señor temporal del mundo, no podía dar el dominio de las Indias a los españoles, sino únicamente confiarles la misión de predicar el Evangelio, y que, en consecuencia, los indios seguían siendo libres y dueños de su territorio y de sus propiedades. Pero en la práctica, ¿cuál fue la postura de los misioneros? Podemos reducirla a tres diferentes:

1) La primera pensaba que no podía haber colaboración posible con el régimen colonial y estuvo representada por Bartolomé de las Casas y su escuela. El dominico juzgaba que los españoles debían regresar y que a América sólo debían venir religiosos y algunos labriegos apostólicos; en cuanto a los indios, sólo después de libremente bautizados podrían ser vasallos del emperador, pero con un vasallaje más bien honorífico, expresado en un moderado tributo, pero sin encomiendas ni servicios personales y siendo gobernados por sus señores naturales. Esta postura del dominico era resultado de su propia experiencia. Como es sabido, de las Casas inició su carrera americana como encomendero en La Española y, a raíz de una experiencia religiosa profunda, se convirtió y se consagró a la defensa de los indios, primero como luchador social, luego como misionero dominico, como obispo de Chiapa, y como historiador del mundo americano, y siempre como agitador de la Corte española ante los horrores de la conquista. Esta defensa de los indios se tradujo en frecuentes memorias de denuncia, cuyo paradigma va a ser la *Brevísima relación de la destrucción de Indias*, y en encendidas polémicas, entre las que sobresale la que tuvo en 1550-51 en Valladolid con Ginés de Sepúlveda ante una junta de teólogos y juristas nombrados por el emperador. Pero se tradujo también en experiencias para llevar a la práctica la tesis de su libro *Del único Modo de Atraer a todos los Pueblos a la Verdadera Religión*, tales como la experiencia de colonizar la costa de Paria (Venezuela) en 1521 con un grupo de dominicos y 70 labradores españoles, bien seleccionados, o la experiencia de la evangelización pacífica de la "Verá paz" en Chiapas.

2) La segunda postura sostenía que no se podía negar la relación colonial, pero si debía reducirse al mínimo, creándose un verdadero "estado indígena" al margen de los españoles. Tal postura fue sostenida por los jesuitas del Paraguay. Estas dos posturas respondían a contextos temporales y políticos diferentes. Cuando de las Casas llegó a América, a los diez años de su descubrimiento europeo, todavía era posible que los españoles se marcharan; no hay que olvidar que uno de los frutos de la denuncia profética del tenaz dominico fue el serio planteamiento que llegó a hacerse el emperador Carlos V sobre si debían abandonarse todas las conquistas americanas. En cambio, cuando los jesuitas llegaron al Perú en 1568, era casi imposible que los

españoles decidieran marcharse por la gran cantidad de intereses creados; por lo cual, los jesuitas optan por construir un modelo pastoral que minimizara las relaciones coloniales. Primero fue Juli en el altiplano andino entre los indios aymaras; pero allí, al estar dicha provincia entre las que debían mitar para Potosí, que era el motor económico del virreinato peruano, no se pudo suprimir la mita; luego fue el Paraguay, donde se trató de crear un verdadero "Estado indígena" dentro del Estado con autonomía económica y administrativa. *La conquista espiritual* (1639) del jesuita limeño Antonio Ruiz de Montoya, que va a ser uno de los protagonistas de la empresa, nos informa sobre la vida de las reducciones y sus problemas. Uno de estos problemas, el ser las reducciones viveros de esclavos para las plantaciones paulistas, es el que hizo a Ruiz de Montoya ir personalmente a Madrid para lograr del rey la formación de un ejército indígena. Aunque el ejército indígena consolidó la utopía, dando una nueva dimensión a la autonomía de las reducciones, esta autonomía no gustó al régimen colonial español y fue una de las razones importantes para la expulsión de los jesuitas en América.

3) La tercera postura de los misioneros frente al Estado colonial fue más realista. Entre la protesta profética sobre la libertad total de los indios y la construcción utópica de un "Estado indígena", quedaba la posibilidad de colaborar con el gobierno español en la humanización de las "repúblicas de indios" y esa fue la postura seguida por la mayoría de los misioneros. Las "reducciones" de la población andina ordenadas por Toledo fueron al mismo tiempo "doctrinas": la población indígena de las reducciones, procedentes de diferentes ayllus, encontró en las cofradías una nueva forma de solidaridad; las antiguas formas de parentesco, limitadas por la nueva organización social, buscaron una compensación en el compadrazgo, multiplicado por los nuevos ritos religiosos, así en la región andina la Iglesia, que no pudo o no supo defender la antigua cultura indígena, va a contribuir al nacimiento de la nueva cultura indígena. En este nacimiento no faltó la injusticia de no pocos eclesiásticos demasiado cercanos a los nuevos amos por lo que muchos indígenas van a quejarse de la "trinidad del mal", formada por el corregidor español, el curaca indígena y el cura doctrinero; pero, de todos modos, el proceso de transformación cultural se operó y, desde ese tiempo, la población indígena y otros sectores populares ven en el catolicismo popular una expresión de su propia identidad cultural.

Este era el panorama de la experiencia pastoral, cuando se inició la evangelización de la selva. ¿Cuál fue el modelo elegido? Pienso que puede situarse fundamentalmente en el tercero de los expuestos, pues se trata de colaborar con el régimen colonial español, cuya soberanía no se discute y en cuyo nombre se "reduce" a la población que tenía un patrón de asentamiento disperso; pero, al mismo tiempo, se trata de minimizar la relación colonial, cosa que era más fácil que en el mundo andino, pues en la región amazónica el gobierno colonial no necesitaba la mano de obra indígena, por lo que los misioneros se fueron orientando hacia el segundo modelo; esto parece más cierto de las reducciones jesuíticas que de las franciscanas, por la mayor preocupación de los jesuitas en mantener a los indios solos, como consta de toda su experiencia misionera (Juli o el Paraguay). Pero, independientemente de la mayor o menor autonomía de los indios lograda por las reducciones, los misioneros fomentaban éstas como un mecanismo de "civilización" de la población amazónica. Ellos eran conscientes de la diferencia de nivel cultural entre la población andina y la amazónica. Ya el jesuita José de Acosta en el prólogo del *De procuranda indorum*

salute (Salamanca, 1588), que es el primero y todavía uno de los mejores tratados de pastoral indígena, construye una tipología de los indios o "bárbaros", distinguiendo entre los indios de las altas culturas asiáticas (India, China y Japón), los indios de las altas culturas americanas (México y Perú) y los indios "sin ley, ni rey, ni pactos, sin magistrados ni repúblicas, que mudan de habitación o, si la tienen fija, más se asemeja a cuevas de fieras" (1954:293), como los chunchos, los chiriguanás, los mojos y la mayor parte de los del Brasil. Esta percepción del hombre amazónico por los misioneros va a explicar su énfasis en la reducción como forma de civilización; aunque los misioneros no tardaron en descubrir que dichos indios no carecían de ley, ni de gobierno, sino que formaban pequeñas sociedades organizadas, bien adaptadas a su difícil hábitat, siguieron pensando que así los indios no podía ser adecuadamente "civilizados", ni "evangelizados", por lo que debían ser previamente reducidos. Paso a exponer las dos experiencias de reducciones, que llevaron a cabo los jesuitas y franciscanos respectivamente.

3. LAS REDUCCIONES JESUITICAS

La Misión de Maynas, que dependía de la provincia jesuítica de Quito, tuvo límites variables a lo largo de sus 130 años de vida. El nombre le viene de la tribu de los maynas, que vivían en las estribaciones de los ríos Morona y Pastaza, afluentes de la margen izquierda del Marañón; pero, como observa Grohs, a partir de 1638 se extendió el nombre de Maynas a todos los territorios del Alto Amazonas y sus afluentes. En las cédulas reales de 1682 y 1683 fue confirmada la así concebida definición del territorio de Maynas. Una línea fronteriza definida no existía con todo y hubieron, por tanto, disputas fronterizas... con los franciscanos en el sur y los dominicos en el oeste" (1974:18). La misión comprendía los pueblos-reducciones que se iban fundando a la orilla de los ríos y su territorio llegó a extenderse a lo largo de todo el Marañón-Amazonas desde el pongo de Manseriche hasta la desembocadura del río Negro, donde ahora está Manaos. Pero, una vez que se consolidó la expansión portuguesa en el Amazonas, la misión de Maynas fue replegándose hasta la desembocadura del río Yavarí, que se convirtió así en límite de la frontera española y lo es actualmente entre Perú y Brasil. Por eso, la misión más permanente quedó dentro del actual departamento peruano de Loreto. Pasado el pongo de Manseriche, se llegaba a la ciudad capital de la misión, Borja, y podían visitarse, en la margen derecha, las reducciones del alto Huallaga y el alto Ucayali (donde sólo trabajaron los jesuitas algunos años) y en la margen izquierda, las reducciones de los ríos Pastaza, Tigre, Nanay y Napo.

La conquista de Maynas la inició Diego de Vaca de la Vega, después de obtener del virrey de Lima, príncipe de Esquilache, el nombramiento de gobernador de un territorio de 180 leguas (que luego va a ampliarse a toda la zona evangelizado por los jesuitas) y la autorización para fundar 24 encomiendas con los indios sometidos.

Tras un fácil ingreso al territorio mayna, se funda la capital Borja en 1619 y la población indígena es "repartida" entre los 21 encomenderos presentes al acto de fundación. Las encomiendas de Borja van a tener resultados tan funestos como las de otras regiones americanas, por lo cual los indios huyen y terminan protagonizando en 1635 una gran rebelión, en la que degollaron a 34 españoles, entre encomenderos y

soldados, y estuvieron a punto de conquistar Borja. La represión española fue de increíble dureza. Pero, al mismo tiempo, se intentaron caminos nuevos y para eso llegaron a la región los jesuitas.

El verdadero fundador de la misión y organizador de la primera reducción entre los jeberos fue el P. Lucas de la Cueva. La historia de esta fundación, que nos cuenta detenidamente Figueroa (1661), utilizando en gran parte las cartas del P. de la Cueva, puede servirnos para comprender el modelo de las reducciones, pues "lo más que he dicho de ella, conviene a las otras; porque ésta ha servido y sirve de ejemplar para todas" (1904:77). Las principales dificultades para organizar las reducciones fueron las siguientes: en primer lugar, la falta de preparación de los misioneros para trabajar en un medio ecológico y cultural tan diferentes. El P. de la Cueva habla de las dificultades lingüísticas; de su difícil adaptación a las comidas (después de enumerar a los monos, ratones, lagartos, papagayos y culebras, comenta: "Vi que nada se extrañaba ni asqueaba y que se sustentaban de estas inmundicias no sólo los indios, sino los soldados españoles. . . y diciendo con el otro filósofo: 'Nihil humanum a me alienum iudicari', entré en esas viandas y paso corriente en su uso; sólo en la cabeza del mono aun no he entrado, horrorizado de aquella figura tan de hombre") (1904:40); habla también de su temor a los jeberos, "gente fiera, grandes matadores caribes, principalmente de hígados, asaduras, y corazones de hombres. . . ; que su ocupación y ejercicio sólo era matar, cortar cabezas y bailarlas, con que tenían consumidas varias naciones" (1904:41), aunque enseguida reconoce: "lo que hasta hoy he descubierto en estos indios (dejado aparte el ser tan matadores y caribes, que eso no se puede negar, no es tan malo como corre entre los españoles" (1904:48-49).

La segunda dificultad era el recelo de los jeberos hacia los españoles. Los jeberos habían colaborado con los españoles en la persecución de los maynas rebeldes:

"Y aunque por este servicio —observa Figueroa— pudieran esperar premio y correspondencia, . . . no solamente no la tenían, antes bien, poseídos de un horroso recelo de los españoles, andaban caídos, tristes, amilanados y llenos de congoja y llanto. Pontales en estos extremos el haber visto tantos indios ajusticiados, tantos cuerpos descuartizados en los árboles y borcas, tantos desorejados, muchos desnarigados, desgarrados otros, cortadas las manos y pies cual y cual, llagados y desollados de azotes los que mejor libraban" (1904:35).

Fue necesario todo el cariño de los misioneros y la comprobación por los indios de que ellos eran su mejor defensa contra los españoles, para que se venciera el recelo.

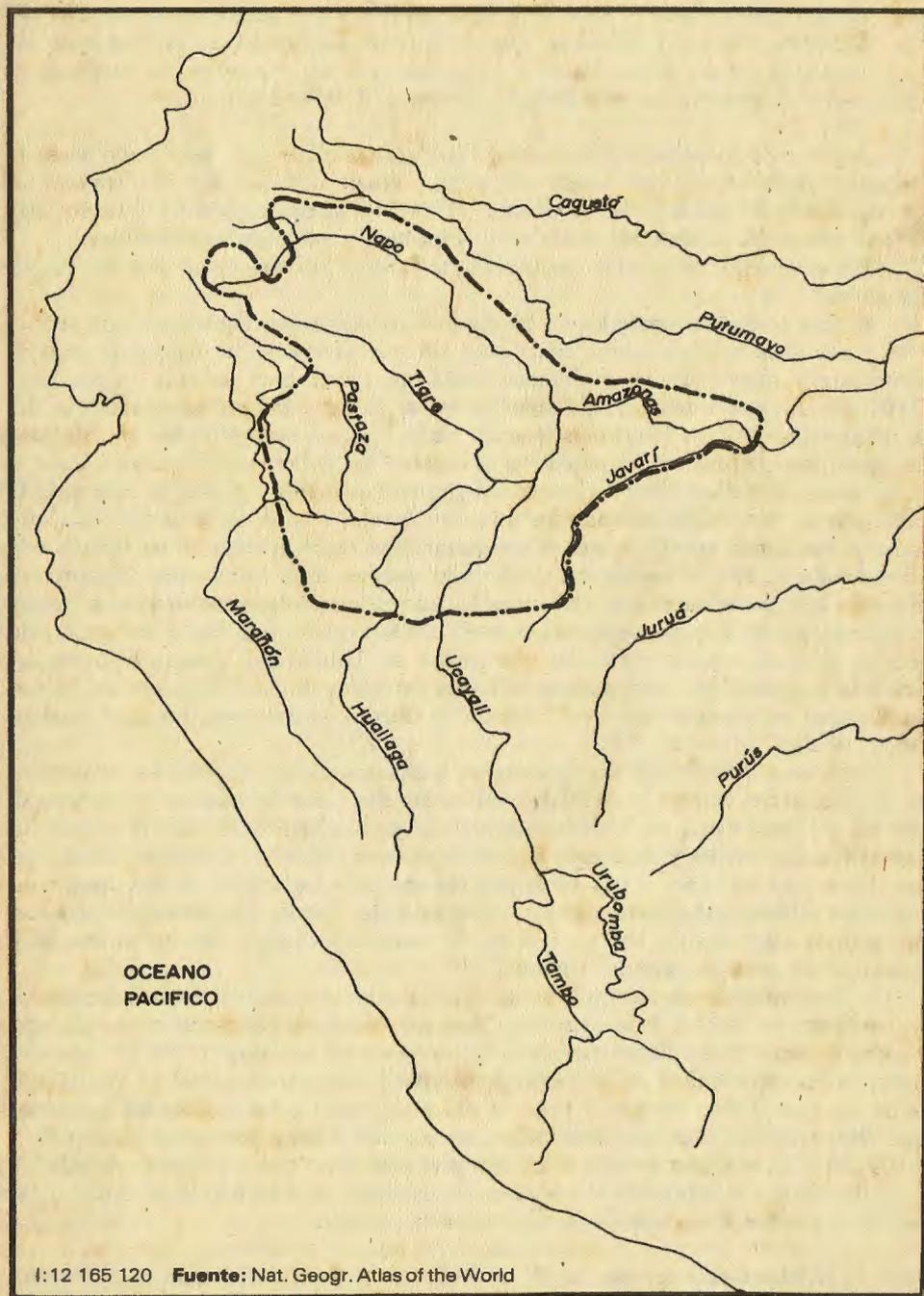
La tercera dificultad fue la dispersión de la población jebera, "repartida en varias rancharías, distantes entre sí cuatro o seis leguas; algunas, tres y cuatro jornadas" (1904:48). A pesar de la tenaz política de reducciones de los misioneros, que era, como se vio, la piedra angular de su pastoral, "en su reducción se obraba poco, porque cada cual quería se hiciese la población en su ladronera, que tienen por patria, de lo cual se ausentan con grandísima repugnancia" (1904:50): además, los indios, por su agricultura de "roza y quema", que Figueroa describe detalladamente (1904:73-74), necesitaban un territorio bastante amplio, lo cual podía ser un obstáculo más para la reducción.

La cuarta dificultad fue la resistencia de los líderes indígenas. En este punto Figueroa, dentro de una filosofía de la historia tan del gusto de la época, presenta al Demonio, quien, al ver a los indios "reducidos a pueblos para ser doctrinados en la ley cristiana, trató de desquiciarlos, persuadiéndoles por medio de sus viejos y mohanes hechiceros que el reducirlos los padres a población era. . . para entregarlos a la servidumbre de los españoles" (1904:52). Así van a ser reinterpretados ciertos comportamientos: "Cuando veían al padre rezar y santiguarse, decían que con aquellas señales llamaba, desde sus tierras, a los españoles" (1904:52) (lo cual tenía más credibilidad dentro de la lógica de su "pensamiento primitivo") y cuando se celebraba el bautismo, "el padre les ponía nombres y los escribía en su libro, para entregarlos a los españoles, señalando por sus nombres los que a cada español habían de servir" (1904:56). Pero es indudable que, por más que esas reinterpretaciones y rumores fueran falsos, el sistema mismo de reducciones tenía dificultades objetivas suficientes para explicar la resistencia indígena y las frecuentes huidas colectivas y levantamientos.

Entre las huidas Figueroa enumera a unos que "fueron a buscar la campana del Zupay⁽¹⁾ para beberla e irse debajo las aguas, a pasar buena vida, como sus parientes dicen lo hicieron, pues una de sus poblaciones se tornó laguna", a otros que "fueron a bañarse con agua de yerbas y de cachas para no ser vistos, ni descubiertos de cristianos" y al indio Guamce, a quien se lo llevó el demonio, "no dejando otro rastro de él sino unas pisadas: a los principios de hombres más adelante de niño, y luego se formaron de tigre" (1904:64). Para explicar un gran alzamiento, en que se "fueron todos, quedando el padre solo con un muchacho casado que había criado. . . y un mozo de Moyobamba" (1904:58), escribe así el P. de la Cueva en 1643, recurriendo también a la "hipótesis diabólica":

"Sintió, sin duda, mucho este enemigo al ver levantada en estos yermos una iglesia, la más hermosa que se ha hecho en montañas. . . Sintió más el ver bautizadas en ocho días doscientas y cincuenta almas. . . Persuadió e instó con rabia infernal a estos pobres, pagándoles bastío a la ley que se les enseñaba. Como ellos han vivido tan a rienda suelta en sus anchuras, persuadiéronse fácilmente. Decirles, padre mío, a éstos: han de acudir a la doctrina, han de oír misas las fiestas, han de tener una sola mujer, no han de repudiar cada día a la que lo es legítima; que no han de matar, ni bailar cabezas, ni comer los hígados y corazones de los que matan con los demás preceptos de nuestra santa ley, 'durus est hic sermo'.

(1) No sé a qué se refiere la campana del Zupay. Quizás a las tomas rituales de alucinógenos, de las que habla el mismo Figueroa al describir las técnicas adivinatorias: "Para adivinar quién fue el hechicero que hechizó al enfermo o al que murió, usan de otra diabólica invención. El amigo o allegado del paciente difunto bebe del zumo del árbol, que llaman borrachera, floripondio o campana (que así la llaman por tener su flor esa semejanza), que es fortísima para privar de sentido, y si cargan la mano, priva de la vida y mueren bufando, y usan de ella para curar de enfermedades arraigadas. . . También la toman para hacerse maestros y saber el arte de hechizar. Bébelas, pues, el que quiere adivinar y, estando aturdido, privado del uso de los sentidos, echado boca abajo porque no le ahogue la fuerza de esta hierba se está así dos y tres días, hasta que hace su curso y acaba su embriaguez. Pasada ésta, hace reflexión y se acuerda de las personas y cosas que la imaginativa le representó. . . y aquella persona que con especiales circunstancias imaginó al tiempo de la embriaguez, ésa es la que le hizo el maleficio, y sin más prueba suelen buscarla para matarla o dar traza cómo hechizarla" (1904:239).



América Meridional — Parte Occidental — y límite de la provincia de Maynas

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

Querer quitarles que la mita de tortugas no salgan y la gasten en los arenales del Marañón, Pastaza y Huallaga. Que la mita de los zapotes no la gasten en los montes y así las demás mitas y temporadas que los meten en sus anchuras es quererse oponer a las más furiosas corrientes” (1904:62-63).

A pesar de todas esas dificultades, Figueroa concluye que “ha venido a ser la reducción de jeberos la más lúcida en policía y cristiandad que hay en estas montañas, sirviendo de ejemplar a las demás” (1904:54). Luego presenta las principales características del pueblo-reducción en lo espiritual y en lo socio-económico.

En el terreno religioso la reducción de Jeberos se caracterizó por los rasgos siguientes:

a) una cuidadosa pastoral del bautismo. Como observa Figueroa, “esta reducción y sus anexos estuvo unos cinco años sin que se tratase de bautizarle toda la gente, sino a solos niños y moribundos, hasta que estuvo bien poblada y dispuesta” (1904:56). Esto es especialmente significativo si se tiene en cuenta la teología del bautismo vigente y los bautismos masivos de la primera evangelización de Maynas, de que informa el mismo Figueroa: “a la entrada del gobernador D. Diego Vaca, a quien así en la ciudad como en este río abajo, en rancherías y playas, le salía toda la provincia de paz, iba bautizando los unos en grandes tropas, sin decirles cosas que tocáse a catecismo, sino lo que es el catequizante les decía que era un soldado que le acompañaba. . . el cual certificaba y refería lo que les decía con un mal intérprete y el modo con que el sacerdote los bautizaba, diciéndoles solamente en lengua mayna si querían aguas, a que respondían que sí” (1904:17). Por eso, en la reducción de Jeberos eran los mismos indios los que pedían ser bautizados, aunque Figueroa no descarta que entre las motivaciones influyera la crítica de los habitantes de Moyobamba que les preguntaban que “cuándo les iban a hacer cristianos, que estaban como caballos” (1904:56).

b) la instrucción religiosa: “a los niños y mozos —cuenta Figueroa— se les reza en la iglesia con mucha puntualidad todos los días; por la mañana en la lengua general del Inga, y a la tarde en la materna, en que también se les dice el catecismo. Los miércoles, viernes y domingos hay doctrina para todos” (1904:68-9). El catecismo diario para los niños y tres veces por semana para los adultos estaba vigente en todos los pueblos-reducciones por las ordenanzas de Toledo. El aprendizaje se hacía por grupos según sexo y con un sistema de premios y castigos. En los domingos y fiestas se les tenía un sermón o plática;

c) frecuencia de sacramentos. Todos oyen misa los domingos y muchos diariamente; confiesan con motivo de la cuaresma, “preparándose para ello con atención, silencio y retiro y buena distinción en especies y números de los pecados” (1904:69). En este punto la mayor dificultad de la misión de Maynas fue llegar a confesar en lengua materna, lo cual facilitó mucho la práctica del sacramento y los misioneros constatan que “hay no pocos, especialmente indias, que no dan materia grave para absolverlas” (1904:30). La comunión se daba a los más preparados y a todos en forma de viático;

d) solemne celebración de las fiestas religiosas, aprovechando la música, las danzas y muchos elementos de la flora y fauna amazónica.

“Celebran fiestas del año, la de su titular de la Limpia Concepción de Nuestra Señora y la de Corpus, ambas con procesión, danzas, flautas, y otros festines y

adornos, añadiendo a la del Corpus los de los altares y castillos hechos de flores y ramos, frutas y pájaros y otros animales, y las calles enramadas con arcos de palmas.

La cuaresma, fuera de las procesiones de doctrina, que se hacen cada semana una vez, tienen la del Viernes Santo, a que todos acuden, unos con cruces cargadas, otros azotándose y haciendo varias penitencias, y los demás con luces de cera negras, y los que no la alcanzan la llevan de copal, sin que quede alguna persona que no lleve la luz, puestas todas en orden de dos hileras. La Pascua de Resurrección la celebran con procesión, y las mismas luces, danzas, regocijos, etc. Causa edificación y consuelo ver solemnizar estas fiestas y obras de cristianos en medio de estas montañas, donde en tiempos pasados no se veían sino fiestas y bailes con abundantes bebidas a las cabezas de los que en sus guerrillas y malocas mataban de otras naciones" (1904:70).

e) cuidadosa edificación y mantenimiento de templos. Por más que en la región amazónica la Iglesia del virreinato peruano no pudo repetir la espléndida política de construcción de templos de tantas ciudades y pueblos serranos y costeños, pues ni el difícil medio geográfico, ni la escasez de población, ni la falta de recursos lo permitían, los misioneros de Maynas se esforzaron en contar con iglesias bien cuidadas. Figueroa describe la de Jeberos como "famosa y vistosa, no tanto por lo subido de sus materiales, riquezas y primor de arte en sus pinturas, como por la curiosidad, limpieza y aseo con que está en su altar, ornamentos y en las pinturas, que son de dorado sobre blanco, las cuales se renuevan cada semana por personas que hay diputadas para esto" (1904:71).

f) finalmente, los misioneros procuraron incorporar a los indios en diferentes tareas relacionadas con el culto y con el sostenimiento del mismo. No se plantearon la posibilidad del sacerdocio indígena por considerar a los indios poco maduros en la fe y por su nivel cultural (posibilidad que tampoco se plantearon en las "altas culturas" andinas), pero se valieron de los indios como "fiscales", "catequistas", mitayos (nombrados semanalmente para "buscar algo en los montes y quebradas, y cada día los traigan al padre") (1904:73), lo que explica el arraigo de alguno de estos cargos en la organización social de los grupos amazónicos.

Pasando ahora al terreno socio-económico, la reducción de Jeberos tenía las siguientes características:

a) políticamente pertenecía a la Gobernación de Maynas y esa pertenencia a la Corona española debía expresarse en el tributo y en la mita. Pero Figueroa dice de los jeberos que "están por particular merced reservados de mita y tributo, dedicados solamente a las cosas de guerra y servicio de los Padres en lo tocante a descubrimientos y reducciones. Entran en este privilegio los cocamas del Huallaga y los parnapuras" (1904:67).

En la geopolítica española de la época, aquel privilegio servía "como frontera que tiene la ciudad para su resguardo y de los padres, para que otras gentes no se atrevan a intentar alzamientos y barbaridades, porque ven que tienen los españoles gente fiel de quien valerse cuando lo intenten". Pero, además ni los tributos ni las mitas de la región amazónica podían significar gran cosa al erario colonial, por lo limitado de la población. Por eso no sólo los jeberos, sino que la totalidad de los indios amazónicos estuvieron exonerados del tributo y de la mita.

b) en lo económico la reducción vivía de la agricultura de roza y quema, de la caza, de la pesca y de la recolección. De acuerdo a las ordenanzas toledanas "por imposición del gobierno de Borja, hacen de comunidad sementeras y chacras de yucas, plátanos, maíz, barbasco, algodón" para gastos comunes, entre ellos el sustento del padre (1904:72). Se introdujo el ganado vacuno a pesar de dificultades tan grandes, como su transporte desde la sierra, la falta de pastos adecuados, el clima caluroso, etc.

c) en la forma de vestir dejaron su costumbre ("las mujeres con una sola pampallina, que les cubría de la cintura para abajo; los varones, a lo más, con un capuz o saco, como costal largo, abiertas ambas cabeceras en que metidos y encostados, los colgaban desde los hombros cubriéndoles el cuerpo") para acomodarse "al uso de los indios del Perú y no con malas galas, así de las que tejen y pintan de algodón, como de las que han adquirido las veces que han salido a Quito y a Moyobamba" (1904:68).

d) finalmente, en su organización municipal la reducción de jeberos se acomodó también a las reducciones toledanas, nombrando "sus regidores, alcaldes, alguaciles, con cargos que les ha de confirmar el teniente general de Borja" (1904:72).

Figuroa concluye su informe enumerando algunos "medios necesarios para el fomento de las misiones": en primer lugar, la presencia continua de padres de cada reducción; en segundo lugar, la enseñanza del quechua a los nativos ("este idioma es el que más se les pega y en el que más fácilmente entran, como se ve por la experiencia, por ser el más acomodado a su capacidad y que en las colocuciones, partículas y modos de hablar, corresponde con sus lenguas naturales") (1904:287); en tercer lugar, la prohibición de encomiendas en la zona:

"Porque no se destruyan las reducciones y despueblen, teniendo poca gente muchos encomenderos, importa prevenir este daño (que sería bastante para dejarlas), con el señor Gobernador y aun con más fuerza del Tribunal Mayor, para que no se hagan encomiendas sino de número grueso, sin obligación de servicio personal, sino el de mitas pagadas, y mucho menos de dar muchachos y chinas, sino son algunos que voluntariamente quieren darlos o servir ellos el tiempo que pareciere" (1904:288).

En cuarto lugar, la traslación de la ciudad de Borja a "las juntas de Pastaza", para que las nuevas reducciones tengan "más cerca el gobierno y freno de la justicia"; en quinto lugar, la instalación de nuevas fraguas, porque las herramientas son "gran atractivo y reclamo para llamar a estos bárbaros, y eficaz añagaza y como cadena para tenerlos y conservarlos en paz y amistad" (1904:288); y en sexto lugar, la construcción de una nueva vía de penetración ("el camino de Bobonaza. . ., porque por él tendrán los vecinos de Borja salida de sus géneros y los padres misioneros el alivio conveniente en la comunicación con nuestros superiores" (1904:289).

Tales medios que reflejan la experiencia jesuítica después de su primer cuarto de siglo, plantean los problemas perennes de las reducciones, tales como el incremento de misioneros o la comunicación idiomática con los nativos, y aun sus mismas contradicciones, como la inserción de las reducciones, por limitada que fuera, en el régimen colonial o la apertura de vías, que al mismo tiempo que aseguraban el mejor funcionamiento de las reducciones, consolidaban la economía de los colonos no indígenas.

No es posible en un trabajo de esta naturaleza seguir todo el desarrollo de las reducciones jesuíticas. Por eso, voy a limitarme a presentar una visión de las mismas en su momento final, reflejada en la obra de otro misionero cronista, el P. Manuel Uriarte. Para ello voy a transcribir una larga página de su diario en la que describe la vida de San Joaquín de Omaguas, advirtiendo que en dicho diario hay muchas descripciones parecidas de otras reducciones:

“35.— Este pueblo de San Joaquín, principal del Marañón bajo, me parecía muy bien; tendría como 600 almas entre omaguas, yurimaguas, miguenos, amaonos y mayorunas, masamaes y tal cual cocama y cocamilla; éstos dos últimos, con los canoeros y carpinteros, y sus mujeres hilanderas y trabajadoras, pues aun cuando van a sus chagras, llevaban a veces su algodón que hilar; lo siembran y hacen las omaguas primero sus mantas pintadas, a modo de piel de tigre, para sus hijos y marido, como todo género de cosas de barro, con primor, a mano y parece hecho a torno: tinajones, cántaros, etc. y les daban un barniz y labores (que parece vidriado por diestros alfareros), y por dentro con humo de brea, que aguanta el fuego y escupe toda suciedad. . . Lo que me causó más consuelo fue lo decente y puntuales que iban a la iglesia: las mujeres y niñas con sus anacos teñidos de negro y sus fajas pintadas, rosarios al cuello, y sus gargantillas y pulseras de pocas chaquiras. . . Y la modestia con que estaban y rezaban. Había caído un par de años antes, día 5 de septiembre, la iglesia con un ventarrón. . . y estaba el padre haciendo una nueva. . . y para decirlo de una vez, quedó vistosísima, pues se puso el retablo lucido en el presbiterio. . .

36.— . . . A todo lo demás ayudaron los omaguas. . . , de quienes había buenos escultores y torneros; entre estos un Javier Tayri y Bartolo Yurimagua, y de aquellos, Gaspar Mayquimi y Javier Cararina sobresalían muy hábiles y curiosos. . .

37.— . . . Púsose aquí a la izquierda del Bautismo, un stand bien labrado. . . Con esta idea de las andas se consiguió que fueran dejando la costumbre de traer a los difuntos en hamacas, y para los niños se hicieron otras pequeñas y curiosas, y se entabló que les pusieran sus guirnaldas de flores y otros ramos de ellas en la mano y cuando podía llevaba los músicos. . .

38.— El pueblo estaba en un sitio bellissimo, todas las cosas a cordel con la cara al oriente y Marañón. . . Hacía frente al puerto una larga calle derecha a un lado y otro de la iglesia, con las cosas iguales, distantes por las quemas como veinte varas. . . Con el lado de la iglesia, el cabildo y trapiche en el centro, y la casa del misionero al otro extremo, se formaba una plaza mediana, que tenía en medio su reloj de sol, y por delante un jardín con flores. . . Ni faltaron sus frutales: higuerras, naranjos dulces y agrios, limones, etc. y después se pusieron hortalizas. . . y aun parra y mucho café, que se logró de Portugal. . . Puso también dicho P. Iriarte ganado mayor y menor, con tres vacas y un toro que trajo desde Borja. . .

39.— Ahora pongo otras cosas de policía y economías, que hallé en los Omaguas y algunas que se adelantaron después, para instrucción de los venideros que fueren a la Misión. Fuera del gobernador de todo el pueblo, que era vitalicio, había capitanes de todas parcialidades, que eran de sus antiguos principales o sus descendientes y se confirmaban por el señor gobernador de Mainas, mas sin ninguna carga de cera (como pretendió uno); había su alférez y sargento de Milicia, con

sus insignias, y éstos juntaban la gente para las entradas, convidando unos quince días antes con tambores a los soldados que bastasen. . . Estos iban o con el padre o solos (si el padre no podía), habiendo antes todos confesado, al monte en sus canoas, con armas para la defensa; mas llamaban de paz de parte del padre a los gentiles, yendo algunos de su lengua y conocidos a hablarles. . . Cada año se elegían varayos de cada parcialidad, con un alcalde mayor omagua; éste era vitalicio, y éstos cuidaban por semana de los siguientes: 1° Acudir uno de cada lado (había división de barrio alto y bajo) al misionero mañana y tarde para dar cuenta de todo y recibir instrucción de lo que se debía hacer aquel día; 2° Rondar los domingos y fiestas que hubiese habido diversión y bebida; y si encontraban con algunos divertidos de los antiguos, los llevaban al cepo, y tocaban su campana de queda y aviso, lo que servía de freno para recogerse todos temprano; 3° Proveían de masato a los indios de otros pueblos que venían con cartas y encomiendas. . . , celando no se detuvieran más de lo preciso y más si eran forasteros viracochas; 4° Cuidar de las canoas de la misión y de la casa del misionero. . . ; 5° Señalar los mitayos, dos de cada lado, y un semanero, para sustento del misionero y sus muchachos y la casa de recogimiento. . . , donde había alguna casada mestiza de juicio, que enseñaba a las niñas a coser, tejer hamacas y otras cosas, y primero lengua inga y rezo. . . ; 6° Cuando había trabajo en la iglesia, casa, canoa, chagras, limpiar el pueblo (las mujeres los sábados la plaza a machete, y los hombres cada tres meses golpeando con macanas la bronza), el semanero señalaba la hora y los sitios y se hallaba de sobrestante; 7° Velaba también de día en las bebidas, si se hacían juntas a escondidas, si se pegaban, etc. Después de San Joaquín señalaba a los que habían de ir a las charapas y a la sal, y antes los que debían salir a Quito al despacho general. . .

40.— . . Con estos varayos solían turnar en todo el gobernador, capitanes, alférez y sargento, para que unos descansasen; fuera de lo que éstos tienen que hacer en las entradas, y ejercitar a los mozos en su milicia, cada quince días, como lo ordenó el padre visitador Andrés de Zárate, por la vecindad de portugueses; y así tener asiento en el cabildo. . .

41.— . . Por lo que tocaba a lo eclesiástico, se elegían seis fiscales de satisfacción, tres de cada partido, con sus varas gruesas pequeñas. . . y el Fiscal mayor, que era un omagua anciano. . . Estos se nombraban en el presbiterio, sentado el padre al lado del Evangelio. . . , les explicaba en alto sus obligaciones. . . Estas eran: 1° que dieran buen ejemplo y cuidaran del aseo de la iglesia; 2° que dos semaneros tocaran la campana mayor al Ave María, cada día al amanecer, a la tarde a las seis, al acabar la doctrina de los niños. . . y procurasen que todos se hincasen a adorar el Santísimo y a rezar las Avemartas y Animas; 3° que tocasen tres días, miércoles, viernes y domingos, al rezo general. . . 4° que tocasen los sábados a la mañana y fiestas para la misa en el altar de la Virgen, y a la tarde para la salve y letanía. . . ; 5° que recen juntos, al lado de la epístola, abajo el presbiterio, las oraciones en voz clara y despacio, para que repitiesen los indios. . . 6° que en tiempo de doctrina y plática, estuviesen en las puntas de sus asientos junto a la puerta. . . , observando la atención de todos. . . , 7° que supiesen de los enfermos y criaturas que nacían y avisasen al Padre para asistirlas. . . y cuidasen no permitir abusos, como ocultar las criaturas recién nacidas y amortajarlas con sus madres en las casas, ponerles comida y bebida, etc. 8° debían celar con los varayos que no

faltasen a la doctrina, ni hiciesen bebidas ni convites sin licencia, ni bebiesen de noche. 9º para las fiestas de Salve, procesión y danzantes, que eran tres: Corpus, una de la Santísima Virgen y el Patrón, cuidaban la decencia y buen orden; y por la Semana Santa hacer el monumento y procurar fuesen confesados en cuaresma.

42.— Demás de esto asistir a la casa del Padre y . . . cuidar: 1º del cementerio, mitayos, leña, etc.; traían ésta las mujeres los sábados por la tarde, y los camaricos, yucas o plátanos los días de doctrina (que en esto se le conmutaba toda la primicia y diezmo) . . . ; 2º las ofrendas en las tres fiestas principales, de cera negra los indios, con que había para las misas de ánimas; las mujeres, ollas, platos y cantaritos. . . , que todo servía y para socorrer los pueblos nuevos. . .

También se daban el día de año nuevos sus varitas llanas a seis niños (que pueden corresponder al Justicia miri del Paraguay). . . Ellos daban cuenta de todo mejor que los grandes; los lunes dirigían la procesión de ánimas y en otras procesiones generales iban con sus bastoncillos en medio, cuidando fuesen iguales y quietos. . . (sobre estos avisos fieles de los niños, apuntaré estos: cuando los yurimaguas enterraron en casa de un difunto sus pates, hilo, armas. . . , cuando los viejos omaguas hicieron el caimán de balsa (palo ligero) y lo conjuraron para que no los mordiesen. . . , cuando se querrían huir por la guerra y viruelas de arriba, los muchachos lo avisaron).

43.— Nombrábanse también seis sacristanes de aquellos que habían sido muchachos de los padres. . . Iten, había fijos otros cuatro cantores. . . Dos músicos de allá, que el padre Ignacio Falcón misionero, llevó a Lima. . . , vueltos al pueblo al año ya enseñados. . . enseñaron a otros, con que teníamos una misa competente con dos arpas y cuatro violines, que podían lucir como los guaraníes. . .

44.— La herrería era una oficina utilísima; había tres maestros. . . Acudían de toda la misión baja, Napo, Nanai, Tigre; y había su carpintería, seguida al Cabil-do, y muy hábiles carpinteros, escultores, torneros. . . Ni faltaron pintores. . .” (1952:130-150).

Para tener una visión de conjunto de las reducciones jesuíticas, hay que recurrir a Chantre. Sobre la evolución demográfica de la misión escribe:

“Es cosa de admirar que habiendo fundado los misioneros del Marañón más de 80 reducciones en el discurso de 130 años en que lograron trabajar en aquellas dilatadísimas tierras y conquistar tantas naciones diferentes, llegando a predicar el Evangelio en 39 lenguas entre sí distintas, el número de almas que se contaba en la misión en el año 1768 no pasase de 15.000, entrando en esta cuenta no sólo los cristianos, sino también los catecúmenos. Crecerá la admiración si se considera que ya en el año 1656 tenían reducidos los primeros misioneros en sólo 13 pueblos, 15.000 familias, como consta de los autos formados en aquel año en la ciudad de Lima. ¿Pues cómo ahora, después de la conquista de los Andes y Gaes en el río Pastaza, de los Omaguas y Yameos, naciones numerosísimas en lo bajo del Marañón, de los Payaguas e Icaguates en el Napo, de los Encabellados en el Aguarico y de los Iquitos en el Nanai, era tan corto el número que correspondía una sola alma a una familia de las conquistas antiguas?” (1901:580).

Luego enumera las principales causas de esta catástrofe demográfica, a saber las pestes, las incursiones de los portugueses y el abandono de los pueblos por los

indios, después de dar muerte a algunos misioneros. La aparición de las pestes se explica por no estar los indios inmunizados contra nuevos gérmenes patógenos y tuvo lugar también en otras regiones del continente con los mismos trágicos resultados. Las incursiones de los portugueses eran conocidas también en otras misiones jesuíticas, que estaban en la frontera hispano-portuguesa. Chantre hace la sugerente comparación de Pará con Sao Paulo ("como allá desde San Pablo molestaron tanto a los misioneros del Paraguay, así acá desde el Pará infestaban continuamente, a pesar del gobernador, las misiones bajas del Marañón") (1901:299) y refiere el largo viaje que hizo a Pará el P. Samuel Fritz, quien fue el fundador de las reducciones entre los omaguas y uno de los más preclaros misioneros de Maynas, para exigir del gobernador portugués la supresión de las expediciones en busca de mano de obra esclava indígena; pero, muerto el P. Fritz y habiendo estallado la guerra de sucesión española, que puso a Portugal de parte de los Austrias contra los Borbones, los portugueses se apoderaron de muchas reducciones y se llevaron prisionero al misionero que había sucedido al P. Fritz. Finalmente, otra causa importante de la disminución de la población fue el abandono de los pueblos por los indios, que no acababan de acostumbrarse a la vida estricta de las reducciones u organizaban verdaderas rebeliones, dando muerte a siete misioneros. Una de las rebeliones más típicas fue la de los encabellados de la reducción de San Miguel de Ciecoya, encabezada por el indio Curazaba: al ser reprendido por su mal comportamiento en la reducción por el teniente del gobernador de San Borja y al ser sancionado, por su deseo de abandonar el pueblo, con la privación de su hacha por el misionero P. Francisco Real, Curazaba logró amotinar a los indios, diciéndoles que los misioneros enseñaban el inga a sus hijos en la escuela para entregarlos más fácilmente a los españoles y que la aparición de tantas canoas en el río era porque ya se acercaba la llegada de los españoles, y en la noche del 4 de enero de 1744 él mismo se puso a la cabeza de los que dieron muerte con sus macanas al R. Real. A consecuencia de esta muerte, los encabellados de San Miguel huyeron del pueblo y el temor del castigo contagió a otras siete reducciones de la misma nación (Chantre, 1901:390-7). Al igual que los encabellados, muchos oas, abigiras, semigayes, roamainas, zapas y caumares huyeron de sus reducciones, después de dar muerte a sus respectivos misioneros.

Chantre dedica todo el Libro XI de su obra al "gobierno político cristiano de la misión del Marañón". Tratando de generalizar a partir del funcionamiento de las distintas reducciones, describe el nacimiento mismo de las reducciones con "las entradas que se hacían a los montes"; su vida económica sin olvidar la explotación de la sal, ni el comercio con el mundo no nativo ("los despachos ordinarios a Quito, Moyobamba y Lamas"); su vida política (con la jurisdicción del gobernador de la misión, del misionero, de los alcaldes y fiscales nativos, el funcionamiento de las milicias indígenas y la ausencia de tributos a la Corona); finalmente, describe la vida religiosa de las reducciones, refiriéndose a la instrucción religiosa de niños y adultos, al culto y a las fiestas y a los funcionarios religiosos nativos (sacristanos, cantores, etc.). Voy a limitarme a tocar dos puntos: el régimen tributario y las milicias indígenas. En cuanto al régimen tributario, los indios americanos estaban obligados por las leyes reales a "pagar su tributo en reconocimiento de vasallaje al rey nuestro señor después de veinte años de su reducción a la fe y a la obediencia de su majestad", pero en Maynas, al cumplirse el período de gracia, se solicitó dispensa a la Real Audiencia —como ya se vio en la primera reducción de jeberos— y esa dispensa "se

fue renovando en adelante por subsistir siempre con el mismo vigor los primeros motivos alegados" (Chantre, 1901:626). Tales motivos eran "la incapacidad de la tierra, la distancia de ella y los servicios de los indios en viaje, expediciones y manutención de los misioneros" (1901:629). Efectivamente, ninguno de los productos de la misión (cacao, vainilla, canela, cera...) podía comercializarse en los centros de consumo, ni por su escaso volumen, ni por el costo del transporte, por lo cual el tributo se limitó al sustento de los misioneros (a los que la caja real sólo daba 200 pesos al año por misionero con los que ellos socorrían a la gente y edificaban los templos) y a la obligación de servir en las milicias indígenas.

Las milicias indígenas se formaron por decisión del gobernador Don Jerónimo Vaca para reforzar el único destacamento militar de la misión, que estaba en la capital Borja. "Todos los indios, desde los 18 años a los 50 años, estaban alistados en la milicia... y cada uno se prevenía de las armas de su uso". Aunque "eran pocos los pueblos cuyos habitantes fuesen de una sola nación", pues éstos se formaban de dos o más grupos étnicos o al menos muchas veces se añadían algunos indios al grupo étnico dominante, las milicias indígenas siempre estaban integradas por miembros de una nación exclusivamente (1901:606). Las milicias tenían sus ejercicios los días de fiesta por la tarde y tenían su propia jerarquía, que era nombrada por el gobernador de Borja. Para Chantre, las milicias fueron "el recurso para las expediciones de nuevas conquistas... el castigo de las naciones alzadas... y ellas solas contuvieron las invasiones de los portugueses" (1901:609).

No quiero cerrar este apartado de las reducciones jesuíticas del Marañón, sin recoger algún juicio de los contemporáneos sobre las mismas. Uno de los últimos visitantes de la misión fue el Dr. Diego Riofrío, quien en 1745 la visitó por orden del Consejo de Indias, donde había llegado la acusación contra los jesuitas de hacer comercio ilegal con los portugueses de Pará. El visitador hizo un extenso informe de la situación de las reducciones, presenta algunas recomendaciones y resumió su impresión final diciendo: "según el gran fruto que han hecho y hacen los pocos operarios que tienen, puede discurrirse que, si se enviasen misioneros y dones correspondientes al abasto de la provincia, estarían prontamente reducidas muchas de las naciones, tanto por el especial carácter de los jesuitas para este ministerio, cuanto por haberse manifestado estos indios más dóciles que otros" (Joanen, 1943:479-84).

Pero más interesante resulta el juicio de Jorge Juan y Antonio de Ulloa, por presentarlo dentro de su cuadro general de geopolítica colonial, aunque ellos no llegaron a visitar personalmente la región de Maynas. Juan y Ulloa en la segunda parte de sus *Noticias secretas de América* (1746), después de presentar un cuadro sombrío de la acción pastoral en la región andina, que les hace concluir que los indios "consideran que la religión, en el modo que la experimentan, viene a ser el instrumento usado para sujetarlos al duro yugo de la tiranía" (1953:274), abordan el estudio de las misiones amazónicas, dentro de su preocupación por la expansión portuguesa, que "por el año 1732 se habían ya apoderado de todos los países que median entre los ríos Napo y Negro; pero aun en este año se adelantó mucho más la osadía, introduciendo una armadilla de canoas... por el río Napo en el río Aguarico... con ánimo de fortalecerse allí para ir granjeando aquel territorio" (1953:290). Después de presentar una síntesis histórica de la misión de Maynas, los dos marinos políticos concluyen que hay que fortalecer las misiones y emprender una política de ocupación del territorio amazónico por los mestizos, medidas ambas que han

repetido muchos gobernantes posteriores. Para el fortalecimiento de las misiones, llegan a recomendar que todas pasen al cuidado de la Compañía, al menos si, después de una prueba prudencial de seis u ocho años, las cosas no mejoran (1953:302); ellos pensaban que los jesuitas eran los que mejor seleccionaban a su personal, aunque no mandarían el suficiente número de misioneros "por la falta de fomento y seguridad en las naciones que se reducen" y los que tenían mayor constancia "para permanecer en tales empresas sin que la inconstancia de los indios les desaliente, los trabajos y fatigas que es propio de sufrir en aquellos países y climas tan contrarios los desanimen" (1958:292).⁽²⁾

Sin embargo, la Corona no sólo no siguió el consejo de los autores de las *Noticias secretas* de entregar todas las misiones de infieles a los jesuitas, sino que, a fines de abril de 1768, llegó a la misión un comisario con la orden real de que todos los misioneros entregaran sus puestos a una treintena de clérigos, muchos de ellos recién ordenados para la emergencia, y salieron definitivamente para Europa; por las razones que Carlos III se "guardaba en su real pecho". El desconcierto de los indios de la mayoría de las reducciones fue increíble, pero los jesuitas, con un sentido de obediencia que hoy puede parecernos discutible, obedecieron, instruyeron a sus sucesores y trataron de convencer a los mismos indios. Como muestra transcribo del diario del P. Uriarte:

"Acabada de leer la carta, dije su contenido al clérigo y a los indios, exhortándolos a éstos a tener paciencia sobre nuestra salida, que Dios así lo disponía; y que matasen con sus pacunas o cerbatanas cuantos pájaros de especial plumaje pudiesen y... secándolos enteros al sol, los guardasen para dar al Gobernador, que los

(2) Para colonizar la región amazónica, Juan y Ulloa dan el peregrino consejo de enviar a Maynas y a los demás gobiernos vecinos (Quijos, Macas y Yaguarsongo) "a todos los delincuentes que dejan de ser castigados por no tener inmediato el recurso de presidio a donde poderlos enviar, y a todos los mestizos ociosos que viven sin oficio ni beneficio... , dándoles tierras de las muchas que hay incultas para que las labrasen... , pero habían de estar obligados a tomar las armas, siempre que se ofreciese la ocasión, como lo hacen ahora todos aquellos que viven en todas aquellas poblaciones circunvecinas a los infieles" (1953:298-9). Como, naturalmente, no se podía hacer una colonización sin mujeres, los dos marinos recomiendan "disponer que todas las mujeres, sean blancas o mestizas, que están en mala vida se envíen inmediatamente desterradas" a dichos gobiernos, con lo que de paso "se evitaría aquel escándalo tan horrible que hay en todas aquellas partes" (1953:307). Para el sustento de los colonos, "sería preciso darles ración de víveres por algún tiempo, interin que aquello tomaba formalidad", lo cual resultaría "insoportable si se hubiese de hacer por cuenta del Real Erario" y además los funcionarios coloniales se apoderarían de los fondos; por lo cual, Juan y Ulloa recomiendan entregar tierras a los jesuitas, "disponiendo que las mismas misiones pudiesen coadjutores en las haciendas y un procurador en la ciudad capital para que por su disposición corriese el cultivo de las tierras, las siembras, las cosechas y el repartimiento de las raciones" (1953:299). Este consejo respondía sin duda a la conocida eficacia económica de las haciendas de los jesuitas, con las cuales sostenían las misiones y colegios. De este proyecto "de la población y reducción de aquellos países, que al presente los habitan únicamente los indios infieles, —concluyen los dos marinos— resultarían grandísimos beneficios a Dios, al rey y a todos los españoles"; a Dios, por la difusión de la fe católica; al rey, por la explotación de recursos amazónicos (canela, vainilla, estoraque, diferentes gomas y resinas, minas de oro...); además se conseguiría "limpiar aquellas provincias de gente ociosa que la infesta de vicios" y se facilitaría mucho a la "conversión de los indios" quienes al "verse bien tratados", según la norma de los incas en sus conquistas, "depondrían el horrible concepto de tiranos en que tienen concebidos a los españoles" (1953:310-2). He querido recoger en esta larga nota el proyecto colonial de Juan y Ulloa, pues reúne elementos que la política amazónica posterior ha tratado de realizar y así resulta de cierta trágica actualidad.

pagaría bien y enviaría al: . . . Rey, que los quería ver. Más ellos, alborotados, decían. . . ¿Por qué el rey nos quita a vosotros? Quedándonos, haremos todo; más yéndonos, no queremos nada; estamos tristes y lloramos (y muchos derramaban lágrimas y me enternecían). Pues el Maestro Morán —que así se llamaba el clérigo que le debía reemplazar— estaba desatinado: ¡ay de mí, desdichado!, decía, yo me tenía tragado que Vuestras Reverencias, ciertamente, se quedaban y yo me volvía. No puedo vivir en estos desiertos solo; me muero, padre mío, de melancolía; y también lloraba a veces. Con que me fue preciso animar a todos. . . Como todo estaba pronto, bien de mañana. . . , partieron todos, dando tiernos adiós a los indios, que estaban espantados de verse ir a todos los padres. Después di otra vuelta al pueblo, y en particular a mi enfermo Iquito, que estaba algo mejor, a quien dejaba un hacha nueva para él para cuando sanase. . . Con esto, puesto un lienzo en la frente porque no me vieran llorar, avisé a los bogas y corrí al puerto, siguiéndome aquella grey con sus balidos” (1952, II:125-135).

Por entonces llegó la orden de que los misioneros de Maynas hicieran su viaje a Europa a través de Portugal y el comisionado real entregó a 19 misioneros (los 5 restantes ya habían pasado a Quito) a los comisionados portugueses, quienes al principio los tuvieron presos durante 48 días en Pará y luego dos meses en Lisboa hasta su viaje definitivo a Italia.

Mientras tanto, muchos de los clérigos abandonaron la misión de Maynas, que era muy diferente al “paraíso del oro, del cacao y de la canela” que la propaganda antijesuita había propalado, con lo que las reducciones entraron en un proceso de rápido deterioro. Por eso, la real cédula de 15 de julio de 1802 ordenaba, siguiendo el informe de don Francisco de Requena, “agregar al Virreinato de Lima el Gobierno y Comandancia General de Maynas. . . y asimismo. . . poner todos esos pueblos y Misiones a cargo del colegio Apostólico de Santa Rosa de Ocopa”.⁽³⁾ Eran los franciscanos que tendrían que completar su empresa misionera de la selva central en el antiguo territorio de los jesuitas. Así estuvieron las cosas durante el siglo XIX, bajo un nominal Obispado de Maynas creado por una real cédula de 1805 y dentro de las posibilidades muy limitadas de Ocopa en ese período, hasta que en 1900 se crearon tres vicariatos, los de Amazonas, Ucayali y Madre de Dios, que fueron confiados a los agustinos, franciscanos y dominicos respectivamente. Los jesuitas no volverían hasta 1947 a una región desmembrada del Vicariato de Amazonas habitada por aguairunas y guambisas, que era precisamente el sitio donde habían fracasado en su antigua misión de Maynas.

4. LAS REDUCCIONES FRANCISCANAS

Como se ha visto, el territorio misional de los franciscanos llegó a abarcar, a raíz de la real cédula de 1802, toda la actual región amazónica del Perú, pero la zona de trabajo efectivo durante el período colonial fue la selva central, especialmente las cuencas del Bajo Huallaga y del Ucayali (con los ríos que lo originan, el Urubamba y el Tambo-Ene-Apurímac, y con su afluente el Pachitea). Dicho territorio fue evangelizado, a partir del segundo tercio del siglo XVII, desde conventos pertenecientes a

(3) En Amich, 1975:503.

la provincia peruana de los Santos Apóstoles, especialmente los de Huánuco y Lima, pero, a partir de 1725, desde el Colegio de propaganda fide de Ocopa, que se convirtió en el centro de la actividad misionera hasta su supresión por Bolívar.

En el siglo XVII los franciscanos iniciaron en 1630 la evangelización de los panataguas desde Huánuco, en 1635 la de los campos en la región del Cerro de la Sal y en 1670 la de los hibitos y cholones en Cajamarquilla. El cronista Córdoba y Salinas (1651) nos hace un detallado reportaje de la "conversión" (término equivalente al de misión y contrapuesto al de "doctrina" de los indios andinos ya bautizados) de los panataguas. No faltan en dicho reportaje los detalles de los métodos misionales, con tonalidades de historia edificante: el cacique Talancha, que ya había sido bautizado en una salida a Huánuco, solicita al guardián Fr. Felipe de Luyando que vaya a evangelizar a los panataguas; se organiza la primera entrada de Luyando y dos compañeros y les salen al encuentro 150 indios capitaneados por Talancha, quien, "las rodillas en tierra, besó humilde la mano del guardián, cuya imitación y ejemplo, arrojando lanzas, arcos y flechas en señal de vasallaje todos los indios pidieron de rodillas la bendición del padre" (1957:206). Llegan por fin a Tonua, el primer pueblo panatagua, y toman posesión "en nombre de Dios y de la Majestad de nuestro muy católico rey Felipe Cuarto, y de la Santa Iglesia Romana, y de la Orden de Nuestro Padre San Francisco, de aquellas tierras y provincia de Panatagua" (1957:208), construyéndose una capilla y celebrándose la primera misa. A ejemplo de los panataguas, diferentes naciones (los chuscos, los de Timayo y Tulumayo, los chinataguas) se presentan con sus caciques en Tonua a ver a los franciscanos e incluso los feroces tinganeses, enemigos tradicionales de las otras naciones, las cuales enseguida se pusieron en guardia y hubieran llegado a la guerra, si el padre Luyando no logra la paz entre todos, repartiéndoles después "cuchillos, machetes y chaquiras, con que muy agradecidos se fueron para sus tierras" (1957:211). En Tonua el guardián "bautizó por sus manos más de 200 criaturas, que a porfía las traían sus padres y madres al sagrado baño"; construye un hermoso templo y hace levantar otros cinco en los pueblos más importantes, antes de viajar a Lima para informar a sus superiores y tratar con el virrey, quien "en nombre de su Majestad Católica le proveyó, de la caja real, de ornamentos y campanas para cinco iglesias y dio provisiones muy favorables para los nuevos convertidos y la perpetuidad de los pueblos que los religiosos fundasen y otras mercedes" (alimentación para misioneros e indios, semillas, ganado, aperos de labranza, etc.) (1957:214-5). Ya de vuelta a la misión:

"Para mejor disposición de la conversión, se han reducido los indios a seis pueblos, que fundaron los religiosos y en ellos (como ya se dijo) se levantaron seis iglesias, las cuales hoy están bien adornadas. Los pueblos tienen por nombre Santa Ana de Jayyar, San Antonio de Cuchero, la Concepción de Tonua, San Francisco de Chusco, San Buenaventura de Tulumayo y San Felipe de Tinganeses. Cuando se hicieron las reducciones había más de dos mil almas que la peste habrá siete años que redujo a menos.

Los más murieron bautizados y con los demás sacramentos.

El día de hoy están todos bautizados y viven en policía cristiana con frecuencia de sacramentos, que reciben con tanto fervor como si ellos y sus antepasados siempre se hubieran criado en ella, de manera que casi todos son capaces para no poderlas negar la sagrada comunión" (1957:215).

El pueblo de San Francisco de Chusco fue convertido en guardianía, de la que dependían todos los religiosos de la provincia panatagua, quienes comenzaron a evangelizar también las etnias vecinas.

El cronista Córdoba informa —siempre en su tono de historia edificante— cómo fueron superándose las principales dificultades que tenían los nativos para aceptar el cristianismo: la poliginia, la borrachera y toma de alucinógenos, y los cultos ancestrales.

Los procedimientos no fueron siempre muy respetuosos de los indios. Por ejemplo, relata el cronista:

“No se trabajó poco en quitarles las borracheras públicas y el capi, que era una bebida mala, confeccionada de tabaco. Estando innumerables indios en la mitad de sus borracheras, tal vez se arrojó, armado del celo de Dios, el padre Fr. Felipe de Luyando, y predicándole contra aquella superstición infame a prevención de sus guerras, en que decían adivinaban y soñaban los sucesos, apareciéndoles a algunos el demonio, principalmente a mujeres en varias figuras, les afeó grandemente aquella maldita costumbre, y asegura que con eficacia se había de atajar y arrancar de raíz en toda aquella tierra. Bien se temió algún desastre, pero, obrando la mano poderosa de Dios, respondieron aquellos bárbaros aun fuera de su acuerdo: Patêlo, no te enojas, que la costumbre de nuestros antepasados nos dejó en herencia sin juzgarlo por acción mala, pero ya que nos reprendes por serla, de buena gana renunciamos a esta y a todas las demás supersticiones” (1957:235).

Según el mismo cronista, los cultos ancestrales desaparecieron por completo, para lo que ayudó la celebración de un “auto de fe”, en que se quemaron “dos ídolos antiguos, a quien los indios mochaban, siendo del común muy temidos: el uno era de piedra, figura de un feo mono de media vara de alto y el otro un pescado de madera de tres cuartas de largo”. En una ceremonia similar a las que por ese entonces se celebraban en los pueblos andinos del Arzobispado de Lima durante las campañas de extirpación de la idolatría, Fr. Gaspar de Vera en el “pueblo principal de Tonua, donde para día señalado se agregaron de toda la comarca los indios y, precediendo sermón al intento, celebró auto y, puestos los ídolos sobre mucha leña, que los indios cristianos habían prevenido, se les dio fuego” (1957:239) con este desarraigo de costumbres indígenas y una evangelización sistemática se logró una profundidad en la vida cristiana y una pureza de conciencia de los indios que muchos no cometían faltas graves después de su bautismo (1957:225).⁽⁴⁾

(4) No faltan en la narración sucesos edificantes y maravillosos, que hacen recordar las “Florecillas de San Francisco”, como la historia del cacique Alangamina, quien, siendo todavía catecúmeno, murió y ya estaba celebrándose el entierro, cuando resucitó y comenzó a predicar a los indios “que todo cuanto el padre les decía y amonestaba era la verdad... y que él había sido llevado a un lugar lleno de fuego y horror, donde... conoció a muchos de sus amigos, deudos... que le dijeron que... por no recibir el agua del bautismo estaban en aquel miserable lugar”; inmediatamente fue bautizado y no tardó en morir en presencia de todo el pueblo (1967:238). O la del indio Chinchatafe, que resistía a recibir el bautismo, pero tuvo una visión en la que vio una procesión de niños panataguas, todos resplandecientes como estrellas, entre los que estaba su propio hijo, que había muerto a raíz de su bautismo (1957:239). O la de la liebre que se puso de rodillas ante la santa cruz (1957:240).

No disponemos de una información sistemática sobre el funcionamiento de los pueblos-reducciones de la Misión de Panataguas. Esta tuvo un relativo florecimiento aunque se abandonó a principios del siglo XVIII, por una serie de razones, entre las que hay que anotar la muerte violenta de algunos misioneros y las pestes. El P. Manuel de Biedma resume la situación de dicha conversión en su informe al virrey Duque de la Palata (1682):

"Las naciones que por aquellas partes se han reducido son los Panataguas, los Carapachos, los Panatos, los Tinganenses, los Quequiscanas, los Payansos, y los Guataguaguas, todas de diversas leguas y asperísimos caminos. Hoy se está trabajando con la dura y proterva nación de los Callisecas, que se han alzado muchas veces y han muerto cinco religiosos, y cada día lo intentan por estar en el camino y embarcación del río grande,⁽⁵⁾ que es puerta para todas las naciones. Hoy tiene ocho pueblos con sus iglesias. . . Todos los días dos veces, mañana y tarde, acuden con puntualidad singular a rezar la doctrina cristiana, y muchos en todas las fiestas principales. . . reciben. . . la sagrada comunión, y acuden sin faltar ninguno con los religiosos a las disciplinas de lunes, miércoles y viernes. . . Las almas que han logrado. . . el bautismo pasan de quince mil, según una minuta que hice siendo prelado de aquella santa conversión. . . La gente que hoy tiene no puedo asegurarlo, porque ha diez años que, por buscar la nación en que hoy trabajo, salí de allá, donde las continuas pestes minoran cada día el gentío". . .⁽⁶⁾

Antes de pasar a la conversión del Cerro de la Sal, quiero hacer una breve referencia a la de Cajamarquilla. Esta misión, situada en la actual provincia peruana de Pataz (La Libertad), comprendía a los hibitos y a los cholones. A los primeros Fr. José Araujo "redujo a un pueblo. . . , civilizó, catequizó y bautizó". Para eso debió aprender su idioma, componer una gramática y un diccionario y traducir el catecismo y "texto de la doctrina cristiana con muchas oraciones, himnos y cánticos espirituales, pláticas y sermones, de la misma suerte que los había compuesto en lengua general nuestro ilustrísimo Oré" (Amich, 1975:84),⁽⁷⁾ todo lo cual fue posible por la larga permanencia de Araujo por treinta años entre los hibitos. En cuanto a los cholones, fueron reducidos en un pueblo por Fr. Francisco Gutiérrez, quien desarrolló un trabajo lingüístico y pastoral muy similar al de Araujo. El cronista refiere que "entablaron estos venerables padres el gobierno moral y político de estas naciones con tal disposición, que ningún día se falta a la doctrina cristiana y al rosario. . . ; para el sustento de los religiosos está puesto en práctica que todas las familias, que están divididas en siete barrios, alternando un barrio cada día, traigan al convento limosna de lo que producen sus chacras" (1975:84); pero Amich no da muchos más detalles de la vida interna de las reducciones fuera de que comerciaban con la sierra con coca para conseguir herramientas y camisas y rebozos y que "por algunas disen-

(5) Según Amich, los callisecas, a quienes ya en su tiempo (1771) no se identificaba, deben ser los shipibos (1975:51): el río grande al que se refiere Biedma es el Ucayali.

(6) *Memorial presentado al Virrey Duque de la Palata, abril 1682*: Archivo de Ocopa, n° 75: copia manuscrita del mismo Biedma.

(7) Se refiere al franciscano huamanguino Jerónimo de Oré, autor del *Símbolo católico indiano* (Lima, 1598).

siones" hubo que dividir los dos pueblos en cuatro (Pajatem, Montesión, San Buena-ventura del Valle y Pisano), donde en 1767 había 4.800 almas. Además da un juicio de conjunto del comportamiento moral de los indios, entre los que "no se conoce ambición, ni codicia. No se oyen hurtos, ni pendencies. Sus vicios son los comunes de los indios: la embriaguez y la lascivia; aunque en este último se procura evitar con la vigilancia de las justicias, y hacerlos que se casen en llegando a la edad competente; y si se les pudiese arrancar el vicio de la embriaguez, no dudo que serían los mejores cristianos de la América" (1975:85).

Pero la región más trabajada por los franciscanos fue la selva central, especialmente en los territorios étnicos de los campas, amueshas, cunivos y shipivos. La puerta de entrada era el Cerro de la Sal, que como cuenta Amich, "es muy famoso por el grande concurso de indios infieles, que de las naciones más remotas de la montaña acuden a él por sal; porque, como dentro de la montaña hay pocas salinas, les es forzoso venir a este cerro a buscarla, los unos para su uso y consumo, y otros para comerciar con ella otras cosas que necesitan de otras naciones; siendo tan varias las que suben a este cerro por la comodidad que tienen de muchos ríos navegables, que algunas tardan dos meses en llegar a este cerro" (1975:42). En aquella zona se funda la primera reducción con el nombre campá de Quimirí (el actual pueblo de La Merced), pero no va a tardar en ser destruída por la rebelión de los campas, que matan a los dos misioneros y por las incursiones de los españoles, entre quienes se corrió que el Cerro de la Sal estaba lleno de minerales de oro, lo cual despertó su codicia (1975:45). Pero el fracaso no cortó el impulso misional y fueron sucediéndose las "entradas" de los misioneros, entre los que sobresalieron el P. Manuel de Biedma, inquieto explorador del Cerro de la Sal y el Perené, llamado por Raimondi el "Genio de la Selva"; Francisco de San José, el fundador de Ocopa; el P. Alonso de Abad, descubridor del "boquerón", que lleva su nombre; el P. José Amich, cronista y autor del primer mapa de la Amazonía peruana; el P. Manuel Sobreviela, cuya guardianía marca el punto de mayor expansión misional de Ocopa, aunque entonces continuaba cerrado el territorio ocupado por el rebelde Juan Santos Atahualpa; y el ecuatoriano P. Manuel Plaza, el único misionero que se quedó en el Ucayali; cuando sus siete compañeros españoles debieron dejar las misiones como consecuencia de la supresión de Ocopa por Bolívar. Pero, en su historia de las misiones, Amich parece más preocupado de las incursiones en busca de nuevos grupos étnicos o de la muerte violenta de los misioneros que del funcionamiento interno de las reducciones. La información sobre este punto es esporádica y no muy diferente de la apuntada en las conversiones de Huánuco o Cajamarquilla. En ninguna parte hay algo parecido a unas ordenanzas, como se vieron en los cronistas jesuitas de Maynas. Es cierto que el P. Julián Heras, quien preparó la nueva edición de Amich, transcribe como apéndice n° 20 un documento sin fecha titulado la "Organización político-religiosa de las conversiones, que deberá introducirse en las misiones de nuestra prefectura apostólica" (1975:539-543), pero, por la crítica interna del documento, se ve que pertenece al siglo XIX y que refleja una directiva burocrática más que una realidad social plenamente vigente. De todos modos, es interesante reseñarlo brevemente, la autoridad política estaba en el cacique, el capitán, el mayordomo y el mandón de mujeres, cuyo "nombramiento se hará por elección a voluntad de la mayoría, empezando por los ancianos", aunque "para la administración y gobierno del pueblo, el padre imparta sus órdenes al cacique. . . , que tendrá el deber de visitar

todas las tardes al padre" (1975:539). La administración de la justicia es función de la Junta, formada por los cuatro cargos arriba mencionados por el sacristán, la cual "decidirá en la materia y aplicará el castigo, pero no en presencia del Padre". La vida diaria se inicia con el rezo de la doctrina y celebración de la misa, en la que deben participar todos y se continúa con el trabajo durante una jornada de seis horas en la que "los hombres trabajarán tres días para sí mismos" en sus propias chacras y en la del Padre; por su parte, los niños deben ir a la escuela con un horario de sólo cuatro horas. En cuanto a la política lingüística:

"El padre enseñará a los neófitos el idioma nacional, desterrando todos los demás dialectos. Los indios son muy hábiles y luego aprenden el castellano. Por lo cual procurará hablarles siempre en castellano, sin descuidarse de aprender él mismo el dialecto de la tribu. Pero no lo usará con los indios sino cuando sea muy preciso, y nunca con los jóvenes" (1975:543).

Finalmente, en cuanto a la vida económica el misionero debe desempeñar un papel fiscalizador y aun regulador de la vida comercial y salarial, pues "nadie podrá comerciar directamente con los neófitos sin que intervenga el Padre", "se pondrá precio fijo a todas las cosas vendibles en la misión, siempre más bajo que el que suele tener el país, con lo cual la misión se hará bien quista" y "cuando sean solicitados tripulantes o trabajadores, se dejará en depósito el dinero en el convento hasta que se cumpla lo estipulado" (1975:543). Puntos todos de nada fácil aplicación y sobre los cuales no tenemos más información.

Fernando Santos (1980) ha estudiado el funcionamiento de cinco reducciones amueshas (Quimiri, Nijándaris, Cerro de la Sal, Metraro y Eneo). Aunque se apoya también en "datos que provienen de otras conversiones como las de Jauja y Huánuco y... reglamentos e instrucciones tardías" (1980:98), como la ya presentada, puede ser útil recoger su punto de vista. Analiza sucesivamente cuatro puntos: en primer lugar, el modelo urbanístico de las reducciones que fue el de la ciudad "damero", impuesto por la colonización española, y presenta la descripción que hace el cronista Rodríguez Tena (1774) de Quimiri, con su plaza central cuadrada y en torno a ella el templo y el convento, las cocinas (una para los padres y dos para la guarnición militar, necesaria en dicho pueblo por su carácter estratégico), la carpintería y la herrería, y las casas de los vecinos, que se extendían también por todas las manzanas del pueblo. En segundo lugar, Santos analiza la autoridad política de las reducciones y comenta: "paradójicamente, aun cuando los curacas están completamente subordinados al conversor, su poder y posición privilegiada fueron reforzados. Nunca antes los curacas tuvieron ingerencia y poder de decisión en la vida cotidiana de los parciales y su poder se expresaba realmente sólo en tiempo de guerra" (1980:103). En tercer lugar, para Santos la familia extensa como unidad productiva básica autosuficiente se vio modificada por cierta especialización, exigida por los nuevos patrones de consumo, y así en la reducción aparece la herrería, la carpintería, la panadería, la zapatería, la barbería, etc. En cuarto lugar, Santos analiza el sistema de propiedad y de producción de las reducciones franciscanas: tomando literalmente la tardía norma de que todos debían trabajar tres días a la semana para la iglesia, supone que las tierras de la misión "debieron haber tenido una considerable extensión y debieron haber tenido una producción que largamente excedía a las necesidades de las viudas,

huérfanos y ancianos (que, por otra parte, siempre fueron atendidos por su familia extensa o grupo de parentesco)" (1980:107-8); personalmente opino que si esto fuera verdad, las conversiones franciscanas de Tarma y Jauja, situadas muchas de ellas en ceja de selva y en zonas propicias para la actividad agropecuaria, se hubieran convertido en un poder económico, como las jesuíticas del Paraguay, lo cual no parece adecuarse a la escasa información económica de que disponemos; la producción de la misión en azúcar, coca y ganado no debió ser tanta y debió ser empleada sobre todo para el sostenimiento de la vida cultural, pues la asignación de la Corona a los misioneros no siempre llegaba regularmente.⁽⁸⁾ De esta manera tenemos ya una imagen bastante general del funcionamiento de las reducciones franciscanas.

En cuanto a su número, fue tan variable como el de las reducciones jesuíticas y aun más variable, pues el período misional fue mucho mayor y todavía en la actualidad hay dos vicariatos (San Ramón y Requena), cuyo territorio ha sido ininterrumpidamente evangelizado por los franciscanos durante dos siglos y medio. El P. Heras recoge en el apéndice 7 de la crónica de Amich la lista de 120 pueblos antiguos que pertenecieron a las misiones de Ocopa, sin contar los 72 del Archipiélago de Chiloé, que también pasaron a Ocopa después de la expulsión de los jesuitas (1975:498-500). Por su parte, el P. Gabriel Salas (1852-998), prefecto de misiones y guardián de Ocopa, que exploró personalmente gran parte de la extensa misión franciscana del siglo XIX y publicó un *Diccionario, gramática y catecismo castellano, inga, amueixa y campa* (Lima, 1905), compuso un cuadro de los pueblos fundados en la selva peruana por los franciscanos (Amich, 1975:501).

Cuadro 1. Fundaciones franciscanas (1630-1898)

Cuenca del río	Nº de pueblos	Años	Grupos étnicos
1. Huallaga	18	1631-789	Panataguas, Tepkis, Hibitos, Cholones, Payanzos.
2. Ucayali	24	1657-879	Shipivos, Cunivos, Panos, Amahuacas, Piros.
3. Chanchamayo	11	1635-709	Campas
4. Perené	19	1635-709	Campas
5. Pangoa	7	1671-893	Campas
6. Apurímac	4	1789	Campas
7. Tulumayo	1	1788	Campas
8. Pichis	1	1893	Campas
9. Mazamari	1	1894	Campas
10. Huancabamba	1	1632	Amueshas
11. Pozuzo	5	1712	Amueshas
12. Paucartambo	2	1886	Amueshas

(8) Fr. José de San Antonio comunica al rey en 1850 que entre 1724 y 1738 no se había pagado la asignación anual de 2 mil pesos a cada una de las tres conversiones de Tarma, Jauja y Huánuco, en *Colección de informes sobre las misiones de Santa Rosa de Ocopa*, 1750, nº 3, citado por Santos, 1980:110.

En la estimación de este total de 94 pueblos fundados, hay que notar que algunos fueron fundados varias veces (Quimirí, 3 y Savin, 4) y que el ritmo de fundaciones se mantuvo casi idéntico en los siglos XVII y XVIII, teniendo lugar en esos 170 años más del 80% de las fundaciones.

No puedo terminar esta visión de conjunto de las reducciones franciscanas en el virreinato peruano sin referirme a algunas dificultades que frenaron su expansión y crecimiento interno, como la muerte violenta de muchos misioneros, el movimiento mesiánico de Juan Santos Atahualpa y la supresión por Bolívar del Colegio de Ocopa, a raíz de la independencia. Paso a referirme a cada punto. En cuanto a la muerte violenta de los misioneros, según la relación del P. Heras (Amich, 1975:544-7), entre los siglos XVII-XIX murieron a manos de los nativos 72 religiosos, de los que 35 eran sacerdotes y 37 hermanos legos o donados. Esta cifra se descompone de acuerdo al grupo étnico, a la fecha, y a la calidad de sacerdote o hermano.

Cuadro 2. Franciscanos muertos por los nativos
(siglos XVII-XIX)

Grupo étnico	Siglos						Total		
	XVII		XVIII		XIX		P	H	
	P	H	P	H	P	H			
1. Campas	7	4	5	5	3	1	15	10	15
2. Shipivos	5	10	3	6	—	—	8	16	24
3. Piros	3	2	2	5	—	—	5	7	12
4. Cunivos	—	—	4	4	—	—	4	4	8
5. Cashivos	—	—	2	—	—	—	2	—	2
6. Setevos	—	—	1	—	—	—	1	—	1
TOTAL	15	16	17	20	3	1	35	37	72

No es posible analizar los motivos de todas estas muertes; pero no conviene olvidar la ambigüedad esencial de la empresa misionera que se manifestaba a los ojos de los nativos como empresa religiosa y colonial, por mucho que los misioneros se esforzaran por minimizar las relaciones coloniales. Puede ser significativa la expresión del cacique campa Torote, al dar muerte con su macana al P. Manuel Bajo en Sonomoro, diciéndole: "tú y los tuyos nos estáis matando todos los días con vuestros sermones y doctrinas, quitándonos nuestra Libertad" (Amich, 1975:145). También debe barajarse la hipótesis del estilo franciscano más franco y menos político que el de los jesuitas que evangelizaban en Maynas, lo cual explica el mayor número de misioneros muertos; esta hipótesis es más razonable si se tiene en cuenta que más de la mitad de los franciscanos asesinados eran hermanos, entre los que había muchos simples donados, cuya capacidad de trato con una cultura diferente era sin duda menor.

En cuanto a la supresión de Ocopa por Bolívar, ya se vio cómo 7 de los ocho misioneros del Ucayali, que eran españoles, tuvieron que dejar sus puestos misionales. Bolívar suprimió en 1824 el Colegio de Santa Rosa de Ocopa, porque la mayoría

de sus integrantes eran españoles y podían convertirse en un apoyo del poder realista, y convirtió a Ocopa en colegio nacional; es cierto, que, doce años después, el gobierno peruano restableció el colegio misionero considerando que "la civilización de las tribus salvajes del interior y su reducción a la santa fe católica es una empresa digna de las luces del siglo y acepta a los ojos del Todopoderoso" (Amich, 1975:516).

Finalmente paso a presentar con mayor amplitud la rebelión de Juan Santos Atahualpa, que ha sido considerada, junto con la de Manco Inca en Vilcabamba y la de Tupac Amaru II en el Cusco una de las tres grandes rebeliones indígenas de la época colonial. Las misiones franciscanas, como sus vecinas jesuíticas, estaban acostumbradas a levantamientos periódicos de los nativos, que destruían los pueblos e incluso asesinaban a los misioneros, pero en 1742 fueron testigos de una, que se apoderó de gran parte del territorio misional, imposibilitando el trabajo de los misioneros en aquella zona y rompiendo el dominio español para todo el resto del período colonial. Amich nos da la versión franciscana "oficial" del levantamiento de Juan Santos:

"Hallábanse los séráficás conversiones de Tarma y Jauja en el año 1742 al parecer en un estado florido con muchos pueblos de neófitos, y bien fundadas esperanzas de que los cunibos y simiranches admitiesen el suave yugo del evangelio; pero los más de estos indios sólo eran cristianos de nombre, y solamente se sujetaban por la golosina de las herramientas que le daban los padres. . .

Sucedió. . . que un indio del Cusco, que sirviendo a un padre jesuita había ido a España con su amo, y volvió al Perú más ladino de lo que conviniere, en la provincia de Huamanga cometió un homicidio y viéndose perseguido de la justicia se metió en las montañas de los Andes. Andando errante por aquellos montes, por el mes de mayo de 1742, encontró a don Mateo Santabongori, curaca de Quisopongo. Este le condujo a su pueblo, y en él se aclamó por su verdadero inca, descendiente de Atahuallpa. . . Su estatura era más que mediana, su color pálido amestizado; fornido de miembros, el pelo cortado al modo de los indios de Quito; la barba con algún bozo, y su vestido una cusma pintada. Dijo este embustero que él era el verdadero inca y señor de todos los reinos de América. Que Dios le enviaba a recuperar sus reinos, y que había entrado en las montañas para comenzar por ella su conquista. Y como sabía leer en castellano y en latín, les dio a entender a los indios que tenía tanta sabiduría como Salomón; que era hijo de Dios; que le creyesen y obedeciesen, porque de no ejecutarlo así, haría caer los montes; que compondría de tal suerte su reino, que ya se acabarían los obrajes, panaderías y esclavitud de sus hijos. Dioles una ley que inviolablemente guardasen, y mandaba que le doblasen la rodilla.

Con la entrada de este embustero a la montaña hubo tal conmoción en los ánimos de aquellos bárbaros, que todos los del Pajonal fueron a darle obediencia, dejando desiertos sus pueblos. Lo mismo ejecutaron todos los indios de los pueblos de las márgenes del río Perené, Eneno, Metraró, San Tadeo, Pichana, Nijándaris y Cerro de la Sal" (1975:155-6).

Luego el cronista, en cuatro breves capítulos de su obra, relata todo el desarrollo de la rebelión hasta 1752, narrando el primer contacto de los franciscanos con el

rebelde, las expediciones punitivas de los gobernadores de Tarma y Jauja, la construcción por los españoles del fuerte de Quimiri y su destrucción por los rebeldes, la muerte de varios franciscanos por los mismos rebeldes y la irrupción de Juan Santos en Andamarca para iniciar la conquista de la sierra.

Amich no dice nada de la muerte del indio rebelde. Otro cronista franciscano, Izaguirre, recoge la información de uno de los participantes en la expedición del gobierno peruano de 1891 en busca de un camino al río Pichis, quien sostiene que Juan Santos "murió por los años de 1755 a 1756 en una fiesta que acostumbraban a celebrar los salvajes en la cosecha del choclo. . . ; un indio émulo. . . para cerciorarse si era realmente hijo de la divinidad e invulnerable por consiguiente, le asestó una pedrada con una honda, que le hirió gravemente" (1919:181).

Esta versión "oficial" franciscana ha sido completada y diversamente interpretada por los estudiosos (Loayza, 1942; Valcárcel, 1946; Varese, 1968, Lehnertz, 1972; Castro Arenas, 1973; Santos Granero, 1980). La pregunta fundamental que se plantea es el carácter mismo de la rebelión de Juan Santos: ¿dicha rebelión tuvo una base económica-social o una base religiosa? Además, ¿por qué Juan Santos, que era un indio cusqueño, eligió la zona campa y amuesha para iniciar su rebelión? Parece claro que la explotación indígena era mayor en la zona andina, donde estaban vigentes el tributo, la mita y los repartimientos de los corregidores, mientras que en las "conversiones" estaban prohibidas dichas instituciones bajo el gobierno paternal de los franciscanos. Por otra parte, Juan Santos por su formación y su mentalidad, que debió ser similar a la de Guamán Poma, tenía que ser mejor escuchado por los indígenas serranos que por los indígenas selváticos, que pertenecían a una tradición cultural diferente. Algunos de los estudiosos arriba citados insisten poco en las motivaciones socio-económicas (Varese, 1968; Lehnertz, 1972); otros piensan como Santos que "los argumentos de orden económico están a la base del movimiento, aunque subordinados a consideraciones de carácter religioso" (1980:129). Personalmente estoy de acuerdo con esta última interpretación, por más que no juzgue que la explotación colonial de los selvícolas haya sido tan intensa como la supone Santos; creo que basta la transformación étnica que entrañaba el sistema de reducciones para explicar la rebelión. En cuanto a los rasgos mesiánicos de la rebelión (el retorno del Inka como principio ordenador presente en la mitología campa; el carácter sagrado de la transformación; la ascendencia lograda por el líder entre sus seguidores, etc.) son fáciles de descubrir de la información de que disponemos. Voy a limitarme a un par de casos. Fr. Santiago Vázquez de Cajcedo, el primer franciscano que se puso en contacto con el indio rebelde, escribe de su entrevista:

"Díjole después que hacía mucho tiempo que deseaba manifestarse; pero que Dios no le había dado licencia hasta entonces. Que venía a componer su reino, y que su ánimo era salir a coronarse en Lima; que no quería pasar a España ni a reino que no fuera suyo. Que el virrey. . . si saltía a estorbarle con cuatro españoles, él tenía sus hijos indios y mestizos, y los negros comprados por su plata. . . Que, en coronándose. . . no había de haber más clérigos que los indios y los padres de la Compañía, porque eran muy provechosos para la república" (1975:156-7).

Donde reaparecen algunas de las ideas del proyecto eclesiástico de Guamán Poma de Ayala, tales como el sacerdocio indígena y el precio por los jesuitas, que el

cronista indio extendía también a los franciscanos.⁽⁹⁾ Por otra parte, Fr. José de San Antonio, comisario de la Misión del Cerro de la Sal, recoge una "Segunda relación de la doctrina, errores y herejías que enseña el fingido rey Juan Santos Atahualpa Apuinga Huinacápac" (2 de julio de 1750), donde el indio rebelde redefine ciertos puntos de la teología católica y de la disciplina eclesiástica de los sacramentos del bautismo, confesión, comunión y matrimonio:

"Primeramente dice que, habiendo determinado Dios castigar este reino... por las muchas culpas y escándalos permitidos, pidió la Virgen a su Hijo que lo enviase a él para que, coronándose rey de este nuevo mundo del Perú, fuese el restaurador de la Ley divina, ya perdida por los españoles y especialmente por los corregidores... Que cuando Dios crió al Sol, inmediatamente produjo a su padre, llamándole Guainacápac, a quien el Espíritu Santo le infundió su corazón... lo declaró por monarca de este reino... y que en su muerte le dejó por patrimonio este corazón a él como a su legítimo hijo, de donde viene este insolente a decir... soy el Espíritu Santo Poderoso"⁽¹⁰⁾

aludiendo a dos palabras de su nombre completo: "santos" y "apu" (el señor o el poderoso). No es necesario continuar examinando los demás rasgos mesiánicos del movimiento de Juan Santos. Lo trágico para las reducciones franciscanas fue que, durante casi siglo y medio, una extensa zona del territorio misional confiado a los franciscanos no pudo ser atendida.

5. ANALISIS DE LAS REDUCCIONES

Ya se vio, en el apartado 2 de este trabajo, el panorama pastoral al inicio de la evangelización amazónica y la opción misional asumida por franciscanos y jesuitas de colaborar con el gobierno español en la construcción de las "repúblicas de indios", aunque tratando de minimizar las relaciones coloniales. Después de esta larga exposición sobre el funcionamiento de las reducciones tanto jesuíticas como franciscanas, quiero en esta última parte del trabajo hacer dos preguntas que me parecen importantes: ¿cuál fue el resultado de dicha opción misional durante el período colonial? y ¿qué evolución han tenido las reducciones indígenas en la Amazonía durante el siglo XX? La segunda pregunta es especialmente interesante, porque las misiones, después del paréntesis del siglo XIX en que los jesuitas estuvieron ausentes y los franciscanos contaron con escaso personal para atender un territorio inmenso, cobraron un nuevo impulso en el siglo XX y tuvieron cada vez más personal y ayuda hasta la crisis que siguió al Vaticano II, momento que coincide con el nacimiento del indio. Asimismo, que va a ser otro de los factores importantes para entender la realidad actual.

En cuanto a la primera pregunta, pienso que en el mundo amazónico como en el mundo andino no se construyó una Iglesia autóctona ni se creó, a diferencia del

(9) En Felipe Huamán Poma, *El primer nueva crónica y buen gobierno* (1615), Lima, 1956-66, Ministerio de Educación, 3 tomos, II:183 y II:340-1.

(10) En Castro Arenas, 1973, apéndice nº 2.

mundo andino, una "cultura popular" con base o con legitimación cristiana. No se creó una Iglesia autóctona porque el mensaje universal del Evangelio no se anunció a través de las categorías mentales, los rituales y las formas de organización religiosas propias de las etnias amazónicas. A pesar de que en el segundo tercio del siglo XVII ya no es tan compacta la condenación de las religiosas nativas como diabólicas, pues algunos teólogos defienden el conocimiento natural de los indios sobre el Dios verdadero o sostienen, como ya se vio en Figueroa, una primitiva predicación apostólica tan tenazmente defendida en aquellos años por el agustino criollo Antonio de la Calancha en su *Crónica moralizada de la Orden de San Agustín en el Perú*, (Barcelona, 1639). Sin embargo la gran mayoría de los misioneros sigue practicando el método de "tabula rasa", por el peso de las ideas teológicas preponderantes y porque las religiones amazónicas, por su carácter chamánico, se prestaban menos a ser aprovechadas pastoralmente. En consecuencia, no se toman los mitos como "semillas de la revelación", sino que se hace la catequesis a base de los mitos de la tradición bíblica; tampoco se aprovechan las creencias o ritos de transición en torno a los ciclos de la vida (nacimiento, adolescencia, matrimonio o muerte); no se intenta un verdadero sacerdocio indígena, por considerarse a los indios "cristianos nuevos" o poco maduros en la fe, ni se trata de comprender el carácter religioso de las tomas de alucinógenos y de otros rasgos del complejo chamánico.

Pero en el mundo amazónico ni siquiera se creó una "cultura popular" de base o legitimación católica, similar a la del mundo andino, excepto en algunas etnias o en algunas reducciones de ceja de selva. La razón fundamental de este hecho es que muchas etnias no fueron reducidas y que muchas reducciones desaparecieron. En consecuencia, en la actualidad son contados los grupos nativos que conservan un "catolicismo popular", que se expresa en ritos de transición cristianos (bautismo, matrimonio y ritos fúnebres) y en la fiesta al santo patrono celebrada por el sistema de cargos, como ocurre en los pueblos andinos o en las pocas ciudades amazónicas habitadas por indígenas desnativizados. Entre dichos grupos están los lamistas, los cocamas, los cocamillas, los chayawitas y los quichuas del Napo.

Esta falta de comprensión de los misioneros hacia las culturas nativas es, en opinión de Grohs, una de las causas más importantes del asesinato de los misioneros y de la misma desaparición de las reducciones:

"Casi todos los hechos citados muestran claramente que los misioneros no mostraron comprensión alguna al sistema de valores de las culturas indígenas, aunque con todo sólo en estos pocos casos resultó una reacción brutal de lo indios. El comportamiento a que fueron obligados los indios por los misioneros —por medio del aprendizaje de nuevas tecnologías y de un sistema de valores extraño— no debe ser observado aisladamente sin ulteriores consecuencias. El ensamblaje funcional de una cultura llega a ser molestado por medidas aparentemente insignificantes. Tomemos como ejemplo la introducción de herramientas de hierro. Su posesión aparece a primera vista una verdadera bendición, especialmente en el campo económico (facilidad de trabajo, mayor producción), y no es de extrañar que los indios querían ser suplidos constantemente con herramientas. Esta demanda de los indios condujo a una dependencia de los misioneros, quienes exigieron como reciprocidad la vida sedentaria en los pueblos. Estas medidas produjeron la aparición de pueblos más grandes. A menudo habitaban miembros de diferen-

tes tribus en un mismo asiento, lo que condujo muchas veces a conflictos sociales, como en el caso de los Yameos, entre otros. La convivencia de grupos mayores tiene consecuencias directas en la ecología y estas son especialmente negativas en la Amazonía; donde el cambio de lugar y campos representa la correcta forma de acoplamiento al medio ambiente, a excepción de los territorios vérzea" (1974:116).

En cuanto a la segunda pregunta sobre la evolución de las reducciones indígenas en la Amazonía durante el siglo XX, pienso que éstas han sufrido un proceso similar al de las otras comunidades indígenas del país, según el tipo de Indigenismo imperante. El Indigenismo peruano (definido como proyecto de la sociedad nacional sobre la población indígena) ha tenido en el siglo XX tres formulaciones fundamentales, que pueden resumirse así: los grupos étnicos de la selva deben ser asimilados por la población del país, que es fundamentalmente mestiza (indigenismo asimilacionista), o deben integrarse al país, pero conservando su especificidad cultural y los valores positivos de su modo de vida (indigenismo integracionista), o deben liberarse de la dominación cultural y política que sufren del país, asegurando en su vinculación a éste una cierta autonomía (indigenismo liberacionista). Paso a exponer cada uno de los tres indigenismos, que han ido apareciendo sucesivamente, aunque el primero haya sido el más duradero y el más llevado a la práctica.

El Indigenismo Asimilacionista estaba en vigor a principios de siglo, como herencia del primer siglo de vida independiente, aunque los misioneros de los tres nuevos vicariatos (agustinos, franciscanos y dominicos) querían restaurar las antiguas misiones coloniales y las "repúblicas de indios", que permitían una evangelización más auténtica de los nativos sin el mal ejemplo de los colonos, estaban demasiado marcados por los condicionamientos pastorales y políticos imperantes: en lo pastoral, querían edificar una Iglesia de "toda lengua, raza y nación", sin tener en cuenta las especificidades religiosas de sus catecúmenes, y en lo político, seguían la orientación fundamental de los gobiernos nacionales, que en la independencia habían desmontado con San Martín y Bolívar todos los mecanismos de diferenciación y explotación propios de las repúblicas de indios, tales como la denominación de indio, el tributo, el servicio personal, la propiedad comunal y los curacazgos. Por eso, los misioneros trataron de que el indio asimilara la cultura nacional, aprendiera a vivir con los demás peruanos y superara su marginación económica y cultural. Esta fue una de las razones por las que los gobiernos apoyaron el trabajo de los misioneros, porque éstos incorporaban a los selváticos a la comunidad nacional y les proporcionaban diferentes servicios, tales como centro de salud o centros educativos de diferente nivel, servicios que los gobiernos no podían proporcionar por falta de recursos o de mística para operar en un medio tan adverso. No es necesario recalcar que este Indigenismo Asimilacionista, al tratar de asimilar a los nativos al resto del país y de educarlos con sistemas ajenos a su mundo cultural, se convirtió con frecuencia en un verdadero etnocidio.

El Indigenismo Integracionista fue desarrollándose con motivo del nacimiento del llamado "Movimiento Indigenista" de los años 20, que tuvo su expresión en el arte, en la literatura y, sobre todo, en una serie de ensayos sociales (Castro Pozo, 1924; Valcárcel, 1927; Mariátegui, 1928; José U. García, 1930; Víctor A. Belaunde, 1931), que, aunque se refieren principalmente al mundo andino, plantean el problema indígena en toda su extensión. El primer cambio significativo se dio en el campo

jurídico y la constitución de 1920 volvió a dar personería jurídica a la propiedad comunal (art. 41) después de un siglo y reconoció un estatuto legal a los indios, que podían ser sujetos de leyes especiales (art. 58). La constitución de 1933, que estuvo vigente hasta 1979, consagró ambas innovaciones, y además puso las bases de la reforma agraria para dotar de nuevas tierras a las comunidades, aunque la reforma agraria profunda no llegaría hasta 1970, la ley de comunidades nativas hasta 1974 y las leyes especiales no se darían nunca. Al mismo tiempo, en la década de los 40, Perú se unió al indigenismo continental que tuvo su primer congreso en Pátzcuaro y en 1947 se creó el Instituto Indigenista Peruano, que va a organizar algunos programas de antropología aplicada (Vicos, Puno-Tambopata, etc.) y va a preparar un plan nacional de integración de la población aborigen. El enfoque era el propio de la época desarrollista y de la visión dual de la sociedad con un polo moderno y otro tradicional, que debe modernizarse: los grupos indígenas eran ese polo tradicional, y no habían querido aceptar la modernización y el progreso, pero que, cuando los acepten, deberán conservar lo valioso de su propia identidad; por eso, el indio no debe dejar de ser indio, sino que debe integrarse a la vida del país, conservando los valores positivos de su personalidad social (la lengua, la indumentaria, el arte, la forma de organización, etc.).

En la región amazónica el gobierno peruano no tuvo proyectos para integrar a los grupos nativos con esta nueva orientación, pero los misioneros fueron enfocando su trabajo en este sentido y por eso algunos estudiaron antropología y buscaron la colaboración de los científicos sociales. Una publicación de las Obras Misionales Pontificias, que lleva el significativo nombre de *Integración silenciosa de 600 mil hombres* (1966) resume el trabajo de los ocho vicariatos en los campos de la salud y de la educación, pero también en otros campos que son más propios del nuevo indigenismo (cooperativas de consumo, comercialización y producción, aserraderos, granjas, estaciones radiofónicas, etc.). Al mismo tiempo, se afirma que hay que conocer mejor la cultura nativa que se quiere aprovechar y preservar y, por eso, se crea el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) con sedes en Lima e Iquitos, que ha organizado cursos sobre antropología y lingüística, publica la revista semestral *Amazonia Peruana* y una serie de interesantes monografías sobre los nativos, asesora o dirige diferentes proyectos socio-económicos y trata de convertirse en voz de los nativos entre la sociedad nacional y la opinión pública internacional.

Pero este Indigenismo Integracionista, aunque ha suavizado las tensiones de los grupos nativos con la sociedad nacional, no la resuelve realmente, porque los nativos no tienen el poder de decisión y porque en los últimos lustros se ha acentuado la ocupación de la selva por foráneos, con motivo de la explotación petrolera y de la búsqueda de nuevas tierras agrícolas para un país que tiene déficit crónico de ellas; en consecuencia muchas etnias siguen desestructurándose. Por eso, en determinados sectores misionales, está haciendo un nuevo indigenismo al que he llamado liberacionista.

El Indigenismo Liberacionista pretende no sólo conservar los valores culturales indígenas, sino mantener esa identidad con una cierta autonomía política y así la nueva meta no de la aculturación, sino la autogestión. Esta orientación, que comienza a abrirse paso entre la mayoría de misioneros que siguen practicando un indigenismo integracionista y aun asimilacionista, es consecuencia de una serie de factores

convergentes: en lo político, los grupos étnicos comienzan a organizarse y ya se habla del "poder indio"; en el quehacer antropológico, se replantea el indigenismo (Primer encuentro de Barbados, 1971; trabajo de Stéfano Varese sobre etnias amazónicas y su vinculación a la sociedad peruana, 1971); en el análisis social, entra en crisis el desarrollismo y se plantea la teoría de la dependencia; en el campo teológico-pastoral, se celebra la Conferencia del episcopado latinoamericano en Medellín (1968) y aparece la teología de la liberación. Esta nueva orientación llega mucho antes a las declaraciones pastorales que a la praxis misional. Así en el "Documento de Iquitos", que recoge la reflexión de los obispos y demás agentes de pastoral de la cuenca amazónica sólo unos meses después del primer encuentro de Barbados, se lee:

"La situación desesperada en que se encuentran los grupos marginales de la Cuenca Amazónica. . . nos hace tomar conciencia del carácter liberador de nuestra pastoral misionera. . . Dentro de esos grupos, nos solidarizamos de un modo especial con la suerte de los indígenas. . . Esta solidaridad implica:

1. *Compromiso de máxima comprensión, respeto y aceptación de las culturas autóctonas (encarnación cultural).*
2. *Compromiso serio por asegurar la supervivencia biológica y cultural de las comunidades nativas. Esto exige inserción en su proceso histórico.*
3. *Constante evaluación autocrítica del misionero y de la obra misionera.*
4. *Denuncia abierta, serena y sistemática de la injusticia institucionalizada por el atropello de la sociedad nacional a los grupos nativos.*
5. *La Iglesia misionera. . . debe asumir la responsabilidad de procurar que los grupos nativos tomen conciencia de su situación frente a la sociedad nacional, se organicen y conviertan así en los impulsores de su propio desarrollo".⁽¹¹⁾*

A pesar de esta opción de los misioneros por la "organización de los grupos nativos", los resultados obtenidos no han sido muy significativos, por una serie de razones, tales como la desconfianza de las nacientes organizaciones frente a los intentos de los misioneros, las divisiones internas de los grupos nativos por motivos religiosos (católicos y protestantes; sobre todo, por la acción del Instituto Lingüístico de Verano), los conflictos entre las diferentes agencias promotoras tanto religiosas como humanitarias, el desinterés de los partidos políticos, incluso los de izquierda marxista, que fieles a la lectura de la realidad peruana hecha por Mariátegui no ven en las etnias, nacionalidades oprimidas, sino sectores de clases explotadas, etc. Además, tampoco parece del todo viable el nuevo proyecto político sobre los grupos étnicos. El dilema que se planteó en el período colonial sigue en pie: ¿hay que mantener sociedades indígenas igualitarias con una relativa independencia o hay que articularlas a la sociedad mayor a través de los vínculos de la sociedad capitalista (la especialización, la mentalidad de lucro, las relaciones comerciales asimétricas, etc.)? Pienso que este dilema, que debe ser uno de los principales temas de discusión de este encuentro, puede iluminarse con el análisis comparativo de las diferentes reducciones promovidas por los misioneros en este continente ancho y ajeno. Personalmente pienso que

(11) en Colombres, 1975:105-106.

las reducciones coloniales significaron toda la libertad posible dentro del estadio de desarrollo y los condicionamientos políticos imperantes, aunque no se respetó la especificidad de las etnias por la visión colonial y por los condicionamientos teológicos; y en cuanto al futuro, juzgo que no puede darse una solución unívoca, porque son muy diferentes las situaciones de los grupos étnicos, pero que deberá intentarse lo que propongo en mi reciente *Historia de la antropología indigenista*:

"En síntesis, pienso que el difícil modelo político para la población indígena debe consistir, para la mayoría de los grupos étnicos mexicanos y peruanos, en un régimen de autogestión con todos los matices que se indicaron en el apartado anterior, y por aquellas etnias que tengan gran volumen demográfico, continuidad territorial, una misma lengua, una tradición cultural propia, posibilidades económicas en su territorio y otros elementos que forman una "nación" según la ciencia política, la creación de una nacionalidad autóctona, que se integre en un estado multinacional" (1981:526).

Lima, julio de 1981

BIBLIOGRAFIA

- ACOSTA, José (sj)
1588 **De procuranda indorum salute**, en *Obras*, Madrid, 1954, Biblioteca de autores españoles.
- AMICH, José y Fernando PALLARES y Vicente CALVO (ofm)
1771 **Historia de las misiones del convento de Santa Rosa de Ocopa**, Lima, 1975, Ed. Milla Batres, edit. Julián Heras.
- BELAUNDE, Víctor Andrés
1931 **La realidad nacional**. Lima, 1964, Imp. Pablo Villanueva.
- BIEDMA, Manuel (ofm)
1682 "Memorial presentado al virrey duque de la Palata", en *Archivo de Ocopa*, n° 75.
- CALANCHA, Antonio de la (osa)
1639 **Crónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú**, Barcelona, Pedro Lacavellería.
- CASTRO ARENAS, Mario
1973 **La rebelión de Juan Santos**. Lima, Edi. Milla Batres.
- CASTRO POZO, Hildebrando
1924 **Nuestra comunidad indígena**, Lima, Ed. El Lucero.
- COLOMBRES, Adolfo, edit.
1975 **Por la liberación indígena**, Buenos Aires, Ed. del Sol.
- CORDOBA Y SALINAS, Diego de (ofm)
1651. **Crónica de la religiosísima provincia de los doce apóstoles del Perú**. Washington, 1957, Academy of American Franciscan History.
- CHANTRE Y HERRERA, José (sj)
1790 **Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español (1637-1767)**. Madrid.
- FIGUEROA, Francisco de (sj)
1661 **Relación de las Misiones de la Compañía de Jesús en el país de los Maynas**. Madrid, 1904, Colección de libros y documentos referentes a la historia de América, tomo I.
- GARCIA, José Uriel
1930 **El nuevo indio**, Lima, 1973, Ed. Universo.
- GROHS, Waltraud
1974 **Los indios del Alto Amazonas del siglo XVI al XVIII**. Bonn. Estudios Americanistas de Boon, Edit. Udo Oberem.
- GUALLART, J.M.
1981 **Fronteras vivas. Poblaciones indígenas en la Cordillera del Cóndor**. CAAAP. Lima.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe
1615 **El primer nueva crónica y buen gobierno**. Lima, 1956-66, Ministerio de Educación, edit. Luis F. Bustíos, 3 tomos.
- IZAGUIRRE, Bernardino (ofm)
1922-29 **Historia de las misiones franciscanas (1619-921)**. Lima, Talleres tipográficos de la penitenciaría, 14 tomos.
- JOUANEN, José (sj)
1941 **Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito (1570-773)**. Quito, Ed. Ecuatoriana, 2 tomos.
- JUAN, Jorge y Antonio de ULLOA
1742? **Noticias secretas de América**. Buenos Aires, 1953, Mar Océano.
- LAS CASAS, Bartolomé de (op)
1537 **Del único modo de atraer todos los pueblos a la verdadera religión**. México, 1975, Fondo de Cultura Económica.
- 1541 **Brevísima relación de la destrucción de Indias**, en *Obras*. Madrid, 1958, Biblioteca de autores españoles.
- LEHNERTZ, Jay F.
1973 "Juan Santos primitive rebel on the campa frontier (1942-52)" en *Actas del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*. Lima, vol. IV.
- LOAYZA, Francisco
1942 **Juan Santos, el Invencible**. Manuscritos del año 1742 a 1755. Lima.
- MARIATEGUI, José Carlos
1928 **7 ensayos de interpretación de la realidad peruana**. Lima, Amauta.
- MARONI, Pablo (sj)
1738 **Noticias secretas del río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús en la provincia de Quito**. Madrid, 1889-92.
- MARZAL, Manuel M. (sj)
1981 **Historia de la antropología indigenista: México y Perú**. Lima, Pontificia Universidad Católica.
- ORE, Luis Jerónimo (ofm)
1958 **Símbolo católico indiano**. Lima, Antonio Ricardo.

- RODRIGUEZ, Manuel (sj)
1684 **El Marañón y el Amazonas.** Madrid.
- RODRIGUEZ TENA, Fernando (ofm)
1774 **Misiones apostólicas de la religión de mi padre San Francisco en América,** manuscrito.
- RUIZ DE MONTOYA, Antonio (sj)
1639 **Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía Jesús en las provincias del Paraguay.** Bilbao, 1892. Menesajero.
- SANTOS, Fernando
1980 **Vientos de un pueblo: síntesis histórica de la etnia amuesha (siglos XVII-XX).** Lima, Pontificia Universidad Católica, mimeo.
- STEWART, Julián y Alfred METRAUX
1945 "Tribes of the Peruvian and Ecuadorian Montaña" en **Handbook of South American Indians**, vol. 3 **The tropical Forest tribes** New York, 1963, Cooper Square Publishers, J. Steward, edit. pp. 535-656.
- URIARTE, Luis M.
1976 "Poblaciones nativas en la Amazonía peruana" en revista **Amazonía Peruana.** Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, vol. I, pp. 9-58.
- URIARTE, Manuel (sj)
1768 **Diario de un misionero de Maynas,** Madrid, 1952, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- VALCARCEL, Daniel
1946 **Rebeliones Indígenas,** Lima.
- VALCARCEL, Luis
1927 **Tempestad en los Andes.** Lima, 1972, Ed. Universo.
- VARESE, Stéfano
1968 **La sal de los cerros: notas etnográficas e históricas sobre los campos de la selva del Perú.** Lima, Universidad Peruana de Ciencias y Tecnología.
- 1971 "Consideraciones de antropología utópica" entrevista **Textual,** Lima, Instituto Nacional de Cultura, N° 1.
- VELASCO, Juan de (sj)
Historia moderna del reino de Quito y crónica de la provincia de la Compañía de Jesús del mismo reino (1550-1685).
- VITORIA, Francisco de (op)
1539 **De los indios recientemente descubiertos,** en **Obras,** Madrid, 1960, Biblioteca de autores cristianos.
- 1539 **De los indios o del derecho a la guerra de los españoles sobre los bárbaros,** en **Obras,** Madrid, 1960, Biblioteca de autores cristianos.

HACIA LA TIERRA SIN MAL

Jaime Regan
2 Volúmenes

Iquitos, 1983



El más completo y profundo estudio sobre la religiosidad popular de los pueblos de la Amazonia Peruana

TOMO I

- Génesis y Metodología del Estudio
- El Contexto Histórico
- El Contexto Socio-Económico
- El Universo Mítico
- Los Espíritus del Agua y del Monte
- La Persona Humana

TOMO II

- El Chamanismo
- El Ciclo Ritual de la Vida
- El Ciclo Ritual Católico
- Un Nuevo Movimiento Religioso

APENDICE

- Conclusiones
- Metodología y Encuesta
- Tradición Oral
- Documento de los Hermanos de la Cruz

LOS AMARAKAERI: UNA NOCION DE ESTRUCTURA SOCIAL*

Andrew Gray
(Universidad de Oxford, Inglaterra)
(International Work Group of
Indigenous Affairs, Dinamarca)

The author begins with an analysis of variation in the perception of social structure depending on the informant's place within it. He uses the case of the Amarakaeri, who speak a Harkambut language, in the Madre de Dios region of the Peruvian Amazon.

After a brief ethnographical and ethnohistorical sketch, he goes on to analyze their social organization and the different perceptions of it depending on gender age and residence. He describes the Kinship terminology and its functioning, detailing the different perceptions of the social structure according to clan membership or kinship relation. Finally he explores the cosmology and its relation to social order, in the context of the concepts of potentiality and actuality. With these considerations he examines the Amarakaeri's cultural concepts of society and nature.

* * *

L'auteur part d'une analyse des variations de perceptions de la structure sociale à partir de la position du chercheur dans celle-ci. Il considère le cas des Amarakaeri, groupe indigène de langue Harakambut, dans la région amazonienne de Madre de Dios (Pérou). Après une brève caractérisation ethnographique et ethno-historique, l'auteur analyse l'organisation sociale et les différentes perceptions de celle-ci selon le sexe, l'âge et le lieu. Il nous décrit ensuite la terminologie de la structure de parenté et son fonctionnement, en détaillant les différentes perceptions de la structure sociale à partir du clan d'appartenance ou de la structure de parenté. Il explore finalement la cosmologie et sa relation à l'ordre social, dans le contexte des concepts de potentialité et d'actualité. A partir de ces considérations, il analyse les concepts culturels des Amarakaeris sur la société et la nature.

* * *

Als Ausgangspunkt analysiert der Autor die verschiedenen Auffassungen bezüglich der Sozialstruktur vom Standpunkt des Informanten aus. Er nimmt den Fall der Amarakaeri, einer Eingeborenenengruppe, die die Harakambut Sprache spricht und im amazonischen Gebiet von Madre de Dios (Perú) sich befindet.

Nach einer kurzen ethnographischen Darstellung und einer ethnohistorischen Beschreibung, geht er über zu einer Analyse der sozialen Organisation und ihrer verschiedenen Auswirkungen je nach Geschlecht, Alter und Wohnort. Er beschreibt die Terminologie des Verwandtschaftssystems und ihre Funktion, und analysiert die verschiedenartigen Reaktionen bezüglich auf die Sozialstruktur je nach Zugehörigkeit oder Verwandtschaftskategorie.

Letztlich untersucht er die Kosmologie und ihr Verhältnis zur sozialen Ordnung, im Bereich der Begriffe Begrenzung und Möglichkeit. Von diesen Betrachtungen ausgehend, werden die kulturellen Begriffe der Amarakaeri über Gesellschaft und Natur untersucht.

* Remitido en versión original castellana por el autor en 1981. Revisado y editado por Giovani Mitrovic y Alejandro, Camino.

En antropología social, es normal descubrir discrepancias en las descripciones de la cultura reportadas por los informantes. Mi experiencia de trabajo de campo con los Amarakaeri no fue una excepción.

La gente con frecuencia me daba variaciones en sus percepciones de sí mismos que se podían relacionar más claramente con sus posiciones en la sociedad.

Es posible afirmar que estas variaciones son aspectos de la organización social, mientras que la estructura social está determinada por principios constantes. Sin embargo, esta distinción entre estructura y organización se refiere a la diferencia de la posición de una unidad en una armazón en relación a otras unidades, y la composición de esa unidad, ideal o práctica. Esta distinción tiene validez para los Amarakaeri, pero no altera el alcance de la variedad de interpretaciones que se encuentran en la comunidad. Según la diferenciación entre la estructura y la organización social, las versiones encierran perspectivas de personas diferentes o grupos distintos que cubren los dos aspectos del ordenamiento social.

Los Amarakaeri, pertenece a la familia lingüística *Harakmbut*. Se ubican en el sur-este de la selva peruana. Viví con mi esposa durante un año y medio en la comunidad Amarakaeri de San José del Karene, río Karene (colorado) en el Departamento de Madre de Dios. En la antigüedad habían muchos grupos que hablaban este idioma; pero ahora únicamente los Sapiteri, Huachipaeri, Toyeri, Arasaeri, Pukirieri y Amarakaeri hablan dialectos del *Harakmbut*. Los Amarakaeri conforman la mayoría de los Harakmbut (que significa "gente"), y son aproximadamente mil personas. Viven en cuatro comunidades: Boca Inambari, San José, Puerto Luz y la Misión de Shintuya. También hay dos comunidades más pequeñas, una cerca al Banco Minero, Boca Karene y la otra, Barranco Chico, en el río Pukiri. Los Harakmbut que no son Amarakaeri, viven dispersos en la región apartados de los Huachipaeri, que están ubicados en la Misión de Shintuya y en algunas comunidades del departamento del Cuzco.

San José tiene una población de treinta y cinco personas que viven tres vueltas arriba de la boca del río Pukiri. Habitan en la selva baja donde cazan, pescan y cultivan sus chacras. También trabajan en la minería, extrayendo oro que luego venden al Banco Minero en la boca del río Karene. La comunidad se divide en dos partes: los *Huakutangeri* ('los de la cabezeras') que habitan en diez casa dispuestas en dos líneas a un lado del pueblo; y un poco más abajo (aproximadamente cincuenta metros), se encuentran los *Kotsimberi* ('los que viven donde crecen los aguajales'). Los Kotsimberi habitan en nueve casas dispuestas en un círculo, alrededor de un campo de fútbol. Las relaciones entre estos dos lados son muy importantes para entender a la comunidad.

El potencial ecológico para producir alimentos consiste en una variedad de cultivos en las chacras y de la disponibilidad de carne de monte que es variable según la época del año, el área, y las obligaciones sociales de las personas.

Cada casa está ocupada por una familia o familia extensa que come junta. Hay dos tipos de chacra, una en la parte alta de los barrancos donde el suelo es de arena fina, y el otro en la parte baja por las playas del río, donde el suelo es más barroso. Arriba (*oteyo*) cultivan yuca, piña, barbasco, papa del monte, y de vez en cuando, arroz. Abajo (*acodnyo*) cultivan yuca, plátanos, papaya y maíz. En general las chacras son el dominio de las mujeres, pero cuando hay que limpiarlas, o hacer tareas arduas, los hombres también trabajan.

Los hombres cazan diversos animales y aves, como sachavacas, huanganas, sajinos, monos, carachupas, pavos, paucares, paujiles y diferentes tipos de loro. La pesca es una actividad comunal realizada con la utilización del arco y la flecha. No hay mucha abundancia de carne, por lo que es muy importante que un hombre sea buen cazador.

En la región del Madre de Dios, hay depósitos de oro. Es normal que los hombres pasen una gran parte de su tiempo lavando la arena y piedras donde se encuentra oro en polvo. A veces las mujeres hacen también este trabajo.

Culturalmente hablando, los Harakmbut, son diferentes a su vecinos, los Machiguengas, Ese'eje (Huarayos), y otros grupos Panos, al nor-oeste. Desde luego, aquellos grupos étnicos que se ubican más cerca a otros tienen más aspectos en común, como el idioma, o la cultura, (por ejemplo, los Huachipaeri, tienen más relaciones con los Machiguengas, y los Arasaeri que con los Ese'eje).

La gente en San José del Karene no cuenta con ideas sobre un origen fuera de Madre de Dios. Otros grupos como los Piro, por ejemplo, tienen narraciones sobre su origen en el norte del Perú; pero los Amarakaeri siempre dicen que vienen de las cabeceras y que son de la región de Madre de Dios. Por esta razón no necesitan especular sobre sus orígenes.

Los Harakmbut poseen un idioma que es completamente diferente al de todos sus vecinos y no se asemeja al de las familias Arawak, Pano o Tacana. El Instituto Lingüístico de Verano afirma tentativamente que los dialectos de los Harakmbut se agrupan en dos variantes, la de los Amarakaeri y aquella que agrupa a los demás dialectos.

En las crónicas se encuentran referencias de expediciones Incaicas a la selva del río *Amaramayú* (ahora Madre de Dios). Hemos hallado restos de hachas de piedra y bronce que indican un contacto entre la sierra y la selva en el pasado. Algunas de las denominaciones de los indígenas selváticos en la época de los Incas guardan semejanza con los de la actualidad. Por ejemplo, *Apiteri* es semejante a *Sapiteri* e *Irineri* a *Serineri*. Los mitos Amarakaeri afirman que los Incas vinieron a enseñar a los Harakmbut varios aspectos de su cultura. Sin embargo, contrariamente a lo que sucede con grupos como los Asháninka o Shipibo, no hay mucha evidencia de que los Incas hayan jugado un papel importante en su cultura, aparte de Manco que aparece como un carpintero (*mbegnko*).

Después de la Conquista, los españoles hicieron algunos intentos para colonizar la selva, pero a excepción de algunas haciendas de coca en Ccosñipata, no afectaron mucho a los indígenas. Poco a poco, no obstante, las incursiones al Madre de Dios se hacían cada vez más frecuentes. En el siglo pasado se hicieron algunos estudios realizados por científicos y viajeros sobre el potencial de la región. En esas obras hay referencia a los *Harakmbut*.

En los primeros años de este siglo, se inició la Guerra Mundial de los Harakmbut. Fue la época en que toda la selva peruana enloqueció con la fiebre del caucho. El 'diablo' Fitzcarrald vino del Ucayali para hacer sus correrías. Llevó a miles de esclavos del Madre de Dios a sus centros de trabajo. Los Harakmbut peleaban por las orillas del río Grande contra el invasor. En las batallas que siguieron, miles de nativos fueron muertos o esclavizados. Los demás huyeron hacia el interior del monte, hacia las cabeceras, para evitar a la gente blanca. En esta área había otros *Harakmbut*, incluyendo los Amarakaeri, que no sabían nada de las incursiones de los

caucheros. Comenzó una guerra entre los Harakmbut de arriba —los Amarakaeri, y los de abajo— los Taka. Además de matar a muchos Harakmbut, los caucheros y colonos esparcían enfermedades infecciosas. Cálculos actuales sugieren que casi el 95 % de los Harakmbut murieron a causa de factores externos ocurridos en esa época.

Los padres dominicos entraron a la región, por el río Karene, en los años cuarenta y cincuenta de este siglo, buscando y haciendo contacto con grupos Sapiteri y Amarakaeri. En 1961, los Amarakaeri del río *Huandakhue* (los Huandakhueri) sufrieron a causa de una epidemia de fiebre amarilla. Buscaron medicamentos en la misión de Shintuya, lugar al que fueron a parar todos los sobrevivientes. Mucha de la gente murió en la marcha larga al Shintuya. Los Amarakaeri permanecieron en la misión por muchos años.

La vida en la misión no estaba de acuerdo con sus tradiciones. A la gente no le gustaba vivir en un grupo tan grande y los problemas entre los Amarakaeri y los Huachipaeri se multiplicaron. Entre los Amarakaeri también habían problemas. Tradicionalmente vivían en malocas por las orillas de las quebradas y de las cabeceras. No estaban acostumbrados a vivir tan próximos a gente de otras malocas. Además, los misioneros no poseían una comprensión adecuada de la cultura Harakmbut y cuando aparecieron los problemas, la misión no sabía cómo manejarlos.

Por eso, poco a poco los grupos se reformaron y separaron de los otros. En 1969, los Huandakhueri, que ahora viven en San José, fueron los primeros en escapar. Una noche huyeron por el río Madre de Dios hasta el río Karene y después de varias aventuras llegaron al lugar donde ahora habitan. Cuentan la huida de Shintuya, con un relato narrado en un estilo mítico.

En los veinte años de contacto, han sido muchos los cambios, pero no obstante, en casi todos los aspectos fundamentales de su cultura, los Amarakaeri continúan practicando sus costumbres. Los cambios más obvios se encuentran en el estilo de vestimenta, la no residencia en malocas, y la no participación en los ritos de pubertad. Con la ayuda de varios ancianos es posible no solamente reconstruir parcialmente su vida antes del contacto, sino mostrar que todavía tienen su organización y estructura social imperecedera.

Estas son las condiciones de ecología e historia que vemos relacionadas con la situación contextual de San José del Karene. La ecología, demografía, idioma, historia, no son solamente el telón de fondo de la sociedad de los Amarakaeri sino los parámetros que establecen las posibilidades de clasificación social en un contexto particular.

Es necesario analizar los conceptos que se refieren a los grupos y categorías más importantes de la cultura Amarakaeri. Según la perspectiva de la persona, cambia el significado de estos conceptos. Las diferencias de perspectiva no son necesariamente de organización (su significado en términos de composición de las unidades conceptuales), sino también de estructura (su significado en términos de la posición en el armazón social). Sociológicamente hay cuatro tipos de unidad, basados en criterios de género, edad, residencia y parentesco.

I) GENERO

Los hombres (*huambokerek*) y las mujeres (*huatone*) desempeñan papeles diferentes. Los hombres cazan y para pescar usan arcos y flechas. Las mujeres hacen

bolsitas de sogas y canastas que usan cuando pescan y que sirven para traer yuca y plátanos de la chacra. Los hombres realizan el trabajo físico en la chacra —por ejemplo limpiarla y prepararla. También trabajan en minería. Las mujeres algunas veces ayudan en la búsqueda del oro o trabajan por su propia cuenta. El papel que tienen consiste en atender las labores de cocina. Dos extremos de la producción son la caza (hombres) y la cocina (mujeres). Cuando un hombre regala carne a la esposa potencial o a sus suegros, es un símbolo de relación matrimonial. La aceptación no es solamente la transformación de lo 'crudo' a lo 'cocido' sino también la aceptación de otra forma de producción —la sexualidad.

El género se expresa aquí en términos de la división del trabajo, pero todos los aspectos de esta división poseen relaciones con analogías de otros aspectos de la cosmología. Por ejemplo, los hombres tienen más relaciones con los fenómenos del monte o la caza, mientras que las mujeres con la horticultura, o los fenómenos del río. Por esta razón el género cubre diferentes aspectos del universo, del que la división del trabajo es una manifestación.

Sin embargo, la división del trabajo es solamente estricta en el extremo de la caza. En general, las actividades que cada sexo lleva a cabo están condicionadas por el contexto. Por ejemplo, las mujeres normalmente no realizan trabajos que requieren mucho esfuerzo físico, pero si los hombres han ido por una semana a cazar o a trabajar en el oro, ellas tienen que actuar como hombres. Si la mujer se ha escapado, el hombre necesita cocinar por sí mismo. Esto demuestra que la organización en la división del trabajo ideal o práctica cambia según el contexto.

Además según la posición, los hombres y las mujeres tienen diferentes perspectivas de la cultura y de la sociedad. Los Amaraeri tienen grupos patrilineales donde todos los hijos de una pareja son el mismo grupo que el padre, no de la madre. Los hombres ven a la sociedad como un armazón de varios clanes, en la que cada uno tiene una cadena de hombres hasta el principio del tiempo. Las mujeres, que pasan la mayoría de su tiempo con otras mujeres, ven a la sociedad como una ligazón entre madre e hija, donde el clan cambia en cada generación.

Esta es una diferencia de perspectivas muy importantes ya que según los hombres, la sociedad consiste de clanes, y según las mujeres consiste de secciones sin linealidad. Los hombres definen sus clanes por linealidad, y las mujeres definen sus secciones por localidad, ya que cada sección vive en conglomeración y en lugares específicos de la comunidad. La estructura social de las mujeres enfatiza el espacio, y la de los hombres, el tiempo.

II) EDAD

Los Amaraeri se organizan en grupos definidos por criterios de edad. Normalmente, la gente más vieja tiene autoridad sobre la más joven. Como señaláramos anteriormente, los hombres enfatizan el tiempo en su perspectiva de la sociedad. Esto se puede ver en los grupos de edad, porque están constituidos solamente por hombres, y no por mujeres.

A los niños y niñas se les llama *huasipo*. Tradicionalmente los niños entraban a otra etapa cuando sus labios eran perforados durante una fiesta. La etapa nueva se denomina *huambo* (nuevo) e ingresan a ésta cuando tienen aproximadamente entre catorce y dieciocho años de edad. Dos años más tarde se realizaba una fiesta con la

cual ingresan a otra etapa *huambokerek* (nuevo hombre o puro hombre). En ese momento el muchacho puede casarse y también adquirir el nombre de hombre, que sería diferente al nombre de su juventud.

En la actualidad no se realizan estas fiestas aunque todavía reconocen etapas. Normalmente usan nombres españoles cuando se hacen *huambokerek*, mientras que cuando jóvenes usan nombres en su idioma. Un viejo, o alguien que no tiene familia se llama *huatone* (viejo).

Las mujeres tienen varias palabras descriptivas según su edad, pero no son reconocidos como etapas de un sistema. Después del *huasipo*, cuando ya pueden casarse, se les llama *muneyo*. Las mujeres no se organizan por grupos como los hombres, y su cambio de estado es informal y según la situación de cada persona.

Cada etapa en la vida de los hombres implica una perspectiva diferente de la sociedad. Los huasipo van a la escuela, mientras que los *huambo* practican paulatinamente las artes de un hombre —la caza o el trabajo en la extracción del oro, por ejemplo. Hasta alcanzar el estado de *huambokerek* no hay muchos contactos con adultos de otros grupos, aparte de los de la familia. Cuando se llega a ser *huamboke-rek* se realizan sus propias alianzas con otros grupos y su visión de la sociedad es más completa. La perspectiva de las mujeres no cambia mucho porque su actitud frente a la edad es más informal. Es posible afirmar que la perspectiva de la edad de los hombres es estructural, porque cuando ésta cambia es un cambio de posición en la totalidad, pero en el caso de las mujeres la perspectiva es más organizacional, porque cambia de acuerdo a la composición de las unidades.

III) RESIDENCIA

Tradicionalmente los Amarakaeri vivían en malocas llamadas *jak*. Cada *jak* tenía un nombre descriptivo otorgado a toda la gente que vivía en ella. Por ejemplo, los *Huakutangeri* vivían en una casa en las cabeceras, y los *Kukamberi* donde se cultivaba coca. Toda la comunidad tenía sus habitaciones dentro de una casa grande. Estas habitaciones se llamaban *huamba*, y cada una contenía a una familia. En la actualidad los Amarakaeri viven en casas individuales, algunas de las cuales tienen las divisiones por *huamba*. A las casas individuales las denominan *jak*, y a las malocas de antes *jaktone* (casa grande).

San José tiene dos lados que agrupan a los habitantes de dos malocas, o reagrupaciones de varias malocas de antes. Uno es el *jak* de los *Huakutangeri* (los de las cabeceras) y el otro el de los *Kotsimberi* (los que viven donde hay aguaje). Tal vez parezca un poco complicado el utilizar el término *jak* para referirse a una casa individual y también a todas las casas en un lado de la comunidad, pero tenemos que entender que en el idioma *Harakmbut* no se establece diferencia entre singular y plural.

Después de los contactos, hubo un cambio en el patrón de residencia. Tradicionalmente los hogares estaban ubicados dentro de los *huamba*, en la maloca. En la actualidad, los Amarakaeri construyen sus cocinas fuera de cada casa. Los que comen en una cocina, que normalmente pertenecen a un *jak*, poseen sus propias chacras.

Es de responsabilidad de las mujeres ver que los que viven en la casa tengan suficiente yuca y plátanos, y que todo lo relacionado con la casa tenga un buen

funcionamiento. A pesar de que la casa no es necesariamente propiedad de las mujeres, es responsabilidad de ellas el manejo de ésta. Por eso podemos ver que la unidad de residencia (un aspecto del espacio) en este caso, es del dominio de la mujer.

La composición de cada *jak* es diferente, pero normalmente la gente que tiene un parentesco cercano vive próxima. Por otro lado, la posición de los *huamba* y *jak* tiene significaciones diferentes para cada sexo. Las mujeres ven la casa y la cocina como unidades básicas de la sociedad, pero los hombres no. Los hombres ven los vínculos de parentesco de sus clanes y los grupos de edad como lo más importante. Las relaciones fuera de la casa son más importantes para los varones, mientras que para las mujeres las relaciones dentro de la casa tienen prioridad.

Para decirlo con mayor claridad, si las relaciones dentro de la casa se rompen, la mujer tiene que salir fuera de la comunidad porque nadie va a ayudarla, mientras que el hombre siempre se queda porque la fuerza de sus vínculos de parentesco son más permanentes. Por esta razón se puede afirmar que el criterio de residencia para los hombres no tiene un significado estructural sino más bien organizativo. Para las mujeres sucede lo opuesto. Esto constituye una inversión a partir del criterio de edad que vimos anteriormente.

IV) PARENTESCO

Hay dos unidades definidas en base al criterio del parentesco. El *huambet* es un tipo de familia. La gente que integra el *huambet* se determina por la situación de cada persona. Normalmente el *huambet* es una unidad cognática: incluye abuelos y abuelas, madre y padre, y, hermanos y hermanas.

Desde la perspectiva del hombre, su esposa y cuñados son de otro *huambet*, mientras que sus hijos son del mismo *huambet*. Para las mujeres también se aplica lo mismo, el esposo y cuñados son de otro *huambet* mientras que sus hijos son del mismo. En estos términos, el *huambet*, es una unidad cognática, los miembros de un mismo *huambet* arreglan los matrimonios y las alianzas.

Todos los *huambet* se trasladan porque los esposos son de diferentes *huambet*, mientras que la madre y el padre pertenecen al mismo. Por eso la forma cambia según la generación de la persona. El *huambet* no es constante porque es un conglomerado de términos de la terminología del parentesco.

Aunque se puede ver el cambio de composición del *huambet* en cada generación en términos más organizacionales, a estas alturas es difícil ver cómo el *huambet* tiene diferentes definiciones de su significado social desde las perspectivas de la edad o el sexo, en términos estructurales.

Por otro lado, los clanes (desde la perspectiva de los hombres) o las secciones (desde la perspectiva de las mujeres), son muy constantes. Cada uno tiene un nombre o más. En realidad son los grupos más importantes en toda la sociedad de los Amarakaeri. Estos grupos se llaman *onchiu*. Hay siete *onchiu*: *Yaromba*, *Idnsikambo*, *Huandigpana*, *Singperi*, *Masenahua*, *Embieri* y *Sahueron*. Cada uno es un grupo patrilineal, con nombres que se refieren a fenómenos naturales. Son estrictamente exógamos, y además de una prohibición contra el matrimonio con los hijos de la hermana de la madre, son la unidad básica que define el incesto.

En San José hay cinco *onchiu*: *Yaromba*, *Idnsikambo*, *Huandigpana*, *Singperi* y *Masenahua*. Los *Yaromba* y *Masenahua* tienen el mismo parentesco, por eso es que

los Amarakaeri dicen que hay cuatro *onchiu*. La organización de los dos lados de la comunidad corresponde a un arreglo del siguiente modo: los *Huakutangeri* tienen mayormente miembros *Idnsikambo* e *Huadigpana* con algunos *Yaromba* y *Singperi*, y los *Kotsimberi*, que mayormente tienen miembros *Yaroma* y *Singperi* con algunos *Huandigpana* e *Idnsikambo*. Los dos *onchiu* más importantes en la comunidad son los *Huakutangeri*, que son *Idnsikambo*, y los *Kotsimberi*, que son *Yaromba*. Estos tienen perspectivas muy diferentes del universo.

Cada persona en un *onchiu* tiene relaciones con el mundo espiritual, y sus concepciones de este dominio se determinan por contactos en sueños y visiones con los espíritus del río, o los espíritus del monte. Todos los espíritus contactan con la gente, pero los *Yaromba* tienen una relación especial con el río, y los *Idnsikambo* con el monte. Los otros *onchiu* también tienen relaciones especiales con uno u otro, pero son la minoría de la comunidad. Las perspectivas de estos *onchiu* son importantes porque los espíritus no solamente son los asesores y los reguladores del universo, sino son la base de explicación de las operaciones del universo.

Hay una diferencia entre los dos *onchiu* más grandes en San José. Los *Idnsikambo* acentúan la importancia de la política y las relaciones externas con otra gente. El presidente de la comunidad, quien es su representante, es un *Idnsikambo* que es del lado de los *Huakutangeri*. Los *Yaromba* tienen más viejos que conocen detalles de las tradiciones de otras épocas, y que acentúan la importancia de la cosmología. Hasta hace poco, en San José vivía un curandero que sabía casi todo lo que se puede saber de las artes de la curación y de las relaciones con el mundo invisible. Este hombre era un *Yaromba* y vivía en el lado de los *Kotsimberi*.

En estos términos se puede afirmar que para los hombres y para las mujeres, los *onchiu* son o clanes o secciones, pero que entre los *onchiu* también hay diferentes visiones de la cultura. Por eso hay diferencias de perspectiva desde la posición de la unidad, como también hay diferencias de perspectiva desde una posición fuera de la unidad.

V) LA TERMINOLOGIA DE PARENTESCO

Anteriormente vimos que el huambet no era un grupo constante sino una categoría que cambia según cada persona. La terminología se construye en base a categorías de parentesco porque la aplicación en el armazón del sistema es diferente según el participante.

La terminología consiste en una organización lógica de prescripción matrimonial en el sistema de dos líneas. Desgraciadamente por razones de espacio no podemos realizar un análisis formal. El objetivo es mostrar que no solamente cambia la aplicación de la terminología conforme a cada persona, sino que la estructura total de la terminología misma se altera si la aplicación la hace gente del sexo opuesto, o por diferencias de edad.

Para las mujeres, la categoría *dwayo* se refiere a un hijo de una hija. Los hombres usan la categoría *huayayo* para todos los nietos y nietas y usan *dwayo* para referirse a un yerno. Por esto podemos decir que hay diferencias en la estructura de la terminología por la cual, las mujeres hacen distinciones en el nivel genealógico de los nietos, que no hacen los hombres, y también que hay diferencias en las concepciones del nivel mismo.

Tal vez este hecho podría tener implicancias sobre el aspecto del matrimonio entre niveles genealógicos (hija de la hermana) ya que este tipo coexiste en San José con el matrimonio del mismo nivel. Existe la posibilidad de que podría corresponder a formas de otras armazones de terminología dentro de los parámetros de la terminología principal, como una estructura "cubista".

La edad del hablante también cambia la visión de la terminología. Antes de contraer matrimonio toda la gente del mismo nivel genealógico, usa los términos del sexo relativo *pogn* (sibling del sexo opuesto), o *egn* (hombre a hombre), o *ming* (hermana a hermana) en contextos informales, y los términos *huidnpo* (sibling del sexo opuesto), o *huamambuey* (sibling del mismo sexo). Esta clasificación no solamente incluye a la gente del mismo *onchiu* sino también a la gente de otros. Por esto se reconocen a los primos cruzados, además de algunos del mismo sexo que son del *onchiu* de la madre. Esta excepción se convierte en regla después del matrimonio, porque luego la distinción entre hermano y cuñado, o hermana y cuñada, es muy exacta. En realidad, la ceremonia de matrimonio consiste en la reclasificación del parentesco. De esta manera, el sistema de la terminología cambia con los cambios de edad.

Hemos visto hasta ahora que la sociedad de los Amarakaeri consta de unidades sociales que se refieren a grupos o categorías basadas en criterios de género, residencia y parentesco. Establecí una distinción de los diferentes aspectos de las manifestaciones de estas unidades en el campo —entre organización y estructura.

Vimos, como la diferencia se da a nivel de la composición de la unidad y a nivel de su posición en la armazón total. Sin embargo, esta distinción no es totalmente exacta, ya que la relatividad de cada expresión, según la persona, significa que hay áreas opacas.

En Antropología estamos acostumbrados a la noción de relatividad, particularmente entre culturas. Sin embargo, la relatividad cultural dentro de una comunidad se sugiere tangencialmente, pero no aparece con mucho énfasis en los estudios antropológicos.

La relatividad es difícil de comprender ya que hay tantas perspectivas como personas, y si no tenemos cuidado nos podemos perder en un laberinto de individuos. No obstante tenemos las unidades y sus nombres y encontramos que los Amarakaeri, las trasladan en las perspectivas de su sociedad, de tal manera que no podemos observar un modelo relativo. No es un sistema de orden puro, ni de anarquía pura.

Hay dos maneras de ver la perspectiva de una unidad. Una manera es desde dentro, observando los otros aspectos del universo, y la otra es desde fuera, observando esa misma unidad desde los otros aspectos del universo. Cada perspectiva acentúa ciertos aspectos de acuerdo a la prioridad. Por ejemplo, hemos visto que los hombres acentúan la edad y sus unidades, mientras que las mujeres acentúan la residencia. También cada *onchiu* enfatiza el monte o el río.

La consecuencia de estos énfasis es que cada manifestación o expresión de estas unidades sociales, tal como anteriormente las hemos visto en este ensayo, es la actualización de una potencialidad de todas las posibilidades de las unidades mismas de la cultura. Una potencialidad no tiene énfasis y no existe en forma visible en la sociedad. Cada persona o grupo que vive, transforma la potencialidad en una actualidad, que es lo que observamos en el campo.

Hasta ahora hemos investigado “la actualidad” (las expresiones de las unidades sociales en el campo). Esto no es difícil a pesar de tanta teoría porque hay grupos, individuos y conceptos que siempre podemos usar para clasificar. Sin embargo, hay un problema con la “potencialidad”. Si los Amarakaeri no utilizan el concepto de potencialidad, todo quedaría en nada. Voy a sugerir que tienen una idea de la potencialidad y trataré de demostrar que también tienen una realidad. Para poder verlo necesitamos explorar el mundo invisible —el de los espíritus.

Los espíritus, son invisibles, pero pueden ser vistos. El medio de contacto entre espíritus y humanos es el *huayorok*. El *huayorok*, se traduce por “sueño”, “visión”, o “alucinación”. En este estado uno se puede comunicar con los espíritus, que tienen formas humana pero no son tangibles. Hay espíritus del río —*huahueri*, y del monte *dumberi*. En estos dominios tienen la misma conformación que hemos visto en las unidades sociales, pero no son exactamente isomórficas.

Hay dos tipos de espíritus: los *huamavere*, que proceden del río, pero que pueden vivir o en el río o en el monte, y los *toto* que tienen su origen en el monte pero que también pueden vivir o en el río o en el monte. La diferencia de estos tipos de espíritus es que los *huamavere* están dispersos, tienen menos poder pero normalmente ayudan a los humanos (Harakmbut) en realidad son las almas de los muertos *Harakmbut*. Los *toto* son una concentración de espíritus, son las almas de *taka* (gente que no son *Harakmbut* y no han muerto). Hay otros tipos de *toto*, por ejemplo, animales peligrosos, etc. Normalmente los *toto* dañan a los *Harakmbut*.

Los *huamavere* y los *toto* son dos aspectos de una causalidad. Los *huamavere* son asesores y los *toto* reguladores del universo. Son manifestaciones de la causalidad porque los *huamavere* examinan el futuro en los efectos de causas que personifican y los *toto* son las causas de los castigos a las transgresiones. Los *huamavere*, son manifestaciones de causas de las que todavía no se saben los efectos, mientras que los *toto* son las causas de los efectos que se conocen. En los dos casos, los espíritus en sí mismos son efectos de causas humanas. Los *huamavere* ingresan a la vida humana solamente en los sueños o visiones; y los *toto* son los efectos de las transgresiones humanas. Los espíritus actúan con un conocimiento y expresión de la potencialidad. En este contexto la potencialidad es una causa escondida.

Al comienzo de este ensayo, vimos algo de las condiciones de la sociedad de los Amarakaeri, como su demografía, ecología e historia. Las relaciones entre estos hechos y las posibilidades de las unidades de la sociedad, nos dan la información de cómo puede funcionar la producción (la totalidad de operaciones que da a una sociedad sus medios de existencia). En nuestra cultura podemos usar los datos proporcionados por minuciosas estadísticas para medir y analizar la producción. Los Amarakaeri no poseen y tampoco necesitan teorías y estudios científicos de estos asuntos —tienen sus espíritus.

En sueños, visiones y alucinaciones, los *huamavere* aconsejan a la gente cuándo y dónde es mejor cazar, pescar o hacer chacras. También tienen información sobre el oro. Vienen en sueños para decir qué tipo de animal se puede cazar y cada buen cazador se relaciona en sus sueños con esta especie.

Por otro lado, si alguien caza, pesca, o trabaja demasiado, los *toto* vienen para castigarlo con una enfermedad. También hay varias especies que no se pueden matar. Los *toto* inmediatamente castigan a la gente que transgrede la regla. Los *toto* son entonces los reguladores del exceso.

Los *huamavere* y los *toto* conocen las leyes de la demografía, ecología e historia. Por esto son formas que expresan la potencialidad de la producción. Además expresan otro aspecto de la potencialidad, el de la clasificación.

En la mitología de los Amarakaeri, los *huamavere* son el origen de todos los conceptos. El mito de *huanamey* habla del origen del mundo y de la sociedad: el carpintero (*mbegnko*) da las palabras y los nombres a todos los grupos. Estos conceptos y sus relaciones, son los mismos que hemos visto anteriormente bajo el nombre de "unidades sociales". El origen de la clasificación social viene de los espíritus, pero su aplicación es relativa a la historia del tiempo. Por esto podemos afirmar que los espíritus son expresiones de la potencialidad de la clasificación.

En otros mitos nos dan otras clasificaciones. Por ejemplo, la clasificación de los animales que tienen un rol muy importante como intermediarios entre los humanos y los espíritus. Sin embargo, estas clasificaciones en los mitos no se manifiestan exactamente en el ámbito de la sociedad. Como hemos visto anteriormente, cada versión es relativa al contexto de la persona. La clasificación de los mitos dada por los espíritus, constituye todas las posibilidades a las que la gente da énfasis en sus versiones del mito, o en las aplicaciones de sus vidas. Así, en lo que respecta a la clasificación, los espíritus son la potencialidad.

Los *huamavere* no solamente actúan aquí, un ejemplo es la intervención de los *toto* en la clasificación, como cuando vimos que los *toto* castigan a la gente que ha matado demasiado, ellos regulan los aspectos de la clasificación. Esto se puede ver en el incesto.

Se dan casos en donde cuando alguien se casa al interior del *onchiu*, la clasificación fracasa. Las relaciones de la terminología no corresponden con los *onchiu*, y la clasificación de parentesco pierde toda significación en su aplicación. En estos casos, toda la familia va a morir, o tal vez el cuerpo de los niños se desfigurará. El *toto* es el causante, ya que es el regulador de la clasificación.

Hemos visto que los espíritus de los Amarakaeri poseen dos características:

- 1) Son causas desconocidas. Cuando lo que sucede tienen una causa invisible, los espíritus son la explicación. Esta es una causalidad estructural, ya que no se puede observar los efectos a partir de sus causas.
- 2) Los *huamavere* y los *toto* son manifestaciones de formas de las posibilidades e imposibilidades de la potencialidad. Ellos conocen el número total de unidades de la clasificación y las condiciones de la producción. Conocen sus límites, y en consecuencia, actúan sobre los humanos. Los *toto* causan daño porque son las manifestaciones de las imposibilidades, y los *huamavere* ayudan porque son las manifestaciones de las posibilidades.

Estos dos aspectos de los espíritus son propiedades de los propios seres. Por eso podemos afirmar que para los Amarakaeri una causa desconocida y una potencialidad son equivalentes, porque son invisibles. En estos términos su distinción es entre visible —*chabuindik* (el mundo de los *Harakmbut*, la actualidad, y las causas y los efectos que se pueden ver) y *chabuibuendik* —lo invisible (la potencialidad, causas desconocidas, y si la situación fuera posible, efectos también, el mundo de los espíritus).

El universo de los Amarakaeri es "una actualidad" de organización y estructura rodeados de potencialidad. La actualidad es la manifestación de la gente, y la potencialidad, la manifestación de los espíritus. Estos controlan las dos regiones de la producción y la clasificación, en sus relaciones con el mundo visible.

Los espíritus siempre se comunican por medio de la gente, y por esto la organización y la estructura en la actualidad tienen sus puntos de referencia o contexto en la posición del participante en la sociedad.

Para poder aclarar esta hipótesis, hay algunas preguntas que todavía deben ser contestadas. En primer lugar, si los espíritus representan la potencialidad del universo Amarakaeri, ¿cómo se puede considerar a los humanos como una parte de la totalidad? Los espíritus son la potencialidad, el hombre la actualidad, ¿cómo se puede considerar al hombre sino como un objeto que siempre recibe mensajes del mundo invisible, y que no puede actuar o pensar por sí mismo? La respuesta es que el hombre (*Harakmbut*) es en sí mismo un microcosmos del universo. El hombre tiene dos aspectos:

- 1) *huaso*: el cuerpo. La parte visible, la actualidad del ser humano, que actúa y habla.
- 2) *noriken*: el alma. La parte invisible, la potencialidad del ser humano, que piensa y siente.

En realidad es la interacción entre estos dos aspectos del hombre que resultan en el actuar, hablar, pensar y sentir; pero que se clasifican por medio de la distinción visible/invisible; por esto es que se expresan con *huaso* y *noriken* respectivamente.

El *noriken* es el espíritu dentro del hombre: su potencialidad y medio de comunicación con los espíritus fuera del cuerpo. De este modo, el mundo espiritual no está solamente fuera del hombre sino también dentro. En realidad, cuando alguien muere, su *noriken* se traslada a los lugares donde viven los otros espíritus y permanece con ellos.

La organización y la estructura de la sociedad son expresiones de la forma del hombre y sus relaciones. El *noriken* es la causa escondida del ser humano. La relación entre *noriken* y *huaso* es como un lente para convertir la potencialidad de la producción y de la clasificación en actualidad.

La producción es la relación entre la potencialidad del medio ambiente y la estructura y organización de la sociedad que obtiene los medios de existencia por medio de la sociedad misma. Los espíritus poseen por lo menos dos roles en la producción.

- 1) Dan información a los *Harakmbut* del potencial del medio ambiente y lo hacen con conocimiento actual.
- 2) En su manifestación como *noriken* comparten ese potencial en algo efectivo, por medio del cuerpo del hombre. Por ejemplo usan ese importante rol para las actividades de la caza, para transformar los animales en carne; en la horticultura (plantas en comida), la cocina (lo crudo es cocido), o la minería (arena en oro).

Razones por las que la producción está controlado por dentro y por fuera por los *huamavere* y los *toto*. La producción no puede operar o funcionar sin los espíritus.

Se afirma que la producción es el factor principal que determina todos los demás aspectos de la sociedad y la cultura. Es posible que esto sea así, pero con una

consideración. La producción determina únicamente porque los espíritus determinan. Los economistas llaman a este fenómeno un "fetiche económico", pero para los Amarakaeri, la distinción entre visible e invisible y el rol de los espíritus es una parte esencial de su existencia, y tienen pruebas de que el mundo es así.

La producción es una copia o representación, y se reproduce para continuar su existencia como especie. Es la continuación de algo en el tiempo, y por esto es la aplicación de una forma de "memoria". Por lo tanto la reproducción es una relación entre conceptos lingüísticos y su aplicación. De este modo, la reproducción es una manifestación de la clasificación. También los espíritus tienen dos roles en la reproducción:

- 1) Son el origen de los conceptos que usan los Amarakaeri para clasificar como postulan los mitos. Son la potencialidad de la clasificación.
- 2) Los espíritus conocen cuando alguien ha transgredido los límites entre los conceptos en su aplicación (por ejemplo, en el incesto). Por esto son los reguladores de las relaciones entre los conceptos. De este modo son las manifestaciones de los principios estructurales lógicos y prácticos, que definen a las estructuras en la cultura.

Lo que resulta es que los espíritus poseen roles cruciales en la producción y la reproducción. Los Amarakaeri no tienen una clara distinción entre materia o idea. Se puede afirmar que la producción produce la reproducción y que la reproducción reproduce la producción, pero para los Amarakaeri, los espíritus tienen el mismo rol en cada contexto. En realidad son las mismas cosas en diferentes contextos o manifestaciones.

De mismo modo, en el rol 2) de los espíritus en la producción, vemos que los *noriken* actúan en la producción por medio del cuerpo humano, y luego en la distribución e intercambio, tanto como en el consumo. Los espíritus son el funcionamiento de la sociedad, y los espíritus son manifestaciones de esta animación. Igualmente en el rol 2) de los espíritus en la reproducción, vemos que son la expresión de los principios estructurales, por ejemplo, en la prescripción. La función y el principio son dos manifestaciones de la misma cosa: la existencia de los espíritus.

Es muy importante entender que ni la producción, ni la reproducción, tienen la prioridad en la escena. Para los Amarakaeri, la materia y la idea son dos aspectos de la misma cosa, son algo paralelo que solamente se puede observar en sus manifestaciones conformando un tejido ligado inextricablemente.

Es posible criticar los roles de los espíritus en el mundo de los Amarakaeri diciendo que es demasiado simple dividir el universo en dos partes: visible e invisible. Aunque la relación entre los espíritus y humanos es importante no es una explicación de toda la sociedad, sin una descripción de una parte de ésta.

Por otro lado, la gente podría afirmar que los espíritus se dividen únicamente entre *huamavere* y *toto*, y que esto no es suficiente para demostrar todas las cualidades que se espera posean los espíritus. Si los espíritus tienen tantas manifestaciones, ¿cómo conocen los Amarakaeri las características de cada una?

Hemos visto que la forma invisible de los espíritus se comunica en sueños y visiones. Muchas veces se presentan en su forma propia-de-ser-humano. Pero es posible encontrar espíritus en forma de animal. No todos los animales son espíritus,

sino que algunos animales son manifestaciones de los espíritus. Normalmente son invisibles pero es posible verlos en ciertas circunstancias, si se tienen la capacidad de entender las visiones.

Como los espíritus entran al mundo visible, lo que es muy peligroso, acontece de forma anormal ya que está en contra del orden del universo. En estas circunstancias su manifestación física siempre adquiere la forma de un animal. No es posible comunicarse con ellos y se les evita.

Se puede afirmar que en su relación con los humanos, los espíritus son invisibles; pero que en su estado alejado de los humanos pueden aparecer como animales. El poder del espíritu está en relación con el tipo de animal y su poder. Una especie de animal es un medio para averiguar la eficacia de la manifestación del espíritu. De este modo al usar animales para pensar acerca de los espíritus, los Amaraeri pueden entender sus características, poder y eficacia de acuerdo al contexto. Esto se demuestra con mayor claridad en la curación cuando los curanderos diagnostican la enfermedad en la forma de ataque de un espíritu en su manifestación animal. Las canciones para curar, siempre están dirigidas a la especie de animal presente en los síntomas.

Los seres humanos no se pueden transformar en animales, pero cada persona o grupo tiene relaciones con algunas especies de animales. Estas les ayudan en la casa, pesca u otras actividades. En ocasiones las personas pueden tener características de ciertos animales; cuando están enfermos o cuando cazan, o simplemente en el juego. En las fiestas, los Amaraeri siempre cantan y bailan, muchas veces imitando a los animales, o para hablar acerca de los mismos.

Los espíritus aparecen como animales en los sueños y visiones. Es importante entender que no son animales, sino que adoptan la forma de animales para aparecer ante los humanos. Por esto es que el papel de los animales es crucial ya que son los intermediarios entre el mundo visible y el invisible.

Para recapitular, los espíritus son invisibles. Tienen formas humanas porque originalmente eran las almas de la gente. Cuando se manifiestan adoptan su forma humana, pero también pueden aparecer como animales en sueños y visiones, cuando están cerca a los humanos, y ocasionalmente, cuando están alejados de los humanos, de una manera física; pero esto último es muy raro, peligroso y constituye el contenido de los "mitos de horror". Cuando un espíritu se comunica con el alma de una persona es en la forma de un animal o un humano. El alma de este modo es de la misma sustancia del espíritu.

Esto demuestra que las nociones sobre los espíritus que tienen los Amaraeri son muy flexibles, se aplican en diferentes contextos. El igualar al espíritu con la potencialidad no es una simplificación; tampoco los conceptos indígenas están sobrecargados de significación antropológica. Únicamente son una manera de entender la noción de causalidad en una cultura que no posee una noción de un tiempo que fluye.

En este ensayo hemos considerado la relación entre la potencialidad y la actualidad en un contexto social. La potencialidad se convierte en la actualidad por medio de la comunicación entre el espíritu y el alma en forma de humanos y animales. De acuerdo a cada grupo o a cada persona, el canal de mensajes tiene una expresión, acción y pensamiento diferente. Por esta razón es que existe una relatividad de la actualidad en la sociedad.

Si todas las expresiones de la actualidad son relativas al contexto de la persona o el grupo, como hemos visto en la primera parte de este ensayo, entonces necesitamos una diferente noción de estructura. Una estructura que puede curvarse alrededor de la persona que la expresa. Hemos visto en antropología las ventajas de observar con relatividad de la estructura dentro de la cultura y de la sociedad.

Para usar una analogía, podemos decir que en la época de Newton, el espacio era visto como algo fijo, y que la materia era ubicada dentro del espacio. El espacio nunca cambiaba, solamente la posición de la materia dentro del espacio. En forma semejante, los estructuralistas veían la estructura como un espacio, un modelo fijo en el que los seres humanos como materia, estaban colocados en su interior. Einstein nos enseñó que el espacio se curva según la forma de la materia. Los Amaraeri nos muestran la posibilidad de que la estructura de su sociedad se curve según la forma del pensamiento, la acción del individuo o la del grupo.

No obstante, es imposible ver toda la sociedad sin un sistema y en anarquía. Tal vez haya sociedades anárquicas en el mundo, pero los Amaraeri no son una de éstas. Por ejemplo, hemos visto que los *toto* castigan a la gente que ha practicado el incesto. Por esta razón sabemos que la prescripción de la terminología está siempre presente en cualquier parte de la sociedad. La definición de incesto no puede cambiar porque los *onchiu* son constantes.

Por otro lado, hay evidencia de que los *onchiu* pueden separar o también unir otro sistema de prescripción, como cuando ocurre la alianza con la hija de la hermana. La sociedad de los Amaraeri no es completamente resistente al cambio. Estos cambios ocurren cuando otra perspectiva toma preeminencia entre un grupo o entre la mayoría de la gente.

Por esto es que nos encontramos en dificultades, ya que en un momento la estructura aparece estable y en otro momento relativa. Es posible sugerir una metodología para evitar los extremos, mirando al punto donde éstos se encuentran.

Hay un espectro entre la estabilidad "pura", cuando nada cambia y toda la gente tiene la misma perspectiva de la sociedad, y la anarquía "pura", cuando todo está en un estado de flujo constante, y cada persona tiene una perspectiva diferente. Me parece que éstos extremos no existen. Por un lado podríamos ver a la sociedad en términos de pura lógica, y por otro en términos de pura estadística. Por tanto podemos entender la situación de los Amaraeri como relativamente estable o anárquica.

Los niveles son necesariamente arbitrarios. Es difícil fijar puntos en un espectro. Para aclarar mi posición es mejor dar ejemplos, de este modo voy a sugerir algunos niveles que se aplican a los Amaraeri.

1) Nivel de los Harakmbut

Los Harakmbut comparten la misma estructura del idioma. Viven en la misma área del Perú, en condiciones más o menos similares. Comparten algunos aspectos de la cultura, incluyendo a un sistema de parentesco ambilineal. Sin embargo, varios de los subgrupos son demasiado pequeños como para continuar con este sistema, y sumándose a la falta de *onchiu* en la mayoría del los subgrupos y su asimilación a la sociedad nacional, a este nivel más general el factor lingüístico es lo más estable hasta el momento.

2) Nivel de los Amaraeri

Los Amaraeri comparten en su totalidad el sistema de parentesco, la creencia en los *onchiu*, un dialecto del idioma *Harakmbut*, en términos generales, la estructura de sus mitos, aunque hay bastantes diferencias entre cada comunidad. También comparten los tabúes de asesinato, la caza de ciertas especies de animales, y también necesitan distribuir la carne obtenida en la caza. Este nivel incluye los principios generales de la sociedad —por ejemplo—, diferentes tipos de intercambio. En general, este nivel incluye más elementos del sistema lógico.

3) Nivel de los Onchiu (Oro-Nosotros)

Este nivel es el de los grupos. La preocupación en este ensayo es la de mostrar las grandes diferencias de perspectivas entre estos grupos —las unidades sociales de la sociedad—. También incluye las perspectivas diferenciales entre las mujeres y los hombres. Además hemos visto en perspectiva las diferencias del sistema de parentesco, aún en la terminología misma que permite la posibilidad de cambios en esta área. Este nivel es muy importante pues es el nivel de la comunidad y sus partes constituyentes. Además es el también el nivel de las estructuras jurídicas y cosmológicas. Esta última distinción es la que separa a los dos lados de la comunidad de San José.

4) Nivel de NDO-Yo, individual

Es difícil de comprender todas las diferencias individuales en una comunidad. Un método consiste en buscar a un hombre o mujer que tenga mucha influencia o imaginación, y observar el efecto que tiene sobre el grupo. En San José había un curandero que sabía mucho de las tradiciones de los Amaraeri y que también podía dar explicaciones que promovieran cambios en épocas de crisis. Este hombre era especial porque casi toda la gente de San José lo escuchaba para entender aspectos de su vida y sus interpretaciones de eventos naturales. Esto muestra cómo es posible que las ideas de una persona se infiltren en la comunidad, y más aún, más allá.

Estos niveles no son solamente momentos de cambio, sino trayectorias de la relatividad. Por supuesto algunos aspectos de una cultura son más estables que otros, pero todos ellos son relativos. Es posible, como lo hacen algunos estructuralistas, construir un modelo “como si” la sociedad fuera estable para evitar demasiadas complicaciones. Este es un método que puede aplicarse en algunas circunstancias. Sin embargo con esto no podemos apreciar las diferencias entre las perspectivas del hombre o la mujer, la diferencia de edad o de residencia; y quizá lo más importante para los Amaraeri, una comprensión de los *onchiu*, que son absolutamente cruciales para su cultura.

Por esta razón afirmaba que los Amaraeri de San José tienen una sociedad completamente relativa a la perspectiva del grupo o de la persona al interior de esa comunidad. Sin embargo algunos aspectos son más estables en su visión. Mucha gente comparte estas perspectivas, pero es una ilusión verlas como algo completamente estables.

Podemos ver estos niveles como una "gravedad". Por ejemplo, aquellos aspectos de la sociedad que más se comparten son más densos, mientras que los individuales son menos densos. De este modo en el caso de los Amaraeri prefiero utilizar una perspectiva más relativa porque respeta una variedad de ángulos, y muestra algo de la complejidad de su estilo de vida. No quiero decir que esta hipótesis es válida para todas las culturas del mundo, pero en el caso de los Amaraeri, es un método que da una visión que permite encuadrar diferentes matices de su etnología.

Hay una consecuencia de todo esto, que es un poco desconcertante para el antropólogo. La descripción de la cultura Amaraeri que he presentado tiene una estructura expresada por mi posición y la posición de mi esposa en la comunidad. En realidad no opera sobre ningún punto fijo. Manifiesta la impresión de estabilidad que engloba la noción de relatividad que llamamos un modelo.

GUIA GENERAL DE LA AMAZONIA PERUANA

EDITOR:

Roger Rumrill



"...La temática de la Guía Amazónica comprende los departamentos nacionales ubicados íntegramente en la región selvática: Loreto, Madre de Dios, San Martín, y Ucayali. En la Guía se encontrará información ampliamente documentada sobre economía y cultura regional: historia y turismo; cuadros estadísticos, mapas e información detallada sobre todo aquello que reviste interés desde el punto de vista industrial, comercial, turístico, social, cultural e informativo en general..."

Roger Rumrill
Editor

Próximamente de venta en las mejores librerías.

STATUS DE LA MUJER Y CAMBIO POR ACULTURACION: CASOS DEL ALTO AMAZONAS ¹

Kathleen Stocks
Anthony Stocks
(Idaho State University)

The authors begin with a theoretical review of studies of sexual differentiation of roles in societies. They analyze change in feminine roles in indigenous societies in relation to their level of acculturation and their participation in the market. With this background they study three cases from the Peruvian Amazon: Candoshi, Cocamilla and Shipibo. They use this data to confirm the importance of hypotheses presented earlier.

* * *

Les auteurs partent d'une révision théorique des études sur la différenciation sexuelle des rôles dans les sociétés. Ils analysent le changement des rôles féminins dans des communautés indigènes à partir du niveau d'acculturation et de leur participation au marché.

A partir de cette optique, ils étudient trois cas d'éthnies indigènes de l'Amazonie péruvienne: Candoshi, Cocamilla y Shipibo. Les résultats confirment l'importance des hypothèses initialement annoncées.

* * *

Die Autoren gehen von einer theoretischen Revision der Untersuchungen über geschlechtliche Rollendifferenzierung in den Gesellschaften aus. Sie analysieren den Wandel der Frauenrolle in den Eingeborenendörfergemeinschaften je nach dem Grad der Akkulturation und ihrer Beteiligung am Markt.

Von diesem Standpunkt ausgehend, werden drei Fälle von einheimischen Gruppen im peruanischen Amazonasgebiet untersucht: Candoshi, Cocamilla und Shipibo. Die gesammelten Daten bestätigen die Wichtigkeit der am Anfang postulierten Hypothesen.

(1) La investigación de campo en que se basa este trabajo tuvo lugar entre 1975 y 1979. El periodo entre 1975 y 1978 fue pasado con los Indios Cocamilla, con los auspicios de The Social Science Research Council, The National Science Foundation y The Department of Health, Education and Welfare, bajo la forma de una beca Fulbright-Hayes. Fuentes de apoyo adicional fueron The Tropical South American Research Program de la Universidad de Florida y el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. La investigación sobre los Indios Candoshi se condujo en 1979. Este trabajo está basado en un contacto relativamente breve con este grupo, un periodo de cerca de 4 meses durante la estación de lluvias de 1979. Se reconoce con gratitud el apoyo del Centro Amazónico de Antropología y de Aplicación Práctica y del Tropical South American Research Program.

En la última década, los estudios sobre la antropología de la mujer han aumentado dramáticamente. Este incremento en la atención hacia los roles de la mujer se debe a una mayor conciencia de la participación y contribuciones de la mujer a la vida social que hasta hace poco habían sido ignoradas por antropólogos de ambos sexos entrenados en programas educacionales de orientación masculina (Rosaldo & Lamphere, 1974; Reiter, 1975; Friedl, 1975). Reiter (1975) ha señalado que ocurrieron excepciones a este sesgo masculino en el trabajo de Mead (1935) y Landes (1938). Más recientemente Matthiasson (1974), Rohrlack-Leavitt (1975) y Pescatello (1973) han elaborado una serie de artículos que enfocan la participación de la mujer en los sistemas económicos, políticos e ideológicos de varias culturas. Paulme (1963), Sweet (1967) y Fernea (1976) han editado libros con artículos relativos a la mujer en diversas zonas geográficas —Africa, el Mediterráneo y Medio Oriente, respectivamente. Se han realizado etnografías que investigan varios aspectos de los roles de la mujer por Chiñas (1973), Fernea (1965), Goodale (1971) Murphy y Murphy (1974), Strathern (1972), Wolf (1972) y Potter (1979). Existe una mayor información concierne a la investigación de los roles de la mujer desde una perspectiva antropológica (Martin & Voohries, 1975; Friedl, 1975; y Hammond & Jablow (1976).

La nueva literatura antropológica ha sido criticada por su marcado énfasis en el rol del poder y la autoridad de la mujer (Aaby, 1977). Aunque esta crítica pueda en parte ser precisa, se cree generalmente que la información recopilada específicamente sobre la mujer era necesaria para compensar el anterior desequilibrio y la falta de documentación sobre la función de la mujer en la sociedad nativa. Más aún, se ha reconocido que el enfoque más productivo para la comprensión del uso del poder y la autoridad tanto por hombres como mujeres en un sistema social, es el que incluye las bases, limitaciones y límites subyacentes a estas variables (Matthiason, 1979; Rosaldo, 1974).

Un tema que surge de la investigación antropológica sobre el rol de la mujer es si la dominación masculina es o no universal. A pesar de que muchos investigadores señalan la existencia de un amplio rango de roles sexuales a nivel transcultural, cierto grado de dominación masculina en la mayoría de las culturas ha sido observado por Rosaldo y Lamphere (1974), Ortner (1974) y Friedl (1975). Friedl (1975) define dominación masculina como una situación en la que los hombres tienen un acceso altamente preferencial —aunque no siempre derechos exclusivos— a aquellas actividades a las que la sociedad atribuye el mayor valor y cuyo ejercicio permite un cierto control sobre los otros” (p. 7).

Rayna Reiter (1975) observa la variación transcultural, señalando que las sociedades difieren grandemente en la “cantidad de igualdad o desigualdad sexual expresada conscientemente por miembros de ambos sexos” (p. 15). Tomando en consideración la dificultad de evaluar transculturalmente la estratificación sexual en términos de acceso al prestigio, el poder y las recompensas, ha surgido la discusión de si uno puede enfocar el problema en términos de *el* status de la mujer. Schegel (1977) y Whyte (1978) han llegado a la conclusión de que las relaciones entre los sexos son demasiado complejas como para simplemente sugerir que uno es dominante y el otro, subordinado. Schegel, sugiere que cada sociedad debe investigarse en términos de “su propia dinámica interna y sus relaciones con otras sociedades” (p. 34). Whyte (1978), al igual que otros investigadores, ha notado una fuerte inclinación evolutiva en la que las mujeres tienden a perder el control sobre la propiedad y la autodeter-

minación, al proceder de sociedades de menor a mayor avance tecnológico. Aún así, en ese estudio transcultural de 93 sociedades no se hallaron variables específicas que afectasen consistentemente la posición de la mujer. Whyte concluye:

Uno no puede seguir asumiendo que transculturalmente exista algo como el status de la mujer. Tampoco puede uno asumir que una posición favorable para la mujer en un área particular de la vida social estará relacionada con posiciones favorables en otras áreas. Tampoco puede uno buscar el mejor indicador de status de la mujer, o la variable clave que afecte el status de la mujer (p. 170).

Las conclusiones de Whyte, dichas de una manera menos negativa, parecen ser que la posición de la mujer, a través de la evolución de las sociedades de menor complejidad a las de mayor complejidad, debe examinarse en el propio contexto de cada una de ellas. Un número de estudios recientes (Brown, 1970, 1975; Friedl, 1975; Levine, 1966; Martin y Voorhies, 1975; Ottenberg, 1959; Sanday, 1974) sugiere que en las sociedades hortícolas el prestigio de la mujer está firmemente asociado con su control de los bienes valorados y/o estratégicos. El problema es entonces, desde la perspectiva de White, que cada sociedad hortícola bien puede valorar artículos diferentes, dependiendo de los accidentes de la historia y el contexto ecológico específico de cada grupo. Lo que es un bien estratégico en un grupo étnico puede ser menos significativo en un grupo con necesidades y experiencias históricas diferentes. El presente trabajo, un examen de los efectos de la aculturación en las mujeres de la Amazonía, procede bajo este supuesto, e investiga los efectos diferenciales de la cosecha para la venta (cash-cropping) y la participación en el mercado, sobre la posición de la mujer en tres sociedades nativas de la región Amazónica peruana: la Candoshi, la Cocamilla y la Shipibo.

La literatura sobre la mujer de la Amazonía es escasa. El estudio Ablove (1978) sobre los Shipibo del Este peruano enfoca principalmente el aprendizaje del parentesco en niños; sin embargo, ofrece alguna valiosa información sobre las conductas de las mujeres tanto hacia los hombres como hacia las demás mujeres dentro de una sociedad matrilineal. El trabajo de Bergman (1974) sobre los Shipibo las actividades de subsistencia, teniendo como foco principal la función de los hombres dentro del sistema. Dole (1976) y Murphy y Murphy (1974), en sus trabajos sobre indígenas Sud Americanos hortícolas, observan que el contacto con instituciones económicas nacionales como la explotación forestal y las misiones, afectan diferencialmente a hombres y mujeres.

Una tesis general de este trabajo es que dos factores importantes —aunque frecuentemente dejados de lado— influyen en los efectos de la participación en el mercado y la cosecha para la venta, sobre la posición de la mujer: (1) el estado de aculturación del grupo nativo cuando entra en contacto con el mercado moderno, y (2) el estado de desarrollo del mercado nacional o regional que se contacta, en relación a factores como la infraestructura de distribución y el contacto con el grupo consumidor interesado en los bienes que las mujeres producen.

Si, por ejemplo, un grupo nativo relativamente no-aculturado, en el cual las mujeres tienen el control sobre una serie de productos, contacta una estructura de mercado nacional o regional de bajo nivel de desarrollo —como en el caso del Este peruano durante los siglos XVII al XIX— las mujeres no se beneficiarían del contac-

to dado que faltaría una apreciación de los bienes por ellas producidos. Tampoco puede esperarse que se beneficien del contacto con una sociedad que etnocéntricamente considera la bebida de yuca (*masato*) desagradable, allí en donde son mujeres las que controlan la producción y distribución de este recurso valorado internamente. Sin embargo, el prestigio y la autonomía económica de la mujer en la sociedad nativa pueden ser muy altos. Por otra parte, un grupo nativo aculturado en un grado considerable, cualquiera éste sea, bien puede haber discontinuado la producción de la mayor parte de artículos nativos que serían de interés aún para un mercado desarrollado. Las mujeres de grupos aculturados de la región Amazónica peruana, como los Cocamilla, hace largo tiempo que han sido excluidas del control de cualquier producto, inclusive la cosecha para la venta, que podría todavía ser considerado valioso en la comunidad nacional o internacional. Esta pérdida de control es un resultado predecible del contacto con la civilización europea patriarcal y chauvinista con la cual los nativos se han enfrentado.

Lo que se quiere sugerir e ilustrar con estos ejemplos a través de este trabajo, es un proceso dentro del marco general de la aculturación en la región en la cual las mujeres nativas de la Amazonía —excepto en circunstancias inusuales, como por ejemplo los Shipibo— tienden a perder la autonomía y a ser consideradas simples miembros de una fuerza laboral coordinada y controlada por grupos de hombres. El proceso está marcado por una disminución en la complementariedad de roles en la división sexual del trabajo, una pérdida general del control sobre la producción y distribución de los bienes valorados, y una segregación de la vida social. Las tres sociedades discutidas en este trabajo ilustrarán el proceso. Una sección final discutirá los datos en relación a la hipótesis inicial, y la implicancia que estos casos tienen para una teoría de la evolución de los roles de la mujer como parte de una evolución sociocultural general.

LOS CANDOSHI

Los Indios Candoshi hablan una lengua del grupo Jíbaro de la sub-familia Andina (Steward, 1959). Se dividen en dos subgrupos: los Shapra y los Murato, como señaló Tessman (1930), aunque en contradicción a la opinión ofrecida por el *Handbook of South American Indians* (Steward y Métraux, 1963, Vol III: 632-633). Los Candoshi del río Nucuray pertenecen al subgrupo conocido como Murato por los hispano-hablantes y suman aproximadamente 150 personas. La población total de los Candoshi-Murato es entre 1,500 y 2,000 (Chirif y Mora, 1978; Uriarte, 1976). Ellos practican la residencia matrilocal.

Los actuales Candoshi Murato pueden ser descendientes de los históricos Maina o Roamaina. De ser así, han tenido dos periodos de sostenido y desastroso contacto con europeos desde el siglo XVI. El primer periodo terminó alrededor de 1750 cuando la misión Jesuita para los "Murata" del río Huasaga fue abandonada (Chantre y Herrera, 1901: 477-482). Después de 130 años de relativo aislamiento se les forzó (o atrajo) a recolectar látex silvestre durante el "boom" del caucho entre 1880 y 1920. Luego de finalizado el periodo del caucho una parte de esta subdivisión étnica, los Candoshi Nucuray, se retiraron del contacto directo con no nativos, pero aún así valoraban artículos de mercado como rifles, potes metálicos, agujas y telas.

En años recientes se han concentrado en la naciente del río Nucuray para evitar el contacto con los mestizos inmigrantes y los Cocamilla. Con frecuencia visitan a los parientes más aculturados en el río Pastaza, y los hombres se vinculan con mercados regionales a través de la venta de pieles y, a veces, carne, a un comerciante ocasional. Hasta hace poco los hombres comúnmente trabajaban en madereras.

Las mujeres Candoshi algunas veces mandan harina de yuca (*fariña*) río abajo, para ser vendida en asentamientos mestizos o Cocamilla. Muy pocos de otros productos agrícolas son vendidos. Las mujeres tejen cinturones y "tumplines" de algodón para uso interno, que no llegan al mercado. Se responsabilizan de criar animales domésticos (pollos y patos) y aves silvestres capturadas. Estos animales algunas veces son vendidos a comerciantes locales o en comunidades río abajo. Dado que las mujeres no hablan español, sus esposos o hijos sirven de intermediarios para hacer la transacción. Al momento de vender las aves, las mujeres estarán paradas cerca, dando instrucciones al marido de lo que quieren (dinero o bienes) a cambio de su producto. El dinero que recibe se llama "su dinero" y puede disponer de él como le plazca. Las medicinas, telas, jabón, hilos y agujas son las preferencias. Así, las decisiones respecto a los productos y su distribución descansan con seguridad en manos de la mujer.

Tanto hombres como mujeres están involucrados en la producción de cosechas de subsistencia, pero hay una marcada complementariedad en la división sexual del trabajo. Algunas cosechas, incluyendo la yuca y el maní, son consideradas "cosechas de la mujer" y sólo las mujeres las plantan y cosechan. El cultivo puede ser hecho por cualquier sexo. El maíz es considerado "cosecha del hombre" y sólo los hombres lo pueden plantar. La limpieza inicial del terreno la hacen los hombres, aunque la limpieza secundaria involucra a ambos sexos, con tareas algo distintas.

Las mujeres Candoshi mantienen un control casi total sobre el procesamiento y la distribución de la yuca, "una cosecha de mujer". La yuca es sumamente importante para la dieta, sea en forma hervida o asada, pero en especial bajo la forma de bebida fermentada conocida como *masato*. El *masato* tiene una importancia social que va más allá del significado alimenticio, al ser el eje lubricante principal en toda reunión social. El *masato* es indispensable en todo hogar y es una obligación ofrecerlo cuando llega algún invitado. Todos los miembros del hogar empiezan bebiendo *masato* caliente en la mañana y el resto del día tomar el *masato* enfriado en potes de arcilla. Sólo las mujeres que prepararon el trago pueden servirlo. Los hombres sólo pueden servirlo cuando se encuentran en largos viajes en canoa donde ninguna mujer está presente. Es la principal fuente de prestigio para las mujeres, y a través de ellas, para los hombres de cada hogar. El control del *masato*, representa el control de la vida social de la comunidad, y es controlado por la mujer y éste está dirigido por las mujeres por consiguiente.

Las mujeres de la cultura Candoshi son altamente independientes y participan activamente en la vida social cotidiana. Opinan sobre cualquier tema sin inhibirse de expresarse en compañía mixta u homogénea. Su prestigio e influencia descansa con seguridad en el control de recursos valorados, uno internamente (*masato*), otro externamente (*fariña*) por la sociedad, reforzados por la fuerte división sexual del trabajo y aumentados por la residencia matrilocal.

LOS COCAMILLA

Los Cocamilla hablan una lengua Tupi, perteneciente al grupo Tupi-Guaraní de la sub-familia Ecuatorial (Steward, 1959). Su población, ahora vastamente dispersa; pero con un fuerte núcleo en el bajo Huallaga del Perú, se estima entre 4,000 y 8,000 (Stocks, 1976; Uriarte, 1976). La residencia es marcadamente patrilocal.

Los Cocamilla tienen la mala suerte de encontrarse en la parte baja del río Huallaga, río que se volvió una vía principal de exploración en los siglos XVI y XIX y un centro importante para la posterior dominación política europea. En 1680 los Cocamilla habían sido reducidos a una población de menos de 100 por enfermedades y guerras con las tropas españolas (ver Stocks, 1979, para una detallada etnohistoria de este periodo). Finalmente se les colocó en una misión Jesuita en Lagunas, en el río Huallaga, en 1682 y aún después de la expulsión de los Jesuitas en 1767 permanecieron allí. Estuvieron sucesivamente al servicio de misioneros, gobernantes civiles y militares, comerciantes itinerantes, empresarios extractivos, y finalmente a mediados de los siglos XIX y XX, propietarios de haciendas que los usaron para recoger productos forestales, cortar madera para barcos a vapor, y producir productos ribereños para la sociedad peruana que se desarrollaba en la región. Muchas de las actividades históricamente asociadas con los Cocamilla requirieron la labor masculina, y frecuentemente los hombres se ausentaban de su comunidad. A través de su historia mantuvieron los patrones de subsistencia necesarios. No fue hasta que las haciendas empezaron a perder importancia al terminar el "boom" del caucho —un proceso que no se completó hasta la década de los 60— que los Cocamilla recobraron una ligera autonomía. Desde 1925 tuvieron colegios con educación en español que simultáneamente los aculturaba y liberaba, avergonzándolos de su pasado "Indígena" a la par que les permitía obtener las bases conceptuales para luchar contra la dominación de los Mestizos locales. Hoy se dedican plenamente a la agricultura comercial, y muchos hombres mantienen un nicho económico tradicional vendiendo pescado en mercados locales y regionales generalmente distantes.

Las mujeres Cocamilla participan activamente en la producción de cultivos tanto para la subsistencia como para la venta, siendo los principales: el arroz, los plátanos y el yute. A pesar de que las mujeres contribuyen plantando, cultivado y cosechando todo tipo de cosecha —y, en el caso del yute, procesando la fibra a un estado vendible— son los hombres los que activamente transportan los bienes a mercados a veces muy distantes, hacen las ventas en el banco agrario o en el mercado local y reciben el dinero. Esto es, en parte, un mecanismo de las prácticas bancarias rurales peruanas, en las que sólo los hombres pueden recibir préstamos. En cualquier caso, las decisiones sobre cómo ha de gastarse el dinero son tomadas por los hombres. Las mujeres pueden expresar su necesidad de bienes materiales a sus maridos, pero esto no significa un mandato. En el caso de familias extensas patrilineales donde el hombre de más edad tiene hijos con sus esposas viviendo en el hogar y trabajando sus tierras, el hombre mayor puede ocasionalmente hacer compras para la nuera, en reciprocidad necesaria para mantener el buen funcionamiento de la familia como una unidad de producción. Así, las mujeres pueden tener un poder económico latente en términos de su habilidad para perturbar la vida social de su hogar cuando no están satisfechas; pero no tienen la autoridad económica en el sentido de controlar la producción o la distribución de su trabajo a mercados exter-

nos, ni controlan o reciben parte de la ganancia lograda con la venta de sus productos.

Tanto las mujeres como los hombres a veces trabajan por salarios por producto producido. Esta práctica es común durante la cosecha de arroz, plátanos y yute, cuando los miembros de alguna comunidad se vuelven "patrones menores" y requieren del trabajo temporal. A pesar que los esposos trabajan juntos, el salario lo recibe el hombre. Las mujeres Cocamilla son responsables de criar los animales domésticos hasta su madurez. Estos animales se crían para venta y no para consumo. Las decisiones sobre la venta de los animales son tomadas en conjunto por ambos esposos. Por lo común se venden a comerciantes de paso por la comunidad y se trocan por artículos necesarios para el hogar, como kerosene. Aunque las transacciones las hacen realmente las mujeres y los niños si la venta tiene lugar en la comunidad, la decisión sobre el uso del ingreso es conjunta. Pero si los animales se venden en mercados locales fuera de la comunidad los hombres hacen la venta y disponen del dinero.

Pocas mujeres Cocamilla manufacturan artículos para el comercio al interior de la comunidad, pero ocasionalmente puede comerciarse jarras de arcilla y labores textiles. Este comercio por lo general no implica dinero en efectivo, sino productos comestibles. El dinero que se obtiene de las eventuales ventas en efectivo va a un fondo común administrado por el marido.

Friedl (1975) ha sugerido que la distribución de la comida —tanto cruda como cocida— puede estar relacionada con el prestigio de la mujer. Entre los Cocamilla la pesca y la caza son actividades masculinas, y los hombres controlan la distribución y venta de cualquier producto resultante. Las mujeres están excluidas de la distribución extra-doméstica de estos productos. También los cerdos, criados localmente, son controlados por los hombres.

La producción de la bebida de yuca (*masato*) es una tarea de la mujer. El *masato* siempre se hace para ocasiones especiales y para labores comunales relacionados con el trabajo de la tierra. Sin embargo, a diferencia de la cultura Candoshi, el *masato* no es parte de la vida diaria, excepto en ocasiones de actividades festivas. No es inusual ver hombres sirviendo el *masato* cuando vienen los amigos al hogar, en festivales públicos y en los campos durante las fiestas laborales aun cuando haya mujeres presentes. Esta ruptura con la complementariedad de roles representa mucho de la vida económica de los Cocamilla. Por ejemplo, hombres y mujeres tienen tareas similares al plantar, cultivar y cosechar la tierra. En la vida social y ritual, sin embargo, se tiende a relegar a las mujeres casi como una clase inferior. Mujeres y hombres se sientan invariablemente en lados opuestos de una habitación en los festivales públicos, y rara vez las mujeres manifiestan una opinión sobre cualquier tema en compañía mixta.

Para resumir, las mujeres de los Cocamilla tienen escasa oportunidad para el control económico doméstico o extra-doméstico. Aun en esas áreas donde son las únicas productoras de artículos valorados internamente —como el *masato*— no controlan su distribución. Así, muy poco prestigio o influencia es ganada por su participación en la producción. Un factor importante de esta ecuación es la ruptura en la división sexual del trabajo, y el patrón completo es reforzado por la residencia patrilocal que segrega a las mujeres en los hogares, lejos de los miembros familiares cercanos.

LOS SHIPIBO

Los Shipibo tienen una historia de contacto tan larga como los Cocamilla, pero con algunas marcadas diferencias. Hablan un lenguaje del grupo Pano, de la subfamilia Macro-Pano (Steward, 1959). Su población es estimada en 9,000 (Uriarte, 1976). Practican la residencia matrilocal y viven en las tierras bajas del río Ucayali y algunos de sus tributarios.

Los Shipibo fueron parcialmente convertidos por los misioneros, y dominados militarmente en el siglo XVII, pero prontamente se rebelaron. Algunos de ellos, fueron llevados a la misión Jesuita de Lagunas en 1670. La aislada misión Franciscana en Sarayacu en el río Ucayali mantuvo una población de shipibos en el siglo XIX, y durante este tiempo muchos fueron empleados por empresarios para la extracción de productos ribereños —como el aceite de huevo de tortuga o el pescado—; pero el aislamiento de la región del Ucayali de las corrientes de poder político y militar, permitió que los Shipibo mantuviesen muchos de sus patrones culturales aborígenes y un alto grado de autonomía (ver Bergman, 1974 y Hoffman, 1964, para resúmenes sobre la historia de los Shipibo durante los siglos XVIII al XX). Los Shipibo fueron empleados en la extracción del caucho y muchos trabajaron para patrones de plantaciones algodoneras de este siglo; pero el río Ucayali permaneció siendo remoto en la región hasta que en 1942 se abrió una carretera que conectaba al Ucayali central con la costa peruana. Los Shipibo, aún parcialmente aculturados y con un definido sentido de autonomía cultural, se vieron súbitamente en contacto directo con el mercado industrial moderno. Al mismo tiempo, las poblaciones más cercanas a Pucallpa, la ciudad portuaria, cayeron bajo el tutelaje y la protección de las misiones católicas y protestantes. Hoy en día los Shipibo continúan con sus actividades tradicionales de subsistencia, mientras que se relacionan con los mercados urbanos a través de la venta de pescado y otros productos ribereños, de cultivos comerciales, de la crianza de ganado, del trabajo asalariado de los hombres, y de la venta, por parte de las mujeres, de artículos artesanales como cerámica, joyería y textiles, todas ellas artes altamente desarrolladas. Según Hoffman (1964) existe un fuerte sabor empresarial en muchos de sus tratos con los no-nativos peruanos. Políticamente su sentido de autonomía se expresa en la fuerte Federación Shipibo, una de las federaciones nativas más organizadas y poderosas del Este Peruano.

Siguiendo a Bergman (1974), las mujeres participan en la plantación, cultivo y cosecha de la mayor parte de los productos de subsistencia y venta. Al igual que los Cocamilla, las mujeres contribuyen enormemente al procesamiento del yute, lavándolo. Es su tarea lavarlo y prepararlo para la venta al Banco Agrario. Similarmente, la venta del yute es conducida por las mujeres. El dinero de la venta permanece en poder del marido. A diferencia de los Cocamilla, el dinero de la venta del trabajo por producto a patrones menores —en las cosechas de arroz y yute— permanece en manos del trabajador individual, sea hombre o mujer (Bergman, comunicación personal).

Los animales domésticos criados por las mujeres son una fuente menor de ingreso, que se usa principalmente como sencillo por los hombres en sus viajes a mercados urbanos. No se comercializan internamente.

Los productos más importantes hechos por las mujeres para el mercado urbano son los ceramios, los textiles y la joyería. Recientemente se han establecido cooperati-

vas indígenas para ayudar en la distribución y venta de esos productos. Las mujeres que los producen retienen las ganancias para sí y emplean el dinero para comprar más telas para teñir y pintar. Dado que casi todas las mujeres de cada comunidad elaboran esos productos, por lo general no se intercambian al interior de los pueblos. Cuando éstos ocurren, constituyen aspectos menores de la vida económica de las mujeres (Bergman, comunicación personal).

La producción y distribución de bebida de yuca (*masato*) no es parte importante de la vida social Shipibo. Tanto hombres como mujeres sirven el *masato* cuando se prepara para una fiesta, pero Bergman sugiere que la cerveza embotellada ha reemplazado al *masato* como bebida principal para las ocasiones sociales, excluyendo aún más a las mujeres. Aproximadamente el 50% de los ingresos en efectivo se gastan en cerveza embotellada (Bergman, comunicación personal).

En resumen, a pesar del control masculino en el ingreso agrícola, las mujeres Shipibo tienen un status y una autonomía bastante altas en la sociedad. Esta autonomía descansa en el control femenino de la venta de artículos artesanales a mercados urbanos, y no en la producción o control de los artículos internamente intercambiados. Este patrón es posible mediante el accidente histórico que conectó a los Shipibo con los mercados urbanos cuando las artesanías nativas todavía florecían. En relación a la participación de la mujer en la agricultura, su posición es muy similar a la de los Cocamilla, excepto que las mujeres mantienen el control sobre los salarios agrícolas de trabajo por producto. Su autonomía aumenta por la residencia matrilocal.

RESUMEN DE LA PARTICIPACION DE LA MUJER EN LA PRODUCCION Y DISTRIBUCION

Para recoger en una tabla un resumen de la participación de la mujer en el sistema económico de tres sociedades, se han identificado como particularmente importantes algunas variables: (1) Producción de bienes valorados por el mercado externo; (2) Control sobre la distribución de los bienes valorados por el mercado externo; (3) Control del ingreso (efectivo o no) por la distribución de bienes valorados por el mercado externo; (4) Recepción de parte del ingreso por cosechas para venta; (5) Producción de bienes valorados internamente; (6) Control sobre la distribución de bienes valorados internamente; (7) Control sobre el ingreso (efectivo o no) por intercambio de bienes valorados internamente.

Tabla 1

Resumen del Poder Económico de la Mujer

	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)
Candoshi	+	+	+	n/a	+	+	+
Cocamilla	+	-	-	-	-	-	-
Shipibo	+	+	+	-	+	+	+

CONCLUSIONES

Los datos presentados en este trabajo apoyan fuertemente la noción de que el prestigio y la autonomía de la mujer están relacionados con su control sobre la producción y distribución de los recursos interna y externamente valorados. Un estudio, con el que los autores están en total acuerdo (Sanday, 1974), enfoca el desarrollo de los roles de la mujer y el prestigio en sociedades de subsistencia, y sugiere que el status de la mujer es mayor en aquellas sociedades donde se da una equilibrada división del trabajo, o donde las mujeres elaboran productos valorados por el sistema de mercado y en cuya distribución no participan los hombres.

La comparación entre las mujeres Candoshi, por un lado, y las Cocamilla y Shipibo, por otro, sugiere que la aculturación de las sociedades nativas del Alto Amazonas resultante de una cosecha para la venta y de la asociación con sistemas de mercado regionales, ha tenido un profundo efecto erosivo sobre la autonomía de las mujeres, excepto bajo circunstancias especiales. Las mujeres Shipibo, así como las Cocamilla, han experimentado el control masculino sobre los productos de su trabajo. El significativo factor que diferencia ambos grupos ha sido la experiencia histórica diversa. Algunos dirán que la residencia es uno de los factores más importantes para determinar el status de la mujer (cf. Martín y Voorhies, 1975), y que es altamente significativo que los Shipibo practiquen la residencia matrilocal y los Cocamilla, la patrilocal. Sin embargo, varios estudios señalan que las mujeres en las sociedades matrilocales y matrilineales como la Truk (Schneider, 1962), pueden tener un status muy bajo, mientras que en algunas sociedades patrilocales y patrilineales como la Afikpo Ibo (Ottensberg, 1959) y la Yoruba (Levine, 1966), las mujeres pueden tener un status alto. Las diferentes circunstancias que diferencian a los Shipibo de los Cocamilla se relacionan con la interacción histórica de los Shipibo y el mercado moderno con conexiones con un grupo burgués consumidor lo suficientemente avanzado en su conciencia como para apreciar la artesanía nativa. Esta interacción tuvo lugar mientras los Shipibo se encontraban en un estado de aculturación en el cual todavía florecía un colorido despliegue de artesanía nativa. En el caso de tal coyuntura temporal las mujeres pudieron mantener una posición favorable a pesar del erosivo efecto de los cultivos para la venta sobre el control de los recursos. De acuerdo con la hipótesis ofrecida por Sanday (1974) uno podría predecir que las mujeres Candoshi mantendrían el control de los recursos valorados por un mercado externo (como por ejemplo, la harina de yuca) tanto tiempo como otras alternativas —como la explotación forestal— tuviesen preeminencia para los hombres.

Faltaría explicar por qué los hombres y no las mujeres en esta región controlan históricamente el mercado de los productos vinculados con los sistemas de subsistencia rural. El caso del sistema bancario agrario chauvinista provee una explicación parcial en el caso de los cultivos para la venta en el Perú moderno. Las distancias implicadas en los viajes por la Amazonía y el consiguiente tiempo requerido fuera de las comunidades para comercializar los productos, puede ayudar a explicar el patrón histórico del control masculino del mercado. Mientras que las comunidades rurales pueden fácilmente funcionar días y semanas sin los hombres, la ausencia de las mujeres sería un fuerte golpe aún en un grupo aculturado, ya que parte importante del sistema de subsistencia generalmente depende del trabajo de la mujer. Apoyando esta

hipótesis puede observarse que en áreas urbanas de la región, donde las distancias al mercado son menores, las mujeres juegan un rol prominente en el comercio.

Como una contribución a la teoría general de la evolución de los roles de la mujer, los casos examinados en este trabajo sugieren que en sociedades horticulturales relativamente desconectadas del comercio, un alto grupo de complementariedad de roles masculino/femenino (marcada división del trabajo) puede apoyar la autonomía y el prestigio de las mujeres, en vez de directamente contribuir a su segregación y dominación. Este punto es tocado porque por lo menos un investigador (Draper, 1975) parece asociar el endurecimiento de los roles (mayor complementariedad de rol, en nuestros términos) en grupos Bosquímanos que han adoptado la cosecha para la venta y la crianza de animales, con la dominación de la mujer. Los casos del Amazonas sugieren que son las conexiones con el comercio más que la complementariedad de roles *per se* lo que puede constituir el problema. Sanday, (1974) por ejemplo, ve la dependencia entre esposos para la subsistencia como importante para el mantenimiento de posiciones de poder tanto en hombres y mujeres. "...cualquiera puede obstruir las acciones del otro al retener algo que el otro necesita" (Ibid. p. 200).

Finalmente, la posición de la mujer en sociedades horticulturales aisladas puede verse considerablemente erosionada por el contacto con mercados bajo las condiciones descritas en este trabajo. Para evitar tal erosión pueden ser necesarias circunstancias excepcionalmente favorables, como la proximidad a mercados, la producción —por parte de las mujeres— de artículos de subsistencia o artesanales apreciados externamente, o la estimulación de artesanías nativas producidas por mujeres, por parte de agencias externas (como los grupos misioneros).

BIBLIOGRAFIA

- AABY, Peter. *Engels and Women. Critique of Anthropology*. London, 1977, 3: 25-53.
- ABELOVE, Joan. Pre-verbal learning of kinship behavior among Shipibo infants of Eastern Peru. *Disertación de Ph.D no publicada*. The City University of New York, 1978. Ann Arbor: University. Microfilms No. 7902539.
- BERGMAN, Roland. Shipibo subsistence in the Upper Amazon Rainforest. *Disertación de Ph.D. no publicada*, Universidad de Wisconsin, Dept. de Geografía, 1974. Ann Arbor: University. Microfilms No. 7410230.
- BROWN, Judith. Economic organization and the position of women among the Iroquois. *Ethnohistory*, 1970. 17: 151-167.
- CHIÑAS, Beverly L. The Isthmus Zapotecs: women's roles in cultural context. New York, 1973.
- CHIRIF, A. y MORA, C. Atlas de comunidades nativas. Lima: Sinamos, 1977.
- CHANTRE y HERRERA, P. José. Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español 1637-1767. Madrid: Imprenta de A. Avrial, 1901.
- DOLE, Gertrude. The marriages of Pacho: a woman's life among the Amahuaca. En: **Many sisters: women in cross-cultural perspective**. C.J. Matthiasson, Ed. New York: The Free Press, 1974. pp. 3-35.
- DRAPER, Patricia. Kung women: foraging and sedentary contexts. En: **Towards an anthropology of women**. R.R. Reiter, Ed. New York: Monthly Review Press, 1975. pp. 77-109.
- FERNEA, E. Guests of the Sheik: an ethnography of an Iraqi village. New York: Anchor Books, 1969.
- FRIEDL, Ernestine. Women and men: an anthropologist's view. New York: Holt, Hart and Winston, 1975.
- GOODALE, Jane. Tiwi wives. Seattle and London: University of Washington Press, 1971.
- HAMMOND, Dorothy and JABLOW, Alta. Women in cultures of the world. California: Cummings Publishing Company, 1976.
- HOFFMAN, Hans. Money, ecology and acculturation among the Shipibo of Peru. En: **Explorations in Cultural Anthropology**. W.H. Goenough, Ed. New York: Mc Graw-Hill, 1964. pp. 259-276.
- LANDES, Ruth. The Ojibwa woman. Part I: Youth. New York: Columbia University contributions to Anthropology, 1938, 31.
- LEVINE, R.A. Sex roles and economic change in Africa. *Ethnology*, 5, 1966. pp. 186-195.
- MATTHIASSEN, Carolyn J. Many sisters: women in cross-cultural perspective. New York: The Free Press, 1974.
- MARTIN, M. Kay y VOORHIES, Barbara. Female of the species. New York: Columbia University Press, 1975.
- MEAD, Margaret. Male and female: a study of the sexes in a changing world. New York: Dell Publishing Company, 1949.
- MURPHY, Yolanda y MURPHY, Robert. Women of the Forest. Columbia University Press, 1974.
- O'KELLY, Charlotte. Women and men in society. New York: D. Van Nostrand Company, 1980.
- ORTNER, Sherry B. Is female to male as nature is to culture? In: **Woman, Culture and Society**. M.Z. Rosaldo y L.L. Lamphere, Eds. California: Stanford University Press, 1974. pp. 67-87.
- OTTENBERG, Phoebe. The changing economic position of women among the Afikpo Ibo. En: **Continuity and change in African cultures**. W.R. Bascom y M.J. Herskovits, Eds. Chicago: University Press, 1959. pp. 205-223.
- PAULME, Denise. Women in tropical Africa. Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1971.
- PESCATELLO, Ann. Female and male in Latin America. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1973.
- POTTER, Sulamith H. Family life in a northern Thai village: a study in the structural significance of women. Berkeley: University of California Press, 1978.
- REITER, Rayna. *Toward an Anthropology of women*. New York: Monthly Review Press, 1975.
- ROHRICH-LEAVITT, Ruby. Women cross-culturally: change and challenge. The Hague: Mouton, 1975.
- ROSALDO, Michelle Z. y LAMPHERE, Louise. *Woman, culture and society: a theoretical overview*. Stanford: California: Stanford University Press, 1974.

- SANDAY, Peggy R. Female status in the public domain. En: **Woman, culture and society: a theoretical overview** (op. cit.) pp. 189-206.
- SCHLEGEL, Alice. Sexual stratification: a cross-cultural view. New York: Columbia University Press, 1977.
- SCHNEIDER, D.M. The Truk. En: **Matrilíneal kinship**. D.M. Schneider y K. Gough Eds. Berkeley: University of California Press, 1962, pp. 202-233.
- STEWART, Julián. Native peoples of South America. New York: McGraw-Hill, 1959.
- _____ y A. METRAUX. Tribes of the Peruvian and Ecuadorian Montaña. En: **Handbook of South American Indians**. J.H. Steward, Ed. New York: Cooper Square Publishers, Vol. III, 1963, pp. 535-656.
- STOCKS, Anthony. Notas sobre los autóctonos Tupi del Perú. **Amazonía Peruana**. Lima, 1976. 1, pp. 59-72.
- _____. The invisible Indians: a history and analysis of the relations of the Cocamilla Indians of Loreto, Peru, to the State. Disertación de Ph.D. no publicada, Universidad de Florida. Ann Arbor: University. Microfilms No. 7913318.
- STRATHERN, Marilyn. Women in between: female roles in a male world: Mount Hagan, New Guinea. London: Seminar Press, 1972.
- SWEET, Louise. Appearance and reality: status and roles of women in Mediterranean societies. **Anthropological Quarterly**, 1967, 40.
- TESSMAN, Gunter. Die Indianer Nordost-Perus. Hamburg, 1930.
- URIARTE, Luis. Poblaciones nativas de la Amazonía Peruana. **Amazonía Peruana**, Lima, 1976, 1, pp. 9-58.
- WHYTE, Martin K. The status of women in preindustrial societies. Princeton: Princeton University Press, 1978.
- WOLF, Margery. Women and the family in rural Taiwan. Stanford, California: Stanford University Press, 1972.



UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
DIRECCION UNIVERSITARIA DE INVESTIGACION

CENTRO DE INVESTIGACION DE LINGÜISTICA APLICADA (CILA)

Avda. Arequipa 2960, Lima 27 - Perú

ULTIMAS PUBLICACIONES

DOCUMENTOS DE TRABAJO

Multilingüismo y defensa idiomática, de Rodolfo Cerrón-Palomino, junio 1983, 59 pp. (mimeo).

Bibliografía de la familia lingüística Jíbaro I, de Angel Corbera Mori, enero 1984, 98 pp. (mimeo).

Términos de parentesco y organización clánica ese éja, de María C. Chavarría Mendoza, febrero 1984, 24 pp. (mimeo).

MANUALES

Guía para estudios de Toponimia, de R. Cerrón-Palomino, F. Quesada, R. Quintanilla, G. Solís y L. Zavala, setiembre 1983, 32 pp. (mimeo).

EN PRENSA

Bibliografía Pano-Tacana, de María C. Chavarría Mendoza.

Manual de Fonética, de Aída Mendoza y María C. Chavarría M.

PASADO Y PRESENTE DE LAS ESTRATEGIAS DE SUBSISTENCIA INDIGENAS EN LA AMAZONIA PERUANA: PROBLEMAS Y POSIBILIDADES

Alejandro Camino
(Centro Amazónico de Antropología y Aplicación
Práctica, y Universidad Católica del Perú)

The article reviews general aspects of indigenous subsistence strategies in the Amazonian tropical forest, distinguishing between the alluvial floodplains and the interfluvial areas, and their rapid transformation at the present time. It discusses aspects of contemporary legislation dealing with the granting of lands to the "Native Communities", a legal figure that tries, without much success, to respond to the settlement and subsistence needs of the indigenous peoples of the Peruvian Amazon.

* * *

Passé et présent des stratégies de subsistance des Indigènes de l'Amazonie péruvienne: problèmes et possibilités.

L'article analyse les aspects généraux des stratégies de subsistance des indigènes de la forêt amazonienne, en différenciant les systèmes de terres inondables et no inondables, ainsi que leurs récentes transformations actuelles. L'auteur aborde ensuite les différents aspects de la législation contemporaine sur l'adjudication de terres aux "communautés natives", figure juridique qui, sans grand résultat, cherche à répondre aux besoins de stabilisation et de subsistance des populations indigènes de l'Amazonie péruvienne.

* * *

Der Artikel untersucht allgemeine Aspekte von Subsistenz-Strategien bei den Eingeborenen im tropischen Urwaldgebiet. Der Autor unterscheidet zwischen den Systemen von "varzea" und "monte alto"* * und beschreibt ihren wachsenden Wandel in der Gegenwart. Er bespricht einige Aspekte der gegenwärtigen Gesetzgebung in bezug auf die Landzuteilung an die Eingeborenen-Dorfgemeinschaften, welche eine juristische Figur darstellen die, ohne viel Erfolg, eine Antwort an die Probleme der Siedlung und Subsistenz der eingeborenen Bevölkerung im peruanischen Amazonas-Gebiet sucht.*

* Schwemmland am Flussufer

** höher gelegener Urwald

INTRODUCCION

El presente ensayo intenta una reflexión sobre los sistemas tradicionales de subsistencia que han caracterizado las formas de vida de la población autóctona indígena y su situación actual. Veremos la diferenciación regional de tales estrategias de subsistencia y su dinámica en el contexto del ecosistema del bosque tropical. Asimismo, analizaremos, en qué aspectos tales sistemas se han venido modificando como consecuencia de la creciente inserción de las economías indígenas a los circuitos comerciales, nacionales e internacionales; el proceso de colonización y el despojo de tierras. Veremos también aquellos aspectos de la legislación indigenista que norman las formas asociativas y los patrones de tenencia de tierra para discutir su adecuación a las necesidades de la población indígena. Terminamos sugiriendo algunas alternativas para el aprovechamiento no depredatorio del bosque tropical.

II.— SISTEMAS TRADICIONALES DE SUBSISTENCIA: EL MONTE ALTO Y LA VARZEA ALUVIAL

Hace 440 años la Amazonía y Orinoquia estaba poblada en su totalidad por unos 6'8000,000 indígenas nativos del bosque tropical (Denevan 1976). De ellos, el 23% se encontraba asentado en las várzeas ribereñas de los principales ríos (alrededor del 3% de los suelos amazónicos) y el resto, con un patrón de asentamiento más disperso e itinerante, se distribuía al interior de los bosques de la selva baja y alta. Esta población originaria representada por varios centenares de grupos etnolingüísticos subsistía aprovechando los recursos locales siendo portadora de una cultura vigorosa y creadora, como lo atestiguan los tempranos documentos coloniales.

La evidencia arqueológica para la región amazónica nos revela una temprana adopción de la agricultura de tubérculos y raíces, muchos de ellos domesticados en la cuenca, muy posiblemente con anterioridad al surgimiento de agricultura en la región andina y aún de otras regiones del área americana (Lathrap 1970). Es más, algunos geógrafos y arqueólogos (Saver 1950; Lathrap 1970) han sugerido que la estrategia agrícola andina que con el tiempo alcanzaría notables desarrollos tendría sus orígenes en los llanos tropicales húmedos del Este. Cabe señalar, sin embargo, que por razones que discutiremos en detalle más adelante, la estrategia agrícola de corte y quema que se desarrolló en las zonas tropicales bajas a pesar de su alta productividad por área sembrada, tuvo que complementarse con la caza, pesca y recolección dadas sus limitaciones como fuente que abasteciera de proteínas y otros elementos nutritivos.

Otro aspecto paradójico en el desarrollo de los sistemas agrícolas autóctonos sudamericanos, está referido al hecho que, a pesar del posterior desarrollo de la agricultura andina y de su carácter intensivo en contraste al carácter extensivo de la agricultura amazónica, la primera no logró ninguna expansión importante ni significativa sobre la vecina región de los bosques. La expansión Inca que lograra incorporar vastas poblaciones, algunas hasta más hostiles que las amazónicas, y que a través de esta expansión ampliara de forma notable sus fronteras agrícolas y de tributación, no vio en la región de los grandes ríos mayor potencial agrícola que hiciera de ella un botín apreciado, en el contexto de un sistema agrícola diseñado para la producción de excedentes.

La agricultura tradicionalmente practicada por las poblaciones aborígenes de la Amazonía y complementada con los recursos provenientes de la caza, pesca y recolección operó en el pasado sobre la base de una población relativamente estable y bajo condiciones de densidad poblacional muy bajas (en promedio 5 personas por kilómetro cuadrado). La creciente migración de población desde otras regiones hacia la Amazonía ha incrementado la presión demográfica sobre los suelos persistiendo en la forma agrícola tradicional si bien con una orientación hacia el mercado (Shormaker 1981).

Esta agricultura tradicional ha sido denominada indistintamente agricultura de roza, de corte y quema, migratoria, itinerante. Funcionando, como indicado antes, bajo condiciones de baja densidad poblacional, este sistema agrícola dio sustento a la población indígena por unos tres a cuatro mil años aproximadamente (Lathrap 1970) sin haber provocado deterioro del bosque tropical amazónico. La degradación de este ecosistema es un fenómeno reciente atribuible no a la persistencia de este sistema agrícola sino principalmente al incremento de la presión demográfica gestada por una población migrante que practica una agricultura orientada hacia la producción comercial. Asimismo, las modalidades de la agricultura de roza practicada por nativos y migrantes exhiben significativas diferencias que no sólo pueden ser atribuidas al carácter comercial de la agricultura practicada por los segundos. Veremos a continuación algunas características generales del sistema agrícola aborigen de la Amazonía.

Si bien cada uno de los aproximadamente setenta grupos etnolingüísticos de la Amazonía peruana practica una agricultura con ciertas particularidades, éstas se identifican con un patrón general común a todas ellas. Abordaremos aquí estas generalidades.

Las familias indígenas tradicionales (nucleares o extensas) se caracterizan por un patrón de asentamiento disperso. En la vecindad a la choza de palma, la familia indígena rozará cada año una pequeña extensión de bosque virgen hacia finales de la temporada de lluvias. Estas "chacras", de preferencia siempre rodeadas de bosque y nunca una contigua a la otra, tendrán una superficie variable entre un quinto a media hectárea. La extensión del roze dependerá de las necesidades alimenticias de la familia, de la capacidad de trabajo del jefe de familia, ya que bajo las formas de vida tradicional la producción agropecuaria no se destinaba ni al intercambio ni a su comercialización.

Pasada la temporada seca y antes de la llegada de las primeras lluvias se procede a prender fuego a la maleza a medio secar. Tras la quema y sobre el lote cubierto de ceniza y troncos medio calcinados se procede a sembrar con instrumentos de labranza simples.

En la chacra se sembrará principalmente la yuca, asociada en menor o mayor intensidad a muchos otros cultígenos tropicales: el camote, el ñame, la banana y el plátano, la papa japonesa (*Xanthosoma sp.*) llegándose a sembrarse de treinta a sesenta plantas diferentes. Trátase pues de una intensa asociación de cultivos de diverso género los que, como se ha señalado en varias oportunidades, reproducen de manera de un modelo a escala la diversidad del bosque, sus múltiples estratos de vegetación, protegiendo al suelo del sol y de las fuertes lluvias que lo lavarían prontamente de dejarse éste descubierto y desprotegido (Geertz 1963; Meggers 1961, Nye and Greenland 1960; Roosevelt 1980). Es también importante señalar que la técnica de asocia-

ción de cultivos se realiza siguiendo los dictados de espaciamiento tradicionales, de tal forma que se sigue un patrón adecuado a una optimización en el uso de los nutrientes del suelo constituidos principalmente por las cenizas, que, en un proceso acelerado a través de la quema han dispuesto para su uso agrícola los nutrientes almacenados en la cobertura vegetal, en un medio en donde predominan los suelos pobres y de reducido potencial.

La intensidad de la asociación de cultivos tendrá también una función inhibidora al desarrollo de plagas e insectos, tan comunes y descontroladas en las experiencias de monocultivo en medios tropicales cálidos (Nye and Greenland 1960). Asimismo proveerá a la familia de una dieta, que si bien es pobre en proteínas, es altamente diversificada.

Durante el periodo del crecimiento de las distintas especies cultivadas el agricultor nativo tendrá sin embargo que contrarrestar la creciente invasión de maleza con reiterados deshierbes. A pesar de la diversificación, la penetración de insectos y especies depredadoras será otra amenaza constante.

Este tipo de agricultura no conoce un periodo de cosecha. Los diferentes frutos, raíces, semillas irán madurando gradualmente y su cosecha será paulatina y gradual en la medida en que vaya siendo necesaria la satisfacción de las necesidades familiares. Es así que plantas como la yuca pueden ser cosechadas en cualquier momento entre su octavo mes o segundo año de crecimiento. De esta forma la huerta nativa funciona como una despensa, allí en donde el almacenamiento de alimentos es casi imposible, obteniéndose de ella los productos conforme se les va necesitando.

En términos generales los suelos del monte alto amazónico no se caracterizan por su fertilidad. Después de su primer año de producción los rendimientos de las chacras se tornan decrecientes. A pesar de una segunda resiembra de algunos de los cultivos como la yuca, al segundo año los rendimientos habrán decaído notablemente. Cuando no por las limitaciones edáficas por la creciente competencia con la flora invasora y la invasión de todo tipo de depredadores. Si bien a ritmo decreciente la chacra seguirá proveyendo de uno que otro producto hasta su cuarto o quinto año de vida, de forma tal que finalmente ésta es abandonada y revierte a bosque. Conforme al sistema tradicional, hoy casi impracticable, la purma no será jamás utilizada para la elaboración de una nueva chacra eligiéndose siempre para la roza un pedazo de bosque virgen que evidencie buenos suelos dentro de las limitaciones locales. La limitación de estos suelos tropicales para el desarrollo de una agricultura intensiva ha sido ampliamente tratado por Roosevelt (1980).

Es así que para contar con un abastecimiento permanente y confiable de productos agrícolas la familia indígena hará chacra nueva cada año, de tal forma que en cualquier momento dado la familia poseerá un conjunto de chacras en diferente estadio de uso y abandono; una en preparación, otra en plena producción, una tercera en su segundo año de producción, y dos o tres más en proceso de abandono, pero que aún proveen de uno que otro producto agrícola, además de leña. Todo joven antes de casarse deberá preparar chacra con un año de anticipación previendo que tendrá que alimentar al nuevo hogar formado.

Si visitamos un asentamiento indígena tradicional podremos fácilmente detectar que en el bosque, en los alrededores de las casas, se encuentran estas chacras en diferente estado de producción y abandono. Gradualmente las mejores tierras del

contorno van utilizándose y la carne de monte que se obtiene cazando en las inmediaciones va escaseando. Por uno u otro motivo, la familia indígena se verá forzada a abandonar su choza de palma y sus chacras, y trasladarse a una nueva zona, siempre dentro del territorio étnico, para reiniciar el ciclo. Es así que periódicamente, en periodos de duración variable, la familia indígena se muda dentro de lo que podríamos calificar como un modo de existencia seminómade en el contexto de una agricultura itinerante o migratoria. Es este el trasfondo ecológico de la vida indígena en donde la forma de explotación de los recursos medioambientales si bien eficiente y productiva al mismo tiempo que inscrita dentro de una perspectiva conservacionista, impide la conformación de conglomerados humanos. La ausencia de formas de vida urbana en la Amazonía, con excepción de aquella que aparentemente se desarrolló en las ricas várzeas aluviales en donde condiciones particulares permitieron la concentración humana, es la nota característica de la cultura indígena del bosque tropical en el monte alto, un área que cubre algo más del 95% del territorio de la cuenca. Las limitaciones del ecosistema del bosque tropical para el desarrollo de una agricultura intensiva y proveedora de una dieta integral explican la persistencia de un patrón seminómade que si bien limitó el desarrollo de una cultura material significativa se tradujo en cambio en un rico bagaje de conocimientos sobre la realidad ecológica del complejo bioma amazónico.

Otra de las limitaciones de la agricultura aborígen en la Amazonía se refiere a su producción principalmente de cultivos ricos en carbohidratos pero pobres en proteína (yuca, bananas), lo que hace indispensable que esta estrategia sea combinada con la caza y/o pesca y la recolección. Si consideramos que la biomasa del Bosque tropical por hectárea en promedio contiene 900 toneladas métricas de materia vegetal y tan solo 0.2 de componente animal (del cual el 76% de éstos por peso son insectos), la tarea de capturar proteína en este medio es una tarea difícil además de requerir destreza y conocimiento del medio. Los vastísimos conocimientos sobre los recursos silvestres del bosque de que hacen gala las culturas nativas ha sido motivo de asombro de más de un investigador. Su profundo conocimiento de la flora, sus propiedades alimenticias y terapéuticas, así como de las intrincadas relaciones entre las numerosas poblaciones vegetales y animales ha sido documentado en varios estudios (Denevan 1974, Berlín 1976, 1979; Casanova 1980; Posey 1983). El refinamiento que exhiben las clasificaciones taxonómicas (Taxonomías folklóricas) de plantas y animales de los Aguaruna o de los Kayapó, por ejemplo, atestiguan la riqueza del conocimiento botánico y zoológico acumulado por las culturas nativas a lo largo de una experiencia milenaria (Berlín 1976, 1979; Posey 1983).

La dependencia de la caza en el monte tiende a ser menor entre poblaciones ribereñas, especialmente aquellas afincadas en las vastas várzeas aluviales que disfrutan de los ricos recursos estacionales del río, las cochas y las tahuampas. Sin embargo la caza mayor es aún más rica en estas zonas que en el monte alto. La várzea, a diferencia del 95% de la cuenca compuesta de monte alto, no es pues solo una franja privilegiada por sus suelos aluviales enriquecidos anualmente con los depósitos que acarrear los ríos, sino también por la concentración de la fauna en sus diversas manifestaciones.

Conforme nos alejamos de los ríos mayores y remontamos los afluentes secundarios sin playas aluviales importantes, la pesca y la caza disminuyen y se tornan en un recurso más disperso. Simultáneamente las poblaciones aborígenes tenderán a

desarrollar más sus refinados dardos, flechas, lanzas y trampas así como sus conocimientos y habilidades en la recolección de semillas, frutos e insectos.

Asimismo, las poblaciones que ocupan las cuencas altas del monte alto serán culturas "de cazadores" en donde en mayor o menor grado el tiempo dedicado a las actividades de caza o recolección van en aumento en comparación al tiempo dedicado a las actividades agrícolas. Entre estas poblaciones destacan los Amahuacas, Yaminahuas, Jívaros, etc., en el caso de la Amazonía peruana.

Los estudios sobre las condiciones de vida, el estado de salud y la esperanza de vida de estas etnias indígenas, persistiendo en sus patrones tradicionales de vida, nos revela una realidad bastante contrapuesta a la que los prejuicios y generalizaciones de nuestra cultura presenta sobre estas poblaciones marginales. En primer lugar, el supuesto de que estas poblaciones viven al borde de la inanición y en constante lucha por la supervivencia dedicados a exclusividad a su mantención ha quedado desvirtuado por estudios cuantitativos llevados a cabo entre nativos tradicionales tanto de la várzea como del monte alto (Johnson 1978). El tiempo que estas poblaciones dedican a sus actividades de subsistencia es una fracción reducida, especialmente si la comparamos con el tiempo equivalente que usa el hombre promedio en la sociedad industrial o entre campesinos dedicados a la agricultura intensiva. El tiempo "extra" del que dispone el indígena es utilizado para fines sociales o extraproductivos (visitas, ceremonias y rituales, conversación). Todo hace pensar que la hipótesis de Sahlins relativa a las características de la "afluente" sociedad primitiva se confirman en este caso (Sahlins 1971). En segundo lugar los estudios relativos al estado de salud de los nativos que persisten en sus formas tradicionales de vida en comparación a aquellos que pasaron a vivir a centros urbanos o los que "modernizaron" sus patrones culturales, o en comparación a migrantes no amazónicos afincados en la región nos revelan que los primeros parecen encontrarse en mejores condiciones de salud habiendo logrado una adaptación biofisiológica al medio. En tanto los segundos, al sustituir su dieta tradicional por alimentos de origen comercial, o al cambiar de medio ambiente los terceros, persistiendo en sus hábitos alimenticios, se ven pronto afectados por parasitismo, anemia, así como por otras enfermedades de fácil transmisión en centros urbanos (Kroeger y Barbila-Freedman 1982). Al deterioro del estado de salud habría que sumar la pérdida de la tradición etnofarmacológica basada en el uso de plantas medicinales con la subsecuente necesidad de recurrir a medicinas industriales con la descapitalización del poblador rural que tal elección implica.

En el panorama presentado aquí sobre las estrategias de subsistencia de la población indígena de la Amazonía peruana hemos puesto mayor énfasis en la población aborigen de "monte alto" no habiéndonos detenido en la realidad de la cultura ribereña tradicional.

La temprana desaparición (exterminadas, integradas o ahuyentadas) de las culturas indígenas de la várzea nos impide mayores generalizaciones. La poca evidencia etnohistórica nos confirma los datos que proporcionáramos al inicio de este ensayo en relación a la concentración poblacional que caracterizaba a la várzea ribereña (al igual que hoy en día) en contraste con la población del monte alto (que comprende a las culturas indígenas que han persistido hasta hoy). La várzea, como lo hemos indicado, gozaba de condiciones excepcionales tanto desde el punto de vista de su potencial agrícola como desde la perspectiva de la concentración de recursos zoológicos. Los jóvenes suelos aluviales de la várzea permitieron la práctica de una agricul-

tura intensiva en donde no se presentaba el fenómeno de agotamiento de la base de nutrientes. Tanto en las playas formadas con el descenso estacional de los ríos como en las tierras más elevadas de las riberas fue posible la práctica de una agricultura intensiva y altamente productiva (Roosevelt 1980). Las modalidades del sistema no se diferenciaban mayormente de las descritas para el típico sistema de corte y quema. La diferencia residía en la posibilidad de repetir el ciclo de manera casi indefinida sobre el mismo suelo, sin necesidad de periodos de descanso ininterrumpidos. Sin embargo la várzea encuentra sus limitaciones en la impredecibilidad cíclica de las subidas repentinas del nivel del río. Una subida intempestiva significaba (tal como acontece hoy) la pérdida de las cosechas y la subsecuente hambruna y mortandad. La mejor dotada población aborigen de la várzea encontró allí su limitación a un desarrollo sustantivo.

Asimismo, esta población de várzea, si bien expuesta a los vaivenes del nivel de las aguas, disponía de recursos de caza y pesca excepcionales que les permitía un abastecimiento importante de proteína, tal como lo atestiguan las primeras crónicas de los conquistadores hispanos.

A pesar de su impredecibilidad, los recursos de la várzea atraen hasta hoy en día al mayor porcentaje de la población rural de la Amazonía peruana. Desplazada la población indígena de la mayor parte de las riberas de los ríos mayores, esta extensa y angosta franja fue paulatinamente ocupada por el ribereño mestizo quien revirtiendo parcialmente a las formas indígenas de vida, combina sus cultivos de subsistencia y su limitada agricultura comercial (arroz, yute, maní, etc.) con recursos de fauna acuática y terrestre. La persistencia en la explotación de los hoy depredados recursos de la várzea se patentiza en el hecho de que un 87% de los casi dos millones de peruanos que viven en la Amazonía se concentran en las márgenes de los ríos mayores (45% en las márgenes del Amazonas, y 43% en las del Ucayali). Con la integración de la Amazonía peruana a los circuitos comerciales internacionales, la várzea también se constituye en la puerta de acceso del regatón y del rescatista a los más remotos recursos del bosque, los que a través de una economía fundamentalmente extractivista son depredados para su comercialización en el mercado internacional (caucho, quinina, zarzaparrilla, pieles, balata, etc. (San Román 1975).

ALGUNOS ASPECTOS DE LAS FORMAS DE ORGANIZACION SOCIAL INDIGENAS EN EL CONTEXTO DE UNA ESTRATEGIA DE SUBSISTENCIA ITINERANTE

Hemos detallado, más arriba, cómo de las exigencias de una estrategia de subsistencia en el contexto del bosque tropical, se explica el patrón seminómada que caracterizan a las culturas indígenas de la región. El movimiento cíclico de los grupos familiares como consecuencia del agotamiento del recurso suelo o por agotamiento del recurso animal ha impreso un carácter propio a las formas de organizar la vida social a las poblaciones sujetas a este régimen.

Las necesidades de una vida itinerante y de la subsecuente dispersión de los grupos sociales sobre el territorio ha determinado la adopción de formas flexibles de organización social en donde predomina la fluidez y la constante recomposición de los grupos humanos.

Tratándose de sociedades de carácter tribal, igualitarias, sin diferenciación social interna significativa, los sistemas de parentesco norman las relaciones sociales y establecen todos los vínculos reales y posibles entre los individuos.

Sin entrar a detallar las particularidades de los sistemas de parentesco predominantes en la población indígena de la Amazonía peruana, podríamos afirmar que todos ellos se caracterizan por su gran flexibilidad, permitiendo éstos el establecimiento de vínculos específicos entre categorías de parientes, muchas veces apartándose de las normas ideales. Asimismo, los sistemas de parentesco característicos de la región facilitan la constante fisión y recomposición de los grupos sociales de forma tal que un grupo social constituido por un número dado de parientes en el curso del tiempo irá redefiniendo su composición por ingreso de nuevos miembros y salida de otros. Las limitaciones a la conformación y recomposición de los grupos sociales son las del grupo étnico. Es así que las etnias de la Amazonía peruana no constituyen agrupamientos políticamente organizados en "tribus" bajo forma de liderazgo alguno. La pertenencia a un grupo etno-lingüístico está referido a la comunidad de lengua y de cultura, sin existir una conciencia definida sobre la etnia como entidad con límites, organización o liderazgo alguno. De tal forma, cada grupo "etno-lingüístico" está conformado por un número variable de familias que participan de una lengua y cultura común, y un territorio determinado ancestralmente. En la cultura tradicional no existe así concepto "tribal" entendido por esto una comunidad étnica políticamente organizada en el sentido tradicional del término.

En última instancia el término de referencia grupal es la familia extensa: parientes con los que puede rastrear algún tipo de relación afín o sanguínea, y que, en última instancia, comprometen a la totalidad de individuos del grupo étnico.

De esta forma los grupos sociales se componen, disocian (fisión) o recomponen, no existiendo el concepto de "comunidad" como entidad claramente definida y cerrada más allá del grupo étnico. De tal forma, el concepto de "comunidad" no corresponde al de la realidad sociológica del ayllu andino. En el caso de los grupos de parentesco de la Amazonía peruana, éstos crecerán o disminuirán estacional o cíclicamente por incorporación o desincorporación temporal de parientes cercanos o lejanos. Así, los grupos de parentesco en un contexto de flexibilidad crecen o decrecen demográficamente en una dinámica de interrelación entre los diferentes grupos de parentesco que constituyen el grupo étnico.

Este sistema de organización social se revela consistente y adecuado al sistema de subsistencia antes descrito. La flexibilidad posibilita una mayor densidad allí en donde es temporalmente viable, y facilita la escisión del grupo social cuando los recursos escasean. Las normas de relación y organización social crean los patrones de flexibilidad de clara significación adaptativa en el contexto del bosque tropical.

LAS ESTRATEGIAS DE SUBSISTENCIA DE LAS POBLACIONES INDIGENAS CONTEMPORANEAS

No es nuestra intención detallar aquí los procesos por los cuales la población nativa ha ido gradualmente insertándose en el contexto de la nueva realidad socio-económica de la Amazonía, en especial a partir de la Era del Caucho (1880-1910). De una u otra forma, bajo formas compulsivas o disuasivas la población de los apro-

ximados 70 grupos etno-lingüísticos de la Amazonía peruana, conformada hoy por alrededor de un cuarto de millón de indígenas, ha abandonado su aislamiento relativo en relación a la denominada "sociedad nacional", y a través de ella, al mundo contemporáneo.

Una parte significativa de la población indígena, retraída en remotas zonas de refugio tiene un creciente pero esporádico contacto con el mundo externo a través de misioneros, soldados, educadores, madereros, petroleros (trocheros) o regatones. Casi sin excepción estos contactos han sido de poco provecho para el fortalecimiento étnico de las poblaciones nativas, habiendo más bien facilitado su deculturación, desorientación, etnocidio. Sin embargo, en mayor o menor grado esta población no ha sido despojada significativamente de sus recursos y medios de producción. Pero, habiéndose creado nuevas necesidades en ellas, éstas se ven urgidas a agenciarse el dinero en efectivo para abastecerse de productos ahora indispensables para los cuales tienen que recurrir al mercado, (cuadernos y libros para la enseñanza, machetes, cartuchos, etc.). Esta población por lo general se ve obligada a vender su fuerza de trabajo (en la madera, como trocheros, mitayeros, etc.) o sus recursos (pieles, madera) en condiciones descarnadamente desventajosas.

Un segundo sector nativo, empujado y presionado por el avance colonizador, o ha huído a zonas más remotas o se ha visto despojado de sus tierras y sujeto a proletarización vendiendo su fuerza de trabajo a patrones de fundos dedicados al café, el cacao, etc. Algunos han logrado la titulación de sus tierras, y presos de un sistema en donde la itinerancia tradicional conllevaría la pérdida definitiva de sus derechos a un espacio aunque reducido de tierras, han optado por la sedentarización y su participación restringida y desventajosa en el cultivo de cosechas comerciales, pasando a constituirse en un campesino relegado y con particularidades étnicas.

Otros han pasado, tras un proceso de proletarización y aculturación, a engrosar los pueblos jóvenes de los crecientes centros urbanos de Iquitos, Pucallpa, etc.

Finalmente, un sector reducido pero activo y pujante, a través de formas federativas no tradicionales intenta afrontar el reto del país contemporáneo asumiendo directamente el control de sus recursos e intentando el control de la comercialización de sus productos.

De una u otra forma la población nativa se ha visto obligada a modificar sus patrones tradicionales de vida y sus estrategias de subsistencia. Adecuándose a las nuevas condiciones se han visto obligadas en su mayor parte a adoptar formas de vida no acordes con sus necesidades de subsistencia sin haber logrado una alternativa satisfactoria.

A principios de la década de los setenta una legislación proteccionista gestada en una preocupación indigenista, buscando la seguridad y garantías para la persistencia de las culturas indígenas de la región amazónica crea el concepto de "comunidad nativa". Antropólogos, desempeñándose en la administración pública y buscando apoyo en la existencia de una legislación indigenista en la tradición legal peruana surgida en respuesta a la problemática de la tierra en la comunidad indígena serrana, trasladan el concepto de "comunidad indígena" al contexto amazónico. De esta forma se legisla una realidad sociológica de origen serrano sin asidero en la realidad étnica de la Amazonía peruana. Podríamos afirmar que la dación de la "Ley de Comunidades Nativas de la Selva", si bien obedeció a una legítima preocupación

indigenista de un sector de la administración pública, al asirse a la legislación para la realidad serrana si bien dio realidad a un anhelo sentido, sentó las bases para la desestructuración de los grupos étnicos en células aisladas bajo la denominación de "comunidades nativas".

Por un lado la nueva legislación dio un respiro a grupos indígenas de la selva que veían próxima la desaparición de sus derechos a la tierra. Surgió la realidad indígena amazónica a la esfera de la legalidad y dilapidó los vocablos poco precisos y contenciosos de "tribus", "salvajes" y "primitivos". Lo indígena amazónico asumía una realidad objetiva antes inexistentes en la legislación peruana.

Pero en su afán de legitimación y aprobación, así como para establecer distancias frente a las "etnocidas" reservas que se creaban en países vecinos, se gestó un concepto legal sin realidad sociológica.

Con la implementación de la ley empezaron a surgir las primeras dificultades. Grupos familiares constituidos en "comunidades nativas" para ser censados, empadronados y registrados, para titular sus tierras en la próxima visita del funcionario al remoto paraje, desaparecían, se fisionaban, o se reconstituían con nuevos miembros perdiendo a parte de los anteriormente censados cuando regresaba la misión oficial a entregar los títulos de propiedad. En muchas zonas en donde la población indígena persistía en su estrategia itinerante, la constitución de "comunidades nativas", ante la presión de funcionarios del Sinamos, no pasó de ser una realidad social temporal. Persistiendo en su dinámica flexible, comunidades nativas, constituidas conforme a ley, aparecían a los pocos años como realidades fantasmas sin existencia grupal, pero sí territorial.

Aprovechando esta situación, más de un patrón, empresa maderera u otros, acudió a la administración pública para plantear denuncias en enmienda de lo que el calificaba como una "adjudicación desproporcionada". En muchas partes se repitió la historia. El concepto de comunidad nativa y su realidad gaseosa y cambiante se prestó a la legalización de un despojo territorial.

Es ante este proceso y ante la inminente inoperancia de la figura jurídica y el incremento a los despojos de tierra a las poblaciones indígenas que unos cuantos, temerosos de ser acusados de enarbolar la figura de la "reserva indígena" empiezan a sugerir el concepto de "territorio étnico" como alternativa al de "comunidad nativa", entendiéndose por este el reconocimiento legal de los territorios tradicionales, habitados por las poblaciones indígenas bajo la modalidad de subsistencia de carácter itinerante.

Indudablemente la alternativa planteada sin dejar de ser un planteamiento integral y valioso, ofrece dificultades para una política nacional sustentada en la ampliación de la frontera agrícola a través de la colonización. Desde esta perspectiva el planteamiento implícito en la concepción integral de "territorios étnicos" limita significativamente la alternativa colonizadora. Esta segunda alternativa que se ampara en la verificación de un proceso demográfico explosivo que tiene que ser confrontado tanto desde una perspectiva industrial como agroindustrial, tan solo puede ser afrontado por los propugnadores de los "territorios étnicos", replanteando el problema de la capacidad de porte del ecosistema andino el que hace cuatrocientos años sustentaba una población semejante, sino mayor, sobre la base de una estrategia agropastoril intensiva con una producción significativa de excedentes. Desde este punto de vista

un sistema altamente intensivo que dinamizara la ecología agraria serrana permitiría reducir el flujo migratorio hacia la Amazonía lo cuantitativamente indispensable para un aprovechamiento intensivo de las zonas de várzea actualmente sub-utilizadas. Esta es la única perspectiva posible para que el concepto de "territorio étnico" prospere y sea viable.

BIBLIOGRAFIA

- BARCLAY, Federica y SANTOS, Fernando
1980 "La conformación de las Comunidades Amuesha". *Amazonia Peruana*. Vol. III, N° 5.
- BERLIN, Brent
1976 "Some Evidence of Aguaruna Folk Botany for the concept of rank in ethnobiological classification". En: *American Ethnologist* 3: 381-399.
1979 *Aspectos de la Etnología Aguaruna*. Berkeley: University of California.
- CAMINO, Alejandro
1980 "Ecología e ideología en la Cultura Nativa del Bosque Tropical". *Shupihui* Vol.V N° 16: Iquitos.
- CARNEIRO, Robert
1974 "Hunting and hunting magic among the Amahuaca of the Peruvian montaña" En: *Native South Americans* P. Lyon (ed.). Boston: Little, Brown.
- CASANOVA, Jorge
1980 "Migraciones Aido Pais Secoya, Piojo", *Amazonia Peruana* Vol.III N° 5.
- DENEVAN, William M.
1974 *Campa Subsistence in the Gran Pajonal. Eastern Perú*. En *Native South Americans*. P. Lyon (ed.). Boston: Little Brown.
1976 "The Aboriginal Populations of Amazonia". En *The Native Population of the Americas in 1492*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- GEERTZ, Clifford
1963 *Agricultural Innvolution*. University of California Press: Los Angeles.
- GROHZ, Waltraud
1974 *Los Indios del Alto Amazonas del Siglo XVI al XVIII*. Estudios Americanistas de Bonn N° 2; Bonn.
- JOHNSON, Allen
1978 "In Search of the Affluent Society". *Human Nature* Vol. I, N° 8.
- KROEGER, Axel y FREEDMAN, Françoise B.
1982 *Cultural Change and Health: the Case of South-American Rainforest Indians*". En: *Medizin in Entwicklungsländern* N° 12 Peter Lang: Frankfurt.
- LATHRAP, Donald
1970 *Upper Amazon*. New York: Praeger.
- MEGGERS, Betty
1971 *Amazonia. Man and Culture in a Counterfeit Paradise*. Chicago: Aldine-Alherton
- MORAN, Emilio
1981 *Developing the Amazon*. Bloomington: Indiana University Press.
- NYE, P.H. and GREENLAND, D.J.
1960 *The Soil under Shiffling Cultivation*. Technical Comm. N° 51. Farmham Royal Berkshire, Commonwealth Bureau of Soils.
- PÓSEY, Darrell A.
1983 *"Indigenous Ecological Knowledge and Development of the Amazon"*. En: *The Dilemma of Amazonian Development*. E. Moran (ed). Westview Press: Boulder, Colorado
- RICHARDS, Paul
1952 *The Tropical Rainforest*. Cambridge University Press: Cambridge.
- ROOSEVELT, A.C.
1980 *Parmana: Prehistoric Maize and Manioc Subsistence Along The Orinoco and Amazon*. Academic Press: New York.
- SAHLINS, Marshall
1971 *Stone Age Economics*. Chicago: Aldino.
- SAN ROMAN, Jesús
1975 *Perfiles Históricos de la Amazonia Peruana*. Lima: Ediciones Paulinas.
- SAUER, Carl
1952 *Seeds, Spades, Hearths and Herds. The Domestication of Animals and Foodstufs*. Cambridge: MIT Press.
- SHOEMAKER, Robin
1981 *The Peasants of El Dorado*. Cornell University Press: Ithaca.
- SISKIND, Janet
1973 *To Hunt in the Morning*. New York: Oxford University Press.
- SMITH, Ricardo
1978 "El Proyecto Amuesha Yanachaga" *Etnicidad y Ecología*. A. Chirif (ed.) Lima: CIPA.
- TELLO, Julio C.
1942 "Origen y Desarrollo de las Civilizaciones prehistóricas Andinas". *Actas XXVII Congreso Internacional de Americanistas*, Lima.

INVESTIGACIONES SOBRE LAS PLANTAS MEDICINALES DE LOS SHIPIBO-CONIBO DEL UCAYALI

Jacques Tournon
U. Reátegui

After an Introduction on the Shipibo-Conibo term of "rao", which covers more than medicinal plants, the authors give an account of their investigations of the "rao" in three different communities. An analysis is done of their intra and inter-communal distributions and of their nomenclature. The inventory of the hundred and ten collected "rao", with the botanical identification of the majority of them as well as their uses and properties, is given at the end.

* * *

Les auteurs expliquent d'abord le terme Shipibo-Conibo de "rao" qui a un champ sémantique plus large que celui de plante médicinale. Les "rao" ont été recueillis et étudiés dans trois villages indigènes. Leurs distributions intra et intercommunales sont analysées ainsi que leur nomenclature. L'inventaire des cent dix plantes étudiées, dont la majorité a été identifiée, est donnée en Annexe avec leurs usages et propriétés.

* * *

Nach einer einführenden Erklärung der hier angewandten Bezeichnung "rao", eines aus der Shipibo-Conibo Sprache stammenden Wortes, dessen Bedeutung den der Medizin Pflanze übertrifft, werden die intra und interkommunale Verbreitung und die Nomenklatur von "rao" aus drei verschiedenen Dörfern verglichen. Das Verzeichnis der 110 untersuchten Pflanzen, die zum grössten Teil botanisch bestimmt sind, befindet sich, zusammen mit ihren Anwendungen und Wirkungen, in Anhang.

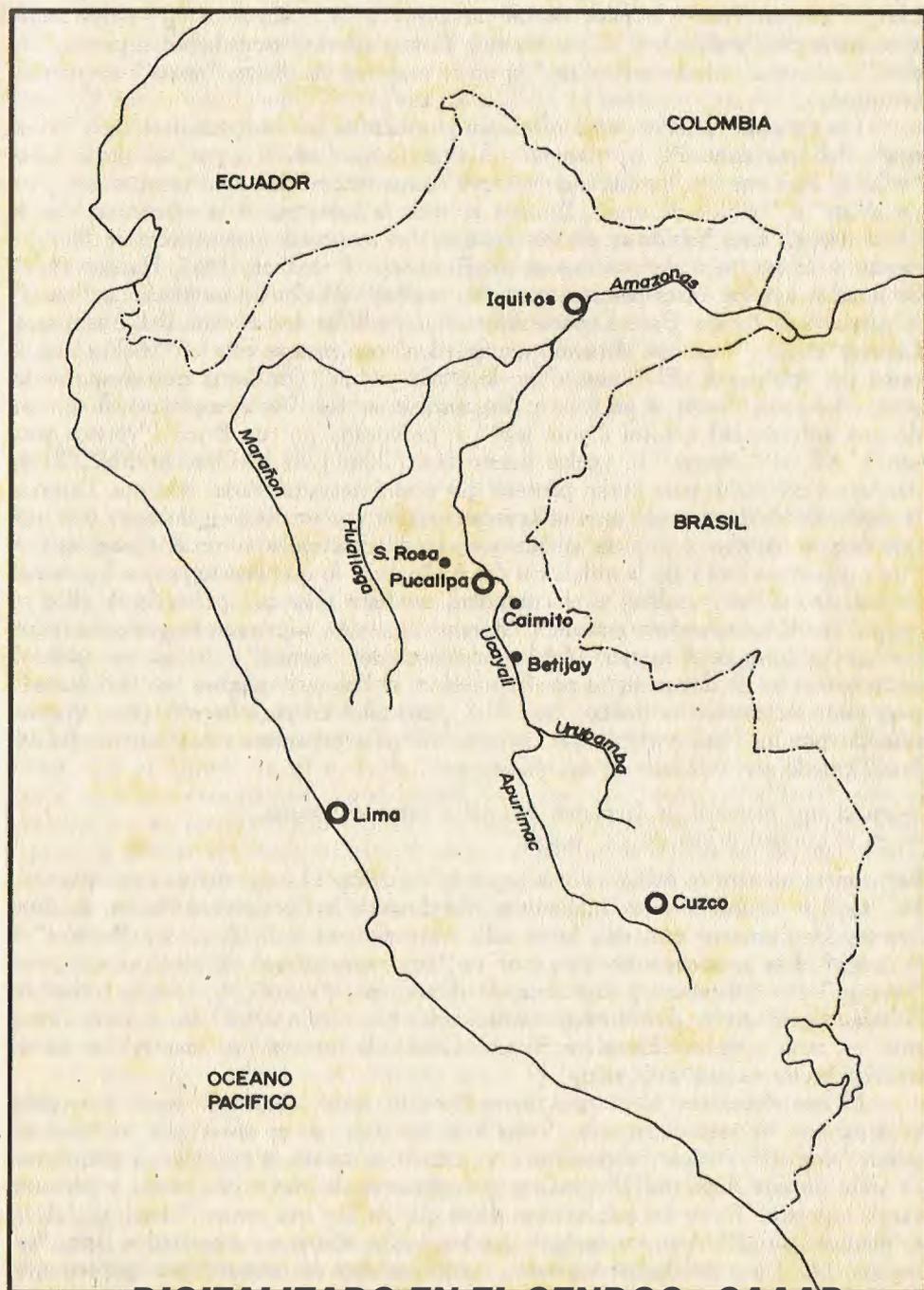
Se hace cada día más evidente la importancia de estudiar la medicina tradicional y las plantas medicinales de los grupos nativos de la Amazonía peruana. Los recursos en plantas medicinales son inmensos y un mejor conocimiento de ellas y de sus propiedades farmacológicas podría permitir una nueva política de la salud con mejor planificación de los recursos económicos y naturales.

Este artículo trata de la medicina tradicional y de las plantas medicinales del grupo nativo Shipibo-Conibo. Se basa sobre un trabajo en tres comunidades de este grupo, escogidas por sus diferentes caracteres. La medicina tradicional de los Shipibo-Conibo ha sido poco estudiada, a pesar de ser el grupo más numeroso en el Ucayali, ocupando sus orillas desde Bolognesi hasta Contamana, y de tener una importancia económica y cultural de primer plano en todo el Departamento de Ucayali. Sin embargo con respecto a nuestro estudio debemos mencionar un capítulo del libro de Eakin et al. (1980) que da una lista de solamente 25 plantas medicinales con varias determinaciones falsas, ej. *Allium sativum* (sic) para el "buens".

Cuando un informante Shipibo-Conibo designa una planta medicinal, él agrega la palabra "rao" al nombre específico de la planta. Así, en nuestras primeras encuestas creíamos que los dos términos "rao" y "planta medicinal" eran equivalentes, pero al consultar el Diccionario Shipibo-Conibo de F.N. Guillén (1974), tuvimos la sorpresa de ver el término "rao" traducido por "veneno". Advertimos así que este término tiene un campo semántico amplio que incluye a: plantas medicinales, venenos, plantas para pescar (cebos, estupefacientes), para cazar (para encontrar animales, acercarse a ellos, atraerlos, tener buena puntería), plantas para controlar personas o seducirlas ("puzangas"), plantas mágicas para protegerse de los espíritus, plantas alucinógenas y psicotrópicas. Todas esas plantas tienen un poder, spb. "coshi". Entonces no estudiamos solamente las plantas medicinales sino que extendimos nuestra investigación a todos los "rao". El mundo vegetal de los Shipibo-Conibo se puede dividir en "rao" y "raoma" ("ma" es el sufijo de negación); es decir que la planta pertenecerá a uno u otro grupo si tiene o no un "coshi". Para precisar si esa planta es medicinal o venenosa los nativos agregan el adjetivo "jacon" (bueno) o "jaconma" (malo). Así una planta medicinal será "rao jacon" y un veneno "rao jaconma". Pero los nativos son concientes del carácter arbitrario de ese adjetivo, pues un "rao" puede ser "jacon" o "jaconma" según el uso que se haga de la planta y su dosis. La propiedad esencial de la planta es la existencia de un "coshi" y no de su índole positiva o negativa. Así, el catahua, spb. "ana" (*Hura crepitans*) tiene un "coshi" muy fuerte y puede ser utilizado para curar la uta (*Leishmania brasiliensis*), para entorpecer pescados o para matar a enemigos.

En el mundo de los Shipibo-Conibo cualquier ser viviente, animal o vegetal, e incluso sitios, lugares y accidentes topográficos, como los "maya" (remolinos y meandros de un río), "mana" (lomas y cerros) tienen un "yoshin" (espíritu, traducido por los misioneros por diablos o demonios). Entonces tanto "rao" como "raoma" tienen su "yoshin"; pero los "rao" tienen un "yoshin coshi", un espíritu con poder. Por ejemplo el "ana" (*Hura crepitans*) tiene un "yoshin coshi", es un "rao", pero el "tahua" (*Gynerium sagittatum*) tiene un "yoshin coshima", pues es un "raoma". En el mundo de los Shipibo-Conibo los "yoshin" no son solamente conceptos sino que también son operativos. Así los "yoshin" de los cerros y de los remolinos pueden "copiati" (pegar, enfermar y en el castellano local "cutipar") a los viajeros que se acercan a ellos, "mana yoshin nihue bia" que traducimos por "él recibió el aire del

Ubicación de Comunidades Shipibas mencionadas en el texto



espíritu del cerro". Para proteger a su niño de esos espíritus, la madre sobará su cuerpo con un "rao": la papa de un piri-piri, "uaste", (*Cyperus* sp.) o las frutas aromáticas del "yoshin bia" (*Siparuna* sp.). Comer ciertas carnes también puede "copiati", así como tomar ciertos "rao" si no se respetan las dietas ("sama") necesarias, cf. infra.

Los "yoshin" pueden ser controlados y utilizados por un curandero (spb. "onanya": "el que conoce") o "raomis" (el experto en "rao") o por un brujo (spb. "yobe"). Para ver los "yoshin", el "onanya" toma una bebida alucinógena, spb. "ni-chi-shiati" o "bebida de sogá", llamada en toda la Selva por el nombre quechua de "Ayahuasca". Esta bebida se obtiene siempre del tronco de una especie de Banisteriopsis y de las hojas de una especie de Psychotria (Friedberg 1965, Harner 1973). Se pueden agregar otras plantas como la "marosa" (*Pfaffia* irisinoides), un "uaste" (*Cyperus* sp.) o una *Datura*, para reforzar o modular los efectos del Ayahuasca. Ciertos "onanya" nos han afirmado que pueden comunicarse con los "yoshin" sin la toma del Ayahuasca. El "onanya" ve los "rao yoshin", los llama uno después del otro, ellos vienen a ver al paciente y diagnosticar su mal. Por ejemplo ven si se trata de una enfermedad natural ("yora isin") o provocada por un brujo ("yobeca yora isin"). Así, el "onanya" se vuelve dueño (spb. "ibo") de los "rao yoshin". El va después a utilizarlos para curar, proceso que podrá necesitar varias sesiones. Durante la sesión de Ayahuasca el "onanya" canta con una voz especial en un tono más alto que su voz habitual y a veces en idiomas que él desconoce como el Quechua y el Piro cuando no está bajo la influencia del Ayahuasca; lo que ocurre es que los cantos vienen de los "rao yoshin" y el curandero no hace más que prestarles a ellos su propia voz. Un curandero nos dijo: "durante la sesión soy como la grabadora, son los rao yoshin quienes cantan". Así las relaciones del "raomis" y de los "rao yoshin" están marcadas de dos maneras por la posesión: el "raomis" emplea los "rao yoshin" para curar, se vuelve su dueño, "rao ibo", pero también para hacerlo tiene que ser poseído por los "rao yoshin" que usan su voz para expresarse. Así, vemos que un "rao" puede ser utilizado de dos maneras:

- en el uso material de la planta por vía externa o interna,
- en el control y uso de su "yoshin".

La primera manera es exotérica y la segunda esotérica. El conocimiento exotérico de los "rao" es difundido entre numerosos miembros de la Comunidad Nativa, en cambio su conocimiento esotérico lo es sólo entre algunos individuos: los "raomis" o "onanya". Ese conocimiento pasa por un largo aprendizaje del discípulo con un "onanya" ya confirmado y una serie de dietas, spb. "sama" cf. infra, y tomas de bebidas alucinógenas. En muchas comunidades hay un "onanya", en algunas dos o más, en otras ninguno. Entre los Shipibo-Conibo la función de "onanya" no es remunerada, no es una profesión.

El uso de varios "rao" que tienen "yoshin coshi", espíritus poderosos, debe acompañarse de una dieta, spb. "sama". Si esa dieta no es observada, el "yoshin" puede "copiati", cutipar, al paciente y su estado se agravaría en lugar de mejorarse. Se trata de una dieta parcial que hay que observar de uno a dos meses y presenta varios aspectos. Todos los informantes dicen que no hay que tomar "ni sal, ni dulces, ni manteca, ni ají". Algunos agregan que los únicos alimentos autorizados (spb. "samaquin piti") son productos vegetales, carnes de aves de monte como: perdiz, spb.

“conma” (*Tinamus* sp.), paujil, spb. “hasin” (*Mitu mitu*), pucacunga, spb. “quebo” (*Cracidaeas*) y peces de carne sin grasa como el boqui chico, spb. “bohue” (*Prochilopus amazonensis*), las sardinas (*Engraulis iquitensis*). Las carnes de monte y pescados deben ser cocidos sin grasa, hervidos, al vapor o en “patarashca”, es decir entre hojas de bijao, spb. “mani” (*Heliconia cannoides*). El paciente que dieta debe abstenerse de relaciones sexuales y dejar su domicilio familiar para permanecer en un tambito (spb. “peota”) aislado, donde un(a) muchacho(a) del mismo sexo le traerá su comida. Los “rao” que necesitan una dieta son plantas que se toman en bebidas y los indicamos en el inventario.

En este trabajo presentamos a las tres comunidades donde hicimos el estudio, analizamos la distribución de los “rao” según su medio dentro de cada comunidad (Distribución intracomunal) y después entre las tres comunidades (Distribución intercomunal). Indicamos después la posición de los “rao” en el mundo vegetal de los Shipibo-Conibo y ciertos aspectos de la nomenclatura de los “rao”. Además damos términos nativos que designan las diferentes afecciones sobre las cuales los “rao” tienen efecto terapéutico. El inventario se ofrece al final del texto.

A. COMUNIDADES ESTUDIADAS

El grupo Shipibo-Conibo vive en una zona muy extensa de diferentes características geográficas y ecológicas. Vamos a exponer y analizar los datos recogidos en tres lugares representativos.

1° *Betijay*. Está ubicada sobre una terraza de la orilla izquierda del Ucayali, como la gran mayoría de las aproximadamente cincuenta comunidades Shipibo-Conibo. Las casas están a algunos cientos de metros del río y paralelos a él. Betijay es la comunidad más meridional y lejana de Pucallpa. Con “peke-peke”^{*} se necesitan de cinco a siete días para surcar de Pucallpa a Betijay, y para bajar, de tres a cinco días. Así, Betijay está sometida a menos influencias de Pucallpa que las comunidades ubicadas más al Norte. En el invierno, estación de las lluvias, “jenetian”, el Ucayali crece de seis a siete metros. En el verano, estación seca, “baritian” (“bari”: sol), el río deja en su merma grandes playas de aluvión, los barrizales, de alta fertilidad, donde se cultivan de Mayo a Octubre plantas como: arroz (*Oryza sativa*), maní (spb. “tama”, *Arachis hypogea*), chichlayo (*Vigna unguiculata*). Del otro lado de las casas están las chacras, donde se cultivan: frijol (“poroto”, *Phaseolus* sp), yuca (spb. “atza”, *Manihot esculenta*), maíz (“shequi”, *Zea mais*), plátano (“pajanta”, *Musa* sp.), piña (spb. “cancan”, *Ananas comosus*) y otras frutales. La pesca en el Ucayali y la cocha^{**} vecina es excelente en la estación seca y difícil cuando el río está alto. En cambio la caza se vuelve más fácil en la estación de las lluvias, pues los animales de monte se agrupan en las áreas que se quedan secas: las “restingas”.

2° *Caimito*. Caimito está ubicada sobre la laguna Imiría (spb. “imi”: *Pistia stratoides*, Aracea) que se comunica con el río Tamaya afluente derecho del Ucayali. Esta laguna crece sólo de dos a tres metros en el invierno. Las tierras de esta zona no aprovechan los aluviones de los Andes, no hay los barrizales fértiles de las orillas del Ucayali. Los cultivos se hacen solamente en chacras (“huai”). Alrededor de Cai-

* “peke-peke”: término regional utilizado para designar a canoas con motor fuera de borda.

** “cocha”: término Quechua para designar laguna, es utilizado en todo el Perú.

mito existen importantes zonas de purma ("nahue"). El sitio de Caimito fue ocupado desde tiempos antiguos como lo atestiguan la existencia de cerámicas de dos mil años de antigüedad. En los años cincuenta quedaron unas pocas familias, cuando llegaron familias de Caco y de San Francisco de Yarinacocha. En las orillas de la misma laguna hay dos Comunidades Shipibo-Conibo más: Junín Pablo y Nuevo Loreto; las familias de las tres Comunidades están vinculadas.

Betijay y la laguna Imiría están ubicadas en la zona de vegetación llamada "Bosque Seco Tropical" en la clasificación de Joseph Tosi (1960).

3° *Santa Rosa de Aguaytía*. Esta comunidad está ubicada sobre el alto río Aguaytía que baja de la Cordillera Oriental hasta el río Ucayali. Esta Comunidad fue fundada en los años cuarenta a partir de la antigua Comunidad de Nuevo Edén del alto río Pisqui. Un grupo de "Pisquibo" decidieron independizarse de sus "patrones" y se establecieron sobre el alto Aguaytía a algunas horas de "peke-peke" de la carretera de Lima a Pucallpa en construcción en aquel tiempo. El sitio de Santa Rosa había sido ocupado antes, como lo atestiguan hachas de piedra, probablemente por nativos Cashibo-Cacataibo (familia lingüística Pano) que ocupan todavía el río un poco más arriba de la Comunidad.

Santa Rosa está ubicada en la zona "Bosque muy Húmedo Premontano Tropical" según la clasificación de Joseph Tosi (1960).

B. DISTRIBUCION DE LOS "RAO"

1° *Distribución intracomunal*. El hombre Shipibo-Conibo tiene diferentes tipos de relación con las plantas en general y los "rao" en particular, que podemos distinguir por el grado de dependencia de la planta con él. Por un lado encontramos las plantas que se cultivan; por el otro, las plantas que se cosechan en un medio más o menos perturbado por el hombre. Distinguimos tres categorías:

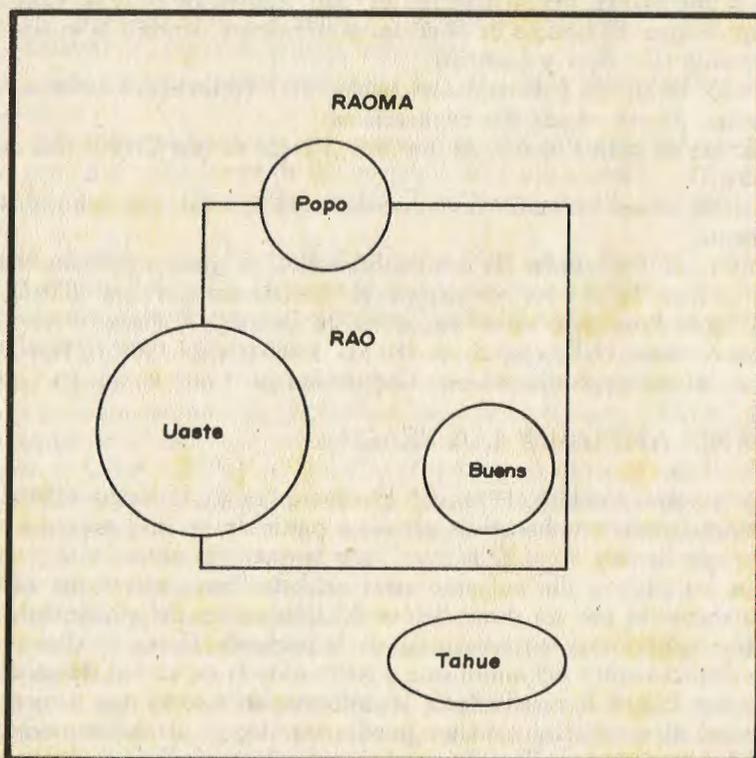
Plantas cultivadas (sp. "vana rao"). La mayoría de estas son plantadas o sembradas alrededor de las casas, a menos de cincuenta metros de ellas, en un espacio limpiado regularmente de la maleza. Allí se encuentran las diferentes "uaste" (piripiri, Cyperaceas), la "malva" (*Malachra capitata*), la "viribina" (*Verbena* cf. *brasiliensis*), la "arbaha" (*Ocimum* sp.), el "paico" (*Chenopodium ambrosianum*), el "buens" (*Petiveria alliacea*) y otras (ver el inventario), todas plantas muy comunes. En cambio, muy pocos "rao" son cultivados en las chacras; citamos el caso de "nichicon" o ayahuasca (*Banisteriopsis* sp.).

Plantas de purma (sp. "nahua rao"). En esta categoría incluimos los "rao" que no son cultivados pero que aprovechan los espacios creados por el hombre, crecen en las purmas (sp. "nahue") y también invaden las chacras, caminos y otros espacios antrópicos. A veces no solamente aprovechan de esos espacios sino también en algo del cuidado del chacarero quien evita cortar los "rao" cuando limpia la maleza, pero esas plantas se reproducen sin la ayuda del hombre (de Wet, 1975).

Plantas del monte (sp. "nii rao"). Son los "rao" que viven en el monte, medio muy poco perturbado por el hombre desde hace decenas de años. Después de cincuenta años el monte secundario apenas se distingue del monte primario.

Con el fin de analizar la distribución de los "rao", los contamos en cada uno de los tres lugares estudiados: Betijay, Caimito y Santa Rosa de Aguaytía. En cada Comunidad distinguimos las plantas pertenecientes a cada categoría: cultivadas, de

purma y de monte. En el *cuadro anexo* los números están representados en los cuadros "diagonales". Los números totales de "rao" recogidos en Betijay y Caimito son equivalentes (42 y 48), pero claramente inferiores en Santa Rosa de Aguaytía (27). Varias explicaciones son posibles. Santa Rosa fue fundada por una migración de nativos de Nuevo Edén del Pisqui y es posible que los conocimientos sobre los "rao" se hayan perdido en el proceso. Otra explicación sería una diferencia entre las Floras del Alto Aguaytía y del Alto Pisqui, ya que "rao" espontáneos sobre el Alto Pisqui no lo son sobre el Alto Aguaytía. Podemos admitir que los "rao" de purma y de monte no son transportables o lo son difícilmente, al contrario de los "rao" cultivados. Así, deberíamos encontrar una proporción más baja de los primeros en Santa Rosa de Aguaytía. El cuadro anexo nos enseña que no es el caso, ya que los porcentajes de "rao" de diferentes categorías son equivalentes en las tres comunidades. Otra posibilidad sería que varios "rao" se hayan perdido esos últimos años, ya que la proximidad de la carretera principal Lima-Pucallpa somete a la Comunidad de Santa Rosa a numerosas influencias culturales y económicas y produce una decul-



Esquema del mundo vegetal Shipibo-Conibo dividido entre "rao" y "raoma"

turación general. Esa explicación es consistente con la pérdida de "rao" de las tres categorías. Un resultado espectacular es que los porcentajes de "rao" en cada categoría son muy próximos para las tres Comunidades, con un poco más de plantas de purma en Caimito, a pesar que las tres Comunidades están ubicadas en zonas distintas y diferentes por sus caracteres ecológicos. Esa constancia parece reflejar el modo de vivir de los Shipibo-Conibo en relación con su ambiente vegetal y sería interesante comparar esos resultados con datos de otros grupos étnicos como los Cashibo-Cacataibo y los Campa que son grupos "interfluviales" (Meggers 1971, d'Ans 1982).

2° *Distribución intercomunal.* Es interesante comparar los "rao" conocidos a la vez en dos Comunidades. Los cuadros no-diagonales del mismo cuadro nos dan estas informaciones. Podemos ver en seguida que la gran mayoría de los "rao" comunes a dos Comunidades pertenecen a la categoría "Plantas cultivadas", los porcentajes son: 73% entre Betijay y Caimito, 91% entre Caimito y Santa Rosa, 100% entre Betijay y Santa Rosa. Los "rao" de purma y monte que se encuentran en dos Comunidades son muy pocos: 3 entre Caimito y Betijay, 1 entre Caimito y Santa Rosa y ninguno entre Betijay y Santa Rosa. Hay que notar que esas dos últimas Comunidades son las más distantes y diferentes. En cuanto a los "rao" conocidos en las tres Comunidades estos son todos cultivados. Tenemos una evidencia de que hay un pequeño grupo de "rao" que se han difundido en toda la zona ocupada por los Shipibo-Conibo, eso demuestra la importancia del intercambio de "rao" cultivados entre las Comunidades de ese grupo étnico. El estudio de la cerámica demuestra también la importancia de este intercambio (De Boer y Lathrap).

Los "rao" de purma y de monte en cambio parecen limitados a ciertas Comunidades o zonas, de eso vemos dos explicaciones:

- las plantas de purma (o monte) que crecen cerca de una Comunidad no crecen en otra,
- las plantas crecen en varias Comunidades pero sus usos son conocidos en una solamente.

Creemos que son válidas las dos explicaciones, ya que no pudimos ver ciertas plantas de un lugar en el otro, por ejemplo el "Bonafousia undulata" (80-41) es muy común en Santa Rosa pero no se encuentra en Betijay y Caimito. Pero vimos en Betijay plantas como: Heliotropium sp. (80-31), Ludwigia sp. (80-22), Euphorbia sp. (80-28) que no son empleadas en esta Comunidad pero que lo son en Caimito.

C. NOMENCLATURA DE LOS "RAO"

Varios autores: Conklin (1954), Cl. Friedberg (1970), C. Sastre (1980) analizaron las nomenclaturas etnobotánicas nativas a partir de las más pequeñas unidades taxonómicas que llaman "tipos de plantas", son las menores unidades vegetales reconocidas por los nativos. Sin embargo estas unidades taxonómicas son difíciles de obtener en encuestas por ser dependientes del informante, del etnobotánico y también de las condiciones y circunstancias de la encuesta. Como lo dice C. Sastre: "según los conocimientos del informante y sobre todo la capacidad del etnobotánico de comprender lo que le es enseñado, las informaciones serán más o menos precisas". Entonces el etnobotánico nunca puede estar seguro de haber encontrado la menor unidad taxonómica. Por esto preferimos utilizar el término de "nombre de base", que definimos como la menor unidad lexical que puede designar una planta.

Ese nombre de base puede corresponder en la Botánica Científica de Linnéo a una especie, un género, una familia o un conjunto de estas unidades. Cuando el nombre de base designa solamente la planta y no tiene otro sentido, es un "nombre botánico", pero a veces tiene otro sentido en el idioma nativo (ej. "cashi tahue": garras de murciélago). El nombre de base puede ser simple, compuesto de una sola palabra ("uaste"), o compuesto de varias palabras ("cashi tahue"). El informador puede dar más precisión a ese nombre de base agregándole un determinante ("hasin uaste": "rao" de la serie de los "uaste").

1º *Nombres botánicos*. Inventariamos veintidós nombres botánicos. Esos nombres pueden ser muy precisos, correspondiendo a una sola especie de la Botánica Científica de Linnéo. Citamos:

"au": *Anthodiscus Klugii* (Caryocaracea)

"semen": *Calliandra angustifolia* (Leguminosa)

Otros nombres pueden corresponder a varias especies pertenecientes a un mismo género:

"popo", varios *Solanum* fueron designados así:

"popo ani" de "ani" = grande, el *Solanum grandiflorum*,

"topopo" de "toti" = embarazada, el *Solanum mammosum*,

"popo" designa también un "raoma", el *Solanum quitoense* con frutas comestibles llamado en castellano local: "cocona". En el género "Solanum", "popo" parece designar solamente las especies leñosas, arbustivas.

Otros nombres designan plantas de varios Géneros de la Botánica Científica y hasta otras familias:

"Buens", a la fecha encontramos tres especies que se llaman así, son todas "rao" que tiene en común un olor fuerte de ajo pero que tienen morfología muy diferente. Dos especies pertenecen a la familia de las Bignonáceas y son "nii rao" ("rao" del monte):

Pachyptera standleyi, que los ribereños llaman "ajo sachá hembra", crece primero como un arbusto y después como sogá; puede alcanzar grandes tamaños. *Pseudocalymna alliaceum*, llamado por los ribereños "ajo sachá macho", es un arbusto que no crece más que uno o dos metros.

La tercera especie es una "vana rao", "planta cultivada" muy común, que no crece más que cincuenta centímetros: *Petiveria alliacea* (Phitolacacea). "Uaste", ese nombre designa numerosos "rao" que pertenecen todos a la familia de los *Cyperáceas*, géneros: *Cyperus*, *Eleocharis*, *Fuirana* y un "rao" perteneciendo a la familia de las *Iridáceas*: *Eleutherine bulbosa*. Esos numerosos "uaste" son distinguidos por determinantes que en general indican su uso terapéutico, damos unos ejemplos, en español local. El "uaste" se llama "piri-piri":

"tobi uaste": piri-piri para lisiados,

"shea uaste": piri-piri para engordar,

"uashmon uaste": piri-piri de algodón, porque se pone sobre el ombligo de la criatura como algodón,

"bobue uaste": piri-piri de "boqui chico", nombre en castellano local del pescado *Prochilodus amazonensis*, con la papa de ese piri-piri se soba la flecha de pesca;

"repoti uaste": de "repoti" = "poner en la nariz", en ese caso el determinante alude al modo de empleo.

En el caso de la *Eleutherine bulbosa*, Iridacea, que se llama "hasin uaste", el determinante describe el color rojo de la papa como la cresta del paujil, spb. "hasin", oro. *Mitu mitu*: también podría aludir a su uso terapéutico pues es empleado para curar hemorragias.

Esos "uaste" son todos cultivados, son "vana rao", y se propagan por los rizomas y tubérculos. Los numerosos "uaste" que son *Cyperus* son difíciles de distinguir para los botánicos, son variedades reproducidas por sus tubérculos. Además de esos "vana uaste", piri-piri cultivados, hay "uaste" que son silvestres o crecen en lugares pantanosos y no son medicinales, son "raoma".

B. Berlin (1979) estudió la Taxonomía entre los Aguaruna y mostró que los "taxas" o "categorías genéricas" en ese grupo nativo "corresponden estrechamente a los taxas de los géneros y especies reconocidos por la Botánica Occidental". Examinemos la situación entre los "rao" de los Shipibo-Conibo. Los "popo" corresponden bien a lo que observó Berlin entre los Aguaruna, pertenecen solamente al género *Solanum* y en ese género a los arbustos leñosos. Los "uaste" corresponden a cuatro géneros y dos familias, sin embargo las Cyperáceas de los géneros *Cyperus*, *Eleocharis* y *Fuirana* presentan grandes semejanzas en su morfología, solamente la *Eleutherine bulbosa* ("hasin uaste") tiene un aspecto bien diferente debido a su bulbo y hojas y sobre todo su inflorescencia. Hay que observar que es el único "uaste" que tiene en su denominación un determinante que no designa el uso terapéutico sino su apariencia: alude al color rojo-carmín del bulbo como el de la cresta del paujil, spb. "hasin" (*Mitu mitu*). Con respecto a los "buens": son plantas que tienen en común su olor aliáceo pero no tienen ninguna semejanza y pertenecen a tres géneros y dos familias diferentes.

Esos ejemplos enseñan que los Shipibo-Conibo pueden emplear criterios de diferentes naturalezas para la nomenclatura de sus "rao", por ejemplo el aspecto, el olor, el empleo, y que esos criterios pueden ser estrechos (caso del "popo") o amplios (caso de los "uaste"). Nuestras observaciones de la nomenclatura etnobotánica de los Shipibo-Conibo, todavía limitadas a los "rao", son más como las de Sastre con los Boni que como las observaciones de Berlin con los Aguaruna. También es interesante notar que los "buens" son todos "rao" pero que los "uaste" y los "popo" pueden ser "rao" o "raoma". Eso está resumido en el esquema anexo del mundo vegetal de los Shipibo-Conibo, dividido en dominios "rao" y "raoma". En ese esquema ciertos taxa como el "buens" están completamente en el dominio "rao", otros como el "popo" y el "uaste" están a la vez sobre los dominios "rao" y "raoma", el tercer caso es el de los "tahua", cañas, (*Gynerium* sp.) que son enteramente del dominio "raoma".

2° *Nombres no-botánicos*. Muchas veces el informante no conoce un nombre botánico: designa el "rao" por su uso terapéutico o por algunos caracteres notables; a veces también alude a un animal al cual la planta está asociada por un mito.

Nomenclatura terapéutica. Encontramos varias plantas llamadas "tobi rao", de "tobi" = lisiado, que se ponen como un emplasto alrededor del miembro lisiado. Son todas plantas succulentas que pertenecen a varias familias (Crassulaceas, Cactaceas). Citaremos otros usos que designan "rao":

"*Hivuin rao*": "rao" de la raya (*Potamotrygon hystrix*), es un *Heliotropium*, Familia Boraginacea. Se echa el jugo de la planta sobre la herida hecha por la raya.

"*Maricá mishquitinin rao*" (*Justicia pectoralis*): "marica" es un nombre que parece designar varias plantas, "mishquitinin" significa anzuelo, es un "rao" para pescar.

"*Shobi isa sheta*" (*Bidens pilosa*): "shobi" = hierba, "isa" es el término general para pájaro, "sheta" = diente. Ese "rao" se emplea contra el mal de diente.

"*Chiquish payati*" (*Cyphomandra* sp.): "abanica la pereza", para el mal de cabeza y "falta de ánimo para trabajar".

En otros casos el nombre alude al modo de empleo más que al objetivo terapéutico: "*Nane repote*" (*Bonafousia longituba*): "nane" = huito (*Genipa americana*), "repote" = poner en la nariz.

Nomenclatura descriptiva. A veces el informante describe el "rao" de manera muy sumaria, lo designa solamente por los términos: "*shobi*" = hierba, "*hibui*" = árbol, "*nichi*" = sogá, pero la descripción puede ser más completa:

"*Ino paviqui*" (*Acantacea*) = "oreja de tigre", su hoja es velluda y carnosa como la del tigre, y también crece en el monte.

"*Cashi tae*" (*Macfadyena unguiscati*), los garfios de esa sogá parecen garras ("tae") de murciélagos ("cashi").

"*Iscon ratonco*" (*Rubiacea*) = "rótula de paucar", orn. *Icteridaea*.

El nombre puede caracterizar un olor:

"*Rimon ininti*" (*Justicia* sp.) = "olor de limón".

"*Inin tani*" (*Bignonacea*) = "huele un poco".

"*Pisi sisa*" (*Tagetes* sp.) = "flor que apesta", de "pisi" = apestar y "sisa" = flor en idioma Quechua.

En algunos casos el nombre alude a un sabor:

"*Muca pari*" (*Bonafousia undulata*), "muca" designa sabores fuertes como lo del alcohol y los amargos.

"*Vona muca*" (*Strychnos* sp.), "vona" = isula, "muca" = amargo, fuerte.

Encontramos dos nombres que aluden a propiedades mecánicas de la planta:

"*Nepa*" (*Scleria mitis*) = "que corta" y "*Shobi shodish*" (*Sida* sp.) = "hierba dura".

Referencia a un mito. Encontramos nombres de plantas que aluden a nombres de animales. La referencia no parece basada en una apariencia con el animal mencionado y la vinculación entre el "rao" y el animal sino que más bien parece aludir a un mito. Citamos cuatro casos donde el animal es un pájaro:

"*Chono ininti*" (*Justicia* sp.) = olor del "chono", pájaro del género *Hirundinae*.

"*Pish-pish*" (*Convolvulacea*), "hay un ave que canta pish-pish, antes esta ave se curaba con esa planta", "pish-pish" designa pequeñas aves del género *Tachyphonus*, familia de los *Thraupidae*.

"*Mai caua rao*" (*Ocimum gratissimum*), el ave "mai caua" es un ave de rapiña, familia de las *Accipitriae*, "su grito es mai caua", "mai" = tierra, "caua" = envolver.

"*Caya nari rao*" (*Ludwigia* sp.), el ave "caya nari" es el *Leucopternis cayanensis* (*Accipitridae*), "caya" = sombra o espíritu. "Esa planta es el remedio de este pájaro, la llamamos también "caya nari mucha" porque es empleada para cazar o pescar, "mucha" significa cazador o pescador.

Así, en tiempos míticos los pájaros empleaban "rao". Mencionamos que un mito fue recogido de un "rao" que permitía volar (Loriot, 1970).

Terminamos con el caso del "*ronon rao*" que usa varias referencias. "Ronon" designa a aquellas serpientes llamadas en castellano local "jergón" (*Bothrops* sp.). Ese "rao" corresponde a una o varias especies del género *Dracontium* (*aracea*), su tallo es manchado como la piel del jergón. Para evitar el ataque de esta serpiente se

azotan las piernas con él; para curar su mordedura se pone la papa raspada, y se dice que "donde crece, vive el jergón".

Nombres Importados. Varios nombres son de origen extranjero. Citaremos unos de origen castellano:

"Pion" (*Jatropha* sp.) de "piñon".

"Viribina" (verbena cf. *brasiliensis*) de "verbena".

"Arbaha" (*Ocimum* sp.) de "albahaca".

"Menta" (*Mentha* sp.) de "menta".

Esas plantas pertenecen al núcleo de plantas cultivadas que, como lo mostramos más arriba, se encuentran en las tres comunidades estudiadas. Son plantas cosmopolitas y se puede pensar que ellas fueron llevadas por los españoles. Si examinamos sus orígenes vemos que los *Jatropha* son de origen centro-americano (Croat, 1978), en cuanto a las Verbena, *Ocimum* y *Mentha* hay especies del viejo y del nuevo mundo. El nombre de "*Sanango*" podría venir del castellano sanar pero también del quechua "sana" = signo, designa entre los ribereños plantas de diferentes géneros y entre los Shipibo-Conibo varias especies de *Bonafousia*: *B. sananho*, *B. longituba*, *B. tetrastachys* y a veces el *B. undulata* (llamado también en Santa Rosa de Aguaytía "muca pari").

"Paico" (*Chenopodium ambrosianum*) se encuentra en el Diccionario de D.G. Holguín como "hierba medicinal de comer".

D. TERMINOLOGIA ETNOMEDICINAL

En nuestras encuestas sobre los "rao" anotamos los términos en idioma Shipibo-Conibo que designan los usos terapéuticos. Son términos que indican ciertos dolores o algún "mal", y en consecuencia son los primeros elementos de una Sintomatología nativa. La Nosología y la Etiología nativas están todavía por ser estudiadas. Dos palabras significan "olor" y "mal" en general, son "tisha" y "isin", ellas se emplean en composición, así notamos con "tisha":

"Mapon tisha" o "bushcaten tisha" para "mal de cabeza".

"Pocon tisha" para "mal de barriga".

Y con "isin":

"Shate isin" para el dolor de una herida.

"Shochi sicho isin" para dolor de pecho.

"Oco isin" para la tos.

Sería interesante conocer mejor los campos semánticos de los términos.

Citamos otros términos empleados con frecuencia:

"Tichotai" para la diarrea, de "tich" = anus.

"Quinanai" para el vómito.

"Pequeta" para una infección.

"Nohue" para un chupo.

"Yona" para fiebre.

"Seya" para comezón.

"Pushnon" para roncha.

E. INVENTARIO DE LOS "RAO"

En el anexo hay un inventario de ciento diez "rao". Esas plantas recogidas por los autores en las tres Comunidades descritas fueron determinadas y tipificadas sobre la base de muestras que forman el *Herbario* de referencia en el cual cada una tiene un número compuesto de las dos últimas cifras del año de recolección y de un número de referencia en el año: por ejemplo 77-15 ó 81-44. Entre esas plantas, ciento una fueron determinadas por lo menos en el nivel de la familia botánica, ellas son clasificadas por familia y las familias están en orden alfabético, después siguen el Género y la Especie.

Luego hicimos una breve descripción de la planta, de su origen, de su medio. Anotamos sus nombres en idioma Shipibo-Conibo y en castellano regional ("nombre común"). La terapéutica está anotada en la lengua de los informantes cuando se expresan en castellano de la región o son traducidos de los terminos nativos que mencionamos más arriba. Es decir que no escribimos las acciones de cada "rao" en el lenguaje de la Farmacología occidental, pues faltan los estudios farmacológicos sobre la mayoría de los "rao".

CONCLUSION

A pesar de los éxitos en la lucha contra varias enfermedades epidémicas, debido a campañas de vacunación, la salud de los Shipibo-Conibo es todavía precaria. Los parásitos afectan a toda la población y causan una alta mortalidad infantil, la tuberculosis afecta más o menos al veinte por ciento de la población. Muchas comunidades nunca han visto ningún médico. En demasiados casos la asistencia médica de las misiones "religiosas" y "filantrópicas" se hacen sin buenos criterios y métodos científicos y aumentan la dependencia de las comunidades con el exterior. Además los misioneros con sus hábitos de ver demonios y diablos en los "yoshin" y "onanya" sin tratar de comprender las concepciones nativas del mundo, destruyen la confianza de los Shipibo-Conibo en su propia medicina tradicional y los hacen dudar de su propia cultura y dignidad. En cambio deseamos que este trabajo sea un paso adelante en la comprensión de la medicina tradicional de los Shipibo-Conibo, pero estamos conscientes que este presenta solamente unos aspectos de esa medicina y que mucho queda por investigar. Ciento diez "rao" están inventariados pero sin duda muchos quedan por serlo en las Comunidades estudiadas que son tres, entre alrededor de cincuenta comunidades Shipibo-Conibo. El inventario nos permitió caracterizar las tres comunidades con respecto a su relación con el hombre ("vana rao", "nahue rao", "nii rao"). Pero lo podríamos hacer con otros caracteres como los usos terapéuticos. Esas caracterizaciones hacen tipología de comunidades con los "rao", como se hace clásicamente con otros caracteres culturales (cerámica, idioma) y antropológicos (hemotipología). Esas tipologías pueden ser medios para estudiar la Etnología y la Historia del Ucayali, investigar los intercambios intra e interétnicos.

Los autores quisieran dar gracias al Dr. Sastre y al R.P. Soukup por las determinaciones botánicas, al Dr. Friedberg por sus comentarios de índole etnobotánico y al Pr. d'Ans por las discusiones lingüísticas.

INVENTARIO DE LOS "RAO" DE LOS SHIPIBO-CONIBO DEL UCAYALI

ACANTACEAS

Justicia pectoralis, (80-14), flor blanca, Caimito, cultivado spb. "marica mishquitin raó": marica es un nombre genérico para hierbas de propiedades diferentes, mishquitin es anzuelo.

Terapéutica: 1° antes de la pesca o de la caza se ahúman las hojas en agua hirviendo y se sudan manos y brazos,

2° de las hojas machacadas se hacen supositorios que se ponen a los niños flojos y haraganes para que se vuelvan activos.

Justicia sessilis, (80-13), tiene olor de apio, Caimito, cultivado spb. "caanena".

Terapéutica: 1° úlceras intestinales, se toma en refresco después de hervirla, 2° para hacerse curandero, se la toma después de dietar.

Justicia sp., (80-30), pequeña flor azul, olor de cumarin o limón, Caimito, cultivado; spb. "rimon ininti": olor de limón,

"chono ininti": olor del pájaro "chono" (Hirundinaea), "antes cuando esos pajaritos eran como la gente ellos se curaban con esa planta".

Terapéutica: cura de la diarrea, vómitos y cólicos; se hace infusión de las hojas y se serena para tomar. Se puede tomar puro.

Sanchezia ovata, (81-41, 81-42), hierba de 1 a 2 metros de alto, corola amarilla, bractea roja. Betijay, purma, bajeal.

spb. "savan"

Terapéutica: resfríos y reumatismos, no se toma, se hierven las hojas en olla de barro y cubriendo al paciente con una frazada se le da baños de vapor; se aplican las hojas maceradas en las articulaciones adoloridas.

————— 81-24), arbusto de 1 metro, flor coposa morada, S. Rosa Agu., monte sobre lomas,

spb. "ino paviqui", ino=tigre, paviqui=oreja

Terapéutica: resfrío, se hacen hervir las hojas y se respira el humo hasta que se suda.

AMARANTACEAS

Alternanthera sp., (80-25), hierba sogante de hojas rojizas, Caimito, purma,

spb. "poi mashe", poi=hoja, mashe=achiote,

"poa iona raó", poa=sacha papa (papa silvestre), iona=fiebre.

Terapéutica: fiebre y dolor de cabeza, se la machaca y se la toma o lava la cabeza.

Pfaffia irisinoidea (80-2, 81-80), hierba leñosa en la base, pequeñas espigas blancas, Caimito, Betijay, sembrado,

spb. "marosa".

Terapéutica: curanderismo, "seis días se toma una media taza, se descansa seis días y después se toma el Ayahuasca que tiene el máximo efecto, hay Doctores que viene y te enseñan todo, hay que dietar una semana".

ANACARDIACEAS

Tapirira sp., (80-3), árbol de 15 metros, tronco espinoso, su fruta es colorada, anaranjada y fragante, Caimito, purma (y monte?)

spb. "atsan tita", atsan=yuca, tita=madre.

Terapéutica: para engordar, su corteza y raíz en agua tibia.

ANONACEAS

Annona sp., (81-29), árbol, fruta comestible, S. Rosa Agu., purma,

spb. "repote rao", repote=echar en la nariz, nombre común: "hicofo".

Terapéutica: "resfrío, se cocinan su corteza y hojas, se hume y recibe su humo".

APOCYNACEAS

Bonafousia longituba, (80-42, 81-30), arbusto 1,5 metros, flores amarillo-pálido, lechosos, S. Rosa Agu., purma, bajéal;

spb. "nane repote", nane=huito (Genipa americana), repote=echar en la nariz, nombre común: "cocha sanango".

Terapéutica: a) dolor de muela, su leche se aplica sobre la muela;

b) anticonceptivo, se raspa su corteza, se hierve, se toma tres veces, sirve para siempre.

Bonafousia sananho, árbol de hasta 15 metros, flores blancas;

S. Rosa Agu., purma (monte?)

en S. Rosa Agu. se llama "sanango".

Terapéutica: se usa para reumatismos, dolores del cuerpo y para dar fuerza física y mental; se saca su raíz, se raspa y se diluye con agua y se bebe; debe dietar 8, 15 ó 30 días antes (sin sal, azúcar, manteca y mujer).

Bonafousia tetrastachys (81-40), árbol de 2 metros, flores blancas, Betijay, purma (bajéal),

en Betijay se llama "cocha sanango".

Terapéutica: reumatismos, su raíz se raspa, chapeada, y se mezcla con trago, se toma.

Bonafousia undulata, (80-41), arbolito de 5 metros, flores moradas, S. Rosa Agu., purma.

spb. "muca pari", muca=amargo; nombre común: chiri sanango.

Terapéutica: como el *Bonafousia sananho*.

Thevetia peruviana (81-33), arbolito, flores amarillas, S. Rosa Agu., cultivado, sus semillas sirven de adorno, la planta es ornamental; spb. "tapote".

ARACEA

————— (77-20), hierba, caimito, purma

spb. "taia",

sirve para cazar el motelo.

Dracontium sp. (81-48), hierba de 1 metro, tallo con bandas grises y blancas como la piel del jergón, Betijay, monte "donde hay jergones".

Terapéutica: "se azota con el tallo y el jergón (o el shushupi) no va a picar", sus papas machacadas se ponen en emplasto en la herida del jergón.

ASCLEPIADACEAS

————— (80-17), pequeña sogá, Caimito, purma

spb. "mashi iman rao", mashi=playa, iman=hormiga

“su resina se pone sobre chupitos y comezones y el pus sale”, también actúa sobre conjuntivitis infecciosas.

BIGNONACEAS

Macfadyena unguis-cati (81-31), soga que sube con sus “garras” o “uñas”, S. Rosa Agu., purma

spb. “cashi tae”: cashi=murciélagu, tae=garras o uñas,

nombre común: uña de gavilán.

Terapéutica: para lavar heridas, las hojas se ponen en agua tibia.

_____ (81-78), sogita, Betijay, purma

spb. “inin tani”: inin=olor, tani=un poco.

Terapéutica: dolor de cabeza, se la chapea en agua y pone con un trapo sobre la cabeza.

_____ (80-36), hierba, soga, Caimito, Junín Pablo, purma

spb. “binan haca rao”.

BORRAGINACEAS

Cordia (80-39), arbusto 2 metros, con bolsitas a los nodos de las hojas, Junín Pablo, purma, frutas comestibles (?)

spb. “capa uboshco”: capa=huaihuashi (un especie de ardilla), uboshco=testículos.

Terapéutica: 1° se raspa su corteza y se pone gotas de resina en el ojo, tres veces, para no tener sueños, no dormir”,

2° “se usa la corteza que hierve, se la toma para limpiar el estómago, produce vómitos y vuelve bizarro a la gente y rápidos como las ardillas”.

Heliotropium angiospermum (80-31), hierbita con flores azules en espigas, Caimito, purma

spb. “hivuin rao”: hivuin=raya.

Terapéutica: se machacan las hojas y aplican el jugo en las heridas hechas por la raya.

CARYOCARACEAS

Anthodiscus Klugii (77-32), árbol 5 m., hojas trifoliatas, frutas verdes 5 cm. de diámetro con puntos blancos; Caimito, Betijay, bajeales y orillas de lagunas,

spb. “au”, nombre común: “tamara”.

Terapéutica: 1° para mal de estómago; se raspa su corteza o su fruta, se pone en agua y se toma,

2° para chupos: se raspa su fruta y se pone sobre el chupo, arde un poco.

CHENOPODIACEAS

Chenopodium ambrosoides, (77-36, 80-23), hierba de mucho olor, pequeñas flores verdes; Betijay, Caimito, S. Rosa Agu.; cultivada;

nombres shipibo y común: “paico”.

Terapéutica: 1° uso externo: sobre chupos, machacada en agua caliente (Betijay); contra hinchazón (de golpe), con sal y tabaco en agua caliente;

2° uso interno: contra lombrices, se la machaca y toma su jugo en agua fresca.

COMPUESTAS

Bidens pilosa, (80-12, 81-57), hierba, Betijay, Caimito; purma

spb. "shobi isa sheta": shobi=hierba, isa=pájaro, sheta=diente.

Terapéutica: dolor de muelas, hojas y tallo se aplican sobre el diente; dolor de cabeza, en emplasto alrededor de la cabeza.

Tagetes sp. (77-31), hierba, Caimito, cultivado;

spb. "pisi sisa": pisi=que huele feo, sisa=rosa (nombre quechua).

Terapéutica: para pesadillas, infusión de las hojas, para niños y adultos, se toma y lava la cabeza.

CONVOLVULACEAS

Ipomea sp. (81-53), hierba sogante, Betijay, purma

spb. "pish pish", "el pájaro que dice pish pish" (genre Tachyphonus, fam. Thraupidéas), se curaba con esta planta".

Terapéutica: vomitivo, las hojas machacadas en agua, produce intensa mareación que se contrarresta con azúcar o chapo de plátano; es bueno para el hígado.

CRASSULACEAS

Kalanchoe pinnata (81-50), hierba suculente, 50 cm. de alto; Betijay S. Rosa Agu.; cultivado.

spb. "tobi rao", tobi=lisiado.

Terapéutica: dolor de cabeza, fiebre: se machacan las hojas frescas, las ponen en agua y se baña con el agua.

CYPERACEAS

Scleria mitis (80-10), hierba con hojas filudas en los bordes que pueden cortar fácilmente; Caimito; purma

spb. "nepa", nepa=cortar.

Terapéutica: "se cocina, se toma cuando hay chupos adentro del estómago"; (para las personas que están embrujadas?).

Fuirana sp. (81-66), hierba, tallo con sección triangular; Betijay, cultivado.

spb. "uashmon uaste", uashmon=algodón, uaste=piri piri.

Terapéutica: 1° su papa raspada se pone sobre el ombligo del bebe, como algodón; 2° las mujeres toman el jugo de la papa para ser buenas hiladoras y tejedoras de algodón.

Heleocharis sp. (81-68), hierba, sección triangular, "septé" e involucrado; Betijay; cultivado

spb. "bohue uaste", bohue es el nombre del pescado "boqui chico", uaste=piri piri.

Terapéutica: para la pesca, se soba la flecha con su papa antes de pescar el "bohue"

Cyperus sp. (81-67), hierba, sección triangular; Betijay; cultivado.

spb. "repoti uaste", "repoti(e)"=echar en la nariz, uaste=piri piri.

Terapéutica: "se echa el jugo de la papa en la nariz del hombre que no quiere trabajar".

Cyperus sp. (81-69), hierba, papas blancas; Tombuya; cultivado

spb. "shua uaste", shua=gordo.

Terapéutica: para engordar, a los niños se les administra el jugo de las papas con leche materna y "se mantienen muy gordos y no se enferman; a los adultos les proporciona gordura y fuerza, hay que dietar (sin sal y dulce por quince días)".

Cyperus sp., hierba, Betijay; cultivado

spb. "regalo uaste", regalo=palabra castellana.

Terapéutica: se usa para tener buena suerte en negocios, se raya la papa y se aplica a los cabellos y manos.

Cyperus sp. (81-70), hierba, hojas grandes y cortantes; Tombuya (bajo Betijay); cultivado

spb. "tobi uaste", tobi=lisiado

Terapéutica: para golpes y lisiados, se ponen las papas rayadas (se toma?)

Cyperus sp. (81-36), hierba; S. Rosa Agu.; cultivado

spb. "uaste", no más.

Terapéutica: para pescar, (por ej. el paco) 3 días sin que lo toca el sol, después se machaca y raspa sobre el cuerpo.

EUPHORBIACEAS

Alchornea castaneifolia (81-77), árbol 5 m., apariencia de un sauce, hojas alternadas, dentadas; Betijay, en la playas y terrazas cerca del río.

spb. "ipo roni", ipo=carachama, roni=boa; nombre común: "ipo ruru".

Terapéutica: vomitivo, tos ferina, frío, resfrío (con aguardiente), diarrea; se raspa su corteza, se cocina y concentra el jugo, se le toma.

Euphorbia sp. (80-18), hierba, 30 cm. pequeña flor blanca; Caimito; purma.

spb. "ai curo", ai=gaviota, curo=gris.

Terapéutica: "para ser cantor, té en agua caliente" "la toman los aprendices de medicina vegetal y de curanderos, mejora la visual en la mareación, se dieta sal"; "lo añaden para mejorar la voz al cantar los icaros y taquinas".

Euphorbia sp. (80-28), hierba diminuta trepadora; Caimito; crece en las calles y cerca de las casas,

spb. "jima shian rao", jima shian=hormiga chica.

Terapéutica: su látex blanco en aplicación externa sobre chupos y heridas.

Hura crepitans (80-44), árbol grande, tronco espinoso; S. Rosa Agu.; monte y purma.

spb. "ana"; nombre común: "catahua (negro)".

Terapéutica: 1° su resina (cáustica) sirve para curar uta y úlceras; también para tumor y picaduras de víboras.

2° su resina para envenenar el pescado.

Muy tóxico y peligroso.

Jatropha curcas (77-27), arbusto; Caimito, cultivado

spb. "pion mis", nombre común: piñón.

Terapéutica: 1° externo, su resina sobre las heridas;

2° interno: hojas en té para diarreas,

semillas asadas para producir vómitos y diarreas.

Jatropha gossyfolia (77-28), arbusto, Caimito, cultivado

spb. "pion huiso", huiso=negro.

Terapéutica: como el "pion mis".

Mabea (77-2), arbusto (árbol?), Caimito; purma o monte

spb. "camparo".

Terapéutica: caza, "para tirar bien las flechas a los animales".

GRAMINACEAS

(81-45); hierba, 50 cm.; Betijay; purma
spb. "huahui poi" poi=hoja.

Terapéutica: "hojas machacadas en agua caliente echada en las manos" o "se hierven las hojas y encima de ese vapor se ponen las manos", proporciona mayor habilidad manual: "para hacer la canoa, pinturas de la cerámica", mejora el pulso, también para la caza".

IRIDACEAS

Eleutherine bulbosa (80-6), hierba, flores blancas, papas rojas; Caimito, Betijay; cultivado

spb. "jasin uaste": jasin=paujil (pájaro), Mitu mitu, uaste=piri piri, sus hojas parecen como las de los otros piri piri que pertenecen a la familia de las Cyperaceas.

Terapéutica: las papas raspadas sirven para las heridas hemorrágicas.

LABIADAS

Hyptis suaveolens, (80-9), Caimito, cultivada

spb. "oite poco" o "tee poco", poco=comida.

Terapéutica: para ser cazador, se pone en agua caliente, se lava los brazos.

Hyptis sp. (?) (81-65), hierba, 50 cm., olor de *Hyptis* pero hojas redondas como *Ocimum*; cultivada.

spb. "tipo".

Terapéutica: vomitivo, dolor de estómago, en té.

Ocimum, son hierbas de olor cultivadas en todas las comunidades, en castellano se llaman "albahaca", los Shipibo-Conibo las llaman a veces "arbaha", hay varias especies semejantes y difíciles de distinguir.

Ocimum americanum (80-37); hierba, 50 cm., Caimito

spb. "vero rao", vero=ojo.

Terapéutica: 1° con ella el curandero abanica al enfermo;

2° heridas en la cabeza producidas por zancudos e isangos, se machacan sus hojas y el jugo se pone sobre las picaduras.

Ocimum sp. (81-64), hierba, 50 cm., Betijay

spb. "huidoro" o "vero rao".

Terapéutica: 1° se baña para botar la saladera (con manchari uaste)

2° para bañar al bebe;

3° como un té, "para el gusto".

Ocimum gratissimum (80-26); hierba; Caimito

spb. "mai cahua rao"; mai=tierra, cahua=que esta alrededor; es el nombre de un ave de rapiña, fam. Accipitrideas, que grita "mai cahua", es de mal agüero; los mestizos lo llaman "ave huanchahui".

Terapéutica: dolor de cabeza, fiebre, cuando se siente mal, en agua fría, para lavarse la cabeza y bañarse;

"se usa haciendo *patarashca* y se aplica al cuerpo en forma de frotaciones"

"se le hace tomar tres veces en agua tibia, es bueno para los vómitos y controla el dolor de estómago".

Ocimum micranthum, (77-38); hierba, 30 cm.; Caimito;

spb. "arbaha".

Terapéutica: mal aire, dolor de cabeza, se toma y después sobre la cabeza.

Ocimum u otro género (81-26); hierba, S. Rosa Agu.

spb. "tipo", se llama como la muestra (81-65) pero es diferente, con hojas dentadas.

Terapéutica: dolor de estómago, se cocina como un té.

LEGUMINOSAS

Calliandra angustifolia (81-39); arbolito, 5 m.; estambres rojas; S. Rosa Agu; crece en las orillas de los ríos

spb. "semei"; el nombre común es bobinsana.

Terapéutica: resfrío, dolor de cuerpo, para tener fuerza, se hierve su corteza, se toma o se baña con ella.

Desmonium canum (80-34); hierba; Caimito; purma

spb. "haca betonco shobi", haca=vaca, betonco=frente, shobi=hierba.

Terapéutica: "las hojas secas machacadas en polvo se ponen en las heridas"; "se saca la hierba y se machaca con todo su palito, luego se hierve en una olla grande hasta sacar sólo media botella; se le da a la mujer medio vaso pequeño en ayunas, antes del almuerzo, de la comida y al acostarse los 6 primeros días de su regla y queda estéril el resto de su vida, no la malogra ni produce ninguna enfermedad".

Erythrina sp. (81-61); árbol, 20 m., flor roja, rachis con 3 hojitas: Betijay purma (y monte?)

spb. "Caasho", el nombre común es "hama sisa".

Terapéutica: vomitivo, se raspa su corteza y se toma en pequeña dosis; se usa también para bajar la fiebre y para quemadura, de arco.

Rynchosia sp. (80-29); sogita; Caimito.

spb. "hoshi ino seya", hoshi=colorado, ino=tigre, seya=comezón; la leyenda dice que el tigre colorado (Felis puma) se curaba con esta hierba y que después aprendió a usarla para aliviarse de las comezones y picazones, cuando la piel presenta ronchas, salpullidos o intoxicaciones pririginosas.

Terapéutica: dermatitis piógenas, eczematidas; se saca sus hojas y se hace "patarash-ca", luego se saca la humedad exprimiendo esas hojas calientes, el líquido se aplica externamente a la piel.

Tachigalia sp. (77-34); arbusto, Caimito, purma (cf "rinoro" Cashibo)

spb. "uapa".

Terapéutica: mal de cabeza, se pone alrededor de la cabeza.

_____ (81-34); arbusto, hojas compuestas de 7 foliolas; S. Rosa Agu.; purma

spb. "capetan huarasca": cape=lagarto, huarasca=barbasco.

LOGANIACEAS

Strychnos (77-40); sogá; monte; Caimito

spb. "vona muca": vona=isula, "la isula es un insecto de color negro cuya picadura es muy dolorosa, un niño puede morir con tres o cuatro picaduras de isula; cuando este insecto muere crece de su cuerpo el tamshi que es una sogá muy resistente que usan para fabricar muebles aireados, canastas y como amarras de las casas".

Terapéutica: el palo se mastica para el mal de diente.

LORANTACEAS

Oryctanthus alveolatus (80-11); leñosa, parásito de los árboles y frutales; soguea y los

seca hasta matar, crece cuando cierto tipo de pájaro deja su deposición sobre árboles y de ahí crece el "shanen vana".

Frutales, purma (monte); Caimito

spb. "shanen vana": shanen=pájaro, vana=sembrado; nombre común="sueda con suedas".

Terapéutica: para golpes, contusiones, fracturas; se machacan sus hojas, se las aplican y amarran sobre la quebradura del hueso; "para aprender a sobar a los lisiados: se cocina la planta, se pone las manos sobre el humo que sube, se limpian las manos cada mañana 5 veces"; algunos la usan para la función hepato-biliar.

Phytirusa sp. (80-21); misma ecología que el *Oryctanthus*; Caimito

spb. "shanen vana jacon", jacon=legítimo.

_____ (81-52); id.; encontrado en Betijay

spb. "shanen vana".

_____ (80-16); soguita; purma; Caimito

spb. "quyosh rao", quesha=boca, yoshe=torcer.

Terapéutica: es anti-emético, calma los cólicos y calambres, se toma como té, en infusión en agua hirviendo cinco minutos.

MALVACEAS

Malachra capitata (80-19); hierba que alcanza 2 m. de alto, flores amarillas en racimos; cultivada; Caimito, Betijay, S. Rosa Agu.

spb. "malva" o "marica"; nombre común: "malva".

Terapéutica: dolor de cabeza y fiebre, se machacan sus hojas, las ponen en agua (fresca o tibia), a veces se agregan hojas de piñon (*Jatropha sp.*), para refrescar la cabeza; para mal de estómago y de barriga, diarrea, se toma; "para obediencia, a tu hijo quien te va a obedecer y a hacer caso de lo que vas a decirlo, la toma; para lavar ropa.

Sida sp. (80-38); hierba, flores amarillo-pálido; purma; Caimito

spb. "shobi shodish", shobi=hierba, shodish=dura.

Terapéutica: se la machaca en agua, (se mezcla también con aguardiente), se lava el pelo, para hacerlo crecer largo, o para que no se caiga.

Sida sp. (80-49); hierba; flores amarillas; purma; S. Rosa Agu.

spb. "matsoti"=barrer; nombre común: "ñuc ñuc pichana".

Terapéutica: "faltando un mes para dar a luz, la señora la toma", también para fiebre, se baña en la planta machacada en agua.

MELIACEA

Carapa sp. (80-7, 77-35); árbol, 20 m.; purma y bosque; es árbol maderable; Caimito

spb. "shoro".

Terapéutica: dolor de estómago, se toma su corteza en agua fría y se vomita; también se usa su corteza en patarashca o emplastos para abscesos.

MENISPERMACEAS

Cissampelos sp. (77-41); sogá, flores diminutas; purma, Caimito

spb. "vona muca", cf. *Strychnos*

Terapéutica: "mal de diente", se raspa y pone en el hueco.

Cissampelos sp (81-82); flores diminutas en racimos, "soga", huayos como uvas; "purma"; Betijay

spb. "reesho toscan", reesho es el moco de la nariz; toscan=en racimos o abundante.

Terapéutica: se hace té en agua hirviendo, para la tos e inflamación de garganta; las hojas hervidas se aplican externamente en la nariz y fosas nasales.

————— (81-28); sogá leñosa; monte; S. Rosa Agu.

spb. "nishi"=soga (no más); nombre común: "abuta".

Terapéutica: "resfrío y dolor de cuerpo, se la pica, la hierve 12 horas, y se la toma de las 6 de la mañana a las 5 de la tarde".

MONIMIACEAS

Siparuna sp. (80-43, 81-44); hierba de hasta 2 m., sus frutas maduras son rojas, semillas con arillos, planta olorosa; purma; Betijay

spb. "ioshin bia", ioshin=espíritu, bia=cogido, "ha cogido el espíritu".

Terapéutica: malos sueños, fantasmas, se "chapean" sus hojas y se baña.

MORACEAS

Brosimum uleanum (81-38); árbol 30 m.; monte; S. Rosa Agu.

spb. "vašho", nombre común: "manchinga".

Terapéutica: reumatismos, mal de estómago, purgante, se toma su resina blanca.

Brosimum sp. (81-62); árbol, 30 m.; fruta: drupa; monte; Betijay

spb. "shochi rao", shochi=pecho.

Ficus sp. (81-46); árbol grande (30m.), cáscara gris, madera roja, látex blanco, hojas pequeñas alternadas; monte; Betijay

spb. "shona"=renaco.

Terapéutica: "cuando el hombre es pálido: se raspa su corteza, se la cocina; se forma un líquido que parece miel, se la toma y el enfermo bota todo"; también ayuda a la recuperación de fracturas, lisiados, hernias.

MYRTACEA

————— (81-76); arbolito, 1 m.; fruta anaranjada de 2 cm. de diámetro; monte:

Betijay

spb. "hivui vuerdo", hivui=raya, vero=ojo.

Terapéutica: "se raspa la carne que cubre su semilla y se la pone sobre la muela".

OENOTERACEA

Ludwigia (80-22); hierba, flor amarilla; purma, playas, caminos húmedos; Caimito (también se ve en Betijay pero parece que no se utiliza),

spb. "caya nari rao", caya=sombra o espíritu, caya nari=pájaro (*Leucopternis cayanensis*, fam. Accipitridés), "pájaro que incuba dentro del agua, sus huevos se incuban protegidos o resguardados por las carachamas que rodean a los huevos hasta que revientan".

Terapéutica: lo usan para volverse buenos pescadores-cazadores, se toma como un té, también se hierven las hojas y se recibe el vapor en las manos; "honi mucha"=hombre cazador.

UMBELIFERAS

Eryngium foetidum (77-29, 80-8); hierba (30 a 40cm.) muy comúnmente cultivada; Caimito, Betijay;

spb. "ašhe", nombre común: "sacha culantro".

Terapéutica: Betijay, "se la toma cuando se tiene alta fiebre, ya sea cocinado o como un té, con la hierba luisa, también en el caldo con la carne".

Caimito: 1. "se la machaca y se lava la cabeza, dolor de cabeza y gripe";

2. "para el estómago y como vomitivo, té en agua caliente",

3. "para bronquitis, en té",

4. "se come como legumbre".

PASIFLORACEAS

Passiflora sp (81-75); sogita, purma, Betijay;

spb. "resenebi" o "rešhenebi", rešhe=moco.

Terapéutica: fiebre, se baña la cabeza y el cuerpo en agua tibia.

Passiflora sp. (80-5); es una sogita (leñosa) que abunda en las tahuampas y orillas de las cochas, soguea y tiene frutas semejantes a la granadilla que son comestibles para los humanos, los peces los comen, se usa para anzuelar la gamitana; purma; Caimito; spb. "chupi ananti".

Terapéutica: se hacen "patarashcas" de sus hojas que se aplican calientes sobre el abdomen cuando hay estreñimientos o "buitos", dolores abdominales e indigestiones; no se toma, es de sabor muy amargo.

Passiflora sp (81-51); sogita leñosa, diferente de 80-5; purma; Betijay; spb. "chupi ananti".

Terapéutica: cf. 80-52.

PHITOLACACEAS (o Fitolacaceas)

Petiveria alliacea (77-1, 80-47); hierba que se cultiva mucho, Caimito, S. Rosa Agu., Betijay

spb. "buen"; "nia buen", ("nishi buen" es el "ajo sachá"), su nombre común es "mucura".

Terapéutica: contra la gripe, en la nariz, para la caza (y la buena suerte): se "chapean" las hojas en el agua, se baña todo el cuerpo, se la toma también, se pone en la nariz (a los perros también); se aplica su corteza sobre granitos, duele pero se van y se rejuvenece la piel.

PIPERACEAS

Piper sp. (80-48); arbustito; purma; S. Rosa de Agu.;

spb. "matico"; nombre común: "cordoncillo".

Terapéutica: para reumatismos se baña; interno para riñones; se toma con limón verde y azúcar para dolor de "desmante".

Piper sp. (81-32); arbustito muy semejante al precedente (80-48); purma; S. Rosa de Agu.;

spb. "ioto coti" o "ioto conti"; "matico"; "cordoncillo".

Terapéutica: vendaje exterior sobre el hígado; sus hojas sirven para teñir los dientes de color negro.

Pothomorphe peltata (81-56); planta herbácea con hojas grandes en forma de corazón; purma; Betijay;
 spb. "chinshon"; común "santa maría".
 Terapéutica: estómago, se toma en agua caliente como un té; el jugo del tallo se pone en el ojo del niño para su vista.

POLYGONACEAS

Polygonatum sp. (81-54); sogá; purma; Betijay
 spb. "tae maia shanca rao", tae=pie, maia=que es redondo o que da vuelta como un remolino, shanca=piedra dura como acero.
 Terapéutica: sus hojas se machacan, se cocinan y se echa la de cocción sobre la cabeza (no se toma).
Triplaris sp. (80-4); árbol (20 m.), tronco espinoso; en este árbol suelen vivir miles de hormigas "tangaranas" carnívoras que pican duro; purma (monte?); Caimito.
 spb. "hanin"; común: "tangarana".
 Terapéutica: se hace hervir su corteza en agua, queda como un miel que se toma contra la fiebre interior y diarrea.

PORTULACACEA

Portulaca pilosa (80-40); planta herbácea baja con flores regulares de color carmín; crece sobre las playas arenosas.
 Nombres: en Imiría se llama "sisá" (que significa flor en quechua); en Pucallpa se llama "flor de las once".
 Terapéutica: "sus hojas se soban sobre las piernas del bebé para que ande más rápido".

RUBIACEAS

Diodia sp. (80-24, 81-81); planta medio leñosa; purma; Caimito, Betijay
 spb. "ai pana".
 Terapéutica: "estómago, se toma como un té, se vomita y limpia todo y después se lava la cabeza"; "es antiflatulento, lo usan contra el dolor de estómago en forma de té"; "se 'chapean' las hojas con lo que se enjuaga la ropa, es oloroso".
Rudgea sp. (77-37, 80-15); árbol de 10 m., frutas de 2 cm. de largo; purma; Caimito
 spb. "mesque".
 Terapéutica: "con su huayo se anzuela la palometa"; "dolor de barriga, se aplica sobre la barriga y se inhala el vapor".
Psychotria sp. (81-49); pequeño árbol, hojas con excrecencia de la nervura; crece cerca del agua; Betijay
 Nombres: spb. "cahua", común "chacrana".
 Terapéutica: se agrega al Banisteriopsis en el "ayahuasca"
 (80-45); purma; S. Rosa de Agu.
 spb. "oichca rao", "nasheti rao".
 Terapéutica: fiebre, se baña.
 (81-72); purma; Betijay
 spb. "iscon ratonco", iscon=paucar (orn Icteridae), ratonco=rodilla.
 Terapéutica: resfrío, reumatismo, se cocina, se ahúma todo el cuerpo y se sana.

SAPOTACEA

_____ (80-27); árbol de 10 m., latex blanco; purma; Caimito.

Nombre: en Caimito lo llaman "sucuba", (la muestra es insuficiente para identificación: podría ser también *Himatanthus sucuuba*, Apocynacea, cf. 81-99).

Terapéutica: "la leche se pone en chupos con boleta de pus", "sobre la hinchazón que no madura: se seca la planta, se la bota y se pone otra fresca".

SCROFULARIACEAS (o Escrofulariaceas)

Scoparia dulcis (80-33); hierba de 30 a 50 cm. de alto; purma (cultivada ?); Caimito, Betijay.

Nombres: spb. "vata matsoti", vata=dulce, matsoti=barrer; el nombre castellano es "temelito", también se llama "ñucñu pichana" que parece de origen quechua.

Terapéutica: "mal de estómago", se toma toda la planta en agua tibia; fiebre interior, en refresco; en heridas, se pone directamente su jugo sobre la herida.

SOLANACEAS

Cyphomandra sp. (81-37), árbol 5 m., flores amarillas, S. Rosa, purma, olor desagradable.

spb. "chiquish payati", chiquish=pereza, payati=abanicar; nombre común: "arco sacha".

Terapéutica: dolor de cabeza con fiebre, las hojas con otras plantas: "pisi sisa", hojas de "malva" y de limón para refresco, también para bañarse.

Solanum grandiflorum (77-30); arbolito de no más que 10 m., espinoso, con hojas grandes y espinosas, frutas maduras de color negro; Caimito, Betijay.

Nombre spb.: "popo ani", popo designa plantas del género *Solanum*, ani=grande.

Terapéutica: "se pone su huayo sobre el chupo, si el chupo no se revienta pronto no hay que cortar, se madura el pus".

Solanum sp. (81-60); hierba de 50 cm. a 1 m.; purma; Betijay.

spb. "popon sacha", sacha=silvestre o falso en quechua.

Se usa contra el dolor.

_____ (81-59); hierba de 50 cm; purma; Betijay.

spb. "samun rao", samun=insecto de color marrón (que vuela y suena parecido a la ronsapa, hay otro más chico de color celeste).

Terapéutica: "se baña para evitar chupos", (para inflamaciones locales, se usa en forma de patarashca).

URTICACEAS

Laportea sp. (81-25); hierba de 1m.; purma (cultivado?), Betijay.

Nombre spb.: "moe", común: "ishanga".

Terapéutica: se azota con la planta durante la sesión del vegetalista, arde.

Urera sp. (80-46); planta que alcanza 5 m., apenas leñosa; purma; S. Rosa de Agu.

Nombre spb.: "ishish moe", común "ishanga", "ishish es el nombre de cierto pez pequeño que tiene una lanceta que nos hiera si no se cuida".

Terapéutica: 1° mal de estómago: externo se aplica sobre la piel, arde;

2° picadura de isula, se pega repetidas veces hasta que se calme el dolor, hay que dar, cuando se acaban sus espinas se coge otra planta;

3° calambres;

4° macerando su raíz lo toman para curarse de la brujería o del "daño de gentes"; ante cualquier sospecha de brujería lo toman fresco o hervido al acostarse y dieta sin sal.

VERBENACEAS

Verbena cf. brasiliensis, son hierbas de olor cultivadas en todas las comunidades, los Shipibo-Conibo los llaman "viribina" del castellano verbena.

(81-27), S. Rosa Agu.; contra la diarrea, en té;

(81-63), Betijay; contra la diarrea, en té; para que las mujeres no dan a luz, 3 veces al mes, en té.

VITACEA

Cissus erosa (80-35); sogita; purma; Caimito

spb. "samun rao" cf. 81-59, Solanacea.

Terapéutica: hinchazón, se pone en agua tibia y se lava la hinchazón.

ZINGIBERACEAS

Costus cf. cylindricus (80-20); hierba de hasta 1 a 2 m.; purma Caimito, Betijay.

Nombres: spb. "bocosh taco", cast. "caña agria" o "cañagre", se llama también "sacha huiro" de origen quechua (sacha=silvestre, huiro=manteca).

Terapéutica: 1° "fiebre interior, intestinal, se pela el palo, se machaca en agua fría, se la toma hasta vomitar";

2° "tos seca": se pela su corteza, se chupa su jugo como caña de azúcar, se toma y hay que expectorarla a mediodía, pequeña mareación";

3° "lo usan como antiinflamatorio del aparato digestivo y de higiene ginecológica; se saca la planta joven en retoño y se pela, se descascara el tallo que se corta en pequeños pedacitos y se macera, se le saca el jugo, tiene bastante jugo, es como una caña; se da una copa 3 ó 4 veces al día";

4° (R) "es una cañita gruesa que se usa en emplastos con su propia agua para bajar la fiebre y refrescar el abdomen y la cabeza".

_____?; muy parecido al *Costus* (80-20) pero con flor amarilla, hierba de 1 a 2 m.; purma; Betijay.

Nombre spb.: "iaishin shequi", iaishin=carachupa, shequi=maíz.

Terapéutica: se raspa su tallo y toma su jugo como vomitivo.

PTERIDOFITA

(81-55); un pequeño helecho que sirve de "puzanga"; epífita; monte; Betijay; "para puzangear: se macera con agua, se baña manos y se sierre la mano de la chica".

Plantas cuyas familias no pudieron ser identificadas todavía
(por el número de herbario):

(81-47), nbre. spb. "pemosh tani", tani=un poco, pemosh=plumita de ave, Betijay; ronchas: la piel sale, se muda.

CUADRO

Números de "rao" en cada Comunidad y de cada Categoría:

— Cultivadas: "c"

— De Purma: "p"

— De Monte: "m"

Betijay	42 rao c: 16, 38% p: 17, 40% m: 9, 21%	11 rao c: 8 p: 2 m: 1	7 rao c: 7 p: 0 m: 0
Caimito	11 rao c: 8 p: 2 m: 1	48 rao c: 17, 35% p: 23, 48% m: 8, 17%	7 rao c: 6 p: 1 m: 0
Santa Rosa	7 rao c: 7 p: 0 m: 0	7 rao c: 6 p: 1 m: 0	27 rao c: 10, 37% p: 11, 41% m: 6, 22%
	Betijay	Caimito	Santa Rosa

(81-58) "*nivi tata*", nivi=nieblina ("parecido a la nieblina"), hierba, monte, Betijay; dolor de estómago, se la "chapea" y soba sobre el estómago (no se toma).

(81-71), "*seia tani*" (cf 81-74), seia=comezón; arbusto leñoso a la basa; Betijay; dolor de estómago y regula la menstruación, se toma su hoja como un té.

(81-73), "*shochi rao*", shochi=pecho (cf 81-62); arbolito de 5 m., con hojas alternadas; monte; Betijay; diarrea y para vomitar: la corteza cocinada como un té o fresca chapeada en agua.

(81-74), "*pushnon rao*", pushnon=roncha; hierba Betijay; en heridas: se hace una patarashca y cuando ella está fría se le echa en la herida.

(81-79), "*tobues tani*", tani=un poco; sogita; Betijay; dolor de estómago, "se le chapea en un embalse en agua, se le soba sobre el estómago".

(81-83) "*nain nishi*", nishi=soga; Betijay; "cuando se hincha nuestro cuerpo, se la cocina en agua hirviendo y se lava".

"*cuma rao*", hay una foto pero no hay muestra de herbario, es un arbustito de 1 m., hojas de 20 cm. de largo, papa de 10 cm. de diámetro; monte; Betijay; "se toma su raíz, su papa, la raspa en agua (no se cocina), se toma con vomitivo y contra diarreas (no es contra lombrices)".

BIBLIOGRAFIA

- CAMPOS, R. 1977. Producción de pesca y caza en una aldea Shipibo en el río Pisqui. Amazonía Peruana, 1:53, Lima.
- CENTILIVRES, P. GASCHE, J. LOURTEIG, A. 1975. Culture sur brulis et évolution du milieu forestier en Amazonie du Nord-Ouest, Bull. Sté. Suisse d'Ethnologie, Numero spécial 75.
- CHIRIF, A. (ed.), 1979. Salud y nutrición en Sociedades Nativas. CIPA, Lima.
- CHIRIF, A., MORA, C., MOSCOSO, R. 1973. Los Shipibo-Conibo del Alto Ucayali, SINAMOS, Lima.
- CHIRIF, A., MORA, C., 1977. Atlas de Comunidades Nativas, SINAMOS, Lima.
- CONKLIN, H.C. 1954. The relation of Hanunoo Culture to the Plant World, These, Yale University.
- CROAT, T.B. 1978. Flora of the Barro Colorado Island, Stanford U. Press.
- D'ANS, A.M. 1982. L'Amazonie péruvienne indigène, Ed. Payot.
- DE BOER, W.R., LATHRAP, D.W. Ethnoarchaeology, Columbia U. Press.
- DE WET, M.J., HARLAN, J.R. 1975. Weeds and Domesticates, Economic Botany, 29:99.
- EAKIN, L., LAURIAULT, E.L., BOONSTRA, H. 1980. Bosquejo etnográfico de los Shipibo-Conibo del Ucayali, Ed. I.P. Pastor, Lima.
- FRIEDBERG, C. 1965. Des Banisteriopsis utilisés comme drogue en Amérique du Sud, JAIBA, XII, 9-12, p. 403-437, 550-594, 729-780.
- FRIEDBERG, C. 1970. Analyse de quelques groupements de végétaux, dans "Echanges et Communication", Vol. II: 1092-1131.
- GASHE, J. 1975. Horticultura de corte y quema y evolución del medio forestal en la Amazonía del Nor-Oeste, Jo. Societé des AMéricanistes, LXII: 215.
- GOUSSARD, J.J. Mémoire pour l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (en préparation). Laboratoire d'Ecologie et Biogéographie- Montpellier, Université des Sciences et Techniques du Languedoc.
- GUILLEN, F.N. 1974. Lexico Shipibo. Maestría en Lingüística, U. de San Marcos, Lima.
- HARNER M.J. Ed., 1973 Hallucinogens and Shamanism.
- HOLGUIN. Diccionario Quechua.
- LATHRAP, D. 1970. The Upper Amazon, Thames and Hudson Publ., London.
- LORIOT, J. HOLLENBACH, B. 1970. Foundations of Language, 6:43-66.
- MEGGERS, B. 1971. Man and Culture in a Counterfeit Paradise, Aldine-Atherton Publ., New York
- MORIN, F. 1973. Thèse de troisième cycle, Université de Paris.
- SASTRE, C. 1980. Considérations sur les critères de classification botanique, JATBA, XXVII: 2.
- TOSI, J.A. 1960. Zonas de vida natural en el Perú, Instituto Interamericano de Ciencias Agrícolas de la OEA, San José, Costa Rica.
- TOVAR, E.D. 1966. Vocabulario del Oriente Peruano, Universidad de San Marcos.

TESTIMONIOS

EL PROCESO DE DESARROLLO Y LA EXPERIENCIA DE CAMBIO: LA SITUACION DE LOS AGUARUNAS EN EL VALLE ALTO MAYO*

*Martha Adrienne Works***
(Comisión Fulbright)

* Quisiera indicar mis sinceros agradecimientos a José Luis Portocarrero y Ada Ocampo por su ayuda en la traducción de este artículo al castellano, y también a Michael F. Brown que ha leído la versión en inglés de este trabajo.

** Ms Works estuvo en el departamento de San Martín en 1982-1983, haciendo un estudio para su tesis doctoral. Tuvo la oportunidad de realizar sus estudios con una beca de la Comisión Fulbright en Lima. Ella es candidata al doctorado en Geografía en el Departamento de Geografía y Antropología, Louisiana State University, Baton Rouge, LA 70803.

Para los Aguaruna del valle del Alto Mayo en el Oriente de Perú el proceso de desarrollo puede ser traducido esencialmente como la experiencia de hacer el ajuste de un mundo de subsistencia a un mundo comercial. Esta transición envuelve cambios en la manera en que los Aguaruna tradicionalmente utilizaron y vivieron en su medio ambiente tanto como cambios en sus relaciones socio-políticas dentro de la comunidad Aguaruna, y en sus relaciones externas. El intento de este informe es presentar la situación actual de los Aguaruna y discutir algunos aspectos del impacto del desarrollo para la vida de los nativos del Alto Mayo. El trabajo pone énfasis en cómo un cambio en orientación económica, bajo la rúbrica del "desarrollo", se refleja en la ecología cultural de los Aguaruna, o la manera en que ellos, como un grupo cultural, interactúa con su medio ambiente; como cambia su percepción del orden espacial y el aspecto de su cultura material, y como los cambios económicos y ecológicos afecta las relaciones sociales dentro de la sociedad Aguaruna y con el mundo mestizo.

Desarrollo o modernización, generalmente, quiere decir cambio de algún tipo, presumiblemente, para mejor. Cuando se habla del desarrollo de un país o de una región, la meta es aumentar el nivel de vida. Mientras que ésta pudiera tener el sentido de aumentar niveles de educación, salud y el bienestar general de la población, el objetivo principal usualmente es económico, un incremento en producción o una distribución más justa, y el uso más intensivo de los recursos. El aumento de actividad económica se usa para medir progreso. En el caso de desarrollo agrícola la intención es intensificar el proceso agrícola e incrementar la producción. Entonces la agricultura, que es la actividad económica más básica para el hombre, llega a ser parte de la red de modernización, teniendo implicancias en la ecología y economía de una región. Examinando detalladamente el proceso de cambio, uno suele preguntar: ¿quién o qué se está desarrollando y cuál es la medida del progreso?

La complejidad de desarrollo es aparente si uno considera como su esencia la aceleración de la evolución cultural. La complejidad aumenta cuando el desarrollo significa un cambio tecnológico y económico desde un nivel de evolución socio-cultural a otro. Específicamente, cuando los agricultores de subsistencia y cazadores, como los Aguaruna del Alto Mayo, confrontan directamente instituciones sociales, políticas, y económicas sumamente diferentes a sus propias instituciones. El cambio es inevitable, pero el proceso es hecho al azar y es difícil dirigirlo o controlarlo.

Los Aguaruna del Alto Mayo en el noreste del Perú ofrecen un ejemplo excelente de un grupo orientado a un modo de vida de subsistencia en tránsito a adaptarse a un nuevo conjunto de reglas económicas. Las repercusiones de este cambio afectan prácticamente todas las facetas de la vida Aguaruna. Tanto como las relaciones de sistemas ecológicos son difíciles de comprender, también es difícil entender el sentido de estar en sistemas complicados de economía. La razón para enfocar en un pequeño grupo en pleno proceso de transición de una economía de subsistencia a una economía de mercado es la de tratar de entender ese proceso y lo que quiere decir respecto del desarrollo. El resultado no solamente es un documento sobre la situación de los Aguaruna del Alto Mayo sino también un comentario del proceso de modernización que es significativo en varios lugares del mundo. La experiencia Aguaruna de tratar de hacer el ajuste desde un mundo de subsistencia a un mundo comercial es solamente un ejemplo de poblaciones adaptándose a la inestabilidad de su medio ambiente económico.

LOS AGUARUNAS EN EL VALLE DEL ALTO MAYO

Los aguarunas del Valle del Alto Mayo en el departamento de San Martín forman parte de un grupo más grande de aguarunas, la mayoría de los cuales viven en las márgenes del río Marañón en el departamento de Amazonas. Los Aguaruna son nativos de un medio ambiente del tipo bosque tropical y tradicionalmente consiguen la mayoría de sus necesidades del bosque o de pequeñas huertas mixtas de yuca, frutales y otros cultivos como camote, sachapapa, plátano, y yautia. Son horticultores excelentes y poseen un extenso conocimiento de su medio ambiente natural. Ellos practican el método de cultivo conocido como 'tumba y quema'; y hay una división de labores bastante rígida. Las mujeres cultivan yuca y los otros cultivos, y hacen masato, actividades que ocupan gran parte de su rutina cotidiana. Los hombres contribuyen a la dieta con la caza y pesca y a veces tienen chacras de plátanos. Sin embargo, con mayor frecuencia, los hombres en la zona del Alto Mayo están empezando a cultivar maíz y arroz, cultivos comerciales con destino a mercados fuera del sistema tradicional de subsistencia.

Probablemente como resultado de guerras con los huambisas en el siglo pasado, un grupo de aguarunas salió del Valle Alto Marañón y emigró río abajo. Para asentarse en la región del río Cahuapana. Los viajes que realizaron para cazar llevaba a algunos de los aguarunas del Cahuapana hasta la cuenca del Río Mayo. Aparte de dispersos pueblitos (yuracyacu, Rioja, Calzada, Moyobamba, Jepelacio) el valle presentaba, en su mayor parte, poca población. Los aguarunas se impresionaron con las grandes extensiones de bosque y la abundancia de carne de monte y empezaron a poblar la zona hace unos 40 años. Actualmente hay unos 1150 aguarunas en nueve comunidades en el Alto Mayo.

El río Mayo cruza un valle ancho en la Ceja de la Selva. Es una zona que fue poblado pocos años después de la llegada de los españoles al Perú (Moyobamba probablemente fue fundada en 1541-42), pero por razón de su aislamiento del resto del país nunca fue una región de población densa. Recién en la década de 1940 los Aguaruna pudieron habitar el valle y usar grandes extensiones de bosque para sus actividades de subsistencia.

Durante la década de 1950 empezó el reconocimiento para construir una carretera que conectaría la zona del Alto Mayo con la sierra y la costa, y en este tiempo empezó a conocerse fuera de la zona local, que había nativos viviendo en el valle. La carretera, que luego se conoce como la Carretera Marginal de la Selva, no fue terminada hasta 1978. Sin embargo, un flujo significativo de colonos desde los departamentos de Cajamarca y Amazonas empezó desde 1970 y en los 10 años siguientes aumentó a una taza de diez familias por día. Los migrantes empezaron el cultivo extendido de arroz en el valle, lo que trajo como resultado un impacto dramático en la economía local y en la vida de los Aguaruna. No solamente es la identidad socio-cultural de los Aguaruna lo que se encuentra bajo presión. También la competencia por el bosque ha empezado, o sea sus terrenos, su base tradicional de recursos.

Para los Aguaruna la amenaza de invasión por los colonos fue aliviada por la intervención del SINAMOS (Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social) quien apoyó sustancialmente en la titulación de terrenos nativos por parte del gobierno de Velasco. Como resultado, ocho comunidades recibieron títulos para sus terre-

nos en el Alto Mayo en 1975 (la novena comunidad recién en 1982 recibió su título). En total hay 56,870 hectáreas de terreno titulado para las comunidades nativas; pero la continua migración de colonos y el muy difundido cultivo del arroz son causa para una postura defensiva por parte de los Aguaruna. Ellos intentan competir con los colonos en la producción de arroz como un modo de justificar sus grandes extensiones de terreno y como respuesta a la ahora prevaleciente economía de mercado en la zona. Seis de las comunidades han cultivado arroz desde 1980 y unas están en pleno proceso de conseguir financiación para maquinaria y asistencia técnica para el cultivo de arroz bajo riego.

LA ECOLOGIA Y ECONOMIA DEL CAMBIO AGRICOLA

Los colonos que vienen de la sierra traen experiencias del cultivo de arroz bajo riego de sus tierras de origen, pero es un método de cultivo totalmente nuevo para los Aguaruna. Los productos y el proceso de actividades comerciales son muy distintos de los de la agricultura de subsistencia e introduce nuevos conceptos del uso de la tierra, labor, y tecnología a los Aguaruna.

Bajo el sistema de subsistencia la mayoría de la tierra 'utilizada' por los Aguaruna era tierra de bosque comunal. Cada familia tenían 1 ó 2 hectáreas para el cultivo de yuca y varios otros cultivos, mientras que la mayor parte de su territorio era terreno forestal para la caza y la recolección. La zona forestal era en efecto una parte activa del sistema de subsistencia, pero para el forastero con interés en la agricultura comercial, el bosque le parecía terreno mal aprovechado.

El advenimiento de la producción comercial también ha traído conflictos dentro de la sociedad Aguaruna debido a cambios en el concepto de la tierra. Las mujeres Aguaruna fueron consideradas como las dueñas de sus yucales, pero solamente en el sentido de que el resto de la comunidad reconocía que cierta mujer sembró y estaba cuidando la huerta. No había propietarios en un sentido legal o en términos de un compromiso monetario de la tierra. En realidad, todo el terreno perteneció a la comunidad. Ahora han aparecido conflictos serios, por lo menos en una comunidad. Estos giran en torno a quién debe usar qué cantidad de terreno y con qué fin. Han llegado a un punto en que las Asambleas Generales gastan su tiempo discutiendo sobre si el terreno comunal debe ser dividido formalmente entre comuneros.

El cultivo del arroz no solamente tiene efectos en los conceptos comunales del uso de la tierra sino también se expresa en mayores extensiones de terreno actualmente bajo cultivo. Además de los yucales de las mujeres, muchos de los hombres ahora tienen una o dos hectáreas de arroz en secano. Los hombres de una familia consanguínea han tumbado 30 hectáreas para el cultivo de arroz en secano en esta campaña. Los Aguaruna del Alto Mayo no enfrentan una escasez de terrenos, pero el aumento de terreno bajo cultivo se traduce en más tiempo dedicado a cultivar y menos tiempo para actividades tradicionales de subsistencia. La caza se convierte, como es con los mestizos, en una actividad que acompaña al trabajo agrícola. Viajes específicos para la caza son menos frecuentes a pesar de ser una parte íntima del "ser hombre" y de la adquisición de prestigio en la sociedad Aguaruna. Más común es ver un hombre yendo a su chacra en la mañana, llevando machete y rifle. Entonces, una parte integral de la subsistencia Aguaruna y su sentido concomitante en la socie-

dad es afectada por el cultivo comercial de arroz y por los conceptos de la importancia de la tierra que están cambiando gradualmente.

El impacto del cultivo del arroz por el sistema de trabajo se extiende más allá de cambios en los roles tradicionales de mujeres como cultivadoras y hombres como cazadores. Los hombres siguen tumbando y cosechando cultivos comerciales. Más importante es cómo los Aguaruna reconcilian, no solamente actitudes comunales sobre la tierra, sino también actitudes comunales hacia la labor cuando empiezan las demandas individuales del cultivo comercial. Cuando empezaron a cultivar arroz en la comunidad de Bajo Naranjillo. Al principio, los Aguaruna trabajaban en grupos de (8-12) individuos. El producto fue vendido y la ganancia dividida entre el grupo. Los datos de producción comunal todavía indican que la producción es en grupos, pero en realidad la tendencia es a trabajar en pequeños grupos familiares o individualmente. Algunos Aguarunas, los que son más orientados al cultivo comercial, hasta han contratado peones para tumbiar sus chacras (de 2 a 5 hectáreas), y para ayudar con el cultivo del arroz. Estas discrepancias con respecto a los valores tradicionales de trabajo y en referencias públicas a los patrones de labor son indicadores de conflictos crecientes por los Aguarunas. Los esfuerzos tienden a una integración en el sistema de mercado con su orientación al individualismo, sin embargo, todavía hay una inclinación a mantener, por lo menos en lo ideal, una fidelidad a los valores comunales.

Bajo Naranjillo, la comunidad Aguaruna más cercana a la Carretera Marginal de la Selva, ha negociado un préstamo con el Banco Agrario del Perú para comprar maquinaria y contratar asistencia técnica. La comunidad tiene planes para incorporar 50 hectáreas por año de arroz bajo riego como parte de una empresa comunal. El impacto potencial de una empresa comunal en una de las comunidades, en la demanda de mano de obra, la tecnología, y valores de la comunidad, es pasmoso. El préstamo (128 millones de soles) es para financiar un tractor, para el plan y construcción de canales de riego, y para la preparación de superficies del terreno para el cultivo de arroz bajo riego. Los Aguaruna no tienen experiencia con arroz bajo riego ni la tradición del esfuerzo intensivo para alcanzar metas de producción. Sin embargo, algunos de los Aguarunas del Alto Mayo sienten que la única manera para competir con los colonos, y mantener su derecho sobre su terreno, es empezar el cultivo de arroz bajo riego. Este marca una partida significativa de prácticas tradicionales de cultivo y una transición tecnológica de grandes proporciones. Mientras que los Aguaruna tienen un extenso conocimiento de su medio ambiente, su conocimiento no se extiende al mantenimiento de un agro-ecosistema muy estructurado, ni a la operación o mantenimiento de la maquinaria necesaria para establecer terrenos de arroz bajo riego. Que los Aguarunas estén considerando esto como una alternativa sería es prueba de su fuerte voluntad y de su carácter agresivo en presencia de oposición. En todo caso, si pueden tener éxito o no es algo que espera juicio.

Cambios de actitud hacia mano de obra, uso de la tierra, y tecnología resultan de la transición de una economía de subsistencia a una economía comercial. En el sistema de subsistencia todas las necesidades básicas (biológicas) están satisfechas mediante la interacción directa con el medio ambiente. Tierra, mano de obra, producción y la cultura material están generados internamente dentro de la sociedad o derivado desde el mismo medio ambiente. La economía es inherente al sistema y por consiguiente el impacto en el medio ambiente es mínimo. La mayor modificación del medio ambiente natural es el establecimiento de yucales (intercultivado con un surti-

do de tubérculos, otras plantas comestibles, y plantas medicinales y mágicas) los que replican al bosque tropical en estructura y diversidad de especies. Porque es poca la demanda del medio ambiente fuera de las necesidades básicas, la cantidad de degradación del medio ambiente es mínimo. Cuando aumenta la actividad económica, el grado de interferencia con el medio ambiente también aumenta y como resultado cambia la ecología del sistema. Cuando un grupo llega a involucrarse en una economía fuera de su propia sociedad, las demandas económicas, externas al sistema cultural, intervienen y ejercen influencia en el ritmo de interacción medio ambiental, y resulta en la explotación más intensiva de los recursos.

Hay mucha interrelación entre el nivel de evolución cultural, grado de explotación del ecosistema, y nivel del desarrollo económico. Cuando los esfuerzos están dirigidos a extraer una creciente cantidad de recursos del medio ambiente más allá de las necesidades de subsistencia, una variedad de cambios ocurren en la cultura, en la ecología, y en la economía del sistema. Con los cambios en el medio ambiente físico, nuevos tipos de conocimiento son necesarios y los sistemas de conocimiento tradicional son reemplazados con la información necesaria para manejar con éxito un sistema nuevo de explotación del medio ambiente. Esto requiere una organización social más compleja y también resulta en cambios en la cultura material, y así en una reorientación completa al medio ambiente construido. Este complejo de procesos, asociado con el desarrollo económico, y provocado por el movimiento a favor de cultivar arroz, es muy evidente entre los Aguaruna del Alto Mayo.

SIMBOLOS DE CAMBIO: ORDEN ESPACIAL Y CULTURA MATERIAL

El desarrollo económico y un cambio de orientación hacia el medio ambiente está simbolizado por la introducción de artefactos y el ordenamiento espacial dentro de las comunidades Aguarunas. El paisaje de agricultura comercial es distinto del de las actividades de subsistencia y está reflejado en patrones de asentamiento, la cultura material y en el arreglo espacial de actividades de subsistencia. También parte de cambios en el paisaje son las invasiones de símbolos y artefactos del mundo mestizo. El impacto de una economía comercial tiene efecto en la percepción del espacio para los Aguaruna y en sus actitudes hacia el medio ambiente. El proceso de cambio económico se manifiesta en símbolos y artefactos en el medio ambiente construido.

Los Aguaruna tradicionalmente vivían en forma dispersa, esparcidos por el bosque. No había espacio físico nombrado como "comunidad". El bosque era su mundo en el sentido físico y material. El contacto con el mundo más allá del bosque, empezando más notablemente con el proceso de titulación, causó una reorientación en el foco de asentamiento. La reorientación ha variado entre las nueve comunidades del Alto Mayo, dependiendo en la reacción de cada comunidad a la influencia externa. En algunas comunidades la reacción ha significado un retiro hacia el centro del área titulada para minimizar el contacto con mestizos. Sin embargo, Bajo Naranjillo, una comunidad Aguaruna ubicada a lo largo de la Carretera Marginal de la Selva, y en uno de los terrenos más fértiles del Valle Alto Mayo, ha reubicado su población en cuatro grupos en los linderos de su territorio y cerca del punto de contacto máximo con el tráfico de la Carretera. Esta es una posición de defensa, adaptado con el fin de marcar muy claramente sus linderos y presentar un frente socio-político unificado. Shimpiyacu, una comunidad ocho horas río arriba de Moyobamba y sin

conexión por carretera, ha reubicado su asentamiento desde un sector de su territorio interior y aislado hacia un lugar al lado del río por razones de facilitar su comunicación y la comercialización de sus productos. El establecimiento de escuelas en las comunidades Aguaruna (todas, las nueve, tienen escuela primaria; Bajo Naranjillo tiene también escuela secundaria) se ha añadido a la tendencia a centralizar asentamientos, sea en una posición central o periférica en la comunidad. Estas reorientaciones tienen una gran influencia en los tipos de interacción que experimentan los Aguaruna en sus relaciones entre uno u otro y en sus relaciones con el mundo externo.

Tradicionalmente la cultura material de los Aguaruna fue derivada del bosque. Las casas son de troncos de palmas (*pona*) con un techo de paja (*yarina*) amarrado con lianas y tiras de corteza. Canastas y cerámica sirven como recipientes. La invasión más prominente de artefactos mestizos son el ubicuo machete, ropa occidental, y ollas de metal para cocinar. Mientras que más Aguarunas tiene acceso al dinero, especialmente la clase asalariada de profesores, artículos como linternas, radios, y motores peke-peke también aparecen en las casas. El número y tipo de artículos en una casa es una indicación del grado de integración a una economía de mercado tanto como una indicación del nivel de aculturación en el mundo mestizo.

Otro indicador de aculturación y de reorientación del espacio físico es la forma como están divididos los interiores de sus casas. Los tipos de casas han quedado mayormente igual (con la excepción de dos casas en Bajo Naranjillo construidos de madera con un piso elevado y techo de calamina y una en Shimpiyacu con techo de calamina, piso elevado, y paredes de *pona*), pero el cambio es evidente en el diseño interior de las casas. En vez de casas grandes en forma de óvalo con un solo cuarto interior para todas las actividades de una familia extendida; ahora algunas casas tienen divisiones para dormitorios siendo el extremo una casa en Bajo Naranjillo dividida en cinco cuartos separados.

Los cambios en la cultura material, diseño de casas, y patrones de asentamiento tienen efecto en la vida de los Aguarunas porque significan un diferente ambiente donde interactúan, causa cambios en horarios y en distribución del tiempo, y afecta patrones de comunicación y transporte. Esto es importante porque llega a tocar aún en las vidas de los segmentos más tradicionales de la cultura Aguaruna. Cuando las comunidades empiezan a brindar servicios urbanos como escuela, lugar para reuniones, y posta médica, llegan a ser teatros de interacción y demandan ciertas respuestas sociales que no fueron necesarias cuando la gente vivía en viviendas dispersas y se reunían solamente para rituales prescritos por la tradición. Las comunidades también sirven para concentrar el contacto con gente de fuera de la sociedad Aguaruna y de esta manera son puntos focales para el cambio. El aspecto del diseño de la casa como una función de cambio es sutil pero significa un cambio en consciencia sobre la necesidad a separar gente y actividades dentro de la casa. También significa un incremento en el contacto con gente de fuera, de la que no es considerada como familia, gente de quien es a veces necesario esconder ciertas actividades. Los artículos y herramientas de mestizos sirven para redistribuir el tiempo, sea el tiempo pasado haciendo el artículo original Aguaruna, o el tiempo pasado en cierta actividad con el artefacto mestizo. También representa dinero disponible para comprarlos. Entonces indican patrones de actividades que están cambiando por razones del dinero necesario para procurarlos y/o el uso del tiempo diferencial cuando están reempla-

zando por un artículo nativo. La importancia de la cultura material como un símbolo de cambio muy evidente está expresada quizás mayormente con el comentario mestizo que se oye constantemente, que los Aguarunas ahora se están "civilizando", un comentario fundado solamente en la observación que los Aguaruna ahora visten con ropa occidental.

RESONANCIA SOCIAL DEL CONTACTO CULTURAL

El impacto del desarrollo económico va más allá del medio ambiente y de la economía de los Aguarunas y más allá de efectos en la distribución espacial y aspectos materiales de la cultura Aguaruna. La interacción social está muy afectada por cambios económicos también y es evidente en las relaciones aguarunas intersociales tanto como en los tipos de relaciones que los Aguaruna tienen con el mundo externo.

Dentro de la sociedad Aguaruna está ocurriendo un cambio en dos niveles: familiar y comunal. En el aspecto familiar el impacto es quizás más evidente en cómo los papeles de hombres y mujeres están cambiando. Las mujeres tienen tasas más altas de analfabetismo y monolingüismo que los hombres (3% de mujeres y 9% de hombres adultos han cumplido 5 años de primaria) lo que resulta en una menor participación en las actividades fuera de la cultura Aguaruna. Esto puede cambiar cuando esta generación de niñas asista a la primaria con los niños. Parece como una parte crítica del proceso de desarrollo que cuando un cambio económico se extiende al nivel de la casa, las mujeres marchan al mismo tiempo que los cambios en los sistemas de conocimiento y en las necesidades de subsistencia.

Los Aguaruna son un grupo particularmente temperamental, dispuesto a reacciones emocionales muy fuertes. En las relaciones entre los sexos esto resulta a menudo en respuestas dramáticas al amor no correspondido, adulterio, o aún riñas domésticas, el más extremo del cual es el suicidio. Las mujeres se suicidan con más frecuencia que los hombres y aunque no hayan indicadores de que la tasa de suicidio se esté incrementando, los actuales cambios económicos y sociales están proporcionando una escena social que genera mayores conflictos domésticos potenciales. El establecimiento de una escuela secundaria en Bajo Naranjillo ha reunido adolescentes en una escena social en la que no existe experiencia previa. Esto ha resultado en fugas con amantes, embarazos, y aún suicidios.¹

En un nivel comunal una parte del cambio económico se ve expresado en la emergencia de una clase de profesores asalariados y en el dominio dentro de la sociedad de un grupo de gente más experta en interacciones con el mundo mestizo. Aunque los valores tradicionales de los Aguaruna como fiereza y habilidad en la caza todavía son estimados y el *apu* o jefe todavía es escogido en base a estas cualidades, la formación de la Organización Aguaruna Alto Mayo (OAAM) ha sobrepuesto una nueva facción gobernante. Los Aguaruna tienen la costumbre de moderar

(1) En un artículo presentado por Michael F. Brown ("The dark side of progress: suicide among the Alto Mayo Aguaruna". Presentado en el 44º Congreso de Americanistas, Manchester, England, 1982) el sugiere que la tasa de suicidio probablemente sí está incrementando pero, por el momento, no hay datos fijos para comprobarlo. También respecto al rol de la escuela secundaria, los adolescentes siempre han tenido relaciones volátiles, y en este momento (la escuela recién tiene un año de existencia); no se puede decir definitivamente si se está incrementando el número de problemas entre adolescentes.

disputas en una Asamblea General o en consulta con el *apu*, y los partidos interesados y el rol del *apu* como árbitro es indisputable. Sin embargo, es ahora con más frecuencia cuando aparecen asuntos económicos, políticos, o legales. La comunidad busca consejo en los que tienen educación y experiencia con mestizos, resultando esto en una nueva jerarquía y un nuevo criterio para el establecimiento de prestigio.

El contacto con otras instituciones ha tenido gran influencia en la vida económica, tecnológica y social de los Aguaruna. Los más notables, aunque hay una cantidad de otras, son el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y el Proyecto Especial Alto Mayo (PEAM). El ILV proporciona objetos como motosierras y motores pekepeke en forma de préstamos a las comunidades nativas. Lo más importante respecto a su impacto total es el entrenamiento de profesores bilingües quienes son enviados por todas partes, en este caso, a comunidades de Aguaruna-hablantes, para establecer escuelas. Esto presenta manifestaciones de imperialismo religioso, empero los profesores rara vez, por lo menos entre los Alto Mayo Aguarunas, retienen fidelidad abierta a la filosofía cristiana.

El Proyecto Especial Alto Mayo (PEAM) es un proyecto financiado por el Banco Mundial con fines de consolidar los asentamientos y facilitar la producción en las zonas colonizadas del Valle del Alto Mayo. Cuando los planes por el PEAM fueron desarrollados al principio no incluyeron la incorporación del terreno aguaruna. Estudios consecutivos indicaron que algunas de las comunidades, especialmente Bajo Naranjillo, están situadas en terrenos óptimos para el cultivo de arroz. Junto con el entusiasmo de algunas facciones de aguarunas para empezar el cultivo del arroz, fue decidido extender asistencia técnica y servicios sociales a los aguarunas. Hasta ahora el resultado principal del PEAM para los aguarunas, aparte de generar un flujo de visitas del personal del Proyecto, representantes del Banco Mundial y representantes de organizaciones afiliadas, es añadir una atmósfera de "bonanza" en la zona como resultado del cultivo de arroz por todas partes.

El impacto de estas organizaciones en las comunidades aguarunas (y el completo impacto social) está presentado de forma muy simplificada en este informe. Una indicación de las repercusiones del desarrollo y contacto entre los Aguaruna es evidente como ejemplo de otros tipos de contacto que ellos han tenido el año pasado. Una agencia de viajes de Lima con orientación a la aventura visitó Bajo Naranjillo en 1982 con el intento de establecer programas para la caza y la pesca para turistas. El impacto de este tipo de turismo en grupos nativos en los alrededores de Iquitos y Leticia, Colombia, ha sido tenebroso. En una vista más ligera, una conferencia en julio 1982, organizada por la fe Ba'Hai, trajo a un grupo de nativos de Norteamérica para reunirse con los aguarunas del Alto Mayo. Entre masato y la Danza Navajo del Aguila, los nativos intercambiaron cuentos sobre sus vidas y culturas. Los Aguaruna quedaron más impresionados al saber que los Navajo crían ovejas y no cultivan yuca, y viven en un desierto sin árboles.

LA EXPERIENCIA DE CAMBIO Y EL SIGNIFICADO DEL DESARROLLO PARA LOS AGUARUNAS DEL ALTO MAYO

Las preguntas a considerarse son: ¿qué quiere decir desarrollo para las vidas de los aguarunas? ¿Qué es la experiencia del cambio para un grupo nativo? ¿Y qué efecto tiene el cambio en la manera en que los aguarunas perciben y viven en su medio-

ambiente? Datos sobre el tamaño de chacras, rendimientos, división del trabajo y distribución de tiempo son maneras mecánicas para conocer los aspectos más profundos del cambio. ¿Cómo se refleja este progreso en la vida aguaruna? Que los aguarunas ahora cultivan arroz no cabe duda. El impacto del cultivo de arroz es más nebuloso. El hecho de que los aguarunas hayan empezado a cultivar arroz y por consiguiente a aumentar su dependencia con animales domésticos surge de una reorientación general en la actitud y el entendimiento de su medio ambiente. ¿Qué pasa entonces con el conocimiento incorporado en la cosmología tradicional, sistemas de conocimiento vinculados estrechamente a un entendimiento íntimo del bosque tropical? Los cambios en los aspectos más fundamentales de una cultura como la orientación espiritual o el lenguaje indican repercusiones significativas para toda la cultura. Rápidamente el castellano llega a ser un instrumento necesario para sobrevivir en un mundo que se extiende más allá de los bosques y ríos de los aguarunas, para incluir pueblos, bancos, burócratas y turistas.

Estar en un mundo de subsistencia es muy diferente a estar en un mundo comercial. Este informe ha presentado un esquema de los tipos de cambios que acompañan a la transición de producción de subsistencia a producción comercial y qué significan estos cambios en términos de orientación hacia el medio ambiente natural, social y construido. El paisaje de una ecología de subsistencia varía hacia uno de agricultura comercial y representa la incorporación de otro juego de ideas. Cambia el paisaje, cambian los criterios para determinar el valor del poder y prestigio, y cambian en los sistemas de conocimiento de un grupo; todos estos representan desarrollo económico. La aptitud de los Aguaruna para adaptarse y la manera en que puedan absorber y ajustarse al cambio en un sentido mayor que la participación mecánica en actividades de la agricultura comercial será la prueba de que el desarrollo económico realmente puede significar progreso para los aguarunas del Alto Mayo.

DOCUMENTOS

EL AGUILA QUE COMIA GENTE Y EL ORIGEN DE LOS PIRO* Mitología Asháninca

*Eduardo Fernández***

* La siguiente narración pertenece a una investigación sobre: "Tradición religiosa de los Asháninca".

** Antropólogo, investigador del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica:

VERSION LIBRE

Había un Aguila (1), que vivía en una casa hecha sobre las rocas altas, al costado del río Ene. Cuando los Asháninca bajaban con sus balsas por el río, el Aguila los atacaba y se llevaba a los más gordos, a los muy flacos los dejaba.

Su cuñado (2), que era el Gavilán de cuello blanco (3) le avisaba cuando veía bajar gente por el río. "Tii, tii, tii (4), escuchaba el cuerno le avisaba. Entonces el Aguila se ponía al acecho y cuando los tenía bien cerca, se tiraba en picada y agarrándolo con sus poderosas garras se llevaba a un Asháninca, por más que éste gritara: "ei, ei, ei, éi,...(6)!", el Aguila lo llevaba a su casa en la altura de las rocas y allí con su señora y su cuñado se lo comían.

Venían otros Asháninca e igual les pasaba, se los comía y amontonaba los huesos de los muertos, había montones de huesos!, su señora se quedaba junto a ellos mirando río abajo.

La gente se preguntaba —¿qué podemos hacer?—, —Tenemos nuestros parientes abajo, pero no podemos visitarlos, el Aguila nos va a terminar a todos!—

Un día llegó un Asháninca por el río, bajó de su canoa, la dejó amarrada y pasó caminando debajo de donde vivía el Aguila, luego regresó. —Ahora sí—, dijo, fue a buscar tierra de la que amontonan las hormigas Catsicori (7), la preparó e hizo un hombre de barro, le puso su corona (8) y fueron por el río; cuando estuvieron cerca llamaron con su cuerno: "Ti, ti, ti...", el Aguila se asomó a ver y se puso muy contento, vio que él que venía era bien gordo, que tenía mucha carne.

Gritó: "Vii, vii, vii,... (10)", salió volando hasta donde estaba el hombre, se remontó bien y luego se tiró en picada, lo apesó con sus garras pero cuando quiso levantarlo no pudo entonces quiso zafarse, tampoco pudo, gritaba: "Patsa, patsa...(11)" estaba pegado al hombre de barro. Entonces el que había hecho la trampa se acercó con un palo y le golpeó: "Tac, tac, tac...(12)", le pegó hasta matarlo, luego lo llevó un poco más abajo para quemarlo, cuando lo estaba haciendo no se dio cuenta de que las plumas se las estaba llevando el río.

El Asháninca cuando se dio cuenta, quiso recoger las plumas, pero eran muchas y la corriente que era fuerte se las llevaba, cuando las plumas del Aguila llegaron río abajo, se transformaron en hombres que se llamaban Piros (13).

Volvieron los Piros por el río, desembarcaron y los Asháninca les preguntaron: —¿De donde vienen?— ellos contestaron: —De ningún sitio, de río abajo nomás—. Allí mismo comenzaron a pelear, Ashánincas y Piros, éstos últimos les ganaron, pero no los mataron, a cambio le pidieron comida, los Asháninca le dieron y luego, los que habían sido las plumas del Aguila se fueron río abajo.

Se aumentaron bastante los Piros y los Asháninca se recriminaban por no haber quemado todas las plumas del Aguila...

Para ver si realmente no había peligro, los Asháninca fueron por el río, tocaron su cuerno pero nada pasó, —Ya no hay quién nos agarre— decían, pasaron por debajo de la casa del Aguila y vieron a su cuñado, el Gavilán de cuello blanco, que quería vengarse, daba vueltas y vueltas en el aire, pero nada pudo hacer.

La señora del Aguila se había quedado sentada, como era su costumbre, arriba, junto a los huesos. Subieron los Asháninca y también la mataron, entonces pudieron ver bien la casa, era un gran agujero en las rocas que tenía su salida por arriba (15).



Alegres porque ya no había peligro, los Asháninca iban río abajo a visitar a sus parientes y regresaban sin ningún problema.

Todo gracias al Asháninca que hizo un hombre de barro y el Aguila cayó en la trampa en donde lo mató.

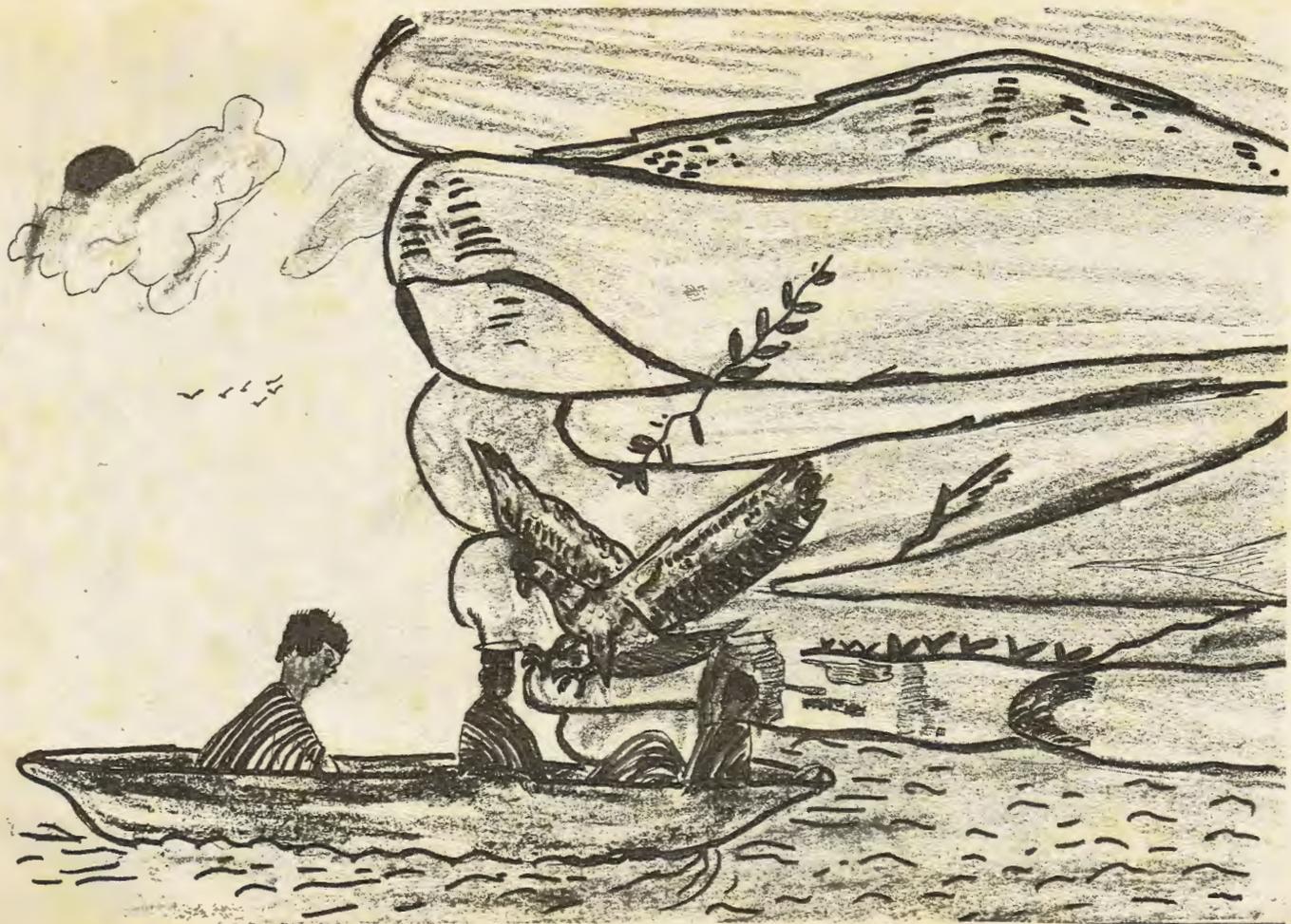
Aquí termina esto que he contado.

VERSION LITERAL

1. Meeca nonquenquetsatero otsipa neantsi*;
Ahora voy a contar otro cuento :
2. Impoiji yora paquitsatanaintsiri
Después ..., / había /* * ese que era Aguila (1),
3. itimaveitani yáirini Ashaninca.
el que antes agarraba / a los / Asháninca.
4. Impoiji yairi anteari, catsiniji ivatsa.
Después ..., agarraba grande, el más gordo.
5. Teirayeri irijaniqui, yamenaqueri antearitatsiri, ivatsa.
No agarraba el chico, buscaba el grande, gordo.
6. Impoiji ..., icajemaqueri yora iraniri cuaquiti,
Después ..., él llamaba a él ese su cuñado (2) el Gavilán (3)
7. Iquemaquero; "tii, tii"...
El escuchaba; "tii, tii"...(4)
8. Impoiji yamenaque, ineatiri yamajataque,
Después buscaba, el vio el que navegaba,
9. Impoiji ... otampaticajati, yoiri, yoiri, yoiri ...
Después ... era derecho el río, esperó, esperó, esperó ...
10. Imoncaraparo, impoiji yaaqueri, "Shepi!"
/ Cuando / él se acercó, después lo agarró, "Shepi!"(5)
11. Icajemavetanaca "ei, ei, ei, ei, ei ...!"
El / Asháninca / gritó "ei, ei, ei, ei, ei ...!(6)",

* Narración hecha por Shintsia, Asháninca de aproximadamente 50 años, monolingüe. Residente en Matobeni, río Tambo. Febrero, 1981. Traducción hecha por Antonio Sánchez, Asháninca de río Berta, y por el autor.

** Los lexemas entre barras //, están para facilitar la lectura de los párrafos en que el sujeto o la acción está implícita.



12. Yovatsonquitaqueri, yaanaqueri, yovacari.
Lo subió, lo llevó, lo comió.
13. Ipocavetaja pashini Ashaninca, yaavaqueri
Venían otros Asháninca, los agarraba
14. te irisatireinate Ashaninca, yovapinitaqueri,
nunca podían pasar / los / Asháninca, él siempre los mataba,
yovari Ashaninca.
él comía / a los / Asháninca.
15. Carataque itonquitsiteni anta, yovapinitari.
Amontonaba los huesos allá, él siempre mataba.
16. Ijina iro, amenajatsi quirinca.
Su señora ella, sólo miraba río abajo.
17. Impoiji, impoiji, icanti Ashaninca, iquenqeshireaca,
Después, después, decía / un / Asháninca, él pensaba,
18. Jaoca acanteriri?, te acametsataje, apocaveta
Cómo haremos?, no es bueno, nosotros venimos
amajati, aquivanteme,
navegando, paseando,
19. Oshequi itsoncarantaque, irotaintsi, itsoncarante
/A/ muchos él nos termina, él casi ya, él nos termina
Icanta, Jaocarica?
él decía, Cómo será?
20. Impoiji ipoquini Ashaninca,
Después vino /un/ Asháninca,
21. iquenapairo anta avotsiqui, yaatetaquero
el fue allá / por el / camino, él salió
quiincaji.
abajo cerca / por el río /.
22. Impoiji yamajatapaque, impoiji iquenanajiro,
Después navegó, después él otra vez fue,
23. aisati ipianaja, iquenanajiro avotsiqui,
también él regreso, él otra vez fue / por el / camino,



24. yoatitapaajaro cationcaji, yovatiro ivito.
él salió arriba cerca, / donde / el dejó su canoa.
25. Impoiiji itiyaatanaja. Ari icantiri, meecaqueameeca jaoca
Después él navegó. Ya él dijo, ahora si ahora / sé / cómo
acanteriri.
hacerlo.
26. Impoiiji yovetsicaqueneri, yora, yovetsicaqueneri
Después él preparó con, él, él preparó con
catsicori, ishiyacantaqueri atiri.
catsicori(7), uno semejante a gente.
27. Itsovinataqueri yamatsetaqueri.
El hizo sobre / su cabeza / su corona (8).
28. Impoiiji ishiyacantaqueri atiri
Después el / quedó / semejante a gente
29. Ario ... itiotapajari "ti, ti, ti, ti, ...!"
Ya ... él tocó su cuerno "ti, ti, ti, ti, ...(4)!"
30. Ari iveshireanaca, iveshireimentacari
Ya él / Aguila / se alegró, él más se alegró
ineavaqueri anta isavicaque.
/ cuando / él lo vio allí sentado.
31. Aca itsati acarataque, aca antearo, icajemaque
Aquí tenía montón, aquí grande (9), él gritó
"vi, vi, vi!"
"vi, vi, vi (10)!"
32. Impoiiji ... impoiiji itanquirianaque imoncarapacari
Después... después él se tiró él se acercó
33. Ari ijataque icantanaca, itanquirianaque, yaavaquerome,
ya él fue /en picada/, él se tiró, lo agarró,
yaavaquerome ijocantaitapari, "Patsa!"
él lo agarró aterrizó /sobre él/, "Patsa (11)!"
34. Imavetaca irovacanaqueame, icantiri,
El quería desprenderse sorprendido, él /que/ dijo,



Ashaninca iposaqueri, "tac, tac,tac,!" yovamaaqueri.
 el Asháninca lo golpeó, "tac, tac, tac (12)!" lo mató.

35. Icantacanacari quincaji, ari itaqueri
 El lo llevó abajo cerca /por el río/, ya lo quemó
 itaqueri.
 lo quemó.
36. Impoiji, amajatanaque iviti, iviti.
 Después, iban por el río su pluma, su pluma.
37. Impoiji niyanquitatsi, yonta ovaqueriri, icanta
 Después al medio /del río/, aquel que lo mató, estaba
 irinti
 /recogiendo/ él
38. yanacotaqueri, anacotaqueri iviti.
 /a/ él le ganaba, le ganaban la pluma.
39. Impoiji peanaca shimirintsi, peanaca
 Después se transformó en Piros (13), se transformó en
 shimirintsi
 Piros.
40. Impoiji incapatiri aca quirinca, ipioyetapaque
 Después los vio aquí río abajo, él amontonaba en
 ishintipaare,
 su balsa,
41. icoyavetavajari yoca quempenijiri, nea
 él recogía /a los que/ estaban bien cerca, no /a los que/
 yoca anta amajetanaintsiri.
 estaban allá yendo en el río.
42. Impoiji icantiri, meeca yoca amajetanaintsiri,
 Después él dijo, ahora estos /que están/ yendo en el río,
 irotaque iviti.
 son su pluma.
43. Impoiji yovatanaque ishintipaare
 Después él atracó su balsa

44. Irointi yamajatanaque, jataji quirinca.
Ellos navegaron, se fueron río abajo /Los Piros/:
45. Ari orave! icanta, icantaqueri, jaoca pitimiri?
Ya esos (14)! dijo, le dijo, De dónde vienes?
46. tecatsi notime, aitaque namajatapaque quirinca
/de/ ningún sitio, sin querer hemos navegado /de/ río abajo
47. Impoiji yanaacotaqueri yora Ashaninca,
Después lo agarraron a él Asháninca,
48. te iroyetavaquerime, yora shimirintsitanaintsiri,
no lo mataron, el que eran los Piro,
49. Impoiji icantiri eiro avavacatsi, pimpena noyari,
Después el dijo no le mataremos, dame de comer,
50. tecatsi noya.
no he comido.
51. Impoiji ipavaqueri caniri, ipavaqueri iroaquera
Después él le dio yuca, él le dio el que recién
ipasavetacari,
él había golpeado,
52. yoca itsimeriveitani, ipeani paquitsa.
éste el que había sido, el que se transformó /en/ Aguila.
53. Ipavajari yovari, irisatiipavajari, irisati pasataqueri.
El le dio de comer, él mismo le dio, él lo golpeó.
54. Icanta iqueanaquero, irosati shirinca, isaicantajetapaca.
Decía él se fue, se fueron río abajo, se quedaron.
55. Icanti meeca ishequiapaque anta quirincanta,
Decía ahora se aumentaron allá río abajo,
56. tecatsi acantajeri, maaroni yora peayetanaintsiri
nada podemos hacer, todos esos que se transformaron
57. Impoiji ipiyapaaca ineapatiri, inampiniqui yoca
Después él regresó él vio, su caserío éste
oshequianaque.
/había/ aumentado.

58. Ari icantiri Ashaninca, Paitaquea?, Paitaquea?,
ya decía el Asháninca, por qué?, Por qué?
yaparantatacari iviti
él esparció las plumas
59. Tsame antaqueri, antaquerime, chapinqui
Vamos a quemarlo, lo hubiéramos quemado, antes
60. irocantaincha itavetacari, itarantavetacari,
pero él no pudo quemarlo, /a todas/ él no pudo quemar,
pashini amajatanaintsi,
otras /plumas/fueron por el río,
61. Ari icantiri, aisati meecaqueameeca, meeca ovare
ya él dijo, también ahora si ahora, ahora este /Aguila/
62. Ashiriacari tecatsi meeca, tecatsi meeca ajeneri.
Por fin no hay ahora, no hay ahora quien nos agarre.
63. Ipocaque aisati, ipocaque yamajataji, impoiiji itiovetaca
Vinieron también, vinieron navegando, después tocaron /su cuerno/
“ti, ti, ti!” yoyacoveta ... avisaque irinti iraniri
“ti, ti, ti!” esperaron ... paso su cuñado
yora cuaquiti,
este gavián,
64. icovavetaca iriori, iquempeajearime yamatacaro iriori.
veía él, quería igualarse a lo que trajo el /Aguila/
65. icoi iravaquerime anta, itionta, itiontashitavacari,
quería él agarrarlo allá, se volteó, él se volteó sentado,
66. osavicaveita, osavicaveita, impoiiji ijinani
vivía allí, vivía allí, después su mujer /del Aguila/
osavacaveita.
vivía allí /en la casa/.
67. Impoiiji, yoyetajiro ironi, te aneajeriji
Después, la mataron a ella, no había /el Aguila/.
68. Irosati meeca otimantaita anta ivanco,
Fueron ahora por eso allí /en/ su casa,

69. timatsi antearoite, antearoite imorontaquero
 hay bien grande, bien grande él tenía un hueco
 imperita,
 /en la/ escapadura (15),
70. Impoiji isotovaque jenoqui
 Después él salía por arriba
71. Ari, ario, ora icanti, meeca, meecaqueameeca,
 Ya, está bien, esa él dijo, ahora, ahora sí ahora,
72. tecatsi aneajeri, meeca yoca ajeneri
 no hay la que nos encuentra, ahora éste que nos llevaba
73. Meeca cameetsataji amajataje, ario, ario,
 ahora bien podemos navegar, está bien, está bien,
 iquimoshire jaitaque.
 él alegre estaba.
74. Icantiri, meeca tsame, tsame meeca ajate quirinca,
 El dijo, ahora vamos, vamos ahora navegar río abajo,
75. impoiji, ijataiti, yoca quirinca,
 después él fue, éste río abajo,
76. impoiji ipiyajetaja, oneavajiri ijina
 después volvieron /por el río/, los vieron su esposa
 yarejeitapaja.
 /volver/ del viaje.
77. Te aneajeriji paquitsa ovapinitemi,
 No hay el Aguila /que/ nos mataba,
78. meecaqueameeca tecatsi antsaroovacaanaje.
 ahora si ahora no hay a que temer.
79. Impoiji, eirome itimi itsipa iyotanaintsiri
 Después, si no fuera /por/ el otro el que hizo
 yovetsicashitaqueri quipatsi,
 unió semejante /a hombre/ /de/ tierra,
80. Itimantari yovantacari.
 con esos él lo mató /al Aguila/.
81. Ari ocarati noneanatiro, neantsi
 Ya terminé mi palabra, /este/ cuento
82. meeca ari.
 ahora ya.

NOTAS

- (1) Paquitsa : Aguila, *Harpia Harpyia*
Vulgarmente los castellanos hablantes del Oriente Peruano llaman Gavilán a todas las rapaces, la descripción que hacen los Asháninca del "Paquitsa" coincide con el Aguila Harpia, es por eso que hemos optado por diferenciar.
El Diccionario Asháninca-Castellano de Kindberg, I.L.V., dice:
Paquitsa: Aguila, Gavilán.
- (2) Ani : Primo cruzado.
- (3) Cuaquiti : Gavilán de cuello blanco, *Spizaetus Tyranus*. Fam: Accipitridae.
- (4) Tii, tii, : Sonido de un cuerno de caracol o hueso que se toca para avisar la llegada.
- (5) Shepi : Onomatopeya, acción o sonido de agarrar.
- (6) Ei, ei, ei : Onomatopeya, grito para pedir ayuda.
- (7) Catsicori : Hormiga de color ocre, parecida al comején, amontona mucha tierra cerca de su nido.
- (8) Corona : Anillo tejido de carrizo que usan los Asháninca en la cabeza.
- (9) : Aquí el narrador completa con indicaciones, gestos, la gordura del sujeto.
- (10) Vi, vi, : Grito del Aguila.
- (11) Patsa : Onomatopeya, acción o sonido de pisar en el barro.
- (12) Tac, tac, : Onomatopeya, acción o sonido de golpear.
- (13) Piros : Nativos del Bajo Urubamba y Alto Ucayali autodenominados Yine. Antiguamente compartieron con los Asháninca el río Tambo. Eran famosos y temidos por sus correrías contra otras etnías.
- (14) Ari Orave : Quiere decir que los llamaron, los saludaron.
- (15) : Se refiere a un mal paso del río Ene llamado Paquitsapango: Casa del Aguila.

CRONICAS

CRONICA DE LA PROVINCIA AGUSTINIANA DEL PERU I, Cap. VI, págs. 179-184

*P. Juan Teodoro Vázquez**

Versión paleográfica: María del Carmen Urbano D.

* El P. Vázquez, agustino peruano, vivió entre 1672 y 1736. Su estilo es ampuloso y barroco.

DETERMINA EL V.P. PARTIFE A LA CONVERSION DELOS YNFIELES Y DE FACTO SALE DELA CIUDAD A TAN PELIGROSO EMPLEO

Aquel Señor que gobernado de su Yn-finita Sabiduría, tan suave dispone los medios a sus predestinados fines no que no parecen fuertes arrestos desu poder, y tan indefectible y fuertes los aplica que no parecen partos desu divina suavidad² viendo ya en su amado siervo bien saconado los frutos de su divina gracia, que eran los medios eficaces para el logro desus fines, para darles la debida execución arribo desuerte enel corazón desu fiel amante la llama dela caridad en la Conversión delos Ynfieles, que no siendo poderosa temprarla todo el conocimiento desu insuficiencia, y la reflexión delos grandes imposibles, que se ofrecían á la empresa se determino a ejecutarlas ó por mejor decir sedejo arrastrar dela ordenación diuina.

No faltaron, como sucede en todas las obras grandes contradicciones dela humana prudencia, para que más resplandezca la divina. Decíanle algunos sujetos sabios con quien consulto su inspiración, que más tenía su asunto vifos de temeridas que de religioso acuerdo. Lo primero la divinidad desu salud, incapaz de emprender unos peligros aque suelen rendirfe los robustos, y era ir solo, ó a perder sin utilidas la vida ó a conservarla con milagros. Lo segundo porque siendo ya tan odioso a todos los Yndios el nombre de los Españoles, y creyendo quela entrada delos Padres en sus tierras, era solo pretexto para introducir aquellos su tyranía, pensaban evitarla ó arrojando desus límites los Minifros o privándolos dela vida si porfiaban; todolo qual tenían bien probado la experiencia, especialmente enla

montaña donde él determinaba introducirse, de donde fue lanzado poco años avía un Santo Clérigo, teniendo ya erigido un pueblo entre aquellos inconstantísimos bárbaros.

Lo tercero, porque siendo la codicia de temporales interezes la única red para casar aquellos racionales brutos, y convertirlos en ovejas para el revaño de Chrifto, iba lograr este fin sin aquellos medios parecía temeridas, como lo fuera querer volar á una eminencia sin alas. Lo cual parecía irracional arrojo irse un hombre sin el arrimo de un compañero a traficar unas serranías tan ásperas y a buscar el comercio de una gente tan rústica y traidora donde eran inevitables los riesgos y donde á vista dela distancia del espiritual socorro avía de amotinar todo el Abysmo y Satanás por lo qual dice la Sabiduría sin ninguna otra cosa ay del solo q si por desgracia cae no tiene quien lolebante,I.

A estas eficaces razones delas Personas q reprovaban su intento añadían en su interior el enemigo de todo lo bueno terribles temores y desconfianzas, siendo el más poderoso valuarte para comvatirlo su profunda humildad, y el conocimiento de su miseria enla qual ya no le proponía probables riesgos sino indubitables caídas. Pero como las determinaciones divinas son como la Remasa hierbas salutífera que mientras más la oprime la grosera planta más fresca reverbece, quanto más procuraron los pies dela humana prudencia y diabólica astucia hollar el florido plantel delos anhelos del siervo de Dios, tanto más creció en fragancias y hermosura, logrando apessar de infinitas contradicciones la aprobación y licencia del Provincial a quien el todo poderoso siendo suavísimoo de condición hico incontractable muro a todos los tiros que diapare la astucia con la capa de religiosa prudencia.

pág. 180.

No vuela con más velosidas ala amplia región del viento el pájaro cautivo quando haya abierta la jaula ni desciende más presuroso el apeticido centro la piedra, q̄ arrojoviolento impulso, que obtenida la licencia trato desu partida nuestro V.P. pues miraba la aspereza delos Andes como esfera desu libertad y centro desu descanso. Y comosu viático, no se avía de componer de ruidosas literas, de proveídas arguenas, acomodados toldos ni otros alibios ya casi necesarios para passar el rigor de tantas punas, sífola de una serrana y mal enjaessada mula y de una pobre y raída fresada, y de alguna alforjilla depósito de aquellos regalos elegidos desu penitencia, en breves días se dispuso para la partida. Compusso su derrota hafta la Ciudades de Guamanga con un arriero, el cual proveyéndole yendole de una cabalgadura, nada suave en el passo, aunque proporcionada ala aspereza delos caminos, despedido con tiernas lágrimas deuna bella Ymagen de María ensu Concepción colocada en nueftra Portería de Sⁿ. Ydelfonso, dulceblanco desus amores, y lleno dejúbilo de solos sus hermanos, aunq' anegados en llanto se partió de esta Ciudades tan ansioso de llegar asu apeticido centro que solo el tormento dela dilación se le hico intolerable entre las infinitas incomodidades q̄ padeció yendo tan mal aviado, flaco y mal vestido por tan ásperos senderos.

Por fin contando en cada legua muchas su fervoroso anhelo llegó aunq' maltratado con salud ala Ciudades de Guamanga, donde informado del estado infeliz en q' estava la conversión delos bárbaros montañozes después quepor la muerte de aquel venerable Sacerdote se avía arruinado el pueblo aquien avía nombrado Sⁿ Miguel, determino hacer escala para subir ala cumbre delos Andes ala Provincia de Guanta. Es ésta el más fértil país en todo el territorio pues compitiendo enél lo fér-

til con lo ameno, lo pingue con lo florido en guertas chacras y bosques en frutos frutas y flores, se ofrece tan vigorosa la tierra que jamás se ve el exceso. A este Curato poblado de muchos ecclíaficos y seculares por su abundancia y riqueza llegó nuestro insigne Espinosa. Donde esparciendo las luces desu Apostólico empleo en breve del dominio delas Veneraciones passo a hacerse dueño de todas las voluntades.

Auíá fundado la caridad delos antiguos morados del rico pueblo de Guanta un Hospital adornado de espaciosa vivienda para los Minifros dela piedad y preciosas salas para el albergue de los enfermos. Curaronse muchos en esta retirada casa siendo asistida con todo lo necesario dela generosidad de los vesinos pero faltando con el tiempo (sorda polilla degenerosos propósitos) ó minifros para su asiftencia ó pobres q̄ se curassen, á piadosos que socorrieffen faltando lo formal de Enfermería, solo permanecía lo material dela Casa, quando allí llegó N.B.P.Y. como enél vieron los moradores de Guanta tan hospedada con todas las Virtudes sus compañeras, ala Divina Caridad determinaron entregarle el Hospicio dela Misericordia juzgando q' ninguno cuydaría con más puntualidad dela salud delos enfermos del cuerpo que el q' tanto anhelaba por el remedio delos dolientes del espíritu.

Aceto gustoso la oferta el V.P. porque aunque su intento principal no era ser enfermero delas dolencias dela carne, sino procurador dela salud delas almas, reconoció que para el logro de estas le eran de grande utilidad tener casa propia que combifos de Convento alvergasse a todos los religiosos a quienes Dios infundiesse después misericordiofo el espíritu de Missoneros, y se expulsassen afsi de andar enlas casas delos seculares, ó divagandosus espíritus, ó molestando los agenos. Conociesse después el gran provecho de

este dictamen, pues siendo muy pocos o ningunos los enfermos deque tuvo que cuydar la misericordia sirvió la casa, nosolo de acomodada vivienda a quantos Padres entraron ala Montaña, si de escuela donde eran instridos en la lengua Chuncha los Missioneros, y en la doctrina Chriftiana y nuestro Ydeoma quantos muchachos sacaban dela ruinosa Compañía desus padres tristes moradores de aquellas selvas y sátyros ó faunos tan estólitos, que no reparaban vender un hijo por el corto interés de una reja ó un cuchillo. Pero ó juicios de Dios que fruto tan corto se hubiera logrado de tan inmensas fatigas si la mucha Caridad de los Minifros no se huviera fundado en este poco amor de estos Bárbaros con sus hijos ¿sólo las Criaturas que se rescataron desu tyrano dominio, fueron las que alcanzaron la luz, porque delos pocos adultos que (pág. 181) por la puerta del Bautismo entraron a los Rediles del Salvador los más de ovejas se convirtieron en lobos procurando la muerte asus Paftores y huyendo a las oscuras cauernas de su antigua Ydolatría, y ala idolatría de sus cauernas antiguas.

Ardiendo N.V.P. en intolerables llamas de caridad, y pareciéndole corto el combustible a tan poderoso fuego todos los bosques delos Andes se informó breve delos más prácticos de qual senda era menos peligrosa, y más fácil para entrar ala montaña; y aujéndose prevenido noselo de quanto es necesario para ofrecer a Dios el tremendo Sacrificio dela Mifa sino también de aquellas alajas blanco de la codicia de los Yndios, como cuclillos machetes hachas y otros instrumentos a su labranza a precissos, y también aptos para romper el indócil terreno desus coracones, é introducir la semilla del cariño se partió para el termino desus anhelos acompañado de algunos hombres, que en la llanura ó falda de aquellos cerrados montes tienen vinculada su hacienda en la superticiosa cosecha dela hierba

que llaman coca encanto delos Yndios tercera desus hechicerías, y guarida del aspid, que enemigo desu criador, hasta en las plantas salutíferas introduce su veneno para emposoñarlas y almas. Hace prohibido graues penas nosolo el usso sino el cultivo y la venta, pero no solo los Yndios la usan, sino infinitas Personas de ambos sexsos ¿ deben dar exemplo el grandíssimo interés quedeja su trato asus sembradores les hacen cerrarlos los ojos para no ver ni los riesgos dela alma ni los peligros del cuerpo, despreciando codiciosos ala divina y la humana justicia.

Ay desde el pueblo de Guanta hasta Jesús María (primera fundación de N.V.P. dentro de la montaña) treintai-cuatro leguas de tan elevados cerros, y profundas quebradas que estas parecen pórticos del Abysmo aquellos puntales del Cielo; ofrecesse a los caminantes la senda entre aquellas tajadas peñas siempre ásperas y peligrosas pero en algunos pasos tan inaccesible, que aún las aves ligeras parecen la pissan con miedo, siendo el castigo del menor deslizo del pie, ó desvanecimiento dela Cabeza un precipicio tan inmenso, que el primer susto es sobrado a quitar la vida, siendo imposible que sobre alguna en que se sebe el último estrago en tan dilatado descenso. A esta terrena aspereza añaden nuevos peligros las nubes, pues no es mal tan de menudo aljofar la esmeralda delas hierbas, sino anegan en dilubios la soberbia de aquellos encumbrados montes, robándoles conbracos crecidos de crystal, y a que no el vestido delos verdes robustos árboles toda la bella guarnición delas hierbas y menudas plantas.

Vistiendo a los pies las alas del coracon venció tantas asperesas y precipicios esta Aguila aureliana, que aspiraba a colocar en las mayores artuidades su nido, hasta que colmado de tantos méritos como padeció sustos, temió presipicios y aglomero fatigas llegó alegre a dar víftas con más

dicha que Moysés á aquella su tierra de Promisión. Ofrecieronle (a aquellos Labradores dela más ruín semilla y propia de aquel campo pedestal de una montaña de Ydolatrías) pobre y desabrigado albergue tan patente alas cóleras del viento, como franco a los ímpetus dela agua. A la descomodidad del hospicio seguía necefsariamente la penuria del sustento, porque siendo la tierra húmeda y cálida en extremo ninguna carne puede mantenerse sin corrupción medio día, nosiendo allí ni la sal privilegio para librarfe de tan dañino contagio. Hace intentado varios veces la manutención de algún ganado ovejuno para lograr carne fresca, pero siempre sin provecho, porque ó se ha huído a disfantísimos prados ó a parecido de hambre.

Ni esto causará afsombro a los que supieren la calidad de toda tierra montuosa. Son en esta tan copiosas las lluvias que no riegan sino inundan sus entrañas, dejándola donde descubre más limpio el rostro, no húmeda sino senegosa con que no dan lugar aque produsga proporcionada aquellas déviles hierbas que suelen servir de pasto útil a los brutos, sinoliciosa, duros pomposos tremendales de arcabocos espadañas y otras hierbas que más ostentan los desconfusos que floridas sábanas. Con la nimia humedad del terreno y gran calor crecen tan desmesurados los árboles y forman defus viciosas ramas y extendidas hojas tan tejidos y dilatados doceles de esmeralda, que sirviendo de infaustos (pág.182) quita soles a la tierra no puede el Príncipe delos Planetas por más que dispara rayos penetrar tan sólidas verdes nubes conque no llegando jamás al húmedo terrestre rostró el calor, ó no nacen ó se corrompen breve aquellas hierbas, que por las levedas desus raízés son como peluza delas mejillas del campo.

Redufsíase el principal alimentos del siervo de Dios á aquellas plantas que os-

tentando fuera dela tierra vistosas floridas ramas no en ellas brindan su fruto, sino loguardan avarientas en la tierra sepultado, siendo forcoso arrancarlas de raíz para que den el provecho porque este solo consiste en sus raízés.

A estas se añadían el que llaman trigo de la Yndias, y vulgarmente maíz sustento el más común delos Yndios, y no poco estimado delos Españoles, pues aél an debido en sus mayores ahogos la vida, siendo ya entretodos no solo vianda, sino regalo, si ingeniosa la gula forma desu arina infinitos provocaciones del apetito. Ageno de todo gusto del V.P. y solo alegre su espíritu en una tierra donde no vive la carne, esperaba lleno de ansias comerse a cojer el fruto de sus trabajo. Era pues el que más le atormentaba la ignorancia del difícil Ydeoma de aquellos bárbaros, assi teniendo por medio precisso para emprender su reducción el aprender su dialecto aplicó todo su vivacidad guarnecido desu ferviente celo en conseguirlo.

Como era tan frecuente en aquel profundo Valle el decenso de los Yndios montañezes a comerciar con los Españoles permutando sus tejidos (que suelen ser tan preciosos como los mejores combres) por lanas maíz y los demás q necefsitan para pasar su miserable vida, no le fue difícil al celozo operario encontrar algunos moradores deaque contorno que entendiessen el ideoma de estos minarvas. Con los cuales consultando la significación de estos vocablos más comunes, y lleguandolos por Ynterpretes, nosolo fue acaricando aquellos hombres montarazes, sino haciéndose capaz desu elegante Ydeoma. En el qual le dió el Señor tan perspicaz inteligencia, q nofola pudo hablarlo con la expedición enpocos Mezes sino con poner del un Arte fácil y acomodado para infrucción de todos los Operarios q se animafsen aseguir después sus huellas.

Lleno de júbilo su caritativo espíritu alver vencida la mayor dificultad, ¿retardada su empeño y viendo en los Yndios menos afereza de la que aún imaginado pues con las más que descendía el comercio temporal avía comensado a introducir el divino, repelida desu dureza la blandura desus palabras determino ascender donado ala montaña, a convertir en oro puro de Caridad aquellos metales brutos partos de tan retirados montes.

Asperísimos eran los que avía vencido desde el ameno sitio de Guanta hasta la orilla delos Andes pero en comparación delos que comenso a reporchar para introducirfe enlo interior dela Montaña eran pigmeos a víftas de unos gigantes. Los resaltos las cuchillas machetes y laderas peinadas avista de quebradas de inmensa profundidad, y de ríos de caudaloso torrente eran frecuentes é inexcusables, los bosques tupidos y en marañadas selvas, por donde sin el socorro de las hachas a veces era imposible dar passo, eran comunes estorvos siendo forcoso no buscar sino ir haciendo de nuevo los caminos. Como en la tierra faltasse rápidos y crecidos ríos para esguazar corrían por el ayre en abundantes arroyos las aguas que desataban las nubes, nosiendo tantas lluvias bastantes ni a extinguir el fuego de la caridad de este siervo de Dios ni a templar el gran calor que le fatigaba entre aquellas espesuras cerradas puertas de esmeraldas a los socorros del ayre. Unas veces cafi precipitado delos encumbrados riscos, otros cafi perdido delos impetuosos torrentes, las más empapado interior y exteriormente delos continuos aguaceros, asustado casi siempre con el horror de numerosas sabandijas, y desvelado las noches, con el sumbido importuno, y afudoguijones de los infinitos enjambres de sancudos que cría la inacabable humedad y serracon delos montes andaba el insigne Pastor buscando no rebaños que conducir y pastear, sino errantes fieras que con-

vertir en corderos para formar las manadas.

No salía como los apóstoles apredicar en las ciudades y Villa, como el Bautista, voz q' clamaba en el desierto, no solo porque era predicar en desierto exortar a unos hombres, (pág. 183) que solo tenían el exterior de racionales, sino porque aborreciendo el humano consorcio y racional gobierno jamás se unían aformar un Pueblo, donde huviefe un Superior aquien obedecer: practicaban si el estilo delas fieras escogiendo cada familia para su mora un bosque tan retirado dela familiaridad delas demás, que solo por accidente se encontraban entre aquellas confusas selvas las Personas. Solo para lo militar, siendo su principal vínculo la embriaguez que solían juntar los varones; reconociendo por Xefe al menos cobarde, dígolo así, porque entre ellos nose conoce el verdadero valor, siendo sólo en fortaleza desus brevajez, quien los visto de osadías, después que los despoja del juicio.

Del excesivo calor desus montuosas moradas parece que se les hadado a estos Yndios el nombre de Ninarvas, por significar candelas la voz Nina en la lengua general: no sé el título de chunchos por donde son más conocidof dedonde los vino, ella es tan bárbaras como ellos, y quizás significara la estolidez y brutalidad de sus genios. No es gente que se gobierna por algun uso de razón, pues aún las cosas q' en algunos brutos reusa la misma naturaleza; las practica sin horrores su apetito, desuerte q' ardiendo en este todo el fuego desu nombre, atropella el Padre la honestidad delas hijas, el hermano dela hermana y aún el hijo, no se horroriza del con el comercio con la Madre. Algunos de ellos tienen por el mayor regalo desu cruelífsima gula, la carne muerta aquien en ánimo espíritu racional, formado vasos para sus torpes bebidas delas desnudas calaberas, siendo en su insensatez rego-

sijo desu licenciosa vida tan funesto recuerdo dela muerte.

No reconocen Numen alguno a quien rendir adoración, solo al demonio se rinden no con divino y religioso culto, sino con servil rendimientos, porque las espantosas figuras con q̄ esta infernal bestia se les aparece, más les causan horror y assombro q̄ veneración y cariño. *Lamargaré*, que quiere decir el mayor oprimer, es el nombre del principal espíritu que invocan, entodas ó las más arduas expediciones que emprenden, pero fuera de esto tienen otros de gerarquía inferno, quienes humildes se rinden y llaman en algunas necesidades de menor arduidad, los nombres de estos falsos númenes son los siguientes: *Marinanchi*, *Atentari*, *Atengavite*, *Camatequia*, *Asinquiri*. Estos malditos espíritus como centro de todo lo malo, solo en el teatro dela embriaguez y disolución se les aparecen, que esos son olocaustos con que tan detestables numenes se aplacan, y hacen ostentación enla vileza de sus fauores dela dignidad desus sacrificios.

Enseñados quisa de sus horrendos dioses fundan la valentía en el espanto aparente de sus figuras, assí añadiendo a la fealdad abominable que les dió la naturaleza otra mayor en el artificio se embijan ó pintan el rostro piernas y brazos de pangarios y desapafisibles colores que no parecen moradores del mundo, sino del Abysmo, de Suerte q̄ el más osado q̄ los encontrara derepente escusara el herirlo por no verlos. Usan solo como cobardes de arco y flechas envenedadas con tanto terribles ponzoña que hasta el árbol donde se clauará la aguda punta se seca de raíz hasta la hoja; más no solo en el veuño se escuda su pusiláminidad, sino en la suma destreza conque aseguran el blanco: no ay ave q̄ redima de sus certeras alas la rapidez desu vuelo, ni corco a quien libre desus tiros la couerzidas de su carrera; assombro es ver como sostienen en la vaga

estación del ayre una naranja con repetidos harpones, hasta que atrabesada por varias partes descienda en piezas menudas a la tierra forman dela negra endurecida chonta, tan fuertes agudas puntas que solo lo que pudiere hacer resistencia al duro azero, no se rendira asu golpe.

Quanto matan con sus flechas en aquellos espesos bosques es objeto desuguloso apetito ya gire ligero el ayre, ya cruce presuroso el monte sin librarfe desu verasidas, ni por dura y negra la carne deloro y papagayo, ni por insípida y fétida la de los micos ó monos, ratas montezez y otros impuros animales. Con ser tan intolerable el calor de este montaña no solicitan enla desnudez el socorro, siendo gran prodigio que una gente nada limpia ni miamente dejada calurosa y desonesta tenga actividad para tejer sus vestidos no corte y precisos, sino dilatados y curiosos pues se componen en ambos sexos de una Cusma ó túnica debien tupida lana queles cubre todo el cuerpo desde el pie dela garganta, hasta la garganta desus pies.

No es menor prodigio entre estos Yndios el que sean amantes de la verdad teniendo tan frecuente comercio con el Padre dela mentira y que sean tan puntuales ensus tratos atropellando hasta los fueros de la naturaleza. También admira a todos ver en unos troncos con forma de hombres, tan desnudos deracionales frutos tantas hojas y flores en el Ydeoma enque usan unos modos de hablar tan elegantes, y unos períodos tan rotundos, que pudieran competir con la elegancia latina. La armoniosa pompa del dialecto parece que quieren manifestar en el adorno de sus cabezas, pues forman para el unos cercos o coronas de plumas pintadas dela naturaleza con tan varios y hermosos colores, que la más refulgente corona de oro no se ostentará tan lúcida, pareciendo a vista defu hermosura más deforme la fealdad desus broncas y desapafisibles caras. Solo en este ornato se les mira algún

aseo en lo más son esmeros de la inmundicia, siendo más notable a vista de tantas aguas conque pudieran escusarle.

No trabajan más que lo precisso para sustentar la vida, de suerte q̄ haciendo cada familia su corta sementera lo demás del tiempo se consume en esto, detestable padre dela embriaguez y la luxuria. El orden de trabajar en sus labranzas es este: el Padre ó cabeza dela Familia tiene obligación de rocar labroza quemar la hierba inútil, y apocar de suerte la tierra q̄ quede apta a recibir la semilla después sigue la muger a los demás afanes de sembrar cus-tar y cójer el fruto sin que de esta obliga-

ción la excuse, ni el parto ni la crianza delos hijos. Aunque son en extremos interesantes y codiciosos en lo que tratan y comercian, pero contra todo el natural y común inclinación delos Yndios montara-razes noson aplicados ala rapiña ni el hurto admirando más este prodigio no reconociendo Superior de quien temer el castigo, ni reconociendo más Ley q̄ la natural de no querer para otro el daño q̄ cada uno en si no quiere. En fin ni ay gente por bárbara que sea que no tenga alguna virtud q̄ sirva de enseñanza y confusión a los que rodeados de tantos auxilios y exemplares solemos carecer de todas.

RESEÑAS

Léxico Ese-éja-Español, Español-Ese-éja
CHAVARRIA MENDOZA, María C.,
Lima (Universidad Nacional Mayor de San
Marcos-Centro de Investigación de Lin-
güística Aplicada), Documento de Trabajo
N° 43 junio de 1980, 92 pp.

En la serie de documentos de trabajo que publica el CILA (Centro de Investigación de Lingüística Aplicada), María C. Chavarría incluyó en 1973 un *Esbozo fonológico de ese éja o "Huarayo" (Tacana)*. El trabajo que paso a reseñar es en cierto modo complementario del anterior, pues contiene "el resultado de las encuestas léxicas realizadas con hablantes de la variante lectal "tambopatina" de la lengua esa éja (familia Tacana) (p. 1). La introducción comienza por señalar las variantes lectales entre los lectos Palmarrealino y Tambopatino, continuando con una breve indicación sobre los informantes que participaron en este estudio. Luego se explican los criterios metodológicos puestos en práctica durante la investigación: la aplicación del mismo cuestionario empleado en Palmarreal, la verificación lexical a partir del *Repertorio etnobotánico y etno-zoológico Amahuaca (Pano)* de D' Ans, el *Diccionario Español-Huarayo* del P. José Alvarez y la obra *Ese 'Eja y Castellano* de Wyma; finalmente, una corta noticia sobre el procedimiento utilizado que consistió en la elaboración de un fichero ese éja-español vertido a

continuación en otro fichero, esta vez español-ese éja. Aquí señala la autora la dificultad que encontró en establecer la correlación término a término entre los lexemas puestos en equivalencia semántica, dificultad común a todo tipo de trabajo semejante, y su modo de resolverla por medio de "construcciones perifrásticas aproximadas que no permiten revelar con fidelidad el contenido semántico de la versión original" (p. 4).

Prosigue una descripción de la pauta seguida en la transcripción fonémica de las entradas y la opción por el régimen alfabético del español en el ordenamiento de los artículos léxicos en ambos casos. El léxico propiamente dicho se agrupa por medio de raíces morfémicas separadas del resto del lexema por un guión, como criterio general (luego se reconoce que este procedimiento presenta "algunos vacíos"); en seguida se explican los criterios de colocación de las entradas a partir de la forma nominal, luego la forma que actualiza el adjetivo y por último, si la hay, la forma verbal correspondiente (con la marca del imperativo). Se advierte que en el marco de este trabajo no se incluye "el complejo proceso de afijación que caracteriza al ese éja" (p. 6). Termina la parte introductoria con una referencia a las convenciones utilizadas y un mapa de la zona investigada.

Sobre el lexicón mismo y el sistema de definiciones practicado, puede observar-

se cierto desequilibrio definicional, sin dejar de reconocer por nuestra parte el valioso aporte que este trabajo supone para el estudio de las lenguas amazónicas. En efecto, salvo los casos en que la perífrasis procura salvar el inconveniente de la carencia de un lexema castellano equivalente, en los demás se presupone que el lexema español propuesto como definición abarca más o menos el lexema ese éja.

La autora nos invita a "comparar los artículos léxicos entre sí con las respectivas glosas" (p. 6) a fin de tener una idea del proceso de afijación propio de la lengua ese éja. Sin embargo, de inmediato tropezamos con la presencia de una información exigua que no provee el número de semas suficiente para constituir la organización de los sememas puestos en equivalencia, haciéndose muy difícil la reconstrucción de los campos sémicos que garantizarían la coherencia interdefinicional: la similitud formal de las partículas morfélicas no garantiza la constitución de un campo sémico adecuado mientras no se constate, al reiterarse una misma partícula morfélica, la manifestación del mismo núcleo sémico. Así, por ejemplo, mientras en el caso de "daki", definido como "camisa; cushma; ropa" puedo constatar el mismo núcleo sémico en "daki-má" ("desnudo") y "daki-tíse" ("pantalón") por los rasgos opuestos *ausencia / presencia* de / cubriendo /, en el caso de "déja", definido como "gente blanca", ¿cuál es el núcleo sémico que permite identificar él o los campos sémicos comprendidos por las formas paralexemáticas "déja chíí" ("anciano, viejo"), "deja óshe" ("gringo") y "deja shó?i" ("joven")? Todas estas últimas formas, incluidas por su colocación en "déja", no es posible definir cuál es el rasgo sémico común. Lo más probable es que "déja" y "deja óshe" participen de un mismo núcleo y "deja chíí" y "deja shó?i" tengan

otro diferente, en cuyo caso debió preverse una colocación distinta entre el término-entrada y los incluyentes. Como en estos ejemplos, los rasgos mínimos de afijación que aparecen en múltiples ocasiones para ser sistematizados desde la perspectiva del contenido, requieren de una precisión semántica que permita articular el formante con el respectivo sema actualizado. Con estos ejemplos tomados al azar sólo quiero sugerir que si en la confección de un diccionario bilingüe deben tenerse presentes las experiencias *semántico-culturales* de cada una de las lenguas puestas en estado de traducción, a fin de poder reconstituir los campos sémicos y resolver problemas de composición lexemática como la afijación y otros de orden morfélico, lo más aconsejable sería definir cada entrada con un artículo definitorio amplio, que contenga una información sémica exhaustiva sobre el empleo discursivo de cada término-entrada, aún en los casos donde aparentemente se encuentre una coincidencia extrema entre el lexema traducido y el lexema que, en la otra lengua, le sirve de equivalente. Pienso que este procedimiento contribuiría a solucionar, en el plano semántico, no sólo la preocupación por los "potenciales lectores ese éja que recién se inician en la lecto-escritura de su lengua y, posiblemente, del castellano" (p. 5), sino también aquella de los etnólogos, lingüistas, etc., que deseen conocer el funcionamiento semántico de la lengua ese éja.

Enrique Ballón Aguirre

The Panare. Tradition and Change on the Amazonian Frontier

HENLEY, Paul. Yale University Press
New Haven y Londres 1982.

El libro de Paul Henley es un estudio sobre un grupo indígena de Venezuela, los Panare. Ubicados al sur y al este del río

Orinoco, los Panare son unos 1,700 indígenas distribuidos en treintiocho comunidades.

Sin embargo, el libro de Henley no es sólo una buena etnografía, en tanto pinta un cuadro bastante exhaustivo de la vida del grupo, sino que además plantea una serie de preguntas relevantes, ausentes la mayoría de las veces en estudios de este tipo.

Ya en la introducción, Henley señala que constituía para él una pregunta fundamental entender en qué condiciones y cómo un grupo como los Panare, ubicado en uno de los frentes de expansión de la Amazonía, ha podido mantener su identidad grupal. Se trata de desafiar la creencia bien difundida de que las sociedades indígenas están destinadas a desaparecer al interior de las "sociedades nacionales" de manera natural. Ello obliga a discutir los conceptos de integración, asimilación y aculturación que, en su formulación, encubren la situación en que se da la relación entre los grupos y la sociedad nacional.

De allí que Henley se concentra en el análisis de los factores internos, características estructurales del grupo Panare, y en los factores externos, incluyendo el análisis de los frentes de expansión dentro de la búsqueda de explicación, y no como una descripción complementaria.

En este sentido Henley se remite explícitamente a Darcy Ribeiro para hallar los mecanismos con que la sociedad nacional subordina al grupo indígena, enmarcando la relación en un proceso histórico.

Como Ribeiro, Henley utiliza el elemento metodológico de las "fronteras de expansión" para analizar la presencia de la sociedad nacional y la naturaleza de su relación con el grupo nativo. Esta relación dependerá del tipo de estrategia de expansión de cada frontera. No están ausentes los factores culturales y de resis-

tenencia del grupo, pero Henley postula que llegado un punto, el grupo indígena es subordinado por estas condiciones en virtud de que las fronteras son más fuertes en términos demográficos y porque tienen el respaldo del Estado.

En este sentido Henley adopta la tipología de fronteras de Ribeiro, distinguiendo las fronteras económicas (extractivas, agrícolas y ganaderas) de las proteccionistas (misioneros e instituciones indigenistas). En el trabajo ambos tipos de fronteras son tratados con una perspectiva histórica que permite entender la naturaleza de los cambios que se van instalando.

Esta perspectiva histórica permite entender el cambio acontecido en la década de 1960 cuando los Panare dejaron de participar en la recolección de sarrapia destinada a la exportación. Hasta entonces se había generado ya una dependencia del consumo de bienes externos, fundamentalmente instrumentos de trabajo, sin que se produjeran cambios en los patrones de asentamiento.

Con el colapso del mercado de sarrapia, el incipiente frente ganadero fue no sólo creciendo sino variando en sus características con la aparición de empresas ganaderas, el retiro de los colonos tradicionales y el avance de las carreteras. Los Panare debieron entonces buscar nuevas formas de adquirir los bienes requeridos del mercado: las alternativas no eran muchas. Algunas familias incrementaron su producción de canastas ornamentales para venderlas en Caracas a través de intermediarios. Otras empezaron a producir bienes agrícolas para el mercado, aunque recibiendo muy bajos precios. Existe aún cierta resistencia a vender su fuerza de trabajo a los colonos de manera permanente, pero incluso algunos empiezan a trabajar en las minas de diamantes dentro de territorio Panare.

Lo que sí está sucediendo de manera clara y generalizada es un proceso de mi-

gración interna por el cual las familias Panare van acercándose hacia los frentes de expansión en busca de un abastecimiento de productos manufacturados y agrícolas. Ello a costa de dejar el medio montañoso del cual extraen los Panare la mayor parte de sus recursos, para instalarse en las llanuras. Por otra parte, inducidos por los frentes proteccionistas, los Panare han ido concentrándose, incrementándose así la competencia por los recursos entre los propios Panare y con los colonos ganaderos.

Tradicionalmente los Panare estaban dispersos en un amplio territorio que abarcaba el encuentro de dos ecosistemas: el escudo Guyanés y las llanuras bajas. Los asentamientos Panare estaban constituidos por grupos de residencia de alrededor de cuarenta personas, habitando en una o dos malocas. Los grupos de residencia, vinculados por lazos de parentesco eran los ámbitos de consumo y distribución, siendo las unidades conyugales las unidades productivas básicas. La ideología de la necesidad de compartir y ser generoso, dentro de un contexto de ausencia de propiedad de los medios de producción y de recursos plenamente utilizados, era el mecanismo por el cual las unidades conyugales y las malocas en su conjunto ejercían su solidaridad.

Hasta aquí Henléy describe los elementos que, concebidos en las sociedades tradicionales, contribuían a la reproducción del grupo, y expuestas al contacto y a nuevas condiciones, revelan la fragilidad estructural del grupo frente a un nuevo contexto.

Por un lado, esa flexibilidad de los grupos de residencia, si bien tiene ventajas ante la escasez estacional de recursos, significa una debilidad en tanto tiende —fuera de sus condiciones naturales— a gestar una sociedad atomística menos fuerte para resistir las fuerzas de contacto. Por otro lado, la ideología de la

generosidad es vulnerable ante condiciones nuevas como el incremento de la competencia por recursos, en un medio más pobre.

En la medida en que el sistema interno de relaciones sociales juega entre los Panare un papel central en promover y mantener la solidaridad interna, el nuevo sistema de comercio y adquisición de bienes resquebraja la economía interna en una dimensión mucho mayor que en los periodos anteriores. Henléy propone estudiar el mecanismo por el cual se debilita la solidaridad y se pierde confianza en las tradiciones culturales, y los efectos de estos mecanismos al interior del grupo y en lo que concierne a su relación con la sociedad nacional.

Henléy analiza los efectos de la producción y venta de bienes para adquirir productos manufacturados o agrícolas. Básicamente los efectos son tres y se presentan de manera diferenciada en los asentamientos Panare. En primer lugar se han ido adquiriendo una serie de bienes que no son producidos por los Panare, mayormente instrumentos de trabajo que hacen las actividades agrícolas más eficientes en términos de tiempo, pero que aún no han generado mayores cambios internos.

En segundo lugar se ha producido un cambio en los patrones de asentamiento formándose núcleos mucho mayores que los tradicionales. En tercer lugar los Panare empiezan a dedicar más tiempo para producir bienes para el comercio. Estos dos últimos factores son según Henléy especialmente críticos en este momento y como tendencias para el futuro, pues ambos producen la escasez de comida. No sólo se van trasladando a áreas donde los recursos tradicionales explotados son más escasos, sino que los asentamientos son notablemente más grandes.

Ante la competencia por recursos, la solidaridad fomentada por el compartir

se va quebrando y la escasez temporal se va haciendo permanente. Esto a su vez contribuirá a la individualización del consumo.

Todo esto lleva a Henley a reconsiderar su pregunta inicial, acerca de los factores que determinan la posibilidad de que un grupo mantenga su identidad. La respuesta es contundente. Ello sólo es posible en la medida en que los grupos mantengan el control de las base materiales de su existencia. Si los Panare y otros grupos indígenas sobreviven como tales es porque no han sido desposeídos, aún, de estas bases materiales. Su destrucción como grupos no es entonces algo necesario en las leyes de la historia. Sin embargo, ese será el caso si son desposeídos de sus medios de vida, aquellos que garantizan la expresión de una cultura. La resistencia de un grupo no es en este sentido suficiente, una legislación y acción en apoyo de estos derechos se impone como necesidad y como conclusión del trabajo.

En su conjunto el trabajo de Henley resulta sugestivo para pensar en la situación de los grupos nativos en el Perú. La mayoría están transitando por ese camino, y los mecanismos y condicionantes parecen ser comunes.

Frederica Barclay

1981 Developing the Amazon: The Social and Ecological Consequences of Government-directed Colonization Along Brazil's Transamazon Highway.

MORAN, Emilio F., *Bloomington: Indiana University Press.*

En la década del cincuenta, el Brasil empezó a incentivar el desarrollo de su región amazónica. Mas es recién en 1970, a partir de la construcción del sistema vial de la Transamazónica, que el gobierno

militar del entonces presidente Médici consigue intensificar dicho esfuerzo bajo el Plan de Integración Nacional (PIN). Este plan llamaba al traslado de 100,000 familias a la región amazónica bajo dos lemas bastante significativos: la necesidad de "entregar a hombres sin tierra tierras sin hombres" y de "integrar para no entregar". El sistema vial de la Transamazónica debía estimular el ingreso de los colonos y el regreso de los recursos amazónicos. Sin embargo, al cabo de 4 años, el asentamiento de no más de 6,000 familias y una inversión de más de 500 millones de dólares, el gobierno del para entonces presidente Geisel decretó el fracaso del proyecto y puso el desarrollo de la región amazónica en manos de empresas ganaderas, madereras y mineras tanto de origen nacional como transnacional.

En *Developing the Amazon*, Moran analiza los resultados del proyecto de colonización y propone que la falta de microanálisis ecológico y social es lo que llevó a su fracaso. Moran demuestra con métodos derivados de la ecología cultural los resultados obtenidos bajo diversas estrategias productivas y argumenta que la retracción de la colonización por parte del gobierno fue en realidad prematura. Indica que los rendimientos agrícolas alcanzados por un 40 por ciento de los colonos (figura desapercibida por el gobierno al agregar todos sus datos sobre productividad) demuestran la capacidad de la hoya amazónica de sostener una agricultura intensiva. Sus datos provienen de tres periodos de trabajo de campo entre 1972 y 1977 en "Vila Roxa", una *agrovila* en el asentamiento planificado de Altamira en la región de Xingú.

Moran considera que el ecosistema tropical es sumamente complejo pero no tan frágil como se ha venido suponiendo. Si bien la depredación o deforestación pueden causar una serie de daños, sobre todo en el caso de las empresas que tra-

bajan a mayor escala, argumenta que el impacto más serio es sobre los ciclos del agua a nivel global. Precisa que la diversidad de especies en la Amazonía y la intensa competencia que se desarrolla entre éstas para obtener luz y demás nutrientes necesarios para su sobrevivencia explican su tendencia a recuperarse ante numerosas infracciones. Indicando que los bosques se tipifican de acuerdo al régimen de humedad, las variables de altura y las características específicas de los suelos, subraya que estos últimos son en extremo variados (mucho más de lo supuesto por Meggers 1971 e incluso por Denevan 1976), presentando una distribución tipo mosaico aún dentro de una misma región. Considera fundamental el manejo de estas microvariaciones en cualquier intento de rendimiento agrícola en el bosque tropical.

Moran demuestra el inmenso valor en este sentido de las prácticas "aborígenes" de tala y quema, uso limitado de una variedad de especies vegetales y animales silvestres, asociación de cultivos (*intercropping*) y, en particular, la aplicación de estas prácticas a las microvariaciones ecológicas. Pero señala que si bien a lo largo de los últimos 4 siglos las actividades económicas de los brasileños en la región amazónica han sido de naturaleza extractiva y depredadora, la población nativa nunca consiguió intensificar su producción; tampoco, asumiendo lo que a su parecer (en una interpretación bastante funcionalista) fue la tarea más fácil de desarrollar controles demográficos. No hace mayor alarde por este motivo de la práctica, también indígena, de rotar las tierras en cultivo (indicando que una evaluación sería requiere de estudios a largo plazo). Salvo los antiguos migrantes a la región amazónica —los llamados *caboclos*— nadie más empezaba a conocer el manejo de estos recursos en el momento de iniciarse la colonización.

Sin embargo, no a todos los colonos les fue mal. Moran divide a los colonos, primero, en empresarios rurales o *brokers* (40 por ciento) y proletarios rurales o clientes (60 por ciento). Los *brokers* siendo aquellos capaces de generar capitales a través de sus propias empresas y los clientes aquellos que dependen de los *brokers* u otras instituciones de fuera para obtener el dinero necesario para sobrevivir (p. 91). Divide luego a los clientes en artesanos rurales y trabajadores agrícolas y a los *brokers* en agricultores independientes y empresarios o *entrepreneurs*. Si bien Moran indica que hay *caboclos* dentro de cada una de estas categorías, evita mencionar en qué proporción, limitándose a mencionar que los agricultores independientes dentro de esta categoría tuvieron un rendimiento agrícola dos veces mayor al de cualquier otro colono y en extensiones de tierra relativamente pequeñas que lograron cultivar intensivamente (prácticas que los demás colonos que obtuvieron buenos resultados procuraron imitar). En resumen, Moran indica que el mayor éxito fue alcanzado por aquellos colonos que anteriormente habían (1) poseído o administrado tierras, (2) vivido de manera estable (migrado menos), (3) tenido alguna experiencia en centros urbanos y (4) poseído mercancías o artículos duraderos. Lo inverso siendo cierto de quienes fracasaron. Encuentra, sin embargo, que toda área nueva de desarrollo requiere, en particular, de los empresarios (cuyo número es reducido) para organizar de manera rentable el flujo de bienes, servicios y capital.

En conclusión, Moran argumenta que el fracaso del proyecto de colonización dirigida se debió a que el centralismo del gobierno brasileño no permitió un análisis ni de las microvariaciones del bosque tropical ni de los resultados tan diversos que obtuvieron los colonos. Es así que el gobierno (1) planificó asentamientos sin

tomar en cuenta la composición de los suelos y por ende su fertilidad diferencial (las fotografías aéreas con sistemas de radar no logran detectar estas variaciones), (2) incentivó el cultivo de cereales (arroz, maíz y frijoles) sin estudiar de antemano las estrategias más adecuadas para su rendimiento y (3) seleccionó colonos utilizando criterios poco significativos (nivel de educación, lugar de origen, posesión de familia numerosa y experiencia en el trabajo agrícola).

Moran nos presenta, en breve, un trabajo sumamente importante y precisamente en un momento en que numerosos países amazónicos promueven la colonización y el desarrollo del bosque tropical. Nos ofrece una serie de datos, hasta este momento prácticamente inasequibles de otra manera, referentes al impacto de la colonización sobre el medio ambiente y el hombre (incluye 57 cuadros e ilustraciones y un apéndice muy valioso donde figuran análisis de suelos en distintas etapas de trabajo). La heterogeneidad del bosque tropical además de las diversas historias rurales de los países amazónicos no permiten una extensión de las conclusiones más específicas y ricas de Moran (tales como la identificación y uso de recursos locales); sin embargo, hay ciertos puntos que sí pueden ser generalizados, tales como el llamado urgente que hace para que (1) se tomen en cuenta los suelos y demás microvariaciones ecológicas además de su manejo óptimo antes de promover la colonización, (2) se revalorice el papel del pequeño agricultor en vez de abrirle las puertas a empresas depredadoras y (3) se rescaten las pautas indígenas, hasta ahora inigualadas, de adaptación a los microambientes ecológicos del bosque tropical (prácticas ya parcialmente recogidas por la población caboclo).

Como comentario al trabajo de Moran, cabe cuestionar la importancia cen-

tral que le asigna a los factores técnicos de microanálisis ecológico y social en el fracaso del Plan de Integración Nacional, en particular, el sólo haber mencionado y no considerado como variable importante el concepto más amplio de "integración" que acompañó al proyecto de colonización. Evidentemente dicha noción no se limitó tan sólo a su significación espacial (redistribución de la población como respuesta a problemas de orden geopolítico y de política interna), sino que debió referirse también a cómo se situaría la colonización dentro de la economía política existente. En este contexto, cabe cuestionar a la vez el papel que pudo jugar la economía o mercado mundial a varios niveles.

Se sabe, por un lado, que cuando se desarrolló el Plan de Integración Nacional, Brasil estaba obteniendo en el exterior precios relativamente altos por productos agrícolas tales como el café, el azúcar, la soya, el cacao y el algodón (Valverde 1979 / 80:32), momento además en que se iba acrecentando una seria crisis mundial alimenticia (Burbach y Flynn 1980:129). Se sabe también que unos años más tarde, mientras que Estados Unidos pasaba a controlar la producción de granos a nivel global (Morgan 1980), se incrementaría la demanda en el mercado mundial por productos de origen vacuno tales como la carne y la leche (Valverde 1979 / 80:34). En este contexto se podrían entender algunas dimensiones más del fracaso del proyecto agrícola. Se podría preguntar, por ejemplo, por qué a pesar de la política oficial, la ausencia de microanálisis ecológicos y mejores niveles de productividad comprobados, se otorgaron muchos más préstamos para fines ganaderos que para fines agrícolas y numerosas empresas ganaderas se hicieron presentes en el frente de colonización (tales como Swift Armour, King Ranch y varias empresas del sur del Brasil) sin que

hubiera un movimiento equivalente de empresas con fines agrícolas.

Por otro lado, no es casual tampoco la relación entre los atributos que exhiben los empresarios o clientes y el papel que juegan dentro de un sistema de fuerzas hasta ahora más allá de su propio control. Como ejemplo se puede mencionar que a pesar de que cada familia recibió de manera "igualitaria" un lote rectangular de 100 hectáreas y una casa, existió en el frente de colonización una relación entre acceso a vías de comunicación o comercialización e ingresos obtenidos por productos agrícolas (Panagides y Magalhães 1974:253). Cuando este tipo de interrelación se repite a lo largo de la historia—como en el caso de las "hambrunas" del noreste (de donde provino la mayoría de los colonos) o del "desarrollo" del sur (lugar de nacimiento de un número reducido de colonos)— las personas llegan a impregnarse con características que en realidad le corresponden a las cosas y que a la vez definen socialmente su acceso a recursos, conocimientos y demás medios estratégicos para salir adelante. Las diferencias que Moran establece entre los brokers y clientes ponen en relieve fuertes distinciones de clase como punto de partida. Es también evidente que si todos los colonos fueran de tipo empresarial, y no existieran los clientes, los primeros dejarían de obtener los mismos "éxitos" en sus empresas (interpretación con la cual se invertirá la tesis de Moran).

Finalmente, sin tener mayores conocimientos técnicos, los caboclos fueron capaces de reconocer los suelos más fértiles y de emplear las estrategias productivas más apropiadas (sin provenir todos de Altamira). Una colonización diseñada para incorporar los conocimientos de los pobladores originarios o más antiguos de la región amazónica (alrededor de 4 millones de personas), sin duda hubiera presentado también un problema de orden

político antes que técnico (y en un doble sentido puesto que no sólo no estaban esas tierras sin hombres, los cuales habría que tomar en cuenta, sino que realmente habían hombres sin tierra, predominantemente en el noreste brasileño, cuyas convulsiones políticas había que disipar).

El gobierno brasileño tuvo que incurrir en fuertes deudas para poder construir la red vial Transamazónica y desarrollar el Plan de Integración Nacional, pero Moran nada nos dice sobre el origen de estos capitales, quiénes los controlaban o bajo cuáles condiciones. Si la economía de la Amazonía brasileña está siendo nuevamente dominada por la necesidad de obtener productos para la exportación, ganaderos, mineros y madereros, esta vez, con la agricultura como débil apéndice, la Transamazónica y el Pacto Amazónico estarían tan sólo ampliando el campo de acción. ¿Pero puede la ecología cultural extender los parámetros en su definición de lo que es el medio ambiente dentro del cual interactúa una población e incluir estas dimensiones adicionales?

Lissie Wahl

REFERENCIAS

- BURBACH, Roger Y Patricia FLYNN
1980 *Agribusiness in the Americas*. New York: Monthly Review Press.
- DENEVAN, William (ed.)
1976 *The Native Population of the Americas in 1492*. Madison.
- MEGGERS, Betty
1971 *Amazonia: Man and Culture in a Counterfeit Paradise*. Chicago: Aldine Press.
- MORGAN, Dan
1980 *Merchants of Grain*. New York: Penguin Books.
- PANAGIDES, Stahis S. y
VANDE LANGE Magalhães
1974 "Amazon Economic Policy and Prospects". En Charles Wagley (ed.), *Man in the Amazon*. Gainesville: The University Presses of Florida. Pp. 243-261
- VALVERDE, Orlando
1979 / 80 "O Problema Florestal" Da Amazonia Brasileira". *A Amazonia Brasileira em Foco* 13:7-55. (Rio de Janeiro).

NOTICIAS

— *El Problema de la Antropología Actual en el Perú*.

Del 27 de junio al 9 de julio (1983) la Dirección del Programa Académico de Ciencias Sociales y el Centro de Estudios de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, organizaron el fórum "*El Problema de la Antropología Actual en el Perú*". Este seminario reunió a antropólogos de la Universidad organizadora y de la Pontificia Universidad Católica del Perú para hacer un balance del desarrollo de la disciplina en sus diferentes campos en las últimas décadas y programar de esta manera algunas alternativas en las futuras investigaciones. Se trataron los siguientes temas con relación a la Antropología: Economía Campesina, Comunidades Nativas, Movimientos Campesinos, Desarrollo Capitalista, Historia, Movimientos Migratorios, Antropología e Ideología, Antropología Urbana.

* * *

— *Muestra de Cine Antropológico*

Del 4 al 7 de julio (1983) el Departamento de Ciencias Sociales, Especialidad de Antropología de la Pontificia Universidad Católica del Perú, el Consejo Británico y el Instituto Cultural Peruano Británico, auspiciaron la IV Muestra de Cine Antropológico. En esta fecha se exhibieron películas sobre grupos étnicos de

Nueva Guinea, Sudán del Sur, Marruecos y Africa del Este.

* * *

— En Ottawa, Canadá, entre el 5 y 7 de octubre de 1983 se realizó la Conferencia Internacional "*Canadá y el Futuro de las Américas*", evento en el que participó el antropólogo peruano Alejandro Camino con la ponencia "Minorías Etnicas Indígenas Americanas: Perspectivas Presentes y Futuras".

* * *

— En agosto de 1983 se llevó a cabo en Vancouver, Canadá, el "*XI Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas*". Asimismo se expusieron diferentes publicaciones científicas en la rama de Ciencias Sociales, entre las que figuró la revista AMAZONIA PERUANA.

* * *

— IV *Encontro de Pesquisadores da Amazonia*

En la Fundação Universidade Federal de Rondonia, en Porto Velho (Brasil) del 31 de agosto al 2 de setiembre (1983) se llevó a cabo el IV Encontro de Pesquisadores de Amazonia, auspiciado por el Protocolo de Integração das Universidades da Amazônia Legal.

— *La Literatura y Pintura de la Amazonía Peruana*

El Club Loreto (Lima) al igual que en años anteriores organizó el 17-18-19 de octubre (1983) el *II Simposio de Literatura y Pintura en la Amazonía Peruana*.

* * *

— *Titulación de Tierras a Comunidades Nativas en los tres últimos meses del año 1983*

En el mes de octubre el Gobierno peruano otorgó sus respectivos Títulos de Propiedad sobre las tierras que ocupan, a las Comunidades Nativas "*Puerto Leticia*", "*El Solitario*" y "*Puerto Davis*", todas ellas ubicadas en la Región de la Selva, distrito de Puerto Bermúdez, Provincia de Oxapampa, Departamento de Pasco. La primera está integrada por 11 familias; la segunda por 7; y la tercera por 22 familias. Las mencionadas Comunidades Nativas pertenecen al grupo lingüístico Asháninca.

Asimismo, en el mismo mes, el Gobierno, otorgó Títulos de Propiedad a las Comunidades Nativas "*Belén*", "*Loreto*" y "*Shirarine*" también ubicadas en la Región de la Selva, Distrito de Puerto Bermúdez, Provincia de Oxapampa, Departamento de Pasco. La primera integrada por 21 familias; la segunda por 14 y la tercera por 12. Las tres pertenecen al grupo etnolingüístico Asháninca.

En el mes de diciembre se otorgaron Títulos de Propiedad a las Comunidades Nativas "*Río Bertha*", "*Umanavanti*", "*Huabuari*", "*Camantaro*", "*Chavini*", "*San José de Panamá*", "*Somontanari*" y "*Arizona Portillo*", ubicadas en la Región de Ceja de Selva, Provincia de Satipo, Departamento de Junín, integradas por 27, 9, 15, 17, 21, 21, 16, y 13 familias respectivamente. Las mencionadas 8 Comunidades Nativas pertenecen al grupo etno-lingüístico Asháninca.

En el mismo mes, se otorgaron Títulos de Propiedad a las Comunidades Nativas "*Carpintero*" y "*Mayapo*", ubicadas en la Región de Ceja de Selva, Distrito de Echarate, Provincia de la Concepción, Departamento del Cuzco. Están integradas por 17 y 20 familias respectivamente. Ambas pertenecen al grupo etno-lingüístico Machiguenga.

* * *

— *Escenas Amazónicas del Brasil*

La muestra fotográfica "Escenas Amazónicas del Brasil" del indigenista y periodista Sr. Saulo Petean, se llevó a cabo en Lima, en el local del CAAAP, entre el 22 de octubre y el 12 de noviembre (1983). Las fotografías presentan escenas de la vida diaria de los Asháninca del Brasil en el río Envira; de los Parakatejé del río Tocantins; de los shiringueros del Estado de Acre y de la Comunidad Rural de la Doctrina del Santo Daime (Ayahuasca). Dicha exposición se realizó bajo los auspicios del Centro de Estudios Brasileños de Lima y el CAAAP. Se contó con la presencia del Sr. Petean. La misma muestra pasó luego a exhibirse en la Biblioteca Municipal de Iquitos, bajo los auspicios del Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA), entre el 23 y el 30 de noviembre.

* * *

— El pasado 26 de octubre de 1983 se llevó a cabo en el local de CAAAP un acto en homenaje al eminente sacerdote e investigador amazónico P. Jesús Víctor San Román (1933-1982) quien formara parte del Consejo Ejecutivo del CAAAP hasta su temprana desaparición. Al término del acto se presentó nuestra nueva edición la antología "*Educación y Lingüística en la Amazonía Peruana*", que fuera presentada por el mismo compilador, Angel Cor-

bera, lingüista de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Asimismo, se exhibieron las películas documentales "Tierra Roja" del cineasta peruano Rodolfo Pereira y el documental "Iquitos" de Nora Izcue.

* * *

— Entre el 4 y el 6 de noviembre (1983) se reunió en Iquitos el Consejo Superior del Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana con el fin de evaluar los proyectos de investigación del IIAP de 1983. En dicha reunión, presidida por su Director el Dr. Jaime Moro S., participó el CAAAP, una de las instituciones componentes del Consejo Superior. Se revisaron dos proyectos del área Grupo Geomorfológico, nueve del Grupo Flora-Fauna, Silvicultura, seis del Grupo de Pesquería, diez y seis del Grupo Agrícola, cinco del Grupo Pasturas y Crianzas, cuatro del Grupo Agro-Industrial, cuatro del Grupo Industria-Energía y cinco del Grupo Socio-Económico.

* * *

— Entre el 21 y el 25 de noviembre de 1983 se llevó a cabo en la ciudad de Iquitos el *II Encuentro Peruano-Brasileño de Cooperación Amazónica en Ciencia y Tecnología*, bajo los auspicios del Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana (IIAP), el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología del Perú (CONCYTEC) y el Consejo Nacional de Pesquisas (CN Pq) del Brasil. En dicho encuentro en el que participaron destacados científicos peruanos y brasileños de las más diversas ramas se analizaron cinco temas de interés común para futuros proyectos de investigación conjunta; Manejo y Conservación de Fauna, Biología Pesquera, Estabilización de Suelos, Contaminación de Aguas Amazónicas, Historia de la Agri-

cultura Amazónica. Se elaboraron cinco proyectos de investigación conjunta para ser implementados de inmediato; Propiedades Físicas de la Madera, Estudios de Especies Vegetales, Estudios del Área Contamana-Divisor, Potencial Piscícola de la Amazonía y Medicina Tropical. Por el CAAAP participó el antropólogo Alejandro Camino.

* * *

— *Nueva Conquista de la Selva*

Del 21 al 26 de noviembre de 1983 se realizó en Iquitos el *III Coloquio sobre la "Nueva Conquista de la Selva"* organizado por el Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA). Reuniendo a personas e instituciones que trabajan en apoyo de la población campesina e indígena de la región, el Coloquio deseaba seguir y profundizar la información y el análisis de los principales problemas que caracterizan la Selva de hoy. Durante la primera parte, diferentes expositores situaron el contexto, permitiendo una mejor base para los debates que siguieron. A través de comisiones se trabajaron los temas siguientes: Modelos de Desarrollo, Etnia y Clase, Análisis de las presiones sobre la Amazonía, El Papel de las distintas Instituciones actuando en la Selva, Comunidades Nativas: balance y perspectivas. Los textos de las ponencias presentadas, como de la síntesis del trabajo de cada comisión pueden adquirirse en las oficinas de CETA: Putumayo 355 - Iquitos / Perú.

* * *

— El pasado 30 de noviembre de 1983 el Antropólogo Sr. Profesor Clodomir Monteiro da Silva de la Universidad Federal del Acre (Río Branco, Brasil) ofrecieron en el Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Católica del

Perú la conferencia: "*Cultura Amazónica y Proceso Social: Un caso del Brasil*", la que versó sobre su investigación sobre el desarrollo del Culto de la Iglesia del Santo Daymi (Ayahuasca) en la frontera Peruano-Brasileño-Boliviana.

* * *

— Entre el 30 de noviembre y el 3 de diciembre de 1983, el Consejo Nacional de Población y el Instituto Nacional de Desarrollo Económico, organizaron el encuentro "*Seminario sobre Población y Colonización en la Amazonía Alta Peruana*" que se llevó a cabo en Lima. En dicho evento se presentaron las siguientes conferencias:

- Población y Colonización
- Uso de Recursos Naturales, Sistemas Agrícolas y Población
- Mercados de Trabajo, Empleo y Población
- Problemática Social en las Colonizaciones
- Potencial y Uso de los Recursos Naturales Renovables: Problemas y Perspectivas
- Potencialidades Económicas Reales en la Selva
- Colonos y Nativos en la Zona de Colonización: Problemas y Perspectivas
- Situación de los Proyectos Especiales de Selva
- Planificación Espacial en el Desarrollo de Selva
- Formulación de Metodologías para el uso de Recursos Naturales
- Titulación y Regulación de Tenencia de Tierras
- Proyecto Migraciones Laborales y Nuevos Asentamientos en Selva
- Gestión y Administración en Proyectos de Desarrollo

* * *

— Bajo los auspicios de la Asociación ANTISUYO se llevó a cabo en Huam-

paní, Lima, un "*Encuentro de Artesanos Peruanos*" entre el 10 y el 15 de diciembre de 1983. Destacados artistas plásticos populares de la costa, sierra y selva, así como delegaciones de sus organizaciones representativas se dieron cita en el mencionado evento.

* * *

— *Educación y Lenguas en Poblaciones de Habla Vernácula*

Del 13 al 23 de febrero del presente año se realizará en Lima un encuentro sobre "Educación y Lenguas en Poblaciones de Habla Vernácula". Las organizaciones que intervienen son el Centro de Investigación de Lingüística Aplicada de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (CILA), el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), el Programa de Educación Bilingüe e Intercultural del Alto Napo, Iquitos y el Programa de Educación Bilingüe de la región de Puno, Convenio Perú-República Federal de Alemania. En este encuentro se harán exposiciones de materiales, fotografías, presentación de programas y Mesas Redondas.

Para mayor información dirigirse a:

CILA

Av. Arequipa 2960 San Isidro

Teléfono: 228398

o al:

CAAAP

Av. González Prada 626 Lima 17

Teléfono: 615123

* * *

— *Bibliografía Amazónica*

La Biblioteca del CAAAP sigue incrementándose con numerosas publicaciones sobre la Amazonía. Damos a conocer entre ellas, las siguientes:

BIBLIOGRAFIA

- CASTRO RODRIGUEZ, Napoleón. **Bibliografía forestal del Perú**. Proyecto PNUD/FAO/PER/81/002., Ministerio de Agricultura. Lima, 1983.
- CHIRIF, Alberto. **Saqueo amazónico**. CETA. Iquitos, 1983.
- DOUROJEANNI, Marc J. **Recursos naturales y desarrollo en América Latina y el Caribe**. Universidad de Lima. (Lima, 1982).
- FRISK S., Torsten. **Planificación y ejecución de inventarios para el abastecimiento oportuno y económico de las industrias forestales**. Proyecto PNUD/FAO/PER/81/002. Ministerio de Agricultura. Lima, 1982
- GARCIA RENDUELES, Manuel. **Constitución política del Perú y comunidades nativas**. CAAAP (Chiriaco, 1983)
- HUGH-JONES, Christine. **From the Milk River: Spatial and temporal processes in Northwest Amazonia**. Cambridge University Press. Cambridge University Press. Cambridge (1979)
- HUGH-JONES, Stephen. **The Palm and the Pleiades**. Cambridge University Press. Cambridge (1979)
- INSTITUTO DE INVESTIGACIONES DE LA AMAZONIA PERUANA-IIAP. Reunión de trabajo del 04 al 06 de Nov. de 1983 de información y evaluación de Proyectos de Investigación. Programas IIAP 1983. IIAP. Iquitos, 1983.
- INSTITUTO DE INVESTIGACIONES DE LA AMAZONIA PERUANA-IIAP. II Encuentro peruano-brasileiro de cooperación amazónica del 21 al 25 de Nov. de 1983. Iquitos, 1983.
- LEATHERDALE, Donald. **Thesaurus on tropical grain and forage legumes**. IITA. Ibadan, Nigeria, 1977.
- LEVISTRE RUIZ, Jeanine. **L'Amazonie peruvienne, 1880-1980: bibliographie critique**. Tesis. Université de Paris. Paris, 1982.
- NEUENSCHWANDER LANDA, Carlòs. **Paititi, en la bruma de la historia**. (CUZZI, Impresores). Arequipa, 1983.
- REGAN, Jaime. **Hacia la tierra sin mal**. 2 tomos. CETA. Iquitos, 1983.
- STOLL, David. **Fishers of men or founders of empire? The wycliffe Bible transtators in Latin America**. Zed Press. London (1982).
- TOCANTINS, Leandro. **Formação histórica do Acre**. 2 tomos. 3a. ed. rev. e aum. Civilização Brasileira, (Rio de Janeiro) 1979.
- VILLASANTE CERVELLO, Mariella. **Impacto del sistema de habilitación y enganche en la organización comunal y familiar de Betania, comunidad nativa Campa Ashaninca - Río Tambo (Junín)**. Tesis (Lic.), Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 1983.
- WERNER, David. **Donde no hay doctor**. Centro de Estudios Rurales andinos "Bartolomé de la Casas". (Cusco, S.A.)

AMAZONIA PERUANA

Vol. VI - Nº 11

Traerá los siguientes
artículos:



- Acerca de la realidad Amazónica: Un análisis a partir del estudio de la Doctrina del Santo Daime Clodomir Monteiro
- Crónica breve de un etnocidio o la Génesis del mito del "Gran Vacío Amazónico" Fernando Santos
- Pichari: Relaciones inter-regionales y colonización espontánea y dirigida Héctor Martínez
- Curación Urbana: Concordancia o Discrepancia Doctrinal..... Marlene Dobkin de Ríos
- Algunos aspectos de la Agricultura Bora Nancy Ochoa

AMAZONIA PERUANA

VOL. V — N° 9

Fe de Erratas

Página	Dice	Debe decir
13 (línea 14)	desbrozado 4,500 hectáreas	desbrozado 4'500,000 hectáreas
38 (Mapa)	(Latitud) 20	(Latitud) 2
39 (línea 8)	Lanayacu	Yanayacu
40 (línea 5)	estrecros	estrechos
48 LEGITIMIDAD CULTURAL... (línea 6)	alterancia	alternancia
60 NOTA 4 (línea 5)	<i>dabit</i>	<i>dabi</i>
NOTA 6 (línea 2)	(Genpa)	(Genipa)

Se terminó de imprimir en el mes
de marzo de 1984 en los talleres
de Editorial Gráfica Pacific Press
S.A. Los Negocios 219, Surqui-
llo. Lima - Perú.