



5

AMAZONIA

PERUANA

*Centro Amazónico de Antropología*

*y Aplicación Práctica*

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

Caratula: Remo Shipibo Decorado. Longitud: 73 cms. (Farabee, W.C. : **Indian Tribes of Eastern Perú**; Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University; Vol. X; CAMBRIDGE, Massachusetts, 1922).

Diagramación: Lupe Camino, Carmen Diez Canseco.

# AMAZONIA PERUANA



CENTRO AMAZONICO DE ANTROPOLOGIA Y APLICACION PRACTICA:

Parque. González Prada 626, Magdalena - Lima 17

Lima 14, PERU

**VOL. III, No. 5**

**Junio 1980**

**S U M A R I O**

**BIBLIOTECA**  
Centro Amazónico de  
Antropología y Aplicación Práctica

- La Población aborigen de la Amazonía en 1492. William M. Denevan 3
- La conformación de las Comunidades Amuesha Frederica Barclay  
Fernando Santos 43
- Migraciones Aido-Pañ (Secoya, Piojé) Jorge Casanova V. 75
- Algunos procesos morfofonémicos de la morfología Aguaruna. Angel Corbera 103
- TESTIMONIOS:**
- Informe sobre la situación de los pueblos indígenas de Brasil: la cuestión de la tierra y la cuestión nacional (PORANTIN). 121
- La Población Indígena del Brasil a través de Daniel Cabixi. 135
- CRONICAS:**
- Informe del Padre Manuel Biedma al Virrey del Perú. Marquez de la Palata (1682). (Segunda Parte) 143

## BIBLIOGRAFIAS:

- Relación de Manuscritos Referentes a la Amazonía Peruana Existentes en el Archivo del Museo Naval del Perú.  
E. Cáceres 177
- Documentos referentes a las Misiones de Ocopa hallados en el Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú.  
O. Saiz 213
- Ensayo de Bibliografía de Publicaciones Periódicas en Iquitos y en la Amazonía Peruana.  
J. García S., y A. Schindler C. 221

## RESUMEN DE TESIS:

- "... y se lo comen". Estudio crítico de las fuentes escritas sobre el canibalismo entre los indios pano-hablantes del oriente del Perú y Brasil (Erwin Frank). 235

## RESEÑAS:

- Contribución a la Etnografía Huaraya (Ece'Je): (Mnislav Zeleny)  
M. Chavarría M. 241
- Salud y Nutrición en Sociedades Nativas: (A. Chirif, compilador).  
J. Regan 247
- Etnicidad y Ecología: (A. Chirif, compilador).  
A. Camino 249

## NOTICIAS:

### ¿QUE ES EL CAAAP?

Departamento de Lingüística  
Departamento de Formación  
Departamento de Acción  
Departamento de Investigación  
Departamento de Publicaciones y Documentación.

Dirección de Publicación: Alejandro Camino.

Copyright © 1980 por CAAAP. Todos los derechos reservados.

## LA POBLACION ABORIGEN DE LA AMAZONIA EN 1492 \*

William M. Denevan

(Universidad de Wisconsin, Madison)

In this article the author makes an exhaustive and detailed analysis of the historical demographic data on the Amazonian native populations at the time of the European contact and conquest. The analysis is based on several considerations regarding the ecological potential of the different regions that make up greater Amazonia.

L'auteur a fait une recherche exacte à la base des sources historiques qui se réfèrent à la population indigène de l'Amazonie au moment de l'invasion européenne. L'analyse s'appuie sur des considérations qui font référence au potentiel écologique des différentes régions desquelles l'Amazonie se compose.

In diesem Artikel analysiert der Autor umfassend und ins einzelne gehend diejenigen historischen Quellen, die sich auf die Gesamtheit der einheimischen Bevölkerung Amazoniens zum Zeitpunkt der europäischen Invasion beziehen. Die Analyse stützt sich auf Überlegungen, die das Oekopotential der Amazonas region zu erfassen suchen.

---

\* De William M. Denevan, "The Aboriginal Population of Amazonia", en: William M. Denevan (editor), *The Native Population of the Americas in 1492* (Madison: The University of Wisconsin Press; 1976 by The Regents of the University of Wisconsin System), ps. 205-234.  
Traductora: Luciana Proaño de Zarzar.

## INTRODUCCION

Generalmente se considera que la Amazonía (1) ha tenido una de las más bajas densidades de población aborigen Pre-Colombina que cualquiera de las mayores regiones del Nuevo Mundo. Por ejemplo, Steward y Faron (1959: 53) dieron para los bosques tropicales del interior de Sud América, una población total de sólo 2,188,970 habitantes, más 387,440 en las sabanas del Brasil oriental. Dobyns (1966: 415) hizo un estimado mucho mayor —pero vagamente sustentado—, 6,000,000 para toda Sud América tropical, aparentemente incluyendo la densamente poblada costa del Caribe (2). Opino que la Amazonía podría resistir potencialmente, y resistió, un número relativamente grande de habitantes, y que incluso el estimado de Dobyns es demasiado conservador.

Julian Steward (1949) efectuó los únicos estimados sistemáticos de todas las poblaciones nativas de la Amazonía en los primeros años de contacto. Sus cálculos son extremadamente bajos por varias razones, algunas reconocidas por él mismo. En primer lugar, Steward generalmente usó datos históricos relativamente tardíos, la mayor parte posteriores a 1650, no tomando en cuenta así el declive inicial que con frecuencia fue rápido y muy significativo. Segundo, Steward tenía una desconfianza general, no siempre justificada, de muchos de los estimados tempranos. Tercero, con mucha frecuencia Ste

ward utilizó un área demasiado amplia para una población tribal dada, ocasionando así que la densidad resultante fuera mucho menos que la debida. Cuarto, Steward hizo una búsqueda muy incompleta de literatura antigua para obtener referencias de las poblaciones indígenas, cosa que dió como resultado cifras tan extremadamente bajas como 6,000 para la provincia de Mojos al Noreste de Bolivia en 1680 de donde hay evidencia documental de 100,000 indígenas o más en los años 1690. Finalmente, las bajas densidades de población dadas por Steward, y más tarde por Steward y Faron, a diferentes zonas de la Amazonía no sirven para explicar la existencia de numerosas aldeas grandes reportadas por los primeros viajeros, la elaborada cerámica conocida en muchos asentos arqueológicos, ni los logros organizacionales, agrícolas ni materiales de los pueblos del oriente boliviano documentados históricamente. Todo este desarrollo sugiere la existencia de poblaciones densas por lo menos a nivel local en la Amazonía, con suficiente excedente económico para sostener clases sociales y especialistas.

La evidencia histórica del tamaño de las poblaciones aborígenes en la Amazonía durante los inicios del siglo dieciséis es muy escasa y no permite la deducción directa de la población total en la región. Existe, sin embargo, suficiente evidencia prehistórica, histórica y contemporánea, que sumada a estudios de despoblación relativa permite establecer las densidades de población en tribus representativas o áreas de mayor hábitat físico de la Amazonía; estos estimados pueden proyectarse a cada hábitat. La distribución de la población aborígen en la amazonía era muy irregular y en su mayor parte muy dispersa. Esta distribución, dados los patrones de subsistencia reinantes —incluyendo tecnología, productos agrícolas y animales domésticos— estaba muy estrechamente relacionada a las características del hábitat natural. Me propongo examinar los hábitats más importantes de la Amazonía y sus patrones de subsistencia en relación a sus recursos, y estimar la densidad de población posible en cada uno. La mayor parte de mi evidencia ha sido extraída de la Amazonía occidental (Este del Perú y Noreste de Bolivia) que me es la más familiar. Los hábitats, diferenciados según las tierras y los recursos silvestres, son, en orden descendente según la densidad de población (3): (1) Várzea, (2) Costa, (3) Sabana Baja, (4) Bosque Alto, (5) Sabana Alta, y (6) Bosque Bajo. Esta relativa secuencia de densidad de población coincide a grandes rasgos con la cartografiada por Steward (1949: 659) y por Steward y Faron (1959: 52).

#### Patrones de Subsistencia y Recursos.

La agricultura de bosque tropical en la Amazonía —y muy pocas tribus fueron siquiera semi-agricultoras— se caracterizó (aún ahora) por un marcado énfasis en los tubérculos feculosos, especialmente yuca dulce o amarga. El maíz, alimento nutricionalmente más completo que la yuca, fue invariable-

mente un fruto secundario o de menor importancia, mientras que frutos ricos en proteínas, tales como frijoles y maní, fueron también menores o incluso estuvieron ausentes.

De este modo, el alimento cultivado era decididamente deficiente en contenido proteínico, en contraste con el complejo maíz-frijol-zapallo que dominaba en la dieta de Mesoamérica y parte de las áreas caribeñas y andinas. Incluso los animales domesticados eran de mínima importancia para la alimentación, contrastando con su rol en los trópicos del Viejo Mundo, donde también los vegetales feculosos eran con frecuencia el alimento principal. En la Amazonía las principales fuentes de proteínas y grasas fueron pescado, huevos, aves, insectos y animales salvajes.

Estimo que puede ser válida una zonificación ecológica de la densidad de población en la Amazonía basada en las variaciones de densidad y disponibilidad de animales salvajes y en especial de pescado. Por lo tanto puede esperarse una distribución de población algo diferente a la del asentamiento Amazónico moderno, donde el transporte, distancia a los mercados, posesión de ganado, tecnología avanzada, capitales y fertilidad de la tierra son con frecuencia, aunque no siempre, más críticos que los recursos silvestres. El concepto de zonificación ecológica de niveles culturales y sistemas económicos en la Amazonía ha sido profundizado por Lathrap (1962: 549; 1968b: 1970: 128-29), Denevan (1966a; 1971) y Gross (1975). Las sociedades más desarrolladas de la Amazonía se encontraban a lo largo de la costa Brasileira en las amplias zonas de várzea, de los ríos grandes, y en sabanas inundables estacionalmente tales como la isla Marajó y los Llanos de Mojos en Bolivia. Todas éstas áreas son ricas en fuentes proteínicas acuáticas.

Agricultores menos intensivos se encontraban en los afluentes más pequeños y seminómades cazadores-recolectores-semi agricultores, se encontraban en los bosques interfluviales y sabanas altas (4). Donde exista alguna relación entre esta zonificación con la fertilidad de la tierra y también con la facilidad de desplazamiento, parece ser que el factor más importante ha sido la riqueza de los recursos silvestres. La disponibilidad de proteína animal disminuye progresivamente río arriba, lejos de las amplias zonas de várzea y es aún menos confiable en los bosques interfluviales. Una tribu agrícola de várzea que por algún motivo se tuviera que movilizar río arriba o al bosque, hubiera tenido que depender menos de la pesca y cada vez más de la caza en zonas extensas de bosque, produciéndose necesariamente un decaimiento en el énfasis sobre la agricultura, un probable deterioro social y una disminución en la densidad de población.

En las zonas ecológicas más grandes, la mejor oportunidad agrícola para el aborígen se encontraba en las tierras aluviales junto al río, luego en las la-



deras de bosque alto y las terrazas, las tierras bajas interfluviales, los bosques costeros, las sabanas bajas, las altas y finalmente las áreas de laderas excesivamente empinadas, muy lluviosas, rocosas o inundables, las cuales permitían muy poca o ninguna población aborigen. Las mejores áreas de recursos silvestres estaban a lo largo de los grandes ríos con extensas zonas de várzea, en las sabanas bajas inundables estacionalmente y junto a las costas; luego en los bosques altos y bajos y finalmente en las sabanas altas. Es de esperar que donde coincidan tierra fértil y ricos recursos silvestres pueda hallarse asentamientos nativos más estables y de mayor densidad, en lugares tales como el Amazonas y sus afluentes más caudalosos; donde los recursos de tierra y pesca sean pobres, se puede suponer poblaciones humanas inestables y dispersas, como en los bosques bajos interfluviales y en las sabanas altas de las sierras de Guyana y de Brasil.

El potencial agrícola puede ser —y con frecuencia lo fue— mejorado mediante diversas técnicas tales como las terrazas en pendientes muy empinadas, como en la montaña (5) alta, también haciendo camellones y construyendo túmulos y abonando (o cubriendo las plantas con paja y estiércol) las tierras de sabanas estacionalmente inundables, como por ejemplo los Llanos de Mojos. Sin embargo, en contraste con el alto nivel de domesticación animal del Viejo Mundo, en la Amazonía se hizo relativamente poco para mejorar el recurso silvestre. Por lo tanto la zonificación ecológica que predominó en la Amazonía puede ser vista en términos de falta de énfasis en la domesticación de animales o en el cultivo de plantas con alto contenido proteínico. Aquellas áreas del Nuevo Mundo que sí enfatizaron en productos de grano dependieron mucho menos de los recursos de pesca y caza; por ejemplo los Maya, civilización tropical de tierra baja, no estuvo, bajo ningún punto de vista, orientada hacia la várzea.

Como señalan Lathrap (1962: 552) y Reichel-Dolmatofs (1965: 80-81) esta zonificación ecológica se rompe sólo con la producción intensiva de maíz —que llegó históricamente tarde a Sudamérica o, como en la mayor parte de la Amazonía, nunca llegó— por la emigración de grandes asentamientos fuera de su medio semiacuático.

## EL HABITAT DE SABANA BAJA

La mayoría de las sabanas sudamericanas se ven temporalmente inundadas por desbordes de río o estancamiento de lluvia, en éstas se incluyen los Llanos de Mojos, los Llanos del Bajo Orinoco, el Pantanal de Brasil occidental y la isla Marajó Oriental. Estos parajes semiacuáticos son ricos en vida sil-

vestre y en este sentido comparables al hábitat de várzea, sin embargo los recursos de la tierra son generalmente mucho más pobres.

Los Llanos de Mojos ocupan alrededor de 180,000 kilómetros cuadrados al centro del departamento del Beni, Noreste boliviano. Durante cuatro a ocho meses al año las sabanas se inundan con varias pulgadas o pies de agua cuando se desbordan el río Mamoré y sus afluentes. Grandes cantidades de pescado pasan a los llanos y millones de aves migratorias vuelan a la región para alimentarse del pescado. En los pastizales abundan los animales salvajes de caza, como roedores, venados y avestruces que se ven confinados a las islas (6) de tierra alta durante la inundación, facilitando así su cacería. Durante la estación seca los llanos (7) se resecan, pero quedan miles de lagos permanentes y curiches (8) donde abunda el pescado y se concentran las aves y animales salvajes.

Las tierras aluviales de las restingas naturales que atraviesan los llanos de Mojos pueden compararse a las de los principales ríos de la Amazonía sin ser tan extensas. Por otro lado, las sabanas actuales generalmente tienen tierra barrosa muy pobre y de bajo contenido orgánico y la intención de cultivarlas hoy en día es muy pequeña. Sin embargo los aborígenes prehispánicos de Mojos sí las cultivaron, como dejan constancia las miles de zanjas de drenaje, lomas artificiales y campos elevados que proveían tierra alta para el cultivo cuando la sabana estaba inundada durante la época de crecida (Denevan 1966b: 84-96). Algunas plataformas llegan a tener 25 metros de ancho por 300 de largo, mientras que las lomas se construyeron en grupos de varios miles por cada uno. ¿Cuándo se construyeron estos campos, los terraplenes accesorios y los complejos habitacionales? no se sabe; y es posible que hayan estado en uso hasta la Conquista, pero son ciertamente indicativos de poblaciones extensas y bien organizadas. Más aún, ya que cultivar las tierras pobres de las sabanas demandaba mayor esfuerzo que las tierras más ricas y mejor drenadas de los bosques galerías, el que las sabanas estuvieran cultivadas probablemente indica un tamaño de población que la limitada área del bosque no resistiría. Parece ser que la disponibilidad de animales salvajes extraordinariamente buenos para la caza alentó grandes poblaciones sedentarias que en última instancia se vieron forzadas a cultivar la tierra pobre de las sabanas; ésto apoya la idea de que para los aborígenes agrícolas que cultivaban tubérculos almidonosos como alimento principal, el recurso de la pesca era más importante que la calidad de la tierra para determinar la densidad de población. Si las tierras eran pobres podían ser mejoradas, como en Mojos, o podían rotarse con frecuencia los terrenos de cultivo, mientras que el recurso de la pesca era menos flexible. Las sabanas bajas estacionalmente inundables parecen haber albergado poblaciones relativamente grandes en comparación con el hábitat de bosque bajo, incluso sin ser cultivadas, como la isla Marajó Oriental y partes de los llanos del Orinoco.

## La Población de Mojos

Para mayores detalles sobre la población de Mojos ver Denevan (1966b: 112-20). Existe buena evidencia documental de por lo menos 100,000 indígenas durante los años 1660 en la Sabana de Mojos (principalmente las tribus Mojo, Bauré, Cayubaba, Itonama, Movima y Canichana). Estimados jesuitas incompletos hechos entre los años 1693 y 1700 arrojan un total de 112,259 habitantes. Tomando esta cifra al pie de la letra, considerando gente no contada y teniendo en cuenta una importante disminución de población después de 1693, parecería razonable una cifra de por lo menos 150,000 durante los inicios de la década de 1690. Sin embargo, en vista de la posibilidad de exageración por parte de los jesuitas respecto de algunas tribus, un mínimo de 100,000 sería un estimado justo. Esta cifra está sustentada por el Padre Eguiluz (1884: 63) quien en 1696 informó que además de los 19,759 indígenas de la Misión, habían "otros 70,000 indios amigables" que deseaban ser cristianizados; esto arroja un total de cerca de 90,000, y seguro que además hubieron otros indios hostiles. Un estimado más antiguo, en 1677 (Castillo, 1906: 302), daba sólo 50,000 para los Mojos, pero éste se realizó antes de haber sido visitadas las tribus del Norte de Mojos. Un estimado mínimo de 100,000 para los inicios de los años 1690 bien podría ser bajo, sobre todo teniendo en cuenta que en 1737 todavía se contaba 35,250 indígenas en la misión (Argamosa, 1906: 113) que eran probablemente en realidad 50,000 ya que en 1737 los jesuitas seguían enrolando indígenas. Por lo tanto, después de más o menos 50 años de intensa actividad misional y numerosas epidemias graves, aún quedaba una buena población indígena.

El primer contacto entre las tribus de Mojos y los exploradores españoles fue en 1580, aunque los primeros exploradores pueden haber estado precedidos por epidemias. De este modo los indios Mojos estuvieron sometidos a por lo menos 100 años de contacto directo o indirecto con exploradores, traficantes de esclavos, misioneros y expediciones comerciales a Santa Cruz, antes de fundarse el primer asentamiento blanco, la Misión Jesuita de Loreto, en 1682. El constante contacto Indo-Europeo y la tal vez rápida disminución de población por epidemias datan del año 1667, cuando una expedición esclavista de Santa Cruz pasó por Mojos dejando un grupo de curas que viajaron constantemente entre varios grupos indígenas hasta mediados de la década de 1690 en que visitaron todas las tribus y establecieron las principales misiones. Entre 1667 y 1695 se registraron varias epidemias, incluyendo la primera gran epidemia de viruela en 1670, y las enfermedades fueron una amenaza constante durante el período jesuita.

¿En cuánto disminuyó la población de Mojos entre 1580 y el inicio de la década de 1690?. Recientemente se ha sugerido dos tasas generales de dis-

minución de población aborigen del Nuevo Mundo. Borah (1964: 382) supone que hubo por lo menos un 90% (ó 10 a 1) de despoblación durante los 100 años posteriores al contacto inicial. Dobyns (1966: 414) postula una razón de despoblación de 20 a 1 desde el contacto inicial al nadir de la población (fecha de recuperación), período que ocupó generalmente más de 100 años. Si se aplicara a Mojos la tasa de disminución de Borah poniendo a 1637 como fecha moderada de inicio —20 años después de la primera gran expedición a Mojos— y 1737 como fecha 100 años después, cuando la población sumaba alrededor de 50,000, se obtendría una cifra de 500,000. Aplicando la razón de 20 a 1 dada por Dobyns y utilizando una población nadir de 10,000 en 1900, se obtiene una población inicial de solamente 200,000. En vista del considerable monto de enfermedades reportado en la última parte del siglo diecisiete, me inclinó más hacia los 500,000; pero me contentaré con el promedio de las dos cifras: 350,000 (9); esto dá una razón de despoblación de 35 a 1 desde el contacto hasta el nadir. Opino que la razón de despoblación de 20 a 1 que dá Dobyns es demasiado pequeña para aquellas áreas bajas tropicales de América donde el contacto fue bastante continuo, como Mojos, el Caribe, las zonas de várzea del Amazonas y la costa brasilera, donde las epidemias parecen haber sido mucho más devastadoras que en las latitudes y altitudes temperadas. Dobyns (1966: 413-14) ha sugerido algunas razones de despoblación muy altas para la América tropical y cree que una razón de 50 a 1 ó más, generalmente daría como resultado la extinción tribal actual o cercana. Un término medio de 35 a 1 entre la razón de despoblación de 20 a 1 para todo el hemisferio y la razón de extinción de 50 a 1, parecería ser un promedio razonable para aquellos pueblos tropicales como Mojos, que experimentaron un contacto bastante intenso anterior a la introducción de la medicina moderna y sin embargo no se han extinguido.

Para Mojos, una baja de 350,000 a 100,000 durante el primer siglo posterior al contacto inicial proporciona una razón de despoblación de 3.5 a 1, la cuál está muy por debajo de la sugerida por Borah. Sin embargo, como se indica arriba, durante la mayor parte de los primeros 100 años el contacto fue esporádico. Lo mismo puede aplicarse a toda Sud América tropical. En la Amazonía Occidental la actividad misional —que fue la más responsable por la introducción de epidemias— no fue significativa sino hasta fines del siglo dieciseis y mediados del diecisiete, recién en este período se obtienen los primeros estimados de población algo confiables. Supongo que la razón de despoblación de 3.5 a 1 para Mojos aproximadamente durante los 100 años posteriores al contacto, puede ser aplicada sin peligro como razón mínima a la mayor parte del interior tropical de Sud América donde el contacto fue esporádico durante los primeros cien años. Igualmente, las cifras de población para el área del Amazonas bajo y central a mediados del siglo diecisiete y para la costa brasilera y el Bajo Amazonas a comienzos del mismo siglo, pueden multiplicarse por lo menos por 3.5 para el período de contacto 100 años ab-



tes, reconociendo que en muchas áreas la razón de despoblación durante los primeros 100 años puede haber sido mucho mayor. Así por ejemplo, el estimado misional (citado por Steward, 1949: 662) de 15,000 Omaguas a lo largo del Amazonas Central en 1641, puede incrementarse a 52,500 al tiempo del viaje de Orellana en 1542 (Sweet / 1969: 103 / calcula 20,000 a 25,000 Omaguas en el año 1600).

Una población de 350,000 cuando se da el contacto en los Llanos de Mojos —un área de casi 180,000 kilómetros cuadrados— arroja una densidad de población promedio de 2.0 personas por kilómetro cuadrado. Sin embargo, ésta estaba distribuida muy irregularmente, con muy poca o ninguna población en las vastas zonas poco irrigadas de Mojos, mientras que alrededor de los lagos, a lo largo de los ríos y en las áreas cultivadas, la densidad probablemente igualaba o excedía a la de las zonas de várzea del Amazonas y de la costa brasilera.

No todas las sabanas bajas tenían una densidad de población aborígen tan alta como la de Mojos, depende de si las pampas estaban cultivadas y, si no, de cuánto bosque cultivable existía en ellas. Gran parte de los bajos estacionalmente inundables Llanos del Orinoco tienen tierras extremadamente pobres y no existe evidencia de haber estado cultivadas alguna vez (10). Leeds (1961: 21) calcula que una densidad de población estable de más o menos 0.6 personas por kilómetro cuadrado podría ser posible en un área tal como la ocupada por los Yaruro en Venezuela, con las condiciones ecológicas y la tecnología aborígen existentes. Tal densidad está incluso por encima de las calculadas para los hábitats de bosque bajo ( $0.2/\text{Km}^2$ ) y sabana alta ( $0.5/\text{km}^2$ ). Sugiero  $1.3/\text{km}^2$  como densidad promedio para otras sabanas bajas fuera de Mojos de las cuales se sabe poco sobre sus poblaciones aborígenes; aquéllas sería el promedio de la densidad de Mojos (2.0) con la de las sabanas altas de pocos recursos (0.5).

## EL HABITAT DE VARZEA

Es bien conocida la orientación ribereña y costera de las poblaciones más densas de la amazonía. La arqueología, los hechos históricos tempranos, y la cual distribución de población, son indicativos de poblaciones aborígenes relativamente densas a lo largo del Amazonas y en las zonas de várzea de los afluentes más grandes. Las altas densidades generalmente continuaban por lo menos hasta los primeros rápidos y la juntura con el confín de la zona de várzea y algunas veces por encima de los rápidos si la zona de várzea volvía a ensancharse, como en el caso de la sabana del noroeste boliviano.

A pesar de mencionarse aquí en términos generales a las várzeas de reciente aluvio, así como las tierras firmes (11) de los sedimentos Terciarios y Pleistocénicos —bien descritas e ilustradas por Marbut y Manifold (1925, 1926) y Sternberg (1975)— son terrenos de compleja formación por lo tanto variados en suelos, irrigación, vegetación y vida silvestre. El habitat de várzea es una zona amplia, casi siempre bajo los 300 mtrs. de altura, con ríos que serpentean entre restingas naturales tras las cuales se extienden grandes hoyas de inundación. Los ríos constantemente cambian curso dejando tras de sí una compleja red de lagos y pantanos que se alternan con los restos de las restingas anteriores. Toda la zona de várzea puede continuar así por varios kilómetros. Steward (1949: 662) estimó que a 50 Kmtrs. adentro a cada lado del brazo principal del Amazonas se encontraba una zona de densa población; pero es un márgen muy amplio para todas las várzeas. Existen varios estimados sobre la extensión de las zonas de várzea del Amazonas; generalmente se da una cifra de 10<sup>o</sup>/o del área total, pero investigaciones más recientes proporcionan cifras casi tan bajas como el 1<sup>o</sup>/o. Sombroek (1966: 18) en su excelente libro "Amazon Soils" afirma que las zonas de aluvio "abarcan sólo alrededor del 1-2<sup>o</sup>/o de la superficie total de la Amazonía", y Sternberg (1975: 17) también utiliza esta cifra. La cifra del 2<sup>o</sup>/o permitiría restar el terreno sujeto a largas inundaciones e incrementar sustancialmente las tierras altas directamente marginales a las várzeas, las cuales estaban densamente pobladas y orientadas ecológicamente a las zonas de várzeas. Este 2<sup>o</sup>/o es la cifra utilizada por Meggers (1971: 14) en su reciente estudio sobre Amazonía (12).

El nivel de los ríos fluctúa hasta 15 metros o más y durante el período de crecida los ríos se desbordan e inundan los pantanos adyacentes y las lagunas entre los meandros. Durante la inundación la gente se retira a tierra firme o a las restingas naturales donde casi todas las aldeas y las tierras de cultivo están ubicadas (13). Sin embargo también se cultiva intensamente los bancos de los ríos, la siembra se realiza progresivamente a medida que el nivel de los ríos baja en la época de seca; esto se hace no sólo porque la tierra aquí se enriquezca con la sedimentación anual, sino además porque sería inútil erradicar los árboles de otros terrenos.

El área principal de cultivo es el terreno forestal alto de las restingas naturales que son de fértil sedimentación arenosa. La calidad de los terrenos ribereños varía según el grado de lixiviación —que es menor donde hay una marcada estación seca y bajo nivel de precipitación anual, como a lo largo del Ucayali central— y según el tipo de sedimento. Los llamados arroyos de agua "clara" o "celeste" y de agua "negra" que llegan de los cristalinos brasileiros y las montañas de Guyana portan poco sedimento y producen tierras más pobres y probablemente menos vida acuática que los ríos "lechosos" o de "agua blanca" que nacen en los Andes (Thornes, 1969; Sioli, 1968). Meggers

(1971: 12-13) señala que los primeros son "notorios" —como los ríos de "hambruna"— debido al bajo potencial de subsistencia, sin embargo estudios preliminares no han demostrado que éste sea precisamente el caso (Roberto Ibarra, comm, pers. 1972), por lo tanto aquí no se hará mayor distinción entre los tipos de río.

En general, las tierras de los terrenos más altos de la várzea son superiores a las de las antiguas terrazas altamente lixivificadas de los bosques interfluviales, que no reciben sedimento anualmente. Tanto el hábitat de várzea como el interfluvial resisten el cultivo rotativo gracias a la fertilidad residual dejada por el sistema de roce y quema, pero las tierras de restinga resisten el cultivo durante un período más largo y la fertilidad se renueva mucho más rápido una vez que se abandonan las tierras agotadas. Probablemente el barbecho se debe más a la invasión de hierbas que a la pérdida de fertilidad de la tierra.

Como se ha sugerido anteriormente, es probable que los recursos silvestres superiores que proporcionan el suplemento graso y proteínico vital a una dieta basada en tubérculos feculosos, sean ecológicamente más importantes que las tierras superiores de las zonas de várzea. Los animales de tierra son más abundantes a lo largo de ríos, pantanos y lagunas; sin embargo, la abundancia varía según el grado de actividad humana y otros factores. Las especies alimenticias más importantes incluyen al pecarí, capibará y otros roedores, monos, venados y tapires. Las aves son también muy numerosas, mucho más en áreas acuáticas que en los bosques; incluyen muchas variedades de patos, tucanes, loros, garzas y palomas. Muchos pájaros se cazan por el plumaje pero generalmente también se comen.

La fuente de proteína animal más importante para la mayoría de los pueblos nativos de la Amazonía, ha sido la vida acuática, de la cual existe una tremenda variedad y cantidad. El pescado importante como alimento, comprende varios tipos de barbo (Pimelodidae), paiche (14) gigante (Arapaima), dorado (14) (Salminus), bocachica (14) (Prochilodus), paco (14) (Myletes), y muchos otros. Las tortugas de río son una fuente alimenticia muy importante; también se caza caimán y manatí, ahora casi extinto; se recoge huevos de tortuga, caimán y ave en grandes cantidades. Generalmente la vida acuática es más numerosa y fácil de obtener mediante redes y veneno en los lagos, lagunas y pantanos que en el cauce de los ríos principales. Es por esta razón que la disponibilidad de recursos acuáticos disminuye hacia las cabeceras de río y los ríos más pequeños, donde los arroyos se restringen más a los bancos y son menos frecuentes los pequeños estanques de aguas tranquilas. La mayor cantidad de asentamientos aborígenes y los asentamientos más grandes se localizaban a lo largo de estas contracorrientes conectadas por pequeños canales.

Así, los arroyos pequeños y los ríos de colinas con poca o ninguna várzea poseen recursos silvestres más pobres que los ríos principales, además de tener sólo pequeñas y dispersas fajas de tierras aluviales. Inclusive los arroyos que se originan en las montañas de sedimento de la Cuenca Amazónica, son relativamente pobres en tierra aluvial debido a la deficiencia mineral, ésta está relacionada a la pobreza de las tierras circundantes excesivamente expuestas al clima (Sternberg, 1975: 14). La densidad de población de los pueblos ribereños con un patrón de subsistencia amazónico tendía a decrecer como resultado de la limitación progresiva de los recursos naturales río arriba.

El clima es otro factor que determina la disponibilidad de recursos en la zona de várzea. Durante la temporada de crecida muchas de las tierras de cultivo se inundan y los recursos acuáticos se hacen más escasos. El grado de influencia que este período de escasez de alimentos tiene sobre el potencial de población, parece variar según la habilidad que una cultura dada tenga para almacenar alimentos y las tribus ribereñas eran capaces de cierto almacenamiento (Meggers, 1971: 126-27). Sternberg (1975: 18-26) y Meggers (1971), describen la variación del nivel de agua según la estación y la significación cultural y ecológica resultante.

Datos históricos antiguos muestran densas poblaciones nativas a lo largo de la várzea amazónica, recientemente los arqueólogos han utilizado una serie de formas de evidenciar lo mismo. Meggers (1971: 124-25, 133-34, 142-46) afirma que la población de várzea era "numerosa" y había alcanzado el máximo posible dados los recursos disponibles. Lathrap (1968b, 1970, 1972) opina que las grandes olas de migración prehistórica en la amazonía pueden explicarse como resultado de la presión poblacional en las zonas de várzeas. Myers (1973: 247, 250) proporciona evidencia arqueológica de aldeas ribereñas en el Bajo y Centro Amazonas con 4.000 o más habitantes cada uno. Sin embargo existen muy pocos datos para estimar la densidad de población aborigen del habitat de várzea. Steward (1949: 662) aceptaba una densidad de sólo 0.2 a 0.6 por Km. cuadrado a lo largo del brazo principal del Amazonas, Steward y Faron (1959: 52) incrementaron esta cifra a 0.39 y 0.77 por Km. cuadrado (1 a 2 por milla cuadrada). Estos números son demasiado bajos para la época del contacto inicial con los europeos, ya que no consideran las drásticas reducciones de población probables, causadas por epidemias durante los primeros 100 años de contacto. La mayor parte de las poblaciones tribales y regionales que da Steward están basadas en estimados misionales de mediados del siglo diecisiete o posteriores. También Steward aplicó un margen demasiado amplio para la densidad de población a lo largo del Amazonas (50 kms. a cada lado). Un margen más reducido aumentaría mucho la densidad de población.

Los primeros exploradores, especialmente Carvajal (con Orellana) en

1640, enfatizaron mucho sobre los densos asentamientos a lo largo del Amazonas, describiendo en sus crónicas largas extensiones de aldeas cercanas (Medina, 1934: 198, 212, 216-17). Parece que particularmente las tierras de los Omagua y Tapajós han estado densamente pobladas (Meggers 1971: 124, 131-34), también estaba muy poblada la várzea del Orinoco (Morey y Marwitt, en prensa). El asentamiento aborígen debe haberse reducido considerablemente hasta el año 1640 (15) y sin duda hasta el 1750, especialmente el Bajo y Centro Amazonas donde la actividad europea era casi constante (Sweet, 1974). A pesar que la reducción durante el primer siglo puede no haber sido tan fuerte como en otras partes del Nuevo Mundo, el total de población de la várzea principal del Amazonas antes del contacto excedía con seguridad los 130.000 calculados por Steward (1949: 662).

En la versión original de este ensayo (Denevan 1970a) se daba un tenue promedio de densidad de 5.3 por Km. cuadrado para la zona de várzea; esta cifra representaba un promedio de la densidad de la costa Brasileira con los bosques de tierra alta. La población resultante para la várzea, excepto en Perú y Bolivia, era 536,678. Es obviamente muy bajo, teniendo en cuenta las poblaciones de otros habitats; la evidencia histórica y arqueológica y el estimado que Sweet (1969: 105) hace sólo para la región de Mainas en el Alto Amazonas, 187,000 a 258,000 en 1,600 está especialmente fuera de proporción respecto al estimado original de 992,388 en los bosques bajos. Esta densidad de la várzea es un aspecto del artículo original, señalado especialmente para ser criticado.

Ahora se propone una densidad mucho más alta basada en la documentación más o menos confiable sobre la población local de los Omagua.

En 1651 un Franciscano, Laureano de la Cruz (1942: 43-46), realizó un conteo de los indios Omagua de cinco islas amazónicas de similar tamaño. Sólo se reportó el área de una de las islas, por lo tanto el área total es aproximada. Los datos de población pueden convertirse a densidades aproximadas de 5 a 21 por Km. cuadrado para las cinco islas, y, promediando saldría 8.0 por Km. cuadrado (Sweet, 1969: 41-43). Probablemente otras áreas Omagua estaban más densamente pobladas, ya que las islas estaban distantes del centro principal de población Omagua. Esto se estimó luego de más de 100 años de contacto esporádico, directo e indirecto, con los europeos.

La densidad de 8.0 por Km. cuadrado puede tomarse como densidad potencial para toda la várzea del río Amazonas en 1651, asumiendo que mientras algunas áreas fueron más altas, como el núcleo de los Omagua, otras áreas fueron similares y probablemente más bajas. Para el tiempo del contacto inicial en 1540 se puede aplicar la modesta razón de despoblación de 3.5 a 1 durante los primeros 100 años de contacto —en que fue esporádico, como

se dedujo de Mojos—. Esto da una densidad de 28.00 por Km. cuadrado en las grandes zonas de várzea. Densidades tan bajas como 1.2 para el bosque alto pueden esperarse a lo largo de algunos arroyos donde la tierra y los recursos silvestres son pobres, en los límites más altos con várzea restringida, y en áreas muy mal irrigadas. Sugiero se utilice un promedio de 28.0 para las grandes várzeas y el 1.2 para los bosques altos, lo que arroja un 14.6 por Km. cuadrado. Es una cifra moderada si se tiene en cuenta que más de la mitad (64,400) de los 102,814 Km. cuadrados de várzea se encuentran a lo largo del brazo principal del Amazonas en Brasil (Tabla 7.3 p. 28-B) (Camargo) 1958: 17) y debería dárseles la densidad de 28.0. Los 38,414 Km. cuadrados restantes se encuentran a lo largo de los ríos grandes. A los muchos arroyos adicionales se les atribuye la densidad de los bosques altos (1.2) o los bosques bajos (0.2), ambos probablemente muy bajos para los ríos menores pero que brindan apoyo adicional por lo menos a aquellas densidades de los hábitats llenos.

La comparación con la población total en 1970 es instructiva. En los seis estados del norte de Brasil (Acre, Amapá, Amazonas, Pará, Roraima y Rondonia), si se considera ribereña no dependiente de alimentos importados (como las grandes ciudades de Belén y Manaus) el modesto 50% de la población total en 1970: 3,650, 750 (Sanders, 1974: 179), la densidad ribereña (basada en un 20% de un área de 3,581,180 Km. cuadrados) resulta 25.0 por Km. cuadrado, lo cual está muy por encima del promedio aborígen de 14.6, a pesar que hoy en día grandes sectores de várzea se encuentran des poblados.

## EL HABITAT COSTEÑO.

La mayoría de las áreas costeñas tropicales del Nuevo Mundo, incluyendo las islas del Caribe, tenían poblaciones aborígenes relativamente densas, especialmente las costas arenosas del Caribe y del Atlántico al sur del Amazonas, en contraste con las costas de manglares del Pacífico y del Atlántico al Norte del Amazonas. Esta densidad iba asociada a la abundancia de recursos marinos. Los Tupinambá que dominaban la costa brasilera desde el Amazonas hasta Río de Janeiro, dependían fuertemente de la pesca marítima, y vivían casi exclusivamente de pescado durante algunos períodos. Steward (1949: 662) da un moderado total de 189, 000 a fines del siglo XVI para los Tupinambá costeños, una de las tribus más grandes de la América Tropical.

Steward (1949: 662) llegó a un promedio de densidad de 0.6 por Km. cuadrado para los Tupinambá costeños, basándose en un promedio de fines

del siglo XVI para tres áreas diferentes que totalizaban 27,000 indios en 45,000 Km. cuadrados. Sin embargo, al mismo tiempo había una densidad de 9.06 por Km. cuadrado en la isla Maranhao. Tomando el promedio de las cuatro áreas como las más representativas de los Tupinambá costeros, se obtiene una densidad de 2.7 por Km. cuadrado. Sin embargo, considerando los numerosos contactos con los europeos en el siglo XVI se puede postular una cifra mucho mayor para el año 1,500 D.C., a pesar que el contacto no fue tan intenso como en Perú y Méjico y en consecuencia la mortalidad por epidemia, mucho menor. La disminución de población durante el primer siglo de contacto fue por lo menos igual a la de Mojos, si no mayor, ya que el contacto inicial en Mojos fue muy esporádico; sin embargo el período considerado para Mojos es un poco mayor. Tomando la razón de despoblación de 3.5 a 1 para Mojos durante el primer siglo de contacto y aplicándola a los Tupinambá se elevaría la densidad de 2.7 a 9.5 por Km. cuadrado. Para un análisis cruzado parcial Steward (1949: 664) proporcionó densidades muy moderadas basadas en Rosenblat (1945), de 5.0 a 5.55 por Km. cuadrado en la Española, Puerto Rico, y las Antillas Menores, donde la mayor parte de la población se concentraba en habitats costeros tropicales no muy distintos que los de la costa Brasileira.

A través de recientes descubrimientos de numerosos asentamientos arqueológicos Tupinambá a lo largo de la costa Brasileira, se brinda testimonio adicional de grandes poblaciones Tupinambá.

## EL HABITAT DE SELVA ALTA

Los geógrafos y los ecólogos generalmente consideran que para la zona tropical de Perú y Bolivia el límite entre tierra alta y baja se encuentra alrededor de los 700 metros. Tosi (1960: 186, 196) a un rango variable entre los 500 y los 800 metros utilizando una temperatura anual de 24° C como línea divisoria y dependiendo sobre todo de la latitud. La Selva alta (16) se caracteriza por temperaturas cada vez más frías, tierra en declive, y ríos rápidos pequeños sin várzeas. Las tierras aluviales están restringidas a delgadas franjas a lo largo de los ríos, y la mayor parte del cultivo está hecho en las tierras residuales de las laderas que tienen poca fertilidad. Sin embargo la rotación de cultivos es posible, si no hay demasiada precipitación ni laderas muy empinadas, ya que luego del abandono, la fertilidad se renueva con bastante rapidez gracias a la erosión natural que expone material mineral fresco, en contraste con los terrenos de bosque bajo, de poca inclinación que tienen tierras demasiado lavadas y de un ciclo de nutrientes casi cerrado. Más aún, en alturas más frías la destrucción del humus es más lenta y los niveles de ni-

trógeno caen con menos rapidez. También la quema es más fácil y más completa en pendiente que en el casi plano bosque bajo. Entonces, aumenta en el bosque bajo la duración potencial del tiempo de producción y disminuye el período de barbecho necesario. A pesar de esto, en la mayor parte del bosque alto de Sud América los asentamientos aborígenes han sido pequeños y de unidades inestables a causa de la dispersión de los recursos de proteína animal.

La cantidad de caza en el bosque alto varía considerablemente. En algunas áreas es abundante, pero puede ser rápidamente depredada por la cacería, en otros, especialmente donde el clima sea muy húmedo o muy seco es casi imposible hallar caza que no sean pájaros. Existe vida acuática en los numerosos ríos y arroyos pero es difícil la pesca en grandes cantidades, especialmente durante la época de crecida. Rara vez se encuentran estanques y lagunas de aguas quietas como en las várzeas del bosque bajo. La mejor época de pesca es la temporada seca cuando las playas de los ríos se pueden bloquear con diques y puede utilizarse el barbasco y redes. Las tribus de tierras altas generalmente organizan migraciones por temporadas a los ríos más grandes. Faltando recursos de proteína animal, muchas de las tribus del bosque alto dependen grandemente de insectos, incluyendo hormigas, larvas, escarabajos y caracoles, durante una parte del año. Las tribus peruanas de bosque alto son seminómades que viven en pequeños asentamientos familiares cazando y recolectando la mayor parte del tiempo.

El hábitat de bosque alto se extiende hasta los 3,500 metros de altura en algunas áreas de los Andes orientales. La porción por encima de los 2,500 metros —conocida como bosque nublado, ceja o montaña— está casi todo el tiempo cubierta de neblina densa, a pesar que la precipitación anual generalmente no excede los 2,000 milímetros. También existen zonas de fuerte precipitación pluvial (sobre los 3,800 milímetros anuales, sin estación seca) en alturas menores y con fuerte influencia orográfica (Tosi, 1960: 183, 211). La fuerte humedad constante en la zona alta y las lluvias torrenciales en parte de la zona baja, dificultan mucho la agricultura de roce y quema. Además las tierras son muy ácidas y la caza muy dispersa. Aún hoy en día existen pocos asentamientos, la densidad de población aborigen fue casi siempre muy pequeña (probablemente 0.1 ó menos por km<sup>2</sup>). Los viajeros actuales que llegan a partes remotas de estas zonas húmedas generalmente no dan cuenta de ningún habitante; sin embargo, existe evidencia arqueológica de asentamientos anteriores en algunas partes de la ceja (17).

La precipitación también es fuerte en la mayor parte del resto de bosque alto de los Andes orientales, pero los indígenas estuvieron y están presentes donde haya estación seca, aunque sea corta. A comienzos del siglo dieciséis, como ahora, parte del bosque alto peruano sobre los 2,000 metros es-

tuvo habitado por quechua hablantes serranos, mientras que el nivel más alto que ocuparon las tribus de bosque tropical estuvo, y aún lo está, entre los 1,000 y 2,000 metros.

A pesar que las condiciones ecológicas pueden parecer un poco mejores que las del bosque interfluvial del hábitat del bosque bajo, en el bosque alto ha habido un número substancial de pueblos aborígenes, incluyendo dos de las mayores tribus que aún sobreviven en la Amazonía occidental, los Jívaro y los Campa. Las razones de un mayor asentamiento aborigen en el bosque alto que en el bajo, no están muy claras, pero interviene con seguridad el factor de calidad de la tierra mencionado arriba, las temperaturas más bajas, la menor cantidad de insectos, el aislamiento proteccionista, y también la mayor facilidad de desplazamiento, a pesar del terreno escabroso.

La tasa de disminución de población de las tribus de bosque alto relativamente aisladas parece estar muy por debajo de aquella de las tribus de várzea y sabanas bajas que son más vulnerables. Esta diferencia puede atribuirse a que el contacto extranjero en el bosque alto fué únicamente esporádico hasta bien entrado el presente siglo. Los dos grupos más importantes son el Campa (18) (incluyendo a otros grupos de la misma familia: Amuesha, Nomatsiguenga y Machiguenga) con un total de 38,000 habitantes en la montaña central del Perú, y el Jívaro (incluyendo Shapra, Huambisa, Achual, y Aguaruna) con un total de 20,000 en el norte del Perú y más en Ecuador (Instituto Lingüístico de Verano 1965) (19). Sería raro que estas tribus tuvieran ahora mayor población que en el contacto inicial, especialmente porque grandes porciones de su territorio original están ahora ocupadas por colonos. No existe ninguna evidencia de que cualquiera de los dos grupos haya alcanzado alguna vez menos de la tercera parte de la población actual —ubicando el nadir aproximadamente a fines de la época del caucho, comienzos del siglo veinte. A pesar que los Campa y los Jívaro sí tuvieron contacto periódico con exploradores, misioneros, caucheros y comerciantes, el contacto regular se inició luego de la Segunda Guerra Mundial y estuvo acompañado por asistencia médica misional, lo que redujo en mucho la mortandad por epidemias.

Lehnertz (1974: 359-62) halló un conteo de Campas realizado por una misión Franciscana a comienzos del siglo dieciocho que proporciona una densidad de 1.2 por kilómetro cuadrado en la región del Cerro de la Sal y 1.7 a 2.0 al sur del Gran Pajonal. Probablemente ambas áreas fueron de mayor densidad que la densidad Campa promedio. El supone justa, una razón de despoblación de 3.5 a 1 en los Campa, así como para el resto de la ceja central del Perú, durante el siglo dieciocho. Lehnertz cita dos estimados franciscanos de 10,000 Campas de su región, uno de 1711 y el otro de 1723; pero estos datos no son confiables. Estima también que entre 1709 y 1942 —pe-

ríodo de gran mortandad Campa por epidemia— fueron bautizados entre 40,000 y 50,000 Campas (Lehnertz, 1969: 114).

La población Campa está aumentando rápidamente, posiblemente más que cualquier otra tribu del Este de Perú, y la tribu está extendiendo su territorio hacia el Norte y Este desde el Gran Pajonal. La población propiamente Campa se estimaba en un total de 24,000 a 26,000 en 1970 (Denevan, 1971: 498) pero puede haber llegado sólo hasta 10,000 ó menos en los años 1920 (Navarro, 1924: 3). En la actualidad los Campa ocupan un territorio de más o menos 25,000 kilómetros cuadrados. Con una población estimada en 25,000 la densidad resulta 1.0 personas por kilómetro cuadrado. Indudablemente el total de la población al tiempo del primer contacto fue mucho mayor. Por otro lado, no todo el territorio Campa se encuentra en el hábitat del Bosque Alto. Debido a presiones extranjeras, alrededor de 40 por ciento de la tribu habita ahora a lo largo de los ríos que penetran los Andes orientales centrales o en haciendas peruanas. Entonces, la densidad para los 15,000 Campa restantes se reduce a 0.6 por kilómetro cuadrado. Reconociendo una población Campa de por lo menos el doble en el contacto inicial, consideraría una densidad de 1.2 por kilómetro cuadrado o un poco mayor que la densidad de todas las tribus Campa; un promedio aborígen bastante justo para el bosque alto que no es superhúmedo. Steward (1949: 663) calculó una densidad Campa de sólo 0.38 por kilómetro cuadrado al tiempo del contacto, pero su estimado de 20,000 como población total es muy bajo, y el área Campa total que calcula en 51,000 kilómetros cuadrados es demasiado alta.

Las porciones más altas de las montañas orientales de Guyana y Brasil (un área bastante pequeña) vendrían a ser una subdivisión del hábitat de bosque alto. Aquí la densidad de población fue probablemente menor que en el bosque alto andino. En estas montañas orientales las tierras aluviales y residuales, mayormente derivadas de rocas cristalinas, tienden a ser muy pobres para la agricultura. Además hay muy pocos ríos en las alturas de estos bosques altos, en contraste con los muchos ríos sobre los 500 metros de los Andes orientales; por lo tanto el recurso de pesca es sumamente pobre. Las montañas orientales pueden haber tenido una densidad similar a la de 0.5 por kilómetro cuadrado sugerida para las sabanas altas brasileras, pero incluso esta cifra puede ser muy alta. Los moderados estimados de Steward (1949: 649) para las montañas orientales van aproximadamente de 0.10 a 0.15 por kilómetro cuadrado pero incluyen las áreas de sabana alta y bosque bajo.

## EL HABITAT DE SABANA ALTA

Otro hábitat principal de la Amazonía son las sabanas altas que cubren extensas áreas del Brasil Central y las Guyanas sobre los 300 metros de altura. Estas generalmente están mejor irrigadas que las sabanas bajas estacionalmente inundadas, excepto por algunos estancamientos de lluvia. En contraste con las tierras aluviales de gran parte de las sabanas bajas, las sabanas altas contienen una de las tierras más pobres del mundo. Las tierras del campo cerrado (20) brasilero están tan expuestas y faltas de nutrientes minerales que sólo pueden cultivarse exitosamente gracias a la aplicación intensiva de fertilizantes (Denevan, 1965). Los animales de caza y las aves se encuentran dispersos debido al poco forraje y la frecuente escasez de agua. Los ríos generalmente son pequeños y distantes. La mayor parte de las sabanas altas tienen una larga estación seca de invierno que dura de tres a siete meses y una precipitación anual entre los ochocientos y los mil quinientos milímetros, o bastante menor que la de los hábitats de bosque alto y bajo.

Para el hombre aborígen los recursos silvestres y la tierra eran más pobres en las sabanas altas que en cualquier otro hábitat principal de Sud América exceptuando las zonas demasiado húmedas del bosque alto. Muchas de las tribus de las sabanas altas han sido clasificadas como "marginales", a pesar de haber practicado o practicar algo de agricultura en muchos casos. Como regla general, los indígenas de sabana alta fueron semi nómades y dependieron de la recolección de frutos silvestres, semillas, raíces, caza pequeña incluyendo insectos, lagartijas y roedores, y cualquier caza mayor disponible tal como venado y armadillo. Durante la estación húmeda se sembraba yuca amarga, maní y otros frutos, generalmente en los bosques interfluviales que penetran las sabanas. Sin embargo con frecuencia los cultivos se abandonaban mientras la gente salía de caza y recolección para luego retornar con esperanzas de cosechas.

Por lo tanto, siendo los recursos bastante pobres, son adecuados para haber soportado el asentamiento humano, y éste era posible por la relativa facilidad de movilidad en comparación con el bosque bajo; sin embargo, las densidades de población fueron indudablemente bastante bajas. En algunas sabanas tales como la Rupunini de Guyana existe muy poca o ninguna evidencia de asentamientos aborígenes hasta la post-conquista (Evans, 1964: 433-34). Las densidades más bajas que da Steward (1949: 659) para el trópico Sud Americano son las correspondientes a las montañas orientales, mayormente sabanas altas, con 0.1 a 0.15 personas por kilómetro cuadrado (excepto Nambicuará con 0.2 por km<sup>2</sup>), en contraste con las densidades de 0.15 a 0.25 por kilómetro cuadrado que él mismo proporciona para los bosques Amazónicos. En las sabanas brasileiras la densidad de población prome-

dio es de sólo 1.8 por kilómetro cuadrado, incluyendo las poblaciones de grandes ciudades como Brasilia, Anápolis, Goiania, Campo Grande, Goiás y Cuiabá.

La densidad de 0.2 por kilómetro cuadrado que da Steward para Nambicuará está basada en una cifra de 1907. A pesar que la tribu había tenido muy poco contacto con los blancos, se les había conocido desde el siglo diecisiete y tienen que haber sufrido alguna reducción por enfermedad antes de 1907. Parece justo aplicarles, para esa fecha, la razón mínima de disminución de población de 3.5 a 1 para los primeros 100 años de contacto intermitente en Sud América Tropical, lo cual arrojaría una densidad de población Nambicuará de 0.7 por kilómetro cuadrado. Ya que aparentemente gran parte de las tierras del campo cerrado central y de las sabanas de la Guyana son más pobres en recursos que la región Nambicuará, sugiero una densidad de población aborígen promedio de 0.5 por kilómetro cuadrado para las sabanas altas. Esta cifra es más alta que la atribuida a los bosques bajos donde las tierras son mejores, pero la mayor facilidad de desplazamiento que brindan las sabanas es una ventaja importante para los pueblos nómades y seminómades que dependen principalmente de la caza y la recolección. Teniendo en cuenta las moderadas densidades de 0.6 (Chiriguano) y 0.29 (Chaco occidental) dadas por Steward (1949: 661-62) para pueblos similares del Chaco, una densidad de 0.5 por kilómetro cuadrado parecería bastante correcto para la zona Nambicuará.

## EL HABITAT DE BOSQUE BAJO

De todos los hábitats aquí descritos, el hábitat de los bosques bajos interfluviales (selva baja) es lejanamente el más extenso. Dos subdivisiones climáticas se pueden establecer a grandes rasgos: los bosques más secos con una marcada estación seca que dura varios meses, y los bosques más húmedos donde la estación seca no existe o es muy corta. En la clasificación y mapa del Perú "Holdridge" (Tosi, 1960) la precipitación pluvial anual del Bosque Húmedo Tropical está considerada sobre las 80 pulgadas, y la del Bosque Seco Tropical entre 40 y 80 pulgadas, las elevaciones aproximadamente por debajo de los 600 metros y generalmente menores a 300 metros, y la temperatura en un promedio anual sobre los 24°C. Las tierras de la selva baja generalmente están altamente lixivificadas, especialmente las del Bosque Húmedo, y son de baja fertilidad; pese a esto, es posible la rotación de cultivos. Por otro lado, los recursos acuáticos están ausentes excepto en los pequeños arroyos donde son mínimos. Las aves y los animales salvajes están presentes pero dispersos en vez de concentrados y accesibles como cuando se encuentran junto al río.

Por esta razón las tribus de bosque necesitan desplazarse constantemente, a los ríos para conseguir pescado o al monte en busca de animales, aves e insectos. A pesar que la mayoría de las tribus practicaron algo de agricultura, era difícil mantener grandes aldeas estables debido a la dispersión de recursos de proteína animal. Es así que el patrón usual fue de pequeños grupos seminómades semiagricultores, como por ejemplo los Bora. Se ha informado de grupos completamente nómades y no agricultores en la Amazonía pero hay evidencia de que la mayoría representa la deculturación pre o post-colombina (Lathrap, 1968b).

La población del bosque bajo ha sido y aún es, muy dispersa, como puede uno verificar al volar sobre la Cuenca Amazónica, rara vez se ven signos de asentamientos humanos alejados de los ríos. Steward (1949: 661) calculó una densidad de sólo 0.2 por kilómetro cuadrado para las tribus Amazónicas "marginales" (no agrícolas). Algunas de las tribus agricultoras seminómades deben haber tenido una densidad de por lo menos el doble, pero parece que vastas áreas han estado prácticamente deshabitadas. Sugiero utilizar la densidad promedio de 0.2 habitantes por kilómetro cuadrado dada por Steward, no conozco evidencia alguna que indique mayor densidad; sin embargo ésta proporciona una suma de 1,260,000 indígenas (incluyendo Perú y Bolivia) en el enorme hábitat de bosque bajo Amazónico. Indudablemente las zonas de bosque húmedo con corta o ninguna estación seca donde la tierra está demasiado lavada y la quema para el cultivo de rotación es difícil, tenían una densidad significativamente menor que las regiones con estación seca. También existen áreas permanentemente encenegadas que hubieran tenido una densidad de población muy baja; más aún, fuera de la densidad promedio, las mayores concentraciones de aborígenes en el hábitat de bosque bajo se encontraban cerca de los ríos más pequeños.

La región de Santa Cruz al Este de Bolivia sí tenía una densidad de población substancialmente mayor a 0.2 habitantes por kilómetro cuadrado. Aquí las condiciones climáticas son intermedias entre las de las húmedas tierras bajas de la Cuenca Amazónica y las del seco Gran Chaco que estaba mayormente ocupado por tribus nómades. Gracias a una larga estación seca las tierras no están demasiado lavadas alrededor de Santa Cruz, y de todas maneras llueve lo suficiente como para permitir el cultivo rotativo sin otra irrigación. Parte de esta región de aproximadamente 50,000 kilómetros cuadrados estuvo habitada por tribus Chiquitos y parte por los Chiriguano. Varias crónicas de exploradores y de los primeros colonos hablan de grandes cantidades de indígenas en el área (ver Vázquez-Machicado, 1957). Steward (1949: 662) da una cifra de 48,000 Chiriguanos con una densidad de 0.60 por kilómetro cuadrado basándose en estimados bastante posteriores al contacto inicial. La región debe haber tenido una densidad por lo menos igual a la del bosque alto ( $1.2/\text{km}^2$ ), e incluso probablemente igual a la de Mojos ( $2.0/\text{km}^2$ ); apli-

cando la razón de despoblación deducida anteriormente a la densidad Chiriguana dada por Steward se obtendría una densidad de 2.1. Sugiero utilizar el promedio de las tres cifras: 1.8 por kilómetro cuadrado.

## RESUMEN DE LAS DENSIDADES POR HABITAT EN LA EPOCA DEL CONTACTO

### 1.— Várzea

Grandes várzeas: 28.0 por kilómetro cuadrado.

Promedio: 14.6 por kilómetro cuadrado.

Zonas altas de los ríos de bosque bajo: 1.2 y 14.6 por kilómetro cuadrado.

### 2.— Costas Brasileiras.

Costa Central (al Sur del Amazonas): 9.5 por kilómetro cuadrado.

Costas de Manglares (al Norte del Amazonas): probablemente bastante menos que 9.5 por kilómetro cuadrado.

### 3.— Sabana Baja

Llanos de Mojos: 2.0 por kilómetro cuadrado.

Otras Sabanas bajas: 1.3 por kilómetro cuadrado.

### 4.— Bosque Alto

Bosque alto seco de los Andes orientales: 1.2 por kilómetro cuadrado.

Bosque alto superhúmedo de los Andes orientales: 0.1 ó menos por kilómetro cuadrado.

Bosque alto de la Cordillera de Guyana y de la Cordillera Brasileira: 0.5 ó quizás menos por kilómetro cuadrado.

### 5.— Sabana alta: 0.5 por kilómetro cuadrado.

### 6.— Bosque bajo

La mayor parte de la Cuenca Amazónica: 0.2 por kilómetro cuadrado.

Región de Santa Cruz, Bolivia: 1.8 por kilómetro cuadrado.

### 7.— No habitable: menos de 0.1 por kilómetro cuadrado.

Las mayores zonas no habitables o con asentamientos dispersos se encontraban en las porciones superhúmedas del bosque alto. También existen

áreas desperdigadas en otros hábitats que son o demasiado empinados, o rocosos o mal irrigados; todas estas áreas se han tomado en cuenta para determinar las densidades promedio listadas arriba.

Considero estas densidades como moderadas o estimados mínimos a la población potencial. Todas pueden ser sujetas a grandes modificaciones si se dispusiera de densidades más representativas para los diferentes hábitats, tales como la densidad de Yaruro derivada cuidadosamente por Leeds (1961) y la que yo establecí para los Campa actuales (Denevan, 1971).

## POBLACION ABORIGEN BASADA EN LAS DENSIDADES POR HABITAT ESTIMADAS PARA EL PERU ORIENTAL Y EL NORESTE DE BOLIVIA

Utilizando las densidades promedio arriba mencionadas y conociendo las áreas de los diferentes hábitats, se puede obtener la población aborígen aproximada de las mayores zonas de la Amazonía. Sólo se tienen medidas confiables para los hábitats del Perú, que ha sido cartografiado según el "Holdridge Natural Life Zone Classification" (Tosi: 1960). Este estudio proporciona áreas totales y descripciones de alrededor de treinta zonas de vida en el Perú, más de la mitad de las cuales se encuentran en los trópicos húmedos. Se puede hacer coincidir estas zonas con los hábitats analizados arriba, cuatro de los cuales aparecen en el Perú (bosque alto, bosque superhúmedo, bosque bajo, y várzea). La várzea no es específicamente una zona de vida y no existen mediciones confiables, por lo tanto se utilizará el promedio Amazónico de 20/o. Hay también algunas áreas de sabana alta y baja desperdigadas al Este del Perú, pero son tan pequeñas que resulta mejor añadirlas a otros hábitats.

La población aborígen de 477,940 con densidad de 0.61 del Perú oriental (Tabla 7.1) es equiparable a una población indígena de 126,000 en 1965 (basada en estimados del Instituto Lingüístico de Verano y otros) (21), y una población total de 1,487, 632 con densidad de 1.8 por kilómetro cuadrado en 1960 (Perú 1962). El patrón de distribución actual es a grandes rasgos similar al aborígen; sin embargo ahora un porcentaje mucho mayor se localiza en la zona más baja del bosque alto que ha sufrido una fuerte colonización desde la Segunda Guerra Mundial. Esta zona posee tierras bastante buenas comparadas a las del bosque bajo, pero son de igual o mayor importancia las carreteras a la sierra y la consecuente economía semicomercial antes que de subsistencia. Además, la población no depende de la caza ni la pesca para la obtención de proteína animal, como todavía sucede en gran parte del bosque bajo y las poblaciones ribereñas. Se puede decir que los patrones de zonificación ecológicos se han roto parcialmente por la tecnología y variación de disponibilidad alimenticia.

Por esta razón las tribus de bosque necesitan desplazarse constantemente, a los ríos para conseguir pescado o al monte en busca de animales, aves e insectos. A pesar que la mayoría de las tribus practicaron algo de agricultura, era difícil mantener grandes aldeas estables debido a la dispersión de recursos de proteína animal. Es así que el patrón usual fue de pequeños grupos seminómades semiagricultores, como por ejemplo los Bora. Se ha informado de grupos completamente nómades y no agricultores en la Amazonía pero hay evidencia de que la mayoría representa la deculturación pre o post-colombina (Lathrap, 1968b).

La población del bosque bajo ha sido y aún es, muy dispersa, como puede uno verificar al volar sobre la Cuenca Amazónica, rara vez se ven signos de asentamientos humanos alejados de los ríos. Steward (1949: 661) calculó una densidad de sólo 0.2 por kilómetro cuadrado para las tribus Amazónicas "marginales" (no agrícolas). Algunas de las tribus agricultoras seminómades deben haber tenido una densidad de por lo menos el doble, pero parece que vastas áreas han estado prácticamente deshabitadas. Sugiero utilizar la densidad promedio de 0.2 habitantes por kilómetro cuadrado dada por Steward, no conozco evidencia alguna que indique mayor densidad; sin embargo ésta proporciona una suma de 1,260,000 indígenas (incluyendo Perú y Bolivia) en el enorme hábitat de bosque bajo Amazónico. Indudablemente las zonas de bosque húmedo con corta o ninguna estación seca donde la tierra está demasiado lavada y la quema para el cultivo de rotación es difícil, tenían una densidad significativamente menor que las regiones con estación seca. También existen áreas permanentemente encenegadas que hubieran tenido una densidad de población muy baja; más aún, fuera de la densidad promedio, las mayores concentraciones de aborígenes en el hábitat de bosque bajo se encontraban cerca de los ríos más pequeños.

La región de Santa Cruz al Este de Bolivia sí tenía una densidad de población substancialmente mayor a 0.2 habitantes por kilómetro cuadrado. Aquí las condiciones climáticas son intermedias entre las de las húmedas tierras bajas de la Cuenca Amazónica y las del seco Gran Chaco que estaba mayormente ocupado por tribus nómades. Gracias a una larga estación seca las tierras no están demasiado lavadas alrededor de Santa Cruz, y de todas maneras llueve lo suficiente como para permitir el cultivo rotativo sin otra irrigación. Parte de esta región de aproximadamente 50,000 kilómetros cuadrados estuvo habitada por tribus Chiquitos y parte por los Chiriguano. Varias crónicas de exploradores y de los primeros colonos hablan de grandes cantidades de indígenas en el área (ver Vázquez-Machicado, 1957). Steward (1949: 662) da una cifra de 48,000 Chiriguanos con una densidad de 0.60 por kilómetro cuadrado basándose en estimados bastante posteriores al contacto inicial. La región debe haber tenido una densidad por lo menos igual a la del bosque alto ( $1.2/\text{km}^2$ ), e incluso probablemente igual a la de Mojos ( $2.0/\text{km}^2$ ); apli-

No se tienen aún estadísticas contables para los diferentes hábitats bolivianos; las aproximaciones de la Tabla 7.2 están basadas en mapas topográficos, fotografías aéreas y mi propio trabajo de campo. Se ha cubierto el área al Norte del Gran Chaco, estableciendo el límite sur en la línea ferroviaria Santa Cruz-Corumbá. Debido a la magnitud del bosque bajo que domina el Este peruano, la densidad del noreste boliviano ( $1.06/\text{km}^2$ ) resulta mayor que la del Este del Perú ( $0.61/\text{km}^2$ ). La población indígena actual del Noroeste boliviano al Norte del Chaco es de aproximadamente 40,000 (Key, 1967: 127-28) siendo la población total del área únicamente de 600,000 (Bolivia, 1964) con una densidad de 0.87 por kilómetro cuadrado. Ambas cifras menores a las sugeridas para tiempos aborígenes. Por otro lado, el patrón de distribución ha variado incluso más que el peruano en relación al patrón de distribución pre-Colombina. Primero, igual que en el Perú, una proporción de población mucho mayor habita ahora el bosque alto (yungas). Segundo, un porcentaje aún mayor de la población total está ubicada en la región de Santa Cruz atraída por las buenas vías de transporte terrestre y la moderna tecnología agrícola. Tercero, la población de los Llanos de Mojos ha disminuido de 350,000 a casi 100,000 desde el contacto inicial debido en parte a que el asentamiento aborigen de agricultura intensiva ha sido reemplazado por haciendas ganaderas con pocos cultivos.

Para una densidad promedio de 0.81 por kilómetro cuadrado, se estima una población aborígen total de 1,211,000 en un área de 1,472,800 kilómetros cuadrados comprendida en el Este de Perú y el Noreste de Bolivia. En 1960 la población fue aproximadamente 2,100,000 y ha crecido uniformemente desde entonces; sin embargo, en algunas áreas como Mojos la población aborígen fue mucho mayor que la actual. El total aborígen proporcionado por Steward (1949: 662-63) para la misma área fue de sólo 377,500 habitantes para una densidad de 0.26 por kilómetro cuadrado.

## POBLACION ABORIGEN ESTIMADA PARA LA GRAN AMAZONIA.

Hasta ahora me he avocado a establecer la población aborígen del Este de Perú y el Noreste boliviano, de los cuales tengo datos contables sobre las áreas de los diversos hábitats así como de las densidades estimadas. La Tabla 7.3 muestra un intento de derivar el total potencial de población aborígen de la Gran Amazonía utilizando el mismo método y densidad por hábitat. (Ver nota 1) Las áreas son sólo aproximadas, y la densidad por hábitat está sujeta a un mayor margen de error debido a la diferencia tanto en los patrones de subsistencia como de hábitat. En consecuencia, las poblaciones derivadas son tentativas, pero servirán como punto de partida a nuevos estudios hasta obte-

ner mejor información. Las principales medidas, poblaciones y densidades para 1960 han sido derivadas de las cifras obtenidas por Cole (1965: 49) las cuales sirven a los propósitos de la Tabla 7.3 por estar basadas en los tipos de vegetación. Cole relacionó la población a la vegetación en Sud América comparando mapas de vegetación y estadísticas poblacionales por divisiones geográficas civiles.

En la Tabla 7.3 la población aborigen total al tiempo del contacto inicial en la gran Amazonía aparece como 6,800,000, un incremento de 1,050,000 sobre mi total original (Denevan, 1970a) de 5,750,000. Esta diferencia resulta principalmente de incrementar la densidad promedio de las várzeas de 5.3 a 14.6 por kilómetro cuadrado. El total de solamente la Cuenca Amazónica es casi 5,000,000. El total de sólo la várzea del Río Amazonas es 901,600; utilizando el área de 64,400 kilómetros dada por Camargo (1958: 17) considerando habitable sólo la mitad, con una densidad de 28.0 por kilómetro cuadrado.

Los totales para la gran Amazonía y la Cuenca Amazónica son mayores que en muchos de los estimados previos para la Amazonía, ambos sobrepasan el moderado total de 4,000,000 dado por Kroeber (1939: 166) para toda Sud América. Aún con la seguridad de que este estimado era demasiado bajo, (Dobyns, 1966: 415, Calcula 48,750,000) el total de 6,800,000 para la gran Amazonía puede parecer exageradamente alto; sin embargo debe tenerse en cuenta la enormidad del área total, casi 10,000,000 kilómetros cuadrados, más de la mitad de América del Sur. Además el total está muy por debajo del total poblacional de la gran Amazonía, aún muy disperso pero que crece uniformemente. La densidad total de 0.7 por kilómetro cuadrado (1.81 por milla<sup>2</sup>) está muy por encima de la estimada por Steward y Faron (1959: 53) de 0.23 por km<sup>2</sup> (0.6 por milla) para los bosques tropicales al interior de Sud América. Sin embargo, 0.7 por kilómetro cuadrado no parece exagerado cuando se le comparan con densidades más jugosas de otros difíciles hábitats del Nuevo Mundo con economías aborígenes extensivas en vez de intensivas, por ejemplo, los desiertos de la Baja California. Dobyns (1966: 400, 404-5) analiza densidades previamente estimadas por Aschmann, Meigs y Cook para toda o parte de la Baja California. Estas van de 1.12 por milla cuadrada (0.43 por km<sup>2</sup>) hasta 1.87 (1.56 más o menos 0.31) por milla cuadrada (0.72 por km<sup>2</sup>). Dobyns las considera moderadas por estar basadas en evidencia histórica documental que data del período posterior al inicio del declive poblacional. Si Dobyns acierta en Baja California entonces puede considerarse correcta una densidad de 0.7 por kilómetro cuadrado teniendo en cuenta la naturaleza de la ecología cultural aborigen de la Amazonía.

Sweet (1969: 156-59) nos proporciona una verificación adicional de las densidades aquí utilizadas. El estudió cuidadosamente la evidencia documen-

Tabla 7.1

Áreas de Hábitat y Estimados de Población Aborigen Para el Perú Oriental			
Hábitat	Área en Km <sup>2</sup>	Densidad por Km <sup>2</sup>	Población
Várzea	11,700	14.6	170,820
Bosque Alto	157,000	1.2	188,400
Bosque Bajo	573,100	0.2	114,620
Bosque Alto superhúmedo	41,000	0.1	4,100
Total	782,800	0.61	477,940

Tabla 7.2

Áreas de Hábitat y Estimados de Población Aborigen Para Bolivia Nororiental			
Hábitat	Área en Km <sup>2</sup>	Densidad por Km <sup>2</sup>	Población
Várzea	7,400	14.6	108,040
Sabana Baja (esp. Mojos)	195,000	2.0	390,000
Zona de Santa Cruz	50,000	1.8	90,000
Bosque Alto	59,000	1.2	70,800
Bosque Bajo	363,600	0.2	72,720
Bosque Alto superhúmedo	15,000	0.1	1,500
Total	690,000	1.06	733,060

Tabla 7.3

Áreas de Hábitat y Estimados de Población Aborigen Para la Gran Amazonía				
Hábitat o Región	Área en km <sup>2</sup>	Población y densidad por km <sup>2</sup> en 1960	Densidad Aborigen Estimada por km <sup>2</sup>	Población Aborigen
Amazonía	(6,641,000 <sup>a</sup> )	9,200,000 <sup>b</sup> ( 1.4)		
Perú Oriental y Bolivia Nororiental	1,472,800 <sup>c</sup>		0.8	1,211,000
Interior de la Amazonía	(5,140,700 <sup>d</sup> )			
Várzeas Interiores	102,814 <sup>e</sup>		14.6	1,501,084
Bosque Bajo Interior	5,037,886 <sup>f</sup>		0.2	1,007,577
Costa Central Brasileña	105,000 <sup>g</sup>		9.5	997,500
Brasil Nororiental Seco incluyendo costa	(500,000)	6,500,000 (13.0)		
Brasil Nororiental Seco menos costa	477,500 <sup>h</sup>		0.5 <sup>i</sup>	238,750
Sabanas Centrales Brasileñas	2,178,000	3,900,000 ( 1.8)	0.5	1,089,000
Llanos Colombianos y Venezolanos (Orinoco)	395,000	1,300,000	1.3	513,500
Incremento por áreas no medidas con densidades mayores a las arriba mencionadas.				241,589 <sup>j</sup>
Total	9,769,000 <sup>k</sup>	20,900,000 <sup>l</sup> ( 2.14)	0.7	6,800,000

tal sobre poblaciones indígenas en la Misión Jesuita de Mainas en la Amazonía occidental (Ecuador-Perú), sobre todo en el siglo diecisiete. Estimó una población aborigen de 187,000 a 258,000 para un área de aproximadamente 500,000 kilómetros cuadrados. Utilizando los métodos expuestos en este capítulo se obtiene un total de 244,000 para la misma área. Finalmente para aquellos que defiendan cifras de sólo 1,000,000 a 2,000,000 de indígenas ya sea en la gran Amazonía o en la Cuenca Amazónica, debe señalarse que todavía viven cerca de 500,000 indígenas en la gran Amazonía pese a las drásticas reducciones en muchas tribus y completa extinción de la mayoría. El total de 500,000 indígenas actuales es el estimado del autor hecho en base a los totales tribales y del país dados por Dostal (1972: 385) quien admite un rango de 704,050 a 960,650 para la población indígena de tierra baja en Sud América. Esto incluye áreas circundantes a la gran Amazonía y algunos totales del Alto Amazonas probablemente demasiado elevados. Ribeiro (1967: 115) estimó 68,100 a 99,700 indígenas en la Amazonía brasilera el año 1959, y nuevos descubrimientos de grupos indígenas sugieren que podrían haber sido 100,000.

Fuentes: Las áreas y la densidad y población en 1960 han sido extraídas de Cole (1965: 49), salvo que se indique otra fuente. Los estimados de densidad aborigen han sido extraídos de éste capítulo.

- a) Incluye la costa norte del Brasil (desde el Amazonas hasta el noreste seco). El área amazónica total se extrajo de Cole (1965: 49) y es algo mayor que otras cifras dadas para la Cuenca Amazónica: 5,916,000 kilómetros cuadrados (Sternberg, 1975: 15); 6,133,000 kilómetros cuadrados (Oltman et al., 1964: 1); 6,288,000 kilómetros cuadrados (Batista, 1963); y 6,430,000 kilómetros cuadrados (Leandro Tocantis, 1974: 22). Sin embargo, la Encyclopaedia Britannica (1974: 1: 653) indica 7,050,000 kilómetros cuadrados. La cifra proporcionada por Cole no incluye las sabanas centrales brasileras que integran la Cuenca Amazónica, pero sí incluye áreas del Sur de la hoya del Orinoco.
- b) En 1960 los seis estados del norte brasilero (Acre, Amapá, Amazonas, Pará, Rondonia, Roraima) albergaban 2,601,519 habitantes; el resto se encontraba en las zonas húmedas del noreste y los estados Goiás, Minas Gerais, y Mato Grosso. No se dispone de la distribución de población por categorías de vegetación para 1970, pero el que seis de los estados al norte de Brasil aumentaran su población en un 40.30/o, hasta 3,650,750 (Saunders, 1974: 163, 179) indica cierto cambio poblacional en la Amazonía entre 1960 y 1970.
- c) Ver Tablas 7.1 y 7.2.

- d) La Amazonía considerada por Cole menos el Perú oriental, Bolivia nor-oriental y un estimado de 27,500 kilómetros cuadrados de costa entre el Amazonas y el noreste seco. El área incluye las Guyanas y los llanos de Colombia y Venezuela al sur de los Llanos del Orinoco.
- e) 20% del interior de la Amazonía.
- f) 98% del interior de la Amazonía. Incluye algunas sabanas pequeñas.
- g) La región costeña dominada por el Tupinambá, desde el Amazonas casi hasta Río de Janeiro. El tamaño de esta área se basa en los 315,000 kilómetros cuadrados indicados por Steward (1949: 662); sin embargo para aplicar la densidad de 9.5 por kilómetro cuadrado se ha reducido de 75 a 25 kilómetros la cifra de profundidad dada por Steward para un área total de sólo 105,000 kilómetros cuadrados.
- h) La zona costeña que ha sido restada del noreste brasilero tiene alrededor de 900 kilómetros de largo y 25 de profundidad para un área total de 22,500 kilómetros cuadrados.
- i) La zona Caatinga que domina el noreste seco del Brasil posiblemente tenía una densidad aborígen más alta que las sabanas altas; sin embargo, por falta de datos de población confiables, se ha utilizado una densidad de 0.5 habitantes por kilómetro cuadrado para la sabana alta. Los patrones de subsistencia de ambos hábitats eran similares.
- j) Debido a la falta de buena información sobre las áreas y la población, los datos de la Tabla 7.3 no toman en cuenta las quizás mayores densidades de población de las sabanas altas brasileiras, la costa atlántica al norte del Amazonas, los bosques altos al este y sur de los Andes desde Venezuela hasta Ecuador, el bosque alto de las montañas de Guyana y las montañas orientales brasileiras, las áreas de várzea tanto de las sabanas altas como de las bajas (excepto en Bolivia), y las densidades probablemente mayores que las indicadas al noreste seco de Brasil y los Llanos Colombiano-Venezolanos. Las sabanas bajas de Brasil, principalmente el Pantanal del Mato Grosso occidental y de la isla Marajó, hacen un total aproximado de 130,000 km<sup>2</sup> que combinado con una densidad de 1.3 por km<sup>2</sup> en vez de 0.5, daría como resultado 104,000 habitantes o más. El bosque alto de los Andes del norte tienen un total de por lo menos 100,000 km<sup>2</sup> lo cual, basándose en una densidad de 1.2 por km<sup>2</sup> en vez de 0.2, daría un resultado de 100,000 habitantes. He añadido 37,589 para redondear el resultado total.
- k) Este total no incluye los totales en paréntesis.

- l) No incluye la mitad sureña de la costa brasilera.

## CONCLUSIONES

Una población aborígen total de 1,211,000 para el Perú occidental y el noroeste boliviano, y una más tentadora de 6,800,000 para la gran amazonía, se obtiene sobre la base de densidades promedio derivadas para las diferentes regiones ecológicas o de hábitat. Este total se aproxima a los 6,000,000 atribuidos por Dobyns (1966: 415) a toda Sudamérica tropical —un área más grande—. Opino que la mayoría de mis estimados sobre densidades de hábitats aborígenes son justas o moderadas. Estas densidades no indican la cantidad de habitantes que puede resistir un medio ambiente dado según el sistema de tecnología utilizado, sino están más bien muy por debajo de ella.

He sugerido un método de densidad por hábitat para estimar las poblaciones aborígenes o por lo menos las poblaciones potenciales, de grandes áreas con diversos hábitats sobre los cuales existe poco material documental. Otros han utilizado el mismo principio o uno parecido: la densidad conocida de un grupo en una región física o cultural se extiende a toda región que no difiera substancialmente en patrones de subsistencia o recursos. Sin embargo, con mucha frecuencia existen diferencias significativas, y por ende el sistema de densidad por hábitat no funciona muy bien. El método es especialmente aplicable a la Amazonía por el énfasis que ponen las culturas de bosque tropical sobre los tubérculos feculosos y la importancia que, como consecuencia, adquieren las fuentes de proteína animal distribuidas disparejamente. Los patrones de subsistencia y las densidades de población sí parecen haber sido más uniformes al interior de los principales hábitats amazónicos que en otras grandes regiones del Nuevo Mundo. No se sabe a ciencia cierta cuales son los factores determinantes, pero es probable que fueran tanto culturales como ambientales.

Existen muy pocos datos precisos que permitan determinar la población aborígen de la amazonía, por lo tanto cualquier cifra alcanzada a través de cualquier método es sólo una conjetura ilustrada. El método de densidad por hábitat utilizado en este capítulo brinda por lo menos una forma sistemática y consistente de estimar las poblaciones aborígenes. Las densidades promedio son sólo cifras tentativas pero creo que la secuencia relativa de densidades para cada hábitat es correcta y que las diferencias proporcionales son casi correctas. La exactitud de las densidades y poblaciones deducidas dependen de la precisión de las áreas obtenidas para los hábitats, de la definición de los hábitats que son significativamente diferentes ecológicamente, de la disponi-

bilidad y confiabilidad de datos de población aborígen representativa, de las razones de despoblación dignas de confianza utilizadas para proyectar densidades de población conocidas a la época del contacto. A pesar de las limitaciones que conlleva el método de densidad por hábitat para estimar poblaciones aborígenes, el margen de error puede minimizarse mediante una cuidadosa interpretación de cualquier información relevante que se consiga.

## APENDICE

Una afirmación reciente de Thomas P. Myers ("Defended Territories and No-man's-lands", *American Anthropologist*, 78: 354-55 / June, 1976), me ha traído a la mente una importante consideración para estimar las poblaciones amazónicas. Es lo que podría llamarse "efecto de amortiguación". Myers halla evidencia de que debido a la hostilidad, muchas tribus amazónicas vivían separadas por tierras de nadie en muchos casos tan grandes como el territorio ocupado. Por supuesto, no todas las tribus eran hostiles y, en el caso de tribus interfluviales seminómades que se desplazaban en grandes territorios las zonas de amortiguación deben haber sido bastante pequeñas o incluso periódicamente utilizadas para la caza. Este es un tópico que urge de mayor investigación, tanto histórica como etnográfica. Efectuando una reducción aproximada de 25% sobre el total de 6,800,000 de la Tabla 7.3 se obtendría 5,100,000 que creo es un reajuste por "amortiguación" bastante justo hasta que la situación se esclarezca.

## NOTAS:

Reimpreso, con correcciones y revisiones, de "The Aboriginal Population of Western Amazonia in Relation to Habitat and Subsistence", *Revista Geográfica* (Río de Janeiro), Nº 72, 1970, pp. 61-86, con permiso del Instituto Panamericano de Geografía e Historia y del autor. Una versión anterior se presentó en el XXXVII Congreso Internacional de Americanistas, Mar de Plata (Argentina), setiembre 1966. Se ha añadido algunas citas y nueva información. La densidad del hábitat ribereño ha aumentado, acreciendo un incremento en los estimados de población.

- (1) Los términos Amazonía y Cuenca Amazónica comprenden el área de irrigación del Río Amazonas alto y bajo y sus afluentes. La Gran Amazonía incluye, a grandes rasgos, el área de Sud América al Este y al Sur de los Andes y al Norte del Trópico de Capricornio, excepto la región del Gran Chaco. Luego, Gran Amazonía incorpora todas las tierras bajas tropicales y las mesetas del interior de Sud América, un área substancialmente mayor que la Cuenca del Amazonas propiamente dicha.
- (2) Los estimados que representan cálculos altos y bajos para la Cuenca Amazónica son: 500,000 (Morán, 1974: 137) que puede ser menor que la población indígena actual; y 10,000,000 (Joaquín Rondón; Comas, 1951: 256). Los antropólogos Yolanda y Robert Murphy (1974: 23) aceptan 1,500,000 para la Amazonía brasilera, Eduardo Galvao (1967: 181) opina que hubo "casi dos millones de indígenas" en Brasil. Para mayor información y referencias, ver Rosenblat (1954: 1: 316), quien aceptaba 1,000,000 para todo Brasil.
- (3) El autor utiliza las siguientes categorías: (1) floodplain, (2) coastal, (3) lowland savanna, (4) upland forest, (5) upland savanna, (6) lowland forest.
- (4) Las series arqueológicas más largas y los mayores sitios arqueológicos de la Amazonía se encuentran en las Várzeas y las sabanas húmedas; las más cortas y pequeñas aparecen a lo largo de las cabeceras menores; y los pocos sitios arqueológicos no ribereños que se conocen son muy pequeños e indican grupos pequeños nómades o seminómades. (Lathrap, 1962: 551-52).
- (5) En Español en el original (N.T.)
- (6) Idem.
- (7) Idem.
- (8) Idem.
- (9) La población total de 350,000 indígenas en Mojos antes del contacto y el total de 100,000 en la década de 1690 contrastan con el total extremadamente moderado de sólo 6,000 que da Steward (1949: 662) para la provincia de Mojos en 1680, el cual está basado en un estimado jesuita para una sola tribu, y con la cifra de 19,789 dada por Métreux (1942: 55) para finales del siglo diecisiete, que es un conteo misional.
- (10) Denevan y Zucchi han descrito algunos vestigios de campos elevados en una zona arqueológica de Barinas sudoriental en las sabanas bajas (Llanos Bajos) de Venezuela, (en prensa). Gran parte de la zona norte de los Llanos del Orinoco son más altos y mejor irrigados (Llanos Altos) y pueden compararse con las sabanas altas (campo cerrado) del Brasil central. La única agricultura aborigen conocida en los Llanos Altos es la de campos surcados en los pantanos de palmas moriches en las depresiones y valles realizadas por los Karinya (Denevan y Bergman, 1975).
- (11) En Español entre paréntesis en el original y traducido como "uplands" por el autor. (N.T.)
- (12) Camargo (1958: 17), es un estimado región por región, calculó un área de 64,400 kilómetros cuadrados para la várzea de la Amazonía brasilera, sin incluir afluentes, lo que significa alrede-

dor de 1.6 por ciento de los 4,000,000 kilómetros aproximados del área forestal. Obviamente si se añadiera las várzeas de los afluentes el porcentaje subiría a 2<sup>o</sup>/o ó más. Lathrap (1970: 28) calcula como várzea un 10<sup>o</sup>/o de los 3,106,800 kilómetros cuadrados de sedimento no endurecido de la Cuenca Amazónica, con más o menos 5<sup>o</sup>/o —140,000 a 160,000 kilómetros cuadrados— disponibles al hombre. Decididamente, un mayor porcentaje de várzea afectaría en mucho a los estimados de población aquí obtenidos, (Tablas 7.1, 7.2 y 7.3) que resultan de considerar un 2<sup>o</sup>/o del terreno como aluvial.

- (13) El serpentear del río ha destruido muchas aldeas antiguas de la várzea (Lathrap, 1968a), pero la várzea del propio Amazonas parece más estable que las de sus afluentes (Sternberg, 1975: 18).
- (14) En Español en el original. (N.T.).
- (15) Sin embargo, en 1662 Heriarte reportó 60,000 "arcos" para la aldea Tapajó más grande, lo que significaría unos 240,000 habitantes (Sternberg, 1975: 32). Probablemente esto sea exagerado, pero Sternberg afirma que halló 65 ruinas de aldeas en el área Tapajó de Santarém y que se informa que la terra preta de índio —tierra indígena negra por el material orgánico de antiguos asentamientos— es casi continua en las escarpas de la zona, con una profundidad de hasta 1.5 metros llenos de cerámica. Estas tierras negras se encuentran tanto en las várzeas como en las tierras altas, y su fertilidad hace que con frecuencia sean buscadas por los agricultores.
- (16) En Español en el original. (N.T.).
- (17) Idem (N.T.).  
Nota del autor: una expedición de la National Geographic Society a la cordillera de Vilcabamba entre los ríos Apurímac y Urubamba en el Perú encontró indígenas (Machiguenga) sólo bajo los 6,000 pies (Baekeland, 1964). Sobre la falta de habitantes en el bosque alto superhúmedo ver también Tosj (1960: 154, 214). Por otro lado, existe evidencia arqueológica de cierto tipo de asentamiento de tierra alta en la ceja de selva alta (3,500 a 3,600 metros de altura) al norte de Ayacucho (Bonavía y Guzmán, 1966). Además, recientemente se ha descubierto o redescubierto extensas ruinas pre-Incas en la ceja del Norte peruano al Sur de Juanjuí (Gran Pajatén) y al Este de Chachapoyas a 8,000-10,000 pies de altura (Savoy, 1970; D.E. Thompson, 1973). Por lo tanto una densidad de sólo 0.1 por kilómetro cuadrado, puede ser muy baja para algunas zonas de la ceja.
- (18) Para una exposición de ecología subsistencia Campa, ver Denevan (1971).
- (19) En un cálculo más reciente, Varese (1972: 413) estima 45,000 Campa, 12,000 Machiguenga, y 5,000 Amuesha, sobre un total de 62,000 para los grupos Campa, cifra que este autor considera algo elevada. Varese proporciona una población total de 36,000 para los grupos Jívaro.
- (20) En Español en el original. (N.T.).
- (21) Varese (1972: 413) de un total mucho mayor: 226,400.

## BIBLIOGRAFIA

- Argamosa, Manuel Antonio de. 1906. "Informe de Don Manuel Antonio de Argamosa, Gobernador de Santa Cruz de la Sierra, sobre el estado de las misiones de Mojos y Chiquitos, 6 de febrero de 1737", in *Juicio de límites entre Perú y Bolivia*, edited by Víctor M. Maurtua, 10: 49-56, Hijos de M.G. Hernández: Madrid.
- Aschmann, Homer, 1959. *The Central Desert of Baja California: Demography and Ecology*, Ibero-Americana, No. 42, Univ. California Press: Berkeley.
- Baekeland, G. Brooks, 1964. "By Parachute into Peru's Lost World", *National Geographic*, 126: 268-96.
- Batista, Djalma. 1963. *Da habitabilidade de Amazônia*. Instituto Nacional de Pesquisas de Amazônia: Manaus.
- Bolivia, Dirección General de Estadística y Censos. 1964. *Boletín Estadístico (La Paz)*, No. 89.
- Bonavía, Duccio, and Louis E. Guzmán, 1966. "Ceja de Selva Explorations in Central Perú", *Current Anthropology*, 7: 96-97.
- Borah, Woodrow. 1964. "America as Model: The Demographic Impact of European Expansion upon the Non-European World", *Actas y Memorias, XXXV Congreso Internacional de Americanistas (Mexico City, 1962)*, 3: 379-87).
- Camargo, Felisberto C. 1958. "Report on the Amazon Region", in *Problems of Humid Tropical Regions*, pp. 11-24. UNESCO: París.
- Castillo, Joseph de. 1906. "Relación de la provincia de Mojos", en *Documentos para la historia geográfica de la República de Bolivia, serie primera: Epoca colonial*, edited by M.V. Ballivián, Vol. 1: *Las provincias de Mojos y Chiquitos*, pp. 294-395. J.J. Gamarra: La Paz.
- Cole, J.P. 1965. *Latin America: An Economic and Social Geography*. Butterworths: Washington, D.C.
- Comas, Juan. 1951. "La realidad del trato dado a los indígenas de América entre los siglos XV y XX", *América Indígena*, 11: 323-70.

Cook, Sherburne F. 1937. *The Extent and Significance of Disease among the Indians of Baja California, 1697-1773*, Ibero-Americana, No. 12. Univ. California Press: Berkeley.

Denevan, William M. 1965, "The Campo Cerrado Vegetation of Central Brazil", *Geographical Review*, 55: 112-15.

1966a. "A Cultural-Ecological View of the Former Aboriginal Settlement in the Amazon Basin", *Professional Geographer*, 18: 346-51.

1966b. *The Aboriginal Cultural Geography of the Llanos de Mojos of Bolivia*. Ibero-Americana. No. 48. Univ. California Press: Berkeley.

1970a. "The Aboriginal Population of Western Amazonia in Relation to Habitat and Subsistence", *Revista Geográfica (Rio de Janeiro)*, 72: 61-86.

1970b. "Aboriginal Drained-Field Cultivation in the Americas", *Science*, 169: 647-54.

1970c. "The Aboriginal Population of Tropical America: Problems and Methods of Estimation", in D E P R E Z, ed., *Population and Economics*, pp. 251-69.

1971. "Campa Subsistence in the Pajona, Eastern Perú", *Geographical Review*, 61: 496-518.

Denevan, William M., and Roland W. Bergman. 1975. "Karinya Indian Swamp Cultivation in the Venezuelan Llanos", *Yearbook of the Association of Pacific Coast Geographers*, 37: 23-26.

Denevan, William M., and Alberta Zucchi, In press. "Ridges-Field Excavations in the Central Orinoco Llanos, Venezuela", in *Advances in Andean Archaeology*, edited by D.L. Browman. World Anthropology, Sol Tax, general editor. Mouton: The Hague.

Dobyns, Henry F. 1966. "Estimating Aboriginal American Population: An Appraisal of Techniques with a New Hemispheric Estimate", *Current Anthropology*, 7: 395-416.

Dostal, Walter, ed. 1972. *The Situation of the Indian in South America*, Pu-

blications of the Department of Ethnology, Univ. Berne. No. 3.  
World Council of Churches: Geneva.

Eguiluz, Diego de. 1884. (1696). *Historia de la misión de Mojos*. Imprenta del Universo: Lima.

Encyclopaedia Britannica. 1974. *The New Encyclopaedia Britannica: Macro-paedia*, 19 vols. Encyclopaedia Britannica: Chicago.

Evans, Clifford. 1964. "Lowland South America", in *Prehistoric Man in the New World*, edited by J.D. Jennings and E. Norbeck, pp. 419-50. Univ. Chicago Press: Chicago.

Galvao, Eduardo. 1967. "Indigenous Culture Areas of Brazil, 1900-1959", in *Indians of Brazil in the Twentieth Century*, edited by Janice H. Hopper, pp. 167-205. Institute for-Cross-Cultural Research: Washington, D.C.

Gross, Daniel, 1975. "Protein Capture and Cultural Development in the Amazon Basin", *American Anthropologist*, 77: 526-49.

Key, Harold and Mary. 1967. *Bolivian Indian Tribes: Classification, Bibliography, and Map of Present Language Distribution*. Summer Institute of Linguistics: Norman, Okla.

Kroeber, Alfred L. 1939. *Cultural and Natural Areas of Native North America*, Univ. California Publications in American Archaeology and Ethnology, Vol. 38. Univ. California Press: Berkeley.

Lathrap, Donald W. 1962. "Yarinacocha: Stratigraphic Excavations in the Peruvian Montaña". Ph. D. dissertation. Harvard Univ., Cambridge.

1968a. "Aboriginal Occupation and Changes in River Channel on the Central Ucayali, Peru", *American Antiquity*, 33: 62-79.

1968b. "The Hunting Economies" of the Tropical Forest Zone of South America: An Attempt at Perspective", in *Man the Hunter*, edited by R.B. Lee and I. DeVore, pp. 23-29. Aldine: Chicago.

1970. *The Upper Amazon*. Praeger: New York.

1972. "Alternative Models of Population Movements in the

Tropical Lowlands of South America", *Actas y memorias, XXXIX Congreso Internacional de Americanistas* (Lima, 1970), 4: 13-23.

Laureano de la Cruz. 1942. *Nuevo descubrimiento del Río Marañón, llamado de las Amazonas, hecho por los misioneros de la Provincia de San Francisco de Quito el año de 1651*, Biblioteca Amazonas, No. 7. Quito.

Leeds, Anthony, 1961. "Yaruro Incipient Tropical Forest Horticulture: Possibilities and Limits", in *The Evolution of Horticultural Systems in Native South America, Causes and Consequences: A Symposium*, edited by Johannes Wilbert, pp. 13-46. Sociedad de Ciencias Naturales La Salle: Caracas.

Lehnertz, Jay F. 1969. "Cultural Struggle on the Peruvian Frontier: Campa-Franciscan Confrontations, 1595-1752", Master's thesis. Univ. Wisconsin, Madison.

1974. "Lands of the Infidels: The Franciscans in the Central Montaña of Peru, 1709-1824", ph. D. dissertation. Univ. Wisconsin, Madison.

Marbut, C.F., and C.B. Manifold. 1925. "The Topography of the Amazon Valley", *Geographical Review*, 15: 617-42.

1926. "The Soils of the Amazon Basin in Relation to Agricultural Possibilities" *Geographical Review*, 16: 414-42.

Medina, José Toribio. 1934. *The Discovery of the Amazon according to the Account of Friar Gaspar de Carvajal and Other Documents*, edited by D.C. Heaton, and Translated by D.T. Lee. American Geographical Society. Special Publication, No. 17. New York.

Meggers, Betty J. 1971. *Amazonia: Man and Culture in a Counterfeit Paradise*. Aldine-Atherton: Chicago.

Meigs, Peveril, 1935. *The Dominican Mission Frontier of Lower California*, Univ. California Publications in Geography, Vol. 7. Univ. California Press: Berkeley.

Metraux, Alfred. 1942. *The Native Tribes of Eastern Bolivia and Western Mato Grosso*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology Bulletin 134. G.P.O.: Washington, D.C.

- Moran, Emilio F. 1974. "The Adaptive System of the Amazonian Caboclo", in W A G L E Y, ed., *Man in the Amazon*, pp. 136-59.
- Morey, Robert V., and John P. Marwitt. In press. "Ecology, Economy and Warfare in Lowland South America", in *Advances in Andean Archaeology*, edited by D.L. Browmann. World Anthropology, Sol Tax, general editor. Mouton: The Hague.
- Murphy Yolanda, and Robert F. Murphy. 1974. *Women of the Forest*. Columbia Univ. Press: New York.
- Myers, Thomas P. 1973. "Toward the Reconstruction of Prehistoric Community Patterns in the Amazon Basin", in *Variation in Anthropology: Essays in Honor of John C. McGregor*, edited by D.W. Lathrap and J. Douglas, pp. 233-52. Illinois Archaeological Survey: Urbana.
- Navarro, Manuel. 1924. *La tribu Campa*. Colegio Huérfanos San Vicente. Lima.
- Oltman, R.E., and H.O'R. Sternberg, F.C. Ames, and L. C. Davis, Jr. 1964. *Amazon River Investigations: Reconnaissance Measurements of July 1963*, U.S. Geological Survey Circular 486. G.P.O.: Washington, D.C.
- Peru, Banco Central de Reserva del Perú. 1962. *Memoria 1962*. Lima.
- Reichel-Folmatoff, Gerardo. 1965. *Colombia*. Praeger: New York.
- Ribeiro, Darcy. 1967. "Indigenous Cultures and Languages of Brazil, 1900-1959", in *Indians of Brazil in the Twentieth Century*, edited by Janice H. Hopper, pp. 167-205. Institute for Cross-Cultural Research: Washington, D.C.
- Rosenblat, Angel. 1945. *La población indígena de América desde 1492 hasta la actualidad*. Institución Cultural Española: Buenos Aires.
1954. *La población indígena y el mestizaje en América*, 2 vols. Editorial Nova: Buenos Aires.
- Saunders, John. 1974. "The Population of the Brazilian Amazon Today", in W A G L E Y, ed., *Man in the Amazon*, pp. 160-80.

- Savoy, Gene. 1970. *Antisuyo: The Search for the Lost Cities of the Amazon*. Simon and Schuster: New York.
- Sioli, Harold. 1968. "Zur Okologie des Amazonas-Gebietes", in *Biogeography and Ecology in South America*, edited by E.J. Fittkau et al., 1: 137-70. W. Junk N.V.: The Hague.
- Sombroek, W.G. 1966. *Amazon Soils Centre for Agricultural Publications and Documentation: Wageningen, Netherlands*.
- Sternberg, Hilgard O'Reilly. 1975. *The Amazon River of Brazil*, *Geographische Zeitschrift, Beihefte, Erdkundliches Wissen*, No. 40. Wiesbaden.
- Steward, Julian H., 1949. "The Native Population of South America", in S T E W A R D, ed., *Handbook of South American Indians* 5: 655-68.
- Steward, Julian H., and Louis C. Faron. 1959. *Native Peoples of South America*. McGraw-Hill: New York.
- Summer Institute of Linguistics. 1965. Mimeographed data, including present populations, on the montaña tribes of Peru. Summer Institute of Linguistics Office: Lima.
- Sweet, David G. 1969. "The Population of the Upper Amazon Valley, 17th and 18th Centuries", Master's thesis. Univ. Wisconsin, Madison.
1974. "A Rich Realm of Nature Destroyed: The Middle Amazon Valley, 1640-1750", Ph. D. dissertation. Univ. Wisconsin, Madison.
- Thompson, Donald E. 1973. "Investigaciones Arqueológicas en los Andes orientales del norte del Perú", *Revista del Museo Nacional (Lima)*, 39: 117-25.
- Thornes, John. 1969. "Black and White Waters of Amazonas", *Geographical Magazine*, 41: 367-71.
- Tocantins, Leandro. 1974. "The World of the Amazon Region", in W A G L E Y, ed., *Man in the Amazon*, pp. 21-32.
- Tosi, Joseph A., Jr. 1960. *Zonas de vida natural en el Perú*. Boletín Técnico, No. 5, Proyecto 39, Programa de Cooperación Técnica, Instituto

Interamericano de Ciencias Agrícolas de la OEA, Zona Andina. Lima.

Varese, Stefano. 1972. "Indian Groups of the Peruvian Selva", in *The Situation of the Indian in South America*, edited by W. Dostal, pp. 412-13. World Council of Churches: Geneva.

Vásquez Machicado, Humberto. 1957. "Die Lebensbedingungen des Indianers und die Arbeitsgesetzgebung in Santa Cruz de la Sierra (Ostbolivien) im 16. Jahrhundert", *Saeculum*, 8: 382-91.



# publicaciones

- SAN ROMAN, J.V.:** **Perfiles Históricos de la Amazonía Peruana.**  
240 p., S/. 500.00  
Una visión global del proceso histórico de dominación en la Amazonía Peruana. El libro desarrolla siete etapas a partir de la época precolombina, el período de la penetración misionera, el período del caucho, etc.
- SAN ROMAN, J.V.:** **Estudio Socio-Económico de los ríos Amazonas y Napo.**  
Vols. I y II; 374 ps. Publicado en cooperación con IPA (Investigación y Promoción de la Amazonía) S/. 700.00. Un equipo de investigadores del IPA realizan en esta obra una extensa investigación social de las comunidades de los ríos Amazonas y Napo. La obra está acompañada de los planos de los diversos asentamientos humanos.
- VILLAREJO, Avencio:** **Así es la Selva.** (Tercera edición, corregida y aumentada).  
352 ps., profusamente ilustrado. S/. 2,000.00, US\$ 10.00. La obra clásica más completa sobre la Amazonía Peruana. Cubre aspectos relativos a la Geografía, Biogeografía, Etnología e Historia de los Departamentos de Loreto, Amazonas y San Martín.
- Otras Publicaciones:
- SHUPIHUI.** Publicación trimestral (actualmente se halla en el número 13, de Diciembre de 1979). Suscripción anual S/. 1,000.00. Entre los temas (US\$ 8.00) abordados en los últimos números figuran la ecología tropical, la salud y medicina en las poblaciones nativas, movimientos y levantamientos populares en el Perú y la Amazonía.
- MERCIER, J.M.:** **Nosotros los Napurunas** (Cartilla para la enseñanza bilingüe Quichua-Castellano). 372 ps. S/. 1,250.00, US\$ 8.00.
- BUCHISAPILLO,** **Casos y Cosas de la Selva:** Publicación periódica ilustrada de amplia difusión entre los pobladores rurales de la Amazonía Peruana. Cada número S/. 25.00.

**Nota:** Los precios señalados no incluyen el envío postal al extranjero. Para los pedidos al extranjero sírvase un 20% adicional sobre el costo de cada publicación.

PUBLICACIONES CETA  
Putumayo 355  
Apartado 145  
Iquitos, PERU

## LA CONFORMACION DE LAS COMUNIDADES AMUESHA (La legalización de un despojo territorial)

Frederica Barclay  
Fernando Santos G.  
(Universidad Católica del Perú).

*The analysis of the different processes that have resulted in the conformation of the contemporary native communities ("comunidades nativas") indicates that they should be understood as the result of a legalized land usurpation. This legalized land usurpation reflects the break up of the native territories of the ethnic groups. The historical process of land usurpation among the Amuesha is examined.*

*On présente dans cet article le procès historique du dépouillement des terres du groupe ethnique Amuesha. L'analyse des différents procès, après lesquels on arrive à la formation des Communautés Natives, nous conduit à les comprendre comme le produit d'un dépouillement légalisé. Ce dépouillement est simplement le démembrement des territoires des différents groupes ethniques.*

*Die Analyse der verschiedenen Entwicklungsprozesse, die zur Entstehung der "Eingeborenen-Gemeinschaften" (Comunidades Nativas) führen, zeigt, dass diese als eine Folge einer legalistisch gerechtfertigten Landvertreibung zu sehen sind. Diese Vertreibung hat die Auflösung der Territorien der ethnischen Gruppen zur Folge. Der historische Prozess der Besitzentsetzung der ethnischen Gruppe der Amuesha wird dargestellt.*

Sabido es que el D.L. 20653 "Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de las Regiones de Selva y Ceja de Selva", significó un paso adelante en la consecución de los derechos de los grupos nativos, en relación a la legislación republicana sobre Tierras de Montañas que lo antecede. Sin embargo, hay que concluir que este derecho al momento de ser reconocido no hace más que legitimar un statu quo, producto de un prolongado proceso de colonización y despojo territorial. El caso de los Amuesha no se distingue demasiado en este aspecto de lo acontecido entre otros grupos amazónicos.

El concepto mismo de "comunidad nativa" comienza por desconocer y negar la vigencia de territorios étnicos preexistentes y, con ello, desconoce la condición de entidad étnica que es esencial a los grupos nativos. A nivel ideológico, esto no hace sino legitimar la opresión y la dominación que el Estado peruano ejerce sobre estos pueblos. La fragmentación territorial y étnica se presenta como la forma más sutil en que el Estado peruano se propone solucionar dos aspectos fundamentales de un mismo problema: garantizar las bases materiales que permitan la reproducción de la población nativa (incorporándola a la economía nacional), sin por ello correr el riesgo de impulsar el desarrollo y la cohesión de unidades sociales que podrían —llegado el momento— cuestionar la legitimidad del ordenamiento pretendidamente mono-étnico.

Esto coincide con procesos de largo alcance cuyos orígenes pueden ser rastreados desde los inicios del presente siglo. Estos procesos se refieren, a la necesidad de "modernizar" el país dentro de los moldes del capitalismo dependiente para a través, y a la par de ello, intentar consolidar la Nación peruana en tanto proyecto de las clases dominantes. La posibilidad de una nación peruana sin embargo, —y esto debe ser aclarado— no pasa necesariamente por la destrucción de las bases que permiten la reproducción de las unidades étnicas; por el contrario, ésta sólo es posible a partir del reconocimiento de que el Perú es un país multiétnico y las consecuencias que de ello se derivan: que las unidades étnicas y sus organizaciones participen activa y efectivamente en la conducción de los destinos de la nación.

Para llegar a la actual situación establecida por los decreto-ley 20653 y 22175 (cuyo título sobre las comunidades nativas varía en poco en relación al primero) los Amuesha debieron pasar por un intenso proceso de agresión colonizadora que ha ido de la mano con la conformación del espacio económico de la selva central, especialmente de los valles de Chanchamayo, Oxapampa, Villa Rica, Perené y Palcazu-Pichis. Debe quedar claro que una legislación como la actual no podría haberse dado en el contexto de una débil co-

Ionización e incorporación del territorio amazónico. Ella es sólo posible una vez consolidado el espacio económico (que necesariamente pasa por el despojo territorial de los grupos nativos), y garantizada la presencia del Estado a través de los grupos locales de poder (aún cuando ellos entren frecuentemente en contradicción con el mismo). De hecho, a simple vista es fácil percibir que la acción efectiva de lo prescrito por los D.L. 20653 y 22175 ha tenido lugar entre aquellos grupos ubicados en zonas de colonización intensiva y ya incorporadas a la dinámica del mercado. En este sentido el caso de los Amuesha es sobresaliente.

Dentro de esta perspectiva cabría preguntarse ¿por qué, si las comunidades nativas representan la legitimación de un despojo, las organizaciones nativas tienen como una de sus principales reivindicaciones el que se dé estricto cumplimiento a la legislación vigente? La respuesta no es tan difícil. En la medida en que la presión colonizadora sobre las tierras de selva y ceja de selva se ha ido incrementando en los últimos decenios, las posibilidades materiales de supervivencia de los grupos nativos se han ido reduciendo; ello es aún más claro en aquellas zonas cercanas a la sierra donde se ha dado una colonización espontánea, o en aquellas zonas que los sucesivos gobiernos han elegido para asentamiento de colonizaciones dirigidas. Los grupos nativos que se encuentran en una de estas dos situaciones tienen la necesidad de asegurar un mínimo de tierras y recursos naturales que permitan su desarrollo económico y social antes que la invasión colonizadora llegue al punto de no retorno a partir del cual se ponga en riesgo la propia reproducción física del grupo. Por lo tanto, estos grupos buscan asegurar "lo que queda". Aquellos otros enfrentados a situaciones de menor presión persiguen, en la medida en que van cobrando conciencia de los peligros que encarna el avance colonizador, la creación de grandes unidades territoriales que permitan el desarrollo integral de sus bases económicas y culturales.

Es teniendo en cuenta todos estos elementos que se puede comprender el proceso de conformación de las comunidades Amuesha. Estas unidades territoriales son una construcción artificial que tiene por base el desmembramiento de la unidad territorial étnica mayor. Producto de esta artificialidad y del despojo que está en su raíz resulta la irracional distribución de los recursos entre ellas, en tanto se restringe el acceso integral al territorio étnico. Las comunidades nativas constituyen a su vez el resultado de un proceso simultáneo, que en el ámbito nacional se manifiesta como el intento de crear efectivamente una nación peruana (en términos burgueses) y que en el ámbito regional, se expresa como la consolidación de un espacio económico y de poder en el que se desconocen los derechos de los pueblos originalmente establecidos en la zona. El efecto más inmediato y visible de la nueva estructura social y espacial es la limitación de los mecanismos tradicionales de integra-

ción y reproducción de la identidad étnica; esto ha obligado a los Amuesha a encontrar nuevas alternativas de organización grupal.

El grupo Amuesha, por estar ubicado en una zona de ceja de selva muy cercana a la costa y a importantes centros poblados de la sierra fue uno de los grupos amazónicos más tempranamente reconocidos por los españoles. El primer intento se remonta aparentemente a 1586 cuando el mercedario Fray Diego de Porres penetra en el valle de Huancabamba fundado una iglesia y doctrina (Varallanos 1959: 377). Este primer contacto, prontamente frustrado, fue seguido por las numerosas "entradas a infieles" que realizaron los misioneros franciscanos en los años 1635, 1640 y 1671 (Izaguirre 1926: T. XII, 40-41). Ninguna de ellas sin embargo, logró consolidar la presencia misionera. Es recién en 1708 y por un corto, pero intenso período de 34 años, que la Orden franciscana consigue hacer efectiva su labor evangelizadora fundando entre los Amuesha cinco pueblos de misión: Nuestra Sra. del Patrocinio de Quimiri, San Joaquín de Nijandaris, Cristo Crucificado del Cerro de la Sal, San Antonio de Padua de Eneo y Purísima Concepción de Metraro (Santos 1980: 40-45). En 1742 con el levantamiento de Juan Santos Atahualpa la experiencia misional se interrumpe bruscamente y las poblaciones Amuesha y Campa gozan de 150 años de desarrollo autónomo de sus potencialidades económicas y culturales.

Recién en 1847 con la fundación del Fuerte de San Ramón y con las sucesivas expediciones de Barriga (1868), Nystrom (1869), Pereira y Cárdenas (1870), Wertheman (1875 y 1877) y La Rosa (1876) es que se logra reabrir para su colonización la zona habitada por los Amuesha (Larrabure i Correa: 1905. T. II y III). La misma comprendía parte del valle de Chanchamayo, el Cerro de la Sal, los valles de Paucartambo, Chorobamba, Cacazú, Eneñas, Azupizú y Palcazu.

En la primera etapa de este período los misioneros franciscanos tuvieron un papel relevante, tanto en lo que se refiere al reconocimiento del territorio y a la apertura de caminos, como a la "pacificación" efectuada entre los Amuesha y Campa (Izaguirre 1926: T X, XI, XII). Las expediciones misioneras y aquéllas de carácter oficial apoyadas por el gobierno atrajeron rápidamente la atención tanto de colonos provenientes de las sierras aledañas como del extranjero. Los mismos se fueron estableciendo a un ritmo acelerado a lo largo de todos los valles del piedemonte andino, incluidos aquéllos habitados por los Amuesha. Es entonces a fines del siglo XIX donde podemos hallar los primeros intentos republicanos de reducir a los Amuesha en pequeñas islas territoriales, liberando el resto del territorio para el asentamiento de colonos.

De allí en adelante el cerco se fue estrechando, y podemos delimitar

con bastante precisión cuatro tipos de unidades artificiales que están a la base del actual régimen de tenencia de la tierra entre los Amuesha. Para definir cada una de estas formas tendremos en cuenta básicamente los criterios legales bajo los cuales se fueron estructurando. Estos aspectos legales se ven atravesados por un conjunto de procesos económicos y políticos que se desencadenan con la colonización.

En la actualidad los Amuesha tienen una población de aproximadamente 5,000 personas, establecidas en unos 45 asentamientos. La distribución espacial ha variado en mucho respecto de la que encontraron los misioneros del siglo XVIII y los exploradores del XIX. Los Amuesha han sido desplazados de los valles de Chanchamayo, Pozuzo, Huancabamba y en buena medida del Perené. Si a comienzos de siglo, el 90<sup>o</sup>/o de los Amuesha vivía en las zonas tradicionales conocidas como la "parte alta", hoy en día ese porcentaje ha disminuído al 40<sup>o</sup>/o. La diferencia se ha ido trasladando progresivamente a la cuenca del Palcazu (Smith 1976: 45).

A continuación pasamos a analizar los distintos tipos de mecanismos de formación de las comunidades nativas Amuesha. Asimismo trataremos de entender como los diferentes modos de organización inciden en la dinámica económica y social Amuesha, efectos que en algunos casos se proyectan hasta la actualidad. También se intentará analizar en todo momento el contexto histórico en que aparece cada una de estas formas y los conflictos generados a partir de ellas. Como analizar cada uno de los asentamientos Amuesha hoy día constituidos en "comunidades nativas" demandaría un notable esfuerzo de investigación y sistematización de datos, nos proponemos centrar la exposición para cada uno de estos tipos en un solo asentamiento a manera de ejemplificación. Sin embargo, no por ello dejaremos de referirnos brevemente a aquellos otros asentamientos que se encuentran bajo estos mismos regímenes.

#### A) El tipo condominio

Decíamos que a fines del siglo XIX y en la medida en que el Estado peruano buscaba acrecentar su presencia en aquellas regiones del país supuestamente despobladas y amenazadas por las ambiciones de los países fronterizos, recrudesció la ofensiva colonizadora en el territorio Amuesha. Juega un papel de suma importancia en este nuevo avance hacia la Selva Central la figura del Padre Gabriel Sala. Cuando éste entró en 1885 existía ya en el valle de Oxapampa la Misión de Nuestra Señora de la Asunción de Quillazú, fundada por el Padre Pallás en 1881 (Ortíz 1967: T II, 98). Esta se encontraba poco consolidada y es el Padre Sala quien le imprime nueva fuerza. Simultá-

neamente, y ante el aislamiento de Quillazú respecto de la entrada por Tarma (en ese momento hegemónica frente a las antiguas vías de Huánuco, Huancabamba, etc.), Sala se propone el establecimiento de un nuevo puesto misional próximo al Cerro de la Sal, sueño largamente acariciado por los misioneros de los siglos XVII y XVIII (Izaguirre 1926: T. XII, 51). Este se concreta en la fundación de San Luis de Shuaro en 1886.

Antes de 1880 los valles de Oxapampa, Huancabamba y Paucartambo estaban exclusivamente habitados por Amuesha (Izaguirre 1926: T. X, 394). Hacia 1887 sin embargo ya era dable encontrar algunos hacendados alemanes provenientes del Pozuzo e inmigrantes serranos de Cerro de Pasco (Izaguirre 1926: T. XII, 61-73). Dos años más tarde el café, por entonces el principal producto comercial junto a la caña de azúcar, alcanzó altos precios, provocando una afluencia considerable de colonos a las zonas de Chanchamayo y Paucartambo (Tamayo 1904: 4). Esta coyuntura de prosperidad económica y de auge de la colonización, sugiere al P. Sala la idea de promover el asentamiento de alemanes del Pozuzo en el valle de Oxapampa; la villa de Oxapampa será fundada en 1891. A partir de entonces la invasión colona será irreversible y la población Amuesha se verá progresivamente confinada a espacios más reducidos. En 1897 son ya 82 familias las establecidas en Oxapampa "cubriendo sus propiedades una superficie igual a 5,650 has. ..." (Tamayo 1904: 14).

Este despojo no se efectuó bajo la mirada pasiva de los pobladores Amuesha. A pesar de haber sido diezmados por las epidemias que se sucedieron entre los años 1879 y 1880, con la consecuente desorganización socio-política que ello implica (Smith 1974: 55), los Amuesha supieron resistir la agresión exterior y en 1898 "... Los de Quillazú unidos con los del Palcazu trataron también de hostilizar a los civilizados que ocupan el valle de Oxapampa" (Orden Franciscana, 1900). Sin embargo, los efectos de las epidemias ya anotados por los misioneros (Izaguirre 1926: T. XII, 21, 25), provocaron que un líder político-religioso Amuesha, de gran ascendiente entre sus paisanos, declarara que las enfermedades eran enviadas por los colonos en venganza por la resistencia nativa y los indujera a deponer las armas (Smith 1976b: 28).

Tanto Quillazú como San Luis de Shuaro fueron fundados en sus inicios con la doble finalidad de servir como puesto misional a la vez que como centro congregador de la corriente colonizadora. Esto de alguna manera determinó el fracaso de ambos puestos como misiones de infieles, en tanto que la presencia simultánea de población indígena y colona constituía una fuente inagotable de conflictos. San Luis de Shuaro desde sus comienzos atrajo a vecinos de Chanchamayo y Tarma y a numerosos extranjeros europeos y asiáticos, los que desplazaron paulatinamente a los Amuesha. Dice Sala:

“Los indios naturales que viven en el mismo pueblo y lugares circunvecinos apenas llegan a 40 ó 50; los cuales van desapareciendo, ya por la aversión natural que tienen a la gente civilizada, ya también por no convertirse en criados y peones de los mismos colonos europeos que allá se han establecido” (Izaguirre 1926: T. XII, 32-33).

En 1903 la población total de San Luis de Shuaro se aproxima a los 1000 habitantes, los mismos que se distribuyen de la siguiente manera: 100 Amuesha, 500 serranos, 100 asiáticos, 200 extranjeros (sic.) (Izaguirre 1926: T. XII, 184). Sin duda, la enorme afluencia de colonos y el paulatino desplazamiento de los Amuesha estuvo directamente relacionado con la construcción de la Vía Central, que partiendo de San Luis de Shuaro se dirigía a Puerto Tucker en el Río Pichis. Esta vía, sugerida por el P. Sala en 1887 fue iniciada en 1891 y terminada finalmente en los primeros años del presente siglo.

Visto el fracaso de San Luis de Shuaro en lo que se refiere a la labor evangelizadora, y habida cuenta de que la necesaria mano de obra nativa retrocedía hacia zonas interiores, el P. Sala se propuso fundar un nuevo puesto misional exclusivamente para los Amuesha. Sogormo, situado a orillas del río Paucartambo, queda a pocos kilómetros de San Luis de Shuaro y en el camino de la Misión de Quillazú. En las palabras del historiador franciscano Izaguirre:

“Con la fundación de Sogormo les quedó a los indígenas la ventaja de una vivienda solitaria, según sus aficiones tradicionales, y la facilidad de hallar trabajo retribuido en la región de Perené de donde no distaba sino media jornada” (Izaguirre 1926: T. XII, 94).

La doble finalidad de Sogormo queda así aclarada. Cabe recordar además, que en la década de 1880 se establece en ambos márgenes del Perené la colonia inglesa “The Peruvian Corporation Ltd.” la que seguramente absorbía parte de la mano de obra de Sogormo y con la cual el P. Sala mantenía cordiales relaciones (Sala 1907).

Sogormo fue fundado como asentamiento exclusivamente Amuesha, adjudicándosele “para su libre propiedad y usufructo” los terrenos circundantes. El P. Sala inició los trámites legales en 1891 “para que dichos indígenas amparasen aquellos terrenos” (Izaguirre 1926: T. XII, 94). Cerca de 1896 se pone en ejecución una ley especial por la cual:

“En un terreno de mil hectáreas cuadradas, no puede establecerse ni vivir ningún extranjero. Viviendo de su vida propia, lejos de los malos ejemplos y bajo la acertada dirección del R. Padre Misionero, aprenden

los salvajes a hacer aprecio de nuestra civilización y se hacen capaces de ser útiles a la patria" (Orden Franciscana 1900: 209).

La figura legal establecía en realidad un condominio en el que, si bien supuestamente las tierras eran usufructuadas por los Amuesha, la adjudicación era a nombre de ambas partes: los nativos y la Misión, donde esta última tenía de facto el control y el poder de decisión sobre las actividades a su interior. En sus comienzos la Misión parece haber prosperado; en 1896 se registran 20 familias Amuesha (Orden Franciscana 1900: 287), las mismas que en 1903 habían aumentado a 80 con una población total de 500 personas, disgregadas en 150 cristianos y 350 neófitos. Sin embargo, en ese mismo año ya se registran 10 familias extranjeras asentadas en el condominio (Izaguirre 1926: T. XII, 185). Un año más tarde el ingeniero Tamayo encuentra en el camino que une a San Luis de Shuaro con Sogormo 27 haciendas, aunque pocas de ellas en actividad por la baja sufrida en los precios del café (Tamayo 1904: 9). De esta manera se iba concretizando el desmembramiento del territorio Amuesha y el aislamiento al que se los iba confinando. Para 1910 los efectos de la presión demográfica exterior se hacían notar:

"Los conversores de Sogormo llevan en esta fecha una vida relativamente tranquila, dedicada al cuidado de los Amuesha del lugar, que no son muchos". (Izaguirre 1926: T. XII, 274).

¿Qué sucedió en esos siete años que marcan la decadencia de Sogormo? Nos inclinamos a pensar que la imposición de nuevos patrones de vida por parte de los misioneros, sumado al permanente conflicto generado por la cada vez mayor presencia de colonos, indujeron a los residentes Amuesha de la Misión a migrar hacia zonas interiores aún no incorporadas a la colonización. A ello habría que sumar los efectos de la epidemia de paludismo que tiene lugar en la zona hacia 1907 (Ortiz 1967: T. I, 416). Cabría preguntarse también ¿cómo fue la figura legal por la cual las tierras reservadas a nombre de neófitos y la Misión pasaron a manos de los colonos? Actualmente no se puede hablar de Sogormo como una zona Amuesha: ésta está casi íntegramente habitada por colonos, quedando algunas familias Amuesha diseminadas en la zona, fuertemente acriolladas, y sus mecanismos de integración étnica evidentemente debilitados. Las mismas ocupan lotes individuales a la manera de los denuncios colonos, y debiéramos preguntarnos si, al igual que en Quillazú (caso al que nos vamos a referir inmediatamente) los misioneros, haciendo uso de su poder, lotizaron las tierras del condominio, vendiéndolas a los colonos y a aquellas familias Amuesha que dispusieran de dinero para adquirirlas. El hecho es que en 1920 los últimos misioneros franciscanos se retiran definitivamente de la misión de Sogormo (Ortiz 1967: T. I, 438).

A diferencia de San Luis de Shuaro y Sogormo, zonas en que los Amuesha han sido totalmente desplazados en tanto asentamientos corporados, la Misión de Quillazú cuenta con una larga historia de conflictos que se reproduce hasta el presente. En 1884, pocos años después de su fundación, el P. Lucas de T. Martorell solicitó amparo legal a las tierras ocupadas por los conversos Amuesha a nombre tanto de éstos como de la Misión. El título definitivo fue otorgado por la Prefectura de Junín en 1905 (Smith 1974: 55). Por esta misma época la Misión de Quillazú y sus alrededores (incluyendo el naciente pueblo de Oxapampa) contaba con 3000 habitantes entre Amuesha, serranos y alemanes (Izaguirre 1926: T. XII, 186). La población Amuesha local se encontraba totalmente "cristianizada" y la estructura político-religiosa tradicional comenzaba a mostrar indicios de debilitamiento. Así, a pesar de que el centro ceremonial de Palmazú, dedicado a la veneración de tres importantes divinidades convertidas en piedra, seguía siendo respetado por los Amuesha de toda esta zona, el templo mismo comenzaba a ser descuidado: uno de los misioneros en 1910 afirma que: "Felizmente ha desaparecido la ramada que los indios habían formado para guarecerlas (las piedras)" Izaguirre 1926: T. XII, 274). Para 1924 el centro ya no cuenta con el sacerdote que tradicionalmente lo atendía (Navarro 1924: 16-17).

Las tierras otorgadas en condominio en Quillazú —1226 hectáreas— nunca fueron reconocidas como tal por los Padres Misioneros. Estos siempre se consideraron dueños de ellas e impusieron diferentes condiciones para su usufructo por los Amuesha:

"Uno de los regímenes misioneros obligó a los Amuesha a un pago de dos jornales por semana a favor de la Misión por el derecho de trabajar esa tierra. Otro régimen impuso un sistema de arrendamiento, cobrando 150 soles anuales por hectárea, más un jornal al mes en favor de la Misión (Smith 1974: 55).

En dos oportunidades, 1929 y 1948, los Amuesha litigaron con los franciscanos sobre la propiedad de las tierras. En ambos casos los gobiernos respectivos se pronunciaron en favor de los Amuesha optando por lotizar las tierras en pro de las familias nativas. Pero también en ambos casos la decisión no fue respetada, tanto por los misioneros como por las autoridades locales.

En la década del '50 la Misión comenzó a introducir colonos en el condominio, adjudicándoles lotes bajo la forma de arrendamiento; posteriormente en 1960 la Misión "hizo una tentativa de vender las tierras, amenazando sacar a todo Amuesha que no comprara la tierra que trabajaba" (Smith 1974: 55-56). El litigio "se solucionó" en favor de los Amuesha ratificándose los derechos de ambas partes como copropietarios. Dos años más tarde,

“las dos partes acordaron dividir el lote fijando el río Chorobamba como el lindero común entre las tierras de la margen izquierda, denominadas “Miraflores” y las de la margen derecha denominadas “Convento de Oxapampa” (Smith 1974: 56).

Sin embargo, debido a las disputas entre los Amuesha y los colonos anteriormente introducidos por los Misioneros, y debido a la política de la Misión, los franciscanos negaron la validez de este acuerdo.

En 1969 caduca el título de condominio y las tierras revierten al Estado, comenzando así una nueva etapa de conflictos en la lucha por sus tierras. Recién en 1974 se reconoce a través del D.L. 20653 el derecho de los Amuesha a ocupar las tierras del condominio. El asentamiento fue inscrito como “Comunidad Nativa de Tsachopen” con sus cuatro sectores fragmentados por acción de la forma en que se había manejado el condominio. La comunidad recibió 764 has. con el título de propiedad N° CN 0023-76, lo que representa aproximadamente 500 hectáreas menos de las adjudicadas por el título original. El despojo nuevamente adquiere forma legal, siendo los beneficiados los colonos introducidos por la Misión que han pasado a formar parte del grupo de poder local. En el interín gran parte de las familias originarias de la zona han migrado al valle del Palcazu, separado del de Oxapampa por la Cordillera de Yanachaga, agotadas y desgastadas por los continuos conflictos.

Los problemas continúan hasta el presente. El P. Urretavizcaya, actual encargado de la Misión no abandona aún el lote de 26 has. ocupado por el ganado de la Misión y que está comprendido dentro de las tierras adjudicadas a la actual comunidad nativa de Tsachopen. Dos resoluciones, una emitida por el juzgado de Tierras de Tarma y la otra, ya inapelable, emitida por la Corte Suprema, ratifican los derechos de los nativos sobre este lote. Los comuneros de Tsachopen están a la espera que el Obispo de San Ramón Luis B. Maestu haga entrega de estas tierras a la comunidad, como acordó hacerlo en Asamblea comunal hace ya un año y medio, tal cual consta en Actas.

Lamentablemente, aún cuando la entrega de tierra se haga efectiva, la comunidad de Tsachopen tendrá que enfrentar graves problemas y desafíos: la posesión de tierras sumamente desgastadas por casi 100 años de uso ininterrumpido sin posibilidad de descanso y la fuerte presión demográfica sobre la tierra, factores ambos que van obligando a los jóvenes a dejar la comunidad en busca de alternativas de trabajo; la profunda desunión y los resentimientos creados entre comuneros por causa de estos largos años de agudo conflicto con la Misión; y la búsqueda de nuevas alternativas de producción, comercialización y organización política, que les permita reasumir de alguna manera el control de sus recursos y de su destino.

## B) Tipo lotización

En la década del '50 la colonización se hace sentir con gran fuerza en la llamada zona alta, conformada por el triángulo a que da lugar el Paucartambo cuando contribuye con sus aguas al río Perené. Desde la década anterior las carreteras de penetración se abrieron campo hacia la ceja de selva donde el café ha ido generando expectativas para un gran contingente de población que soportaba la presión de la estructura agraria serrana, la misma que viene a la zona ya como colonos en busca de tierras, ya como mano de obra eventual. La madera y la fruticultura son también a partir de esta época dos rubros importantes de explotación, que atraen grandes inversiones (Manrique 1977: 70-75).

Es en este contexto que se suscita el problema con la Peruvian Corporation, que da lugar al nacimiento de las lotizaciones Amuesha y a partir de ellas a un segundo tipo de comunidades nativas. La Peruvian Corporation recibió en 1881 una concesión de 500,000 has. en la Selva Central que abarcaba ambas márgenes del río Perené hasta el Ene y el Tambo. La concesión, que entregaba una enorme extensión de tierras a los acreedores del Estado Peruano, obligaba a la Peruvian a ir introduciendo paulatinamente colonos extranjeros en un plazo no mayor de 9 años. La empresa en cambio se limitó a aprovechar una pequeña proporción de sus tierras mediante el establecimiento de hasta 7 haciendas cafetaleras, fracasando, a la larga, en su intento de convertirse en eje articulador de la región. El incumplimiento de los acuerdos fue provocando malestar en la zona y a nivel del gobierno, hasta que en 1946 el Ministerio de Agricultura reservó parte de las tierras (9,000 has.) para dedicarla a la colonización en la zona del Palomar. Ya por esta época la afluencia de colonos era bastante grande y sólo aquí se encuentran 1,630 colonos junto a unos 3,407 trabajadores (Ortiz 1967: T II, 181). Después de esto las invasiones se suceden: las primeras con la anuencia de la Peruvian, y las segundas contra su voluntad ya que cuestionaron su derecho de propiedad. En los informes de la época se menciona:

“La Peruvian jamás ha realizado colonización alguna, pues lo que ha denominado como tales, han sido invasiones provocadas por la propia Peruvian con dos finalidades: Vender las tierras una vez establecidos los invasores y obtener braceros para el trabajo de sus tierras” (Manrique 1977: 271)

Los conflictos con la Peruvian se repiten hasta que las continuas invasiones provocan la suspensión de sus derechos en 1965. De este modo podemos ubicar uno de los procesos que da lugar a la formación de las lotizaciones Amuesha.

Paralelamente, a partir de la década del 20, se forma un nuevo frente de colonización, ligado sin embargo a la corriente que llega desde el Paucartambo. Este se articula en torno a la ciudad de Villa Rica que es fundada en 1925 y poblada casi inmediatamente por colonos del Pozuzo, que más tarde se internarán en zonas aún no colonizadas como el valle de Eneñas. Diez años después de su fundación ya se aprecia una creciente actividad ganadera y agrícola con énfasis en la producción cafetalera (Ortíz 1967: T. II, 114). A partir de allí se forman distintos sectores de colonización que ejercen presión sobre las tierras en poder de la Peruvian y que fuerzan a los Amuesha a refugiarse en los valles más resguardados, y empujan a algunos hacia el río Cacazú, hacia zonas más aisladas. Desde 1942 la comunicación entre esta nueva zona y las de más temprana colonización está regularizada y se nota una afluencia creciente de colonos que van abriéndose campo hacia adentro.

Dentro de los terrenos otorgados a la Peruvian estaba incluida toda una vasta porción del territorio étnico Amuesha, por una parte, y del Campa por otra. La concesión no contemplaba evidentemente la existencia de esta población y sus derechos, pero la empresa asumió de hecho que el contrato incluía a las llamadas "camperías" (núcleos nativos que constaban de varias casas dispersas). Es así que,

"la Peruvian haciendo uso de una tradición común a portugueses e ingleses, conservó la comunidad tradicional, al observar la posibilidad de aprovechar a los habitantes de aquella en las faenas del campo". (Manrique 1971: 38).

Si bien es cierto que la mayor parte de la fuerza de trabajo utilizada por la Colonia era serrana (Kuckzynski Godard 1939), también los nativos Campa y Amuesha fueron parte de ella, sea como mejoreros o como cosechadores. En buena parte de los casos, los nativos eran conseguidos mediante el sistema de enganche para los que frecuentemente utilizaron a los "Capitanes" (Manrique 1971: 82). Algunos testimonios nativos nos recuerdan el régimen de trabajo y de vida dentro de las tierras de la Peruvian. La empresa mantenía un estricto control de todo lo que sucedía dentro de la Colonia. Para evitar que los nativos se afianzaran de manera estable en las tierras y para obligarlos a depender de la Peruvian, además de mantener disponible su mano de obra, éstos no tenían derecho a poseer cultivos de café sin permiso, ni a contar con una chacra que abasteciera sus necesidades. El control en la Colonia llegaba a tal punto que las salidas estaban controladas por personal armado de la empresa (Manrique 1971; Rumrill 1976; Información de campo).

La importancia de la presencia de la Peruvian en esta zona y sus consecuencias para la evolución de las formas de asentamiento y de organización socio-económica se comprende mejor cuando ubicamos las características de

esta zona en tanto habitada por los Amuesha. La parte alta en cuestión constituía el centro original y el núcleo tradicional de la sociedad Amuesha. Es allí donde se presentaba la mayor concentración de población y donde se encontraban importantes centros ceremoniales. Fue también en esta zona que Juan Santos Atahualpa se estableció y donde finalmente murió. Los primeros pueblos de misión están muy ligados a esta región. En la actualidad se sigue reconociendo que la tradición Amuesha reside en esta zona.

Ya hemos señalado que la empresa siguiendo la tradición colonial británica permitía que la población nativa mantuviera hasta donde fuera posible su modo de vida. Sin embargo, a pesar de ello, ésta se fue concentrando en los valles interiores adyacentes, tradicionalmente habitados por ellos. Al interior de éstos se encontraban asentamientos constituidos por familias extensas, los mismos que mantenían un cierto nivel de interacción entre sí en lo que se refiere a intercambios matrimoniales, participación en los ritos de pubertad y las fiestas de masato donde se compartía la música "coshamñats" que contenía el mensaje divino (Smith 1976). Siendo una zona tradicional se encontraban varios centros ceremoniales que articulaban a la población dispersa; éstos fueron dejando de funcionar a lo largo del siglo y se dice que el último sacerdote a cargo de un templo en funcionamiento murió en 1956 a consecuencia de una epidemia (Smith 1976 a: 229). La existencia de estos centros como núcleos de cohesión resulta fundamental para entender el desarrollo de los asentamientos Amuesha. Son estos agrupamientos, vertebrados por los centros ceremoniales, los que más tarde logran constituirse en asentamientos corporados que se conforman en comunidades nativas, reconocidas y tituladas y que mantienen, de alguna manera, una dinámica donde se hace presente la solidaridad étnica. Junto a este elemento es importante también la existencia más o menos integral de un mínimo de territorio continuo, a pesar de la reducción y el desmembramiento (condición que no está presente en un segundo tipo de lotizaciones); asimismo el hecho de que los valles de Entás y Eneñas, por estar más aislados de los centros de producción y dirección de la Peruvian, se constituyeron en reductos de la población Amuesha ya expulsada del Paucartambo y del Perené.

Las llamadas lotizaciones para los nativos surgen en la década del cincuenta en el contexto de la fuerte presión sobre la Peruvian Corporation. La donación de los terrenos aparece como un gesto humanitario por parte de la empresa; sin embargo, como lo señala Manrique es necesario ubicar la funcionalidad de este mecanismo. La creación de estos asentamientos contribuía a:

- a) concentrar a los nativos que se encontraban dispersos dentro de un vasto territorio de la colonia en un solo núcleo.
- b) contar con la ubicación precisa de una población a la cual se podría

recurrir en épocas de cosecha del café, período en el cual los requerimientos de trabajo aumentan notablemente con respecto a otras épocas del año (Manrique 1971: 81).

No es difícil también identificar la intención de enfrentar de esta manera a nativos y colonos en beneficio de la empresa.

La Peruvian entregó a los Amuesha 1,877 hectáreas donde aparentemente se establecieron unas 125 familias (con un promedio de 15 has. por familia contra las 41 has. calculadas para los colonos), casi todas ellas ya incorporadas a las haciendas de la Peruvian, o a otros fundos, como mano de obra eventual (Manrique 1977: 81-85). Sobre esta superficie se organizaron varias comunidades Amuesha como Alto Yurinaki, Sancachiri y Palomar y otros núcleos de población Amuesha como Sanchirio, Yapas y Purús. Los Campa recibieron a su vez 1,500 hectáreas donde se asentaron unas 100 familias (Manrique 1971: 82). Sin embargo estas cifras parecen ser un tanto bajas y de hecho no indican la real distribución de tierras generada, como veremos posteriormente.

Las lotizaciones para los Amuesha se constituyen desde su nacimiento como unidades individuales (por familia extensa) caracterizadas por un tipo de tenencia privada de la tierra. Los lotes en cuestión fueron entregados gratuitamente a las familias Amuesha por la empresa, pero éstas debieron pagar por su mensuramiento para la obtención del título individual. Por contrato notarial los lotes recibieron títulos provisionales de acuerdo a la ley 1220. Es este elemento, ligado a otros factores de tipo interno, el que dio origen a parcelas de distintos tamaños que caracterizan la actual estructura de tenencia de la tierra de estas comunidades. Sin embargo, mientras la producción no estuvo orientada hacia el mercado, y mientras el parentesco constituía el eje de toda la dinámica económica al interior de éstas, la tenencia nominalmente privada, no significó un cambio de mayor magnitud. Pero con el cultivo del café (que es permanente y requiere una relativamente gran inversión de trabajo) y la serie de cambios a nivel de las relaciones sociales de producción, se fue generando una incipiente diferenciación social con una marcada diferencia en el tamaño de los lotes, que se ha ido viendo acentuada por la fragmentación a través de la herencia, al punto que hoy se producen ventas y alquileres de parcelas a su interior.

Sin embargo es necesario distinguir entre las lotizaciones que la Peruvian reserva para los Amuesha, (y que de alguna manera dieron lugar a algunas de las actuales comunidades nativas) y aquellos otros lotes que algunas familias Amuesha consiguieron, después de las invasiones por parte de los colonos serranos, sin llegar a constituir en la mayoría de los casos asentamientos corporados, como es el caso de Yapaz, Sanchirio, Purús y La Florida.

Resulta interesante analizar la lotización de la zona de Alto Yurinaki, que nos sirve de ejemplo, porque constituye una de las más grandes comunidades nativas actuales, de fuerte integración al mercado y donde la dinámica interna se presenta con creciente complejidad. Yurinaki en el valle de Eneñas contaba con una cierta concentración de población, pues era una región rica en recursos y tradiciones y donde coincidía población Campa y Amuesha por lo menos desde comienzos de siglo (Duff s/f: 13). En principio se calcula que se establecieron en esta lotización que abarca 600 has. 150 Amueshas. Existió aquí además uno de los últimos centros ceremoniales.

Al momento de la lotización, Alto Yurinaki contaba con tres "Capitanes", los cuales en base a su contacto con la Peruvian, se encargaron de negociar la entrega de las tierras. A cambio de la tierra las familias debieron cooperar en la construcción de la carretera Eneñas - Yurinaki y en la medición, aparte de pagar S/. 30 por el trabajo de linderamiento (Duff 1958; Información de campo 1977). Las familias vinculadas a estos Capitanes y que de alguna manera disponían de dinero para pagar estos gastos fueron las que más tierras recibieron y las que aún hoy en día tienen parcelas más grandes (existe una variación entre 40 y 0.5 hectáreas por familias). Sin embargo, por una serie de factores esta desigual distribución de tierras no siempre ha ido acompañada de su correlato en la capacidad de acumulación y capitalización.

Al momento de la lotización el valle de Eneñas asiste a la penetración de colonos provenientes de Villa Rica que buscan nuevas tierras de expansión. Esto sucede en una coyuntura en que el café alcanza una nueva y vertiginosa alza. La concentración de población Amuesha en Yurinaki, encerrada entre estos dos frentes de colonización va siendo incorporada más intensamente como mano de obra para la cosecha de café en estos fundos colonos. A su vez, al interior del asentamiento nativo se introducen, paulatinamente, cultivos frutales y la producción de café en escala creciente.

Las 600 hectáreas que recibió Yurinaki en virtud de la lotización, han debido soportar una fuerte y constante presión que las ha ido desgastando a la vez que han ido desapareciendo los recursos naturales propios del bosque tropical. Es así que en la actualidad la comunidad debe enfrentarse al crecimiento demográfico sin poder satisfacer sus necesidades proteínicas mediante la caza, la pesca o la recolección, a la par que frente al incremento de áreas destinadas a café, las tierras para autoconsumo se ven notablemente reducidas.

La dinámica tradicional a partir de las familias extensas dedicadas a la producción para la subsistencia se vio profundamente alterada a partir de los procesos analizados. No sólo variaron el patrón de asentamiento y los cultivos introducidos, sino también los elementos de interacción en el marco de

esta nueva unidad corporada. El control de la tierra y la producción para el mercado han ido generando una diferenciación social que va minando los vínculos tradicionales de cohesión, a la vez que se generan otros nuevos. Los productores Amuesha aparecen como pequeños productores para el mercado, aparentemente debilitada su identidad étnica. Sin embargo, los elementos que caracterizan a la zona y su significación para el grupo han contribuido a que Yurinaki se mantenga, pese a la presión, como una comunidad donde existen niveles de cohesión que están por encima del patrón de tenencia individual de la tierra. Esto se hace más claro en la actualidad, cuando la comunidad busca alternativas comunales de comercialización de sus productos donde el factor étnico prevalece en cierta medida sobre los intereses individuales que actúan como fuerzas disruptivas. La comparación de estas tendencias con los efectos observados en las zonas donde se dio con mayor fuerza el desmembramiento territorial permite apreciar con mayor claridad la importancia de la unidad territorial y los efectos que conlleva. Podemos ver entonces que en las lotizaciones es también dable observar esa doble funcionalidad: la protección de la población nativa desde un punto de vista colonial y económicamente racional, y su control económico y político.

Es casi inmediatamente después de las lotizaciones Amuesha que el gobierno promulga la resolución que crea las reservas nativas en la zona de Montaña, en 1957. Este caso va a ser analizado a continuación en un punto aparte, pero cabe señalar la relación que se estableció entre ambos tipos. De hecho algunas lotizaciones como Palomar fueron reconocidas como reserva en la década del '60: las otras si bien no estuvieron formalmente bajo este régimen fueron tratadas hasta 1974 como tales. En ninguno de los casos hubo una revisión de los criterios de tenencia ni una redistribución o ampliación de los terrenos por las propias debilidades de la ley. Posteriormente, se revisaron unos pocos casos. Estos mismos asentamientos han evolucionado luego hacia la forma de "comunidad nativa", aún cuando se presentan una serie de situaciones internas diferentes, incluyendo las formas de tenencia de tierra viciadas por el proceso de origen.

### C) Tipo Reserva

En el caso de los Amuesha, la legislación sobre reservas nativas llega en un momento de intensa colonización en todo su territorio étnico. El dispositivo 03, que data de 1957, coincidió con la invasión que se hizo efectiva en la zona del río Palcazu a raíz de las prospecciones petroleras por parte de la Cerro de Pasco Copper Co. en Iscozacín y Chuchuras, y del proyectado ferrocarril hacia el Ucayali. El Decreto Supremo 03 fue en intento de controlar este movimiento, introduciendo un limitado ordenamiento que permitió de alguna manera garantizar a los Amuesha los recursos estrictamente necesarios para su reproducción. Hay que considerar además, que la zona de Palcazu se

constituyó, a medida que la colonización iba avanzando, en una zona de refugio para la población Amuesha, por lo que en esta época encontramos un fuerte movimiento poblacional que se dirige hacia la zona baja. Sin embargo, las primeras reservas Amuesha, ambas en esta zona, fueron reconocidas recién en 1964, siete años después de la promulgación del decreto.

Las reservas nativas establecían un asentamiento exclusivo para la población tribal a razón de 10 hectáreas por individuo mayor de cinco años de uno y otro sexo con un margen de tolerancia de "hasta 200/o sobre el total resultante de la relación hombre-tierra" (Chirif 1975: 286). Este régimen garantizaba el usufructo y posesión de la tierra, no así de los recursos. No se trataba de una adjudicación ni de una titulación, sino de un status ambiguo que no reconocía la propiedad y en definitiva tampoco los derechos que de ella emanan. El dispositivo tampoco consideró la calidad de tierras ni el sistema de cultivo y otras actividades económicas tradicionales que requieren de una mayor extensión de tierras (Chirif 1975: 286).

Para la obtención de la "resolución directorial de reserva nativa", único documento de posesión de estas tierras, se llevaba a cabo un censo de la población local y se fijaban los linderos mediante accidentes geográficos, sin que se realizara un levantamiento topográfico que delimitara y clasificara las tierras adecuadamente. De acuerdo al espíritu de esta legislación las tierras amparadas eran fundamentalmente aquellas que la colonización, ya en marcha, había dejado disponibles. No proponía una revisión de la naciente estructura agraria ni de los criterios de apropiación de tierras normadas por las leyes de 1909 y 1920.

En general, la delimitación de las reservas nativas Amuesha respondió a distintos mecanismos y se hizo efectiva en zonas con características diferentes y dentro de un lapso bastante amplio por lo que podemos observar una gama amplia de consecuencias y procesos diferenciados.

Tenemos en primer lugar el caso de la comunidad de Palomar, ya mencionado en el punto anterior, que se origina en las lotizaciones dentro de las cuales el régimen de propiedad era privado y que tenía un tamaño muy reducido. El reconocimiento en este caso no implicó un cambio en la estructura interna del asentamiento ni de la región como zona de colonización. Sin embargo, dentro de sus limitaciones otorgó un cierto margen de protección colectiva. En segundo lugar están las reservas que se conforman en las zonas que empiezan a recibir la invasión colonizadora en forma masiva a partir de 1950. Aquí también las reservas se van formando tras el paso de la corriente colonizadora pero permiten la protección de áreas más grandes aún no sujetas a una presión tan fuerte como en la zona alta.

Es en este contexto de avance colonizador que los Amuesha inician una serie de gestiones y reclamos para conseguir el amparo legal de sus tierras. La colonización no sólo arrebató las tierras a los Amuesha, sino que allí donde los reduce interfiere con su modo de vida tradicional. Se suma a esta presión el movimiento migratorio desde la zona alta. Es así que para los Amuesha, encerrados entre estos dos frentes, la alternativa de adentrarse en la selva se va haciendo menos posible y el reconocimiento de reservas se hace entonces necesario para garantizar, aunque precariamente, la posesión de sus parcelas.

Los trámites que resultaron en el reconocimiento de las reservas nativas Amuesha no siempre se iniciaron de manera conjunta o para conseguir un título comunal. De acuerdo con las características sociales y económicas de los Amuesha, éstos no formaban tradicionalmente asentamientos corporados con una dinámica estable y amplia fuera de las familias extensas. Más allá de éstas se reconocían distintos niveles de unidades locales y un territorio étnico. Sin embargo, la necesidad de hacer respetar sus derechos sobre la tierra frente a la colonización, los fue llevando a actuar en forma conjunta tras los múltiples fracasos a nivel individual. Este factor sumado a la experiencia de que como pequeños propietarios (estigmatizados adicionalmente por su origen étnico, su desconocimiento de las leyes y su analfabetismo) difícilmente estarían en capacidad de hacer respetar sus derechos individuales, resultó fundamental en la formación de los nuevos asentamientos. Por otra parte, en la medida en que adquirieron experiencia en los trámites de titulación consideraron las ventajas de gestionar conjuntamente para acelerar la expedición de las resoluciones y reducir los costos del mensuramiento. Este tipo de actitud, favorable al esfuerzo mancomunado en la lucha por asegurar las tierras, recibió impulso con la formación del Congreso Amuesha.

La creación del Congreso Amuesha en 1969 responde a la consideración de "las ventajas de coordinar esfuerzos de grupos tan dispersos para realizar proyectos o trámites conjuntos" (Smith 1969). Para llevar adelante esta tarea se realizaron reuniones entre los líderes de los asentamientos Amuesha y representantes de las oficinas estatales. En el Memorial presentado al gobierno tras esta primera asamblea se le solicitaba fundamentalmente considerar su situación de tierras, no resuelta con la ley de Reforma Agraria entonces vigente, y cumplir con su titulación. En este mismo Memorial se exponían algunos de los criterios a considerar en las adjudicaciones como calidad de tierras, densidad poblacional y su destino productivo, criterios que la legislación de Reservas y Reforma Agraria no tenía en cuenta (Memorial 1969).

A partir de este esfuerzo coordinado por parte de los líderes Amuesha de distintos asentamientos, y por una serie de factores que coincidieron para hacer posible el amparo de algunas tierras Amuesha —como la creación de la División de Poblaciones Amazónicas en 1970— se observa un relativo avance

en este sentido (Smith 1974: 59). Hasta 1974, antes de la dación del D.L. 20653 se habían reconocido oficialmente apenas ocho reservas Amuesha, casi todas ellas en el Palcazu. Este número, que resulta relativamente alto teniendo en cuenta la situación de otros grupos, dejaba sin amparo legal a una veintena de asentamientos Amuesha. Ello sumado a la poca efectividad del dispositivo 03, y al hecho de que la legislación sobre tierras de montaña daba mayor seguridad a los propietarios individuales hizo que los miembros de algunos asentamientos Amuesha optaran por solicitar la titulación individual de sus parcelas. Este es el caso de algunas familias no incluidas en las comunidades actuales, o de comunidades como El Milagro o Maime y Sancachari (surgidas de una lotización), que se acogieron al decreto 1220 que otorgaba títulos provisionales. (Ortiz 1967: T. II, 189).

El caso de la Reserva de Villa América —Esperanza— Tsopis nos puede servir para ejemplificar el proceso de formación de comunidades que nacen al amparo del decreto 03. Nos permite ver además en qué medida esta zona se constituye en área de refugio de la población Amuesha, y los mecanismos por los cuales los asentamientos nativos se fueron incorporando a la dinámica productiva de los fundos ganaderos.

La actual comunidad de 7 de Junio consta de cuatro sectores que componen un territorio continuo: Villa América, Esperanza, Alto Esperanza y Tsopis. Los sectores se distribuyen a las márgenes de los ríos Comparachimás, Chispa, Omaíz y Tsopis, que confluyen para formar el río Chuchuras que a su vez desemboca en el Palcazu. En estas cabeceras se asentó parte de la población originalmente ubicada a orillas del Palcazu, empujada por la colonización. Siete de Junio limita con la comunidad de Santa Rosa de Chuchuras, y con la de Buenos Aires, de modo que la fragmentación del territorio étnico es aquí menos fuerte. En la actualidad 7 de Junio es la comunidad Amuesha más grande en términos de población y territorio. Se ubica en la zona más tempranamente colonizada del Bajo Palcazu. Es aquí donde se encuentran los fundos que introdujeron la ganadería y donde están las comunidades que cuentan con un mayor número de cabezas de ganado.

Desde mediados del siglo pasado la zona despertó el interés de los gobiernos de turno y de diversos exploradores (Raimondi, Tucker, Fry, Tamaño y Sala) por la posibilidad de establecer una vía de comunicación hacia el Atlántico. Los franciscanos se interesaron mucho por la vía a través del Mairo que comunicaba con dificultad el Pozuzo con el Palcazu y donde los Padres Calvo y Gonzalez trabajaron para abrir una trocha. Aparentemente fue Guillermo Franzen, un colono de origen alemán, el primero en asentarse de manera estable en el Palcazu, en la desembocadura del Chuchuras. Franzen se dedicó desde 1865 a la extracción del caucho con la ayuda de la mano de obra nativa local. Sus negocios se expandieron hasta el río Pichis, donde la

actividad cauchera era más intensa, y posteriormente hacia el sur a través del sistema de encargados. Según Ordinaire, Franzen contaba con una docena de familias Campa y "más de 60 campas diseminados pues no pueden vivir nucleados" (Ordinaire 1887: 139) y Tamayo, en 1903, menciona cien trabajadores nativos, en franca disminución por la viruela (Ortiz 1969: T. I, 73). La referencia a la población Campa constituye en este caso, sin lugar a dudas, una confusión ya que Ordinaire se refiere a éstos como de la misma tribu que los habitantes de Oxapampa; sin embargo, es probable que por las referencias etnográficas se diera un patrón mixto de población. Ordinaire se sorprende por la afluencia de nativos y la habilidad de Franzen para manejarlos y éste le revela su método:

"todo mis secreto . . . consiste en crearles necesidades, para procurar en seguida a modo de pago por sus servicios, los medios para transferirla" (Ordinaire 1887: 139; traducción nuestra del francés).

Franzen se refiere con esto a los rifles, la pólvora, telas, medicinas y protección, a cambio de lo cual él recibe el caucho ya en auge en el mercado mundial. Es así que Ordinaire concluye que "los colonos de la escuela de don Guillermo son los verdaderos conquistadores de la montaña" (Ordinaire 1887: 140).

A la vuelta del siglo otros colonos obtuvieron concesiones para la explotación del caucho; encontramos después a individuos y compañías dedicados a esta actividad en casi todos los afluentes del Palcazu, sin que la fiebre del caucho fuera en esta zona tan intensa como en las otras que pasaron a la historia. Sin embargo, no son estas concesiones las que determinan la estructura agraria en esta zona, sino los posteriores denuncios. Buena parte de la población colona que ocupó esta zona vino del Pozuzo, formando inicialmente un núcleo en el área de Chuchuras y expandiéndose luego hacia el Iscozacín. A grandes rasgos puede decirse que son estas familias de origen alemán las que controlan la zona y sus apellidos son aún símbolo de poder económico y político en la región.

Para los fundos colonos del Bajo Palcazú los asentamientos Amuesha han constituido siempre un reserva de mano de obra. Con ella se han abierto las pistas de aterrizaje (fundamentales para la comercialización de la carne) y se la ha utilizado en los fundos para realizar todo tipo de trabajos y servicios. Fue también con la mano de obra de los asentamientos Amuesha que los colonos fueron ampliando sus posesiones y diversificando sus actividades, iniciándose en la ganadería que hoy en día constituye el principal rubro económico de la zona. A manera de ejemplo podemos mencionar que Franzen tenía en 1898 dos cabezas de ganado, en 1903 veinticinco y para 1916 ya contaba con 140 (Ordinaire 1887; Mora 1973). Los pastizales fueron abiertos

por los Amuesha quienes trabajaron a cambio de herramientas y telas. Al parecer no fue hasta alrededor de 1940 que se inició la modalidad de producción ganadera "al partir", a través de la cual se introdujo la ganadería en los asentamientos Amuesha. De acuerdo con este sistema el nativo recibe de su patrón un vientre y debe procurar su reproducción en sus propios pastos, asumiendo los riesgos y costos de la producción. Al término de un tiempo establecido el colono recoge la mitad de las crías o más. El sistema implantado se expandió tanto que algunos colonos de la zona llegaron a tener casi la mitad de su ganado distribuido en las comunidades Amuesha. En la actualidad se encuentran unas 500 cabezas criadas "al partir" sobre un total de 1834 en las comunidades (Smith 1979: 163), aunque se observa una tendencia a incrementar la producción individual. También se adquiere ganado a cambio del trabajo asalariado en los fundos colonos.

Los patrones ganaderos han sabido adoptar una actitud paternalista que neutraliza todo posible conflicto y se constituye en efectivo control ideológico. Tan es así que cuando se reunió por primera vez el Congreso Amuesha en 1969 algunos asentamientos consultaron con los patrones la conveniencia de asistir o no. Al aplicarse la Reforma Agraria algunos paisanos se opusieron a la afectación de fundos ganaderos que los "proveían" de ganado y de medicamentos veterinarios.

Al momento de su reconocimiento en 1971 (catorce años después de la promulgación del dispositivo 03) la reserva de Villa América-Esperanza-Topsis contaba con una población de 392 habitantes a la que se entregó 8,362 hectáreas en las cabeceras del Chuchuras. Antes de ésta sólo se habían reconocido dos reservas Amuesha. Si comparamos la relación hombre-tierra conseguida en este caso (21.3 has. per capita) con la de otras como Santa Herminia (0.39) o Cacazú (2.5) obtenemos un resultado bastante favorable por la proporción y la continuidad de territorio conseguida. Sin embargo, podemos asegurar que en este sentido la reserva de Villa América constituyó un caso privilegiado. Tal vez el mismo sistema "al partir" contribuyó, paradójicamente, a que los fundos colonos no se expandieran más sobre los núcleos nativos en la medida en que la producción se realizaba a través de los pastos de los Amuesha. Por otra parte, la estabilidad de los fundos agrícolas debe haber contribuido a detener el avance (más fuerte y desordenado en el Iscozacín) que se originó a raíz de la llegada de la Cerro de Pasco Copper Corp. en 1955. En este contexto se presentaron una enorme cantidad de denuncias y se dio una gran afluencia de colonos, creándose expectativas en relación a las posibilidades de comercialización de la producción de la zona.

La titulación de la comunidad de "7 de Junio", de acuerdo al D.L. 20653, se hizo sobre la base de las tierras entregadas en reserva. La ampliación de tierras fue mínima a pesar del incremento demográfico, ya que la población actual duplica a la original. Pero si bien "7 de Junio" no tiene en la

actualidad graves problemas de tierras y recursos, debe enfrentarse con problemas de organización y administración de recursos que han sido generados por el propio desarrollo de la colonización. Las formas de desarrollo adoptadas por la comunidad y la influencia ideológica de los patrones ganaderos incentivan actitudes individualistas que interfieren con la dinámica comunal. Sin embargo, pese a estas tendencias hay un esfuerzo por llevar adelante distintos proyectos comunales que contribuyan a fortalecer las bases económicas de esta comunidad.

## B) El tipo D.L. 20653

Habiendo revisado el proceso que ha conducido a la formación de las comunidades Amuesha podemos plantear el problema de la naturaleza de éstas en la actualidad y su adecuación a la legislación sobre "comunidades nativas". Hemos enfatizado hasta ahora los aspectos legales que enmarcan el proceso. Sin embargo, como se desprende del análisis, estos aspectos se dan sobre la base de —a la vez que crean las condiciones para— el desarrollo de una serie de procesos económicos. Estos son producto de la colonización y resultan en la incorporación económica, social y política de la población nativa a la estructura nacional. Si bien esta inserción se presenta de manera desigual y con distintos ritmos, el proceso significa el desarrollo y expansión de una economía capitalista en la Amazonía, el mismo que atraviesa necesariamente a las comunidades nativas.

Es dentro de este marco que podemos acercarnos a los decretos ley 20653 y 22175 en tanto dan lugar al nacimiento de las "comunidades nativas" en el contexto de un nuevo tipo de colonización que se pretende racional y estabilizada. Por otra parte ambos deben ser entendidos dentro de su momento político.

Los avances que los decretos ley mencionados significan en relación al reconocimiento de los derechos elementales de la población amazónica se ubican en un proceso de largo alcance en el cual marcan un hito importante, pero del que son de alguna manera parte constitutiva: el desmembramiento y fraccionamiento de las unidades territoriales étnicas. Es que por encima del reconocimiento legal de la personería jurídica de las comunidades y de sus títulos de propiedad (aparte del trato preferencial señalado por la ley y toda una actitud de interés en la problemática nativa) la legislación desconoce los derechos de lo que se conoce como grupos etnolingüísticos de la selva. La ley otorga los títulos, la personería jurídica y los incentivos a las comunidades nativas entendidas como los asentamientos poblacionales localizados, pero

no a los grupos étnicos como depositarios de esos derechos. Por lo que hemos podido ver en los puntos anteriores, este desconocimiento no constituye un olvido casual; es nuevamente la legitimación de un despojo. A su vez constituye una forma de debilitar la capacidad de respuesta de los grupos nativos, ya que al aislar segmentos de los mismos, tanto geográfica como jurídicamente, resta efectividad a los mecanismos de solidaridad étnica y con ello disminuye las posibilidades de reproducción de los grupos como tales. De esta manera la propia ley neutraliza sus efectos positivos, llegando, en el caso del D.L. 22175 a privilegiar notablemente los aspectos de promoción de la colonización en términos bastante agresivos.

Sin embargo, es necesario señalar algunos otros aspectos, además de los ya mencionados, que constituyen un avance en lo que se refiere al tratamiento de la problemática de los grupos amazónicos. Hay una consideración de las condiciones del bosque tropical que se plasma en una mayor racionalidad en la titulación que permite idealmente que las comunidades tengan la cantidad de tierras necesarias de acuerdo al tipo de suelos y los requerimientos de su población. Desgraciadamente esto no se ha cumplido en la gran mayoría de casos. Pero lo que algunos han querido ver como errores de interpretación o ineficiencia es sólo consecuencia del espíritu de la legislación sobre poblaciones nativas: siempre a la sombra de la colonización. Con este mismo obstáculo se encuentran las disposiciones acerca de prioridades crediticias, promoción de empresas comunales, etc.

Decíamos que el D.L. 22175 daba un paso atrás en lo que se refiere al reconocimiento de los derechos de las comunidades nativas. No es sólo el interés puesto sobre la promoción de una colonización con énfasis en la inversión extranjera, sino que incluso los derechos ya reconocidos son recortados. Posiblemente el más grave y de mayores consecuencias y largo alcance sea el hecho de que los recursos forestales, y ya no sólo el subsuelo, son cedidos en uso a la comunidad (Art. 22). De este modo se distinguen las tierras tituladas de las que comprenden estos recursos, fragmentándose así sutilmente el territorio. De acuerdo a la experiencia en relación a los condominios, reservas y hasta comunidades tituladas entre los Amuesha, debemos comenzar a preguntarnos en qué momento los derechos que corresponden a las comunidades nativas y a los grupos étnicos desde tiempos inmemoriales serán cedidos a intereses particulares.

No vamos a entrar en este punto al análisis de un caso. Preferimos dar un panorama general por la diversidad de situaciones y la actualidad de las mismas, para posteriormente revisar algunas tendencias e insistir en algunas de las recomendaciones hechas por otras personas e instituciones (INP 1976; CIPA 1978; Smith 1979).

En la actualidad existen 17 comunidades Amuesha tituladas, 22 reconocidas y cerca de diez no registradas oficialmente. La aplicación de la ley no siempre ha conducido a cambios significativos: ya hemos visto cómo al interior de algunas comunidades no se ha dado una redistribución de la tierra, no se han hecho las ampliaciones necesarias o previstas. El paso de la dinámica de la familia extensa a la comunal se da de manera muy desigual y se encuentran situaciones donde, por ejemplo, la funcionalidad de la estructura política interna es efectiva y otras donde sólo existe formalmente.

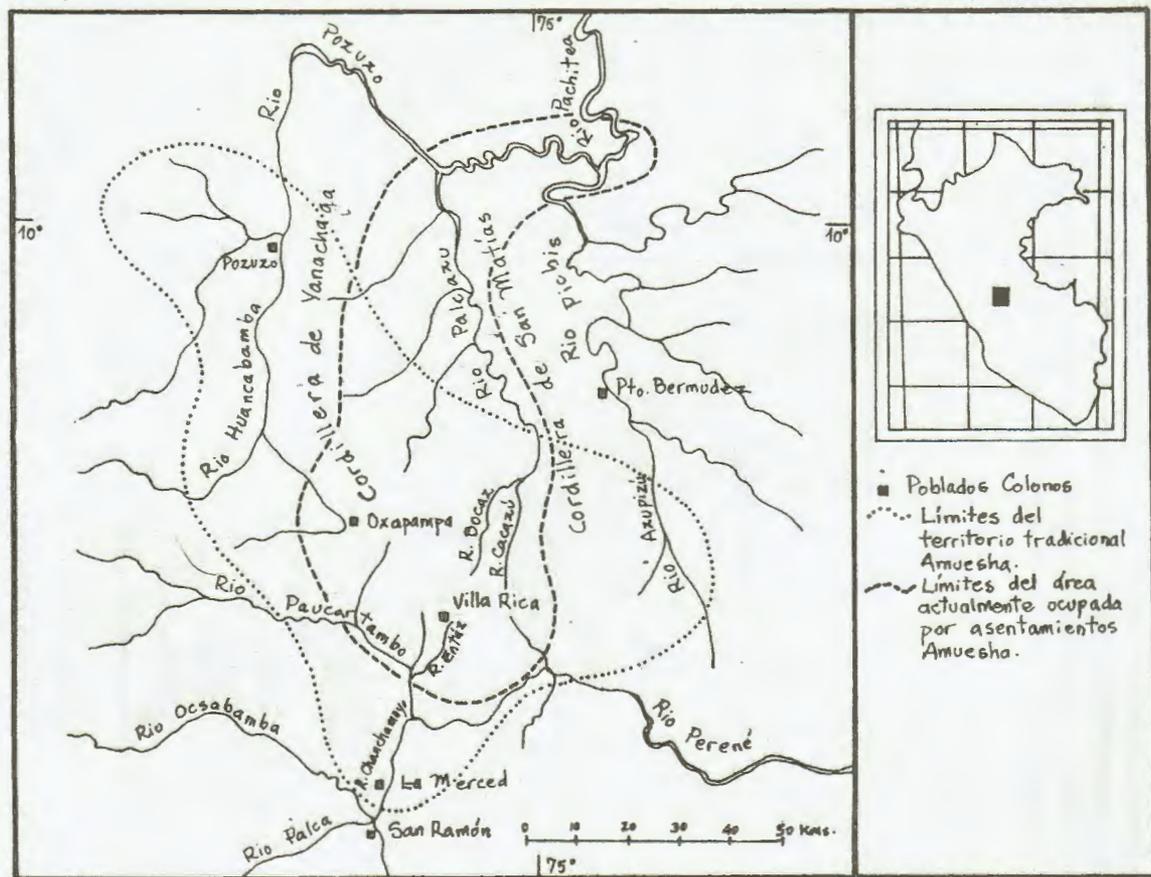
Aunque gravemente fragmentado los Amuesha han logrado asegurar una cierta porción de su territorio étnico acogiéndose a los DL 20653 y 22175. La situación de los recursos, estado de suelos y cantidad de tierras es en general menos grave en el Palcazu que en la zona alta. En esta última se ha llegado a condiciones de extremo desgaste, sin bosques de protección y con niveles de nutrición muy bajos como consecuencia de ello, al punto que la proletarización va convirtiéndose en una alternativa bastante aceptada. Como hemos visto, en el Palcazu se han podido titular unidades más grandes y continuas en un sector más o menos amplio. Sin embargo, también en estas comunidades es posible ver la irracionalidad en la adjudicación de recursos ya que es posible encontrar comunidades que no cuentan, por ejemplo, con palma para techar sus casas, buenas quebradas, etc.

En este sentido la tendencia a titular terrenos continuos, que se ha convertido en una reivindicación para los distintos grupos étnicos, no puede sino resultar favorable para la población nativa e incluso para el conjunto de la estructura regional pues contribuye a una situación más armónica en todo sentido. La continuidad territorial, hasta donde es posible en la actualidad, no atenta de ninguna manera contra la política de integración de la Amazonía. Por ello creemos que las recomendaciones en este sentido deben ser cuidadosa y urgentemente atendidas. En el caso de los Amuesha,

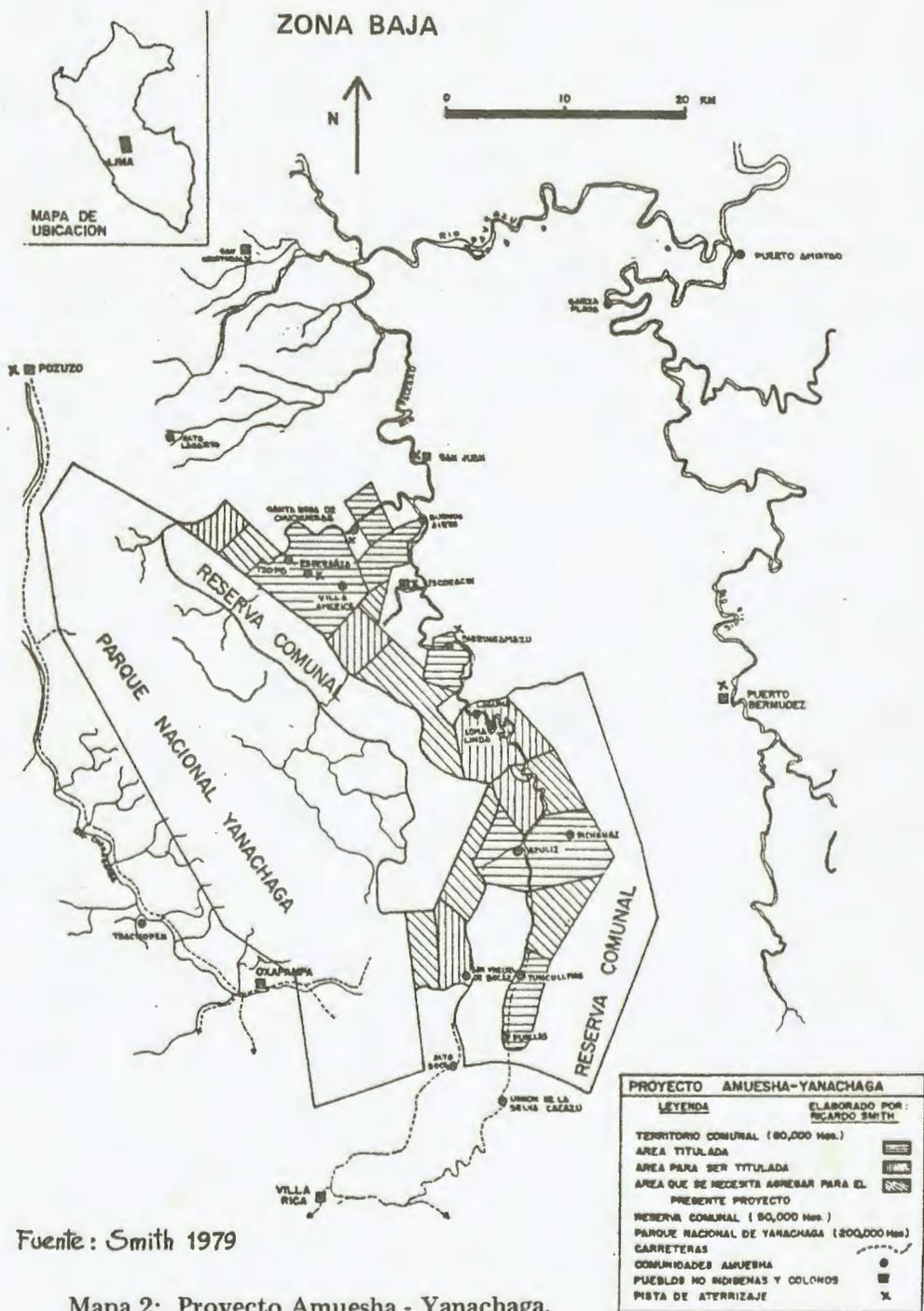
“la cuenca del Palcazu ofrece aún la posibilidad de corregir esta situación (generada por la colonización) . . . ya que allí existe todavía suficiente tierra no colonizada como para poder incrementar las tierras bajo control Amuesha e integrar diferentes asentamientos nativos en un solo territorio”. (Smith 1979: 166).

En este sentido se ha presentado a consideración del gobierno el denominado “Proyecto Yanachaga” que busca impulsar la creación de tres reservas comunales y un bosque nacional en la zona de la Cordillera de Yanachaga, favoreciendo la integración intercomunal y reforzando las bases económicas de la población Amuesha (INP 1976: 96) sin pretender aislar a las comunidades de un proceso del que forman parte, ni crear un territorio marginado del proceso de formación de un espacio y una conciencia nacionales.





Mapa 3: Territorio tradicional y actual de los Amuesha.



Comunidad	Ubicación	Poblac. al /reconoc.	Población actual	Totización / Reserva	Tierra reconocida "no oficialmente"	Títulos y Reconoc. 20653-22175	Tipo de tenencia
Alto Chrumazú	(Parte alta)	Fm/indi. 9/41	Fm/indi. 14/75	—	40 hás.	CN 0109.75 113.20 hás	familiar
Alto Isco	R. Iscozacín (Parte baja)		27/84	—		CN 01101.78 1660.12 hás	familiar
Alto Lagarto	R. Lagarto (Parte baja)		19/58	—		CN 01104.78 1064.00 hás	familiar
Alto Yurinaki	R. Eneñas (Parte alta)	/150	63/348	Lot. Peruvian 600 hás.		CN 0117.75 708.70 hás	individual
Buenos Aires	R. Palcazu (Parte baja)		36/200	—		CN 0031.76 3258.00 hás	familiar/ individual
Enoc	R. Palcazu- Pachitca			—		(recon. en trámi- te)	familiar
Hauswald Flor de un día	R. Palcazu- Pachitca			—		(Recon. en trá- mite)	familiar
Juan Santos Atahualpa Garza Playa	R. Pichis (Parte baja)	3/19		RM 816-13-3-69 245.64 hás.		—	familiar
Loma Linda	R. Palcazu (Parte baja)	60/348	48/228	—	Linderam 5,230 hás. con. P. Laguna	Reconocimiento 409-75	familiar/ individual
Maime	R. Eneñas (Parte baja)		9/40	Lotización (L1220) 100 hás.		CN 0110.75 110.14 hás	individual
Machca Bocaz	R. Bocaz (Parte alta)		8/40	—		Reconocimiento 451-75	familiar
Milagro	R. Eneñas (Parte alta)		10/48	Lotización (L1220)		Reconocimiento 1307-76	familiar
Ñagazu	R. de la Sal. (Parte alta)		18/89	—	58 hás.	CN 0113.75 482.95 hás.	familiar
Palomar	R. Eneñas (Parte alta)	/158	17/98	RD 089-04-2-71 65.22 hás.		CN 0115.75 166.64 hás.	individual/ comunal

Comunidad	Ubicación	Pobl. al t/reconoc.	Población actual	Lotización/ Reserva	Tierra reconocida "no oficialmente"	Títulos y Reconoc. 20653-22175	Tipo de tenencia
Pueñas-Yuncullmas	R. Cacazú (Parte alta)	fam/indi. /50	fam/indi. 17/104	RM 2018-19-4-72 1437.20 hás		CN 0032.75 1437.20 hás.	familiar
Puerto Amistad	R. Pichis (Parte baja)		40/195	RM 0815-13-3-64 758.22		CN 0030.76 4808.00 hás	familiar
Puerto Laguna	R. Palcazu (Parte baja)		21/120	—	Linderam. 5,230 h con Loma Linda	Reconocimiento 434-75	familiar/comunal
Palma Bocaz	R. Bocaz (Parte Alta)		4/19	—	—	—	familiar
Sancachari	R. Sancachari (Parte alta)			Lotización (L1220)		—	individual
Sanchirio	R. Yapaz (Parte alta)			Lotización (1220)		?	individual
Santa Rosa de Chuchuras	R. Chuchuras (Parte baja)	18/96	20/110	—		CN 0033.76 2048.00 hás.	familiar/individual
Santa Rosa de Palcazu	R. Palcazu (Parte alta)	7/45	10/56	—	Certificado Min. Agr. (1970)1500h.	(Econom. en trámite)	familiar
San Pedro Pichanaz Azuliz	R. Azuliz/Picharaz (Parte alta)	40/166	45/215	RM 092-04-271 6,805.00 hás		CN 0116.75 6750.83 hás.	familiar
Shiringamazú	R. Palcazu (Parte baja)		34/206	—		CN 0030.75 2851.10 hás	familiar
7 de Junio	R. Comparachimás (Parte baja)	/342	124/685	RM 088-04-2-71 8362.00 hás.		CN 0112.75 8782.25 hás	familiar/individual
Tsachopen	R. Chorobamba (Parte alta)	51/	45/277	Condominio 1226.00 hás		CN 0023.76 764.42 hás	individual
Unión de la Selva Cacazú	R. Cacazú (Parte alta)	/68	20/104 15/80	RD 093-04-2-71 173.13 hás		CN 0014.77 425.14 hás.	individual
Yarina/Alianza para el Progreso	R. Palcazu (parte baja)	/184	26/155	RD 093-04-2-71 3889.85 hás.		CN 0036.75 3889.85 hás.	familiar

## BIBLIOGRAFIA

- BARCLAY, Frederica; BASURTO, Rosario; SANTOS, Fernando  
1977 Informe de Trabajo de Campo; PUC (inédito), Lima.
- BARCLAY, Frederica  
1980 La noción de redefinición étnica como hipótesis y perspectiva de aproximación a los grupos étnicos de la Amazonía. Análisis de un caso: El grupo étnico Amuesha; Tesis de Licenciatura en Antropología; PUC (inédita), Lima.
- CAMARGO, Magda  
1977 Estructura socio-económica de las comunidades Amueshas; mimeo s/ref.
- CIPA Informe de la titulación de las comunidades nativas del Pichis.  
1978
- CHIRIF, Alberto  
1975 Ocupación territorial de la Amazonía y marginación de la población nativa; en *América Indígena* Vol XXXV n. 2; México.
- CHIRIF, Alberto (comp.)  
1979 Etnicidad y Ecología; CIPA, Lima.
- DUFF, Martha  
s/f Informaciones de campo; microfilm n. 30 CINDIE-INIDE, Lima.
- INP: MIN. AGRICULTURA; MISION HOLANDESA  
1976 Programa integral de desarrollo Palcazu-Pichis. Propuesta; mimeo, Lima.
- IZAGUIRRE, P. Bernardino de  
1922- Historia de las Misiones Franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el Oriente del Perú, 14 Vol., Lima.  
1929

- KAPSOLI, Wilfredo  
1978 **Los movimientos campesinos en el Perú 1879-1965**; Lima.
- KUCZYNSKI - GODARD: Maxime  
1939 **La Colonia del Perené**; UNMSM, Lima.
- LARRABURE i CORREA, Carlos  
1905 **Colección de leyes y documentos de Loreto**; 17 Vol., Lima.
- MANRIQUE, Manuel  
1972 **La penetración del capital inglés al valle del Perené y sus consecuencias económico-sociales**; Tesis de Bachiller, Univ. Ricardo Palma (inédita), Lima.  
  
1977 **La colonización y la lucha por la tierra en el valle del Perené**, en Kapsoli op. cit.
- MEMORIAL presentado al Gobierno peruano por la Tribu Amuesha  
1969 en KIARIO. **Boletín del Instituto Paúl Porras Barrenechea**, UNMSM, Lima.
- MORA, Carlos  
1973 **Diagnóstico socio-económico de las cuencas de los ríos Palcazu-Pichis**; CENCIRA, Lima.
- NAVARRO, P. Manuel  
1924 **"La tribu Amuesha"**; en Larraburre i Correa, op. cit.
- ORDEN FRANCISCANA, ANALES  
1900 **"Bosquejo histórico de la Misión de San Francisco Solano"** en **Anales de la obra de la propagación de la Fe en el Oriente del Perú**, t. II, Lima.
- ORDINAIRE, Olivier  
1887 **Du Pacifique a l' Atlantique par les Andes peruviennes et l' Amazonie**; Paris.
- ORTIZ, P. Dionisio  
1967 **Oxapampa**; 2 Vol; Lima.
- PERU  
1957 **Resolución Ministerial 03 sobre Reservas comunales en la zona de Montaña**, Lima.

- PERU  
1974 D.L. 20653 "Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de las Regiones de Selva y Ceja de Selva"; Lima.
- PERU  
1978 D.L. 22175 "Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de las regiones de Selva y Ceja de Selva". Lima.
- SALA: P. Gabriel  
1907 "Exploración de los ríos Pichis, Pachitea, Alto Ucayali y de la región del Gran Pajonal"; en Larraburre i Correa op.cit. Vol. XII.
- SANTOS G., Fernando  
1980 Vientos de un Pueblo. Síntesis histórica de la etnia Amuesha-ss. XVII-XIX; Tesis de Licenciatura (inédita) PUC, Lima.
- SMITH, Richard Chase  
1969 "La conferencia de líderes Amuesha"; en KIARIO, Boletín del Instituto Raúl Porras Barrenechea; UNMSM, Lima.
- 1974 "Los Amuesha: una minoría amenazada"; en Participación No. 5, Lima.
- 1976a Deliverance from chaos for a song: Preliminary discussion of Amuesha Music; Tesis Doctoral, Cornell (inédita).
- 1976b "The Amuesha of Central Perú" en Akwesasne Notes, Vol 10, Nº 2 .
- 1979 El Proyecto Amuesha-Yanachaga; en Chirif (comp.), op. cit.
- SINAMOS  
1976a Diagnóstico socio-económico. Selva Central: Lima
- 1976b Directorio de Comunidades Nativas; Lima.
- TAMAYO, Augusto  
1904 Oxapampa, Pozuzo y los ríos Palcazu y Pichis. Informe sobre las colonias; Min. de Fomento, Lima.
- VARALLANOS, José  
1959 Historia de Huánuco: de la era prehistórica a nuestros días; Buenos Aires.

MIGRACIONES AIDO PĀI (SECOYA, PIOJE)

JORGE CASANOVA VELASQUEZ

(Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París)

*In this paper, based on field as well as ethnohistorical research, the author explores the nomadic behavior of the Secoya extended families of the Yubineto and Putumayo rivers. Information on clan fission and recomposition is also presented. On the basis of this information the author suggests more adequate criteria for government institutions involved in land titling and legal adjudication of lands to native societies.*

*L' article s' appui en outre sur une investigation de champ ainsi que sur des sources éthnohistoriques. L' auteur donne une recherche sur le nomadisme des familles étendues des Secoyas habitant au bord des rivières Jubineto et Putumayo. Sur cette base l' auteur donne des critères quant aux dispositions gouvernementales en ce qui concerne l' adjudication des terres qui sont à transférer aux sociétés natives.*

*In diesem Artikel, der auf Informationen aus einer Feldforschung aufbaut und der ausserdem ethnohistorische Quellen auswertet, untersucht der Autor das nomadisierende Verhalten der Grossfamilien der Secoya von den Flussgebieten des Yubineto und des Putumayo. Aufbauend auf diesen Informationen raet der Autor zu der Situation besser angepassten Kriterien fuer das Handeln der oeffentlichen Einrichtungen in den Sachgebieten Anerkennung von Territorien und rechtliche Zuweisung von Land fuer die Eingeborenen-gesellschaften.*

## INTRODUCCION

El presente escrito corresponde a la colaboración establecida entre el ORDELORETO y el Programa de Investigación que realizamos en la Amazonía del Nor-oeste (1). Tratará sobre las migraciones del grupo indígena Aido Pai (2) "gente del monte", denominados frecuentemente "Secoya, Pioje, etc" (3). Las migraciones se enfocarán a través de su historia: de manera general desde los primeros contactos hasta 1949; luego, de 1950 a 1979, ilustrándose con el ejemplo de las migraciones de dos clanes en la cuenca del río Yubineto, durante estas tres últimas décadas. Tomaremos en cuenta los factores internos propios del grupo, tales como: la brujería, el shamanismo, las reglas matrimoniales, tipo de poblado; y los factores externos atribuidos a nuestra civilización, principalmente de naturaleza económica. Finalmente plantearemos algunas recomendaciones de conclusión.

Los Aido Pai forman parte de la familia lingüística tucano en su rama occidental. Son grupos seminómades; su organización social se basa en clanes patrilineales, con asentamientos dispersos. En el Perú se ubican en la región norte de la Amazonía: ríos Yubineto y Angusilla, afluentes del Putumayo; río Santa María, afluente del Napo. Hace tres años un grupo familiar emigró al río Putumayo y fijó residencia en su margen derecha (ver mapa 1).

### Período de 1542 a 1949

Para mostrar las migraciones tal como se realiza en este grupo, necesitamos relatar la historia de la población y aproximarnos a través del tiempo a esta sociedad. Los estudios de arqueología y lingüística histórica no son exhaustivos en la región, motivo que no permite auscultar con exactitud el período antes de 1542. Pero, los recientes estudios de glotocronología de la lengua tucano realizados por Waltz y Wheeler (1972: 128) demuestra una relación en tiempos remotos entre tucanos orientales, centrales y occidentales; siendo la separación entre los Cubeo (centrales) y los de la rama occidental (Aido Pai, Siona, Orejón, etc.) de época última. Por estas razones, para explicar el presente período, utilizaremos como instrumentos las crónicas y relatos de los primeros contactos con la "cultura occidental".

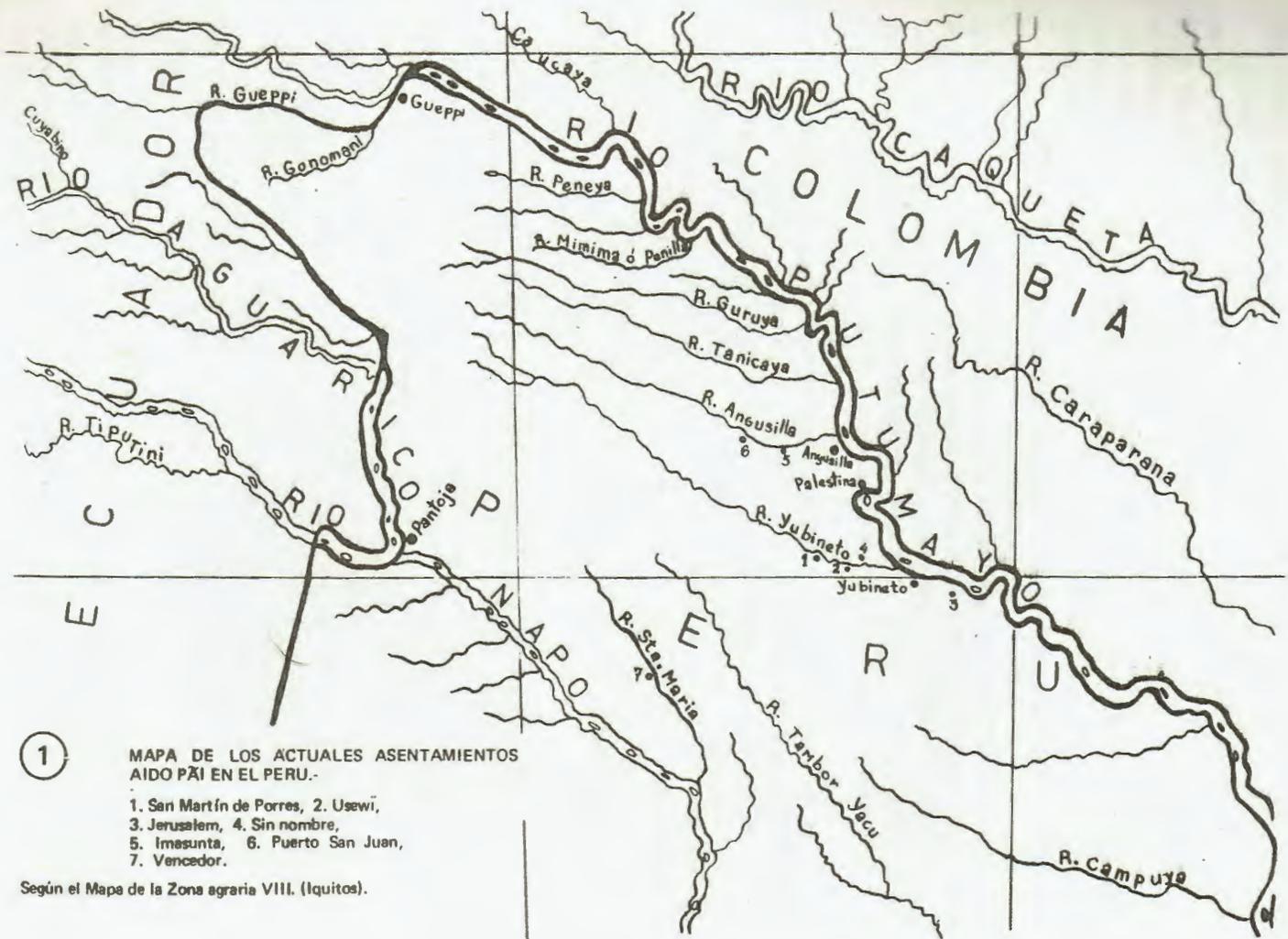
En 1542 se realiza la expedición de Francisco de Orellana, quién desciende por el río Coça, sigue el Napo y al final descubre el río Amazonas. Fray Gaspar de Carbajal (1958), domínico capellán de la expedición, no es explícito cuando se refiere al nombre de los indígenas de la ribera de estos ríos; menciona que la expedición tuvo grandes encuentros con estos nativos que eran numerosos y aguerridos. Estudios realizados por Lathrap (1972: 17-18) y Grohs (1974: 22-23) sobre este período, confirman que los habitantes de las riberas del Napo en ese tiempo eran Omaguas. Con el viaje de Orellana se inicia la conquista de la Amazonía por los españoles.

En 1585, desde la provincia de San Francisco de Quito, comienza la catequización católica y misional en la selva norte, dirigida por los franciscanos en el inicio y luego por los jesuitas. A partir de esta época, el grupo que estamos describiendo, sufrió una serie de variaciones en sus denominaciones otorgados por los blancos y mestizos.

En los inicios del período misional, se los conoce como "encabellados", debido a la costumbre que tenían de dejar crecer sus cabellos hasta los hombros, especialmente los ancutenas del Napo quienes "cuidaban el cabello con mucho aseo y se peinaban todas las tardes" (Chantre y Herrera, 1901: 62-63). El año 1602 el padre Rafael Ferrer junto con el padre Fernando Arnulfino realiza un viaje de registro a los grupos comprendidos entre el río Napo y Marañón. El resultado de este viaje es informado al rey Felipe IV de España por el Colegio de Quito, en el cual dicen:

"Francisco de Fuentes de la compañía de Jesús, procurador general de la provincia de San Francisco de Quito en los reinos del Perú, suplica a V.M. se sirva dar licencia a la compañía para que en algunas partes de aquel reino y lugares, que son puertas para la provincia de gentiles pueda tener algunas casas o residencias de asiento, con media docena de padres siquiera en cada una, para el socorro y entradas a ellas . . . Hay en aquella provincia de Quito (que sin duda es la más poblada de indios que tiene el Perú) muchas puertas, y cada día se abren otras de nuevo para la conversión de más de veinte provincias y naciones de gentiles, como son los gíbaros, xeveros, quilibitas, mainas, plateros, zaparas, cofanes, abigiras, encabellados. . . que actualmente se van reduciendo, sin otras muchas de que hay noticias y no saben los nombres" (Chantre y Herrera, 1901: 37).

En 1635, el capitán Juan de Palacios con todos los religiosos y noventa soldados del presidio de San Miguel, desciende el Aguarico hasta la nación de los encabellados. El presbítero Juan de Velasco (1946: 183-185) al referirse a esta misión menciona:



“La expedición saltó a tierra, diez y ocho leguas antes que desemboque el Aguarico en el Napo, cuyo intermedio ocupa entonces una numerosa tribu de la nación encabellada. Eligió en mejor y más cómodo sitio para hacer una fundación y le dio el nombre de Ante; más no pudo conseguir otra cosa que mantenerse en este sitio con muchos trabajos, por la rebeldía que mostraba la nación”.

En estas refriegas muere el capitán Juan de Palacios. El año 1654, el padre Raimundo de Santa Cruz junto con cinco jibaros ingresa al territorio de los encabellados (Espinoza Pérez, 1955: 17). Los jibaros en busca de salida se aproximaron a los poblados, sus habitantes rodeáronles y mataron a cuatro. Un sobreviviente logró escaparse y salvó la expedición.

A finales del siglo XVII, en 1683, por Real Cédula los jesuitas obtienen la exclusividad de misionar a los indios del Napo y Aguarico. El siglo XVIII es el período de la evangelización indígena por los jesuitas. Utilizaban el método de las reducciones. Realizaban incursiones a los afluentes interfluviales del Napo y Aguarico, para traer a los encabellados y otros grupos indígenas de la región a la ribera de estos ríos. Luego fundaban la reducción con su iglesia, y obligaban vivir en estos lugares a los nativos recolectados para su catequización. La mayoría de las reducciones fracasaron y si algunas tuvieron éxito duraron pocos años.

Durante las reducciones se encontraban muchos grupos:

“Los encabellados eran: ancuterres, guajoyas, guasitoyas, güencoya, neocoyas, paratoas, puenqueyaes, yairazas, yapuas, yashoes. Los payaguas: bitocuros, zeonqueyas, ziecoyas. Los putumayos: ahives, yetes, yequeyaes, zías” (Velasco, 1946: 251).

El río Yubinetto también era zona de “encabellados”; en los documentos está con el nombre de Jevineto ó Yebinetto. Según Chantre y Herrera (1901: 374) la ubicación del Yubinetto era la siguiente:

“Casi a la mitad de esta dilatadísima provincia corren otros dos ríos llamados Jevineto y Pinzipueya, de cuyas cercanías habían sacado los misioneros a las riberas del Napo y del Aguarico las gentes que componían los pueblos formados hasta el año 1741. Pero restaban todavía muchísimas parcialidades que por distantes del Napo y por desviadas del Aguarico, ni se habían podido lograr ni aun se descubrían medio proporcionado para reducir las sin gravísimas dificultades y trabajo”.

Según Espinoza Pérez (1955: 19-33) entre 1730 y 1752 se fundaron por lo menos quince reducciones.

La evangelización por medio de las reducciones, representa la primera



Angoteros - Secoyas del río Santa María (QUAYOYA) tributario del  
río Napo, Loreto, Perú  
(Foto: Steven King)

experiencia para los indígenas de esta zona de los que son los extraños *ãkĩ* ("nacionales"), y para los misioneros el reiterado fracaso de cristianización a estos grupos. En las reducciones, los nativos de diferentes grupos, encontrábase mezclados, presentando conflictos de diversa naturaleza, las cuales respondían a su raíz socio-cultural y religiosa.

En 1766, los jesuitas son expulsados de la Amazonía. La región del río Napo y río Aguarico es reservada para los clérigos de Quito, pero, en 1799 se encarga de evangelizar esta región a la orden franciscana de Ocopa dentro de la jurisdicción de la Comandancia General de Mainas. A partir de esta época las misiones en la zona norte quedan en desamparo. Los Aido Pai retornan a sus patrones tradicionales con una readaptación de su cultura a la nueva realidad. La población sufrió una gran disminución demográfica como consecuencia de las epidemias traídas en los primeros contactos. Esta nueva situación se extendió hasta finales del siglo XIX. Los escasos clanes sobrevivientes todavía ocupaban sus territorios originales. Algunos aterrados de la muerte colectiva por las epidemias, habitaban zonas muy interiores de tierra firme. Otros clanes tenían contactos esporádicos violentos con los nuevos representantes de "occidente": los caucheros.

El "boom" del caucho que se inicia al finalizar el siglo XIX y termina aproximadamente en 1920, es otra nueva experiencia para los Aido Pãĩ. Los *ãkĩ* "nacionales", presentan nuevas formas de explotación y sometimiento: cultura material (hachas, telas, escopeta, baúles, sal, etc.). La explotación cauchera en esta zona no se realizó con la misma intensidad como en otras regiones y grupos. Es el caso del medio y bajo Putumayo con los Witotos, Boras y Ocainas, donde según Hardenburg (1912) se cometieron atrocidades con la población indígena.

Los ancianos Aido Pãĩ originarios del río Campuya quienes sobreviven hasta hoy, me relataron que algunos miembros de su grupo, trabajaron el caucho por poco tiempo para un patrón establecido en el Putumayo; éste los castigaba amarrándoles contra un árbol, cuando no trabajaban por dedicarse a tomar yahe "ayahuasca". Al final los indígenas mataron al patrón; los nacionales en represalia los persiguieron utilizando escopetas, más no lograron alcanzarlos. Todos los clanes del Campuya huyeron al Yubinetto, donde residieron escasos años. Llegó un Aido Pãĩ del río Santa María al Yubinetto. Explicó que en Pantoja (río Napo) vivía un *ĩhaĩ ãkĩ* "jefe nacional" muy bueno que regalaba muchas cosas. Este era Carmona Paco, quien trabajaba con los *sa? niwĩ pãĩ* "gente de arriba" (4). El emisario nativo, ligado por parentesco con los de Yubinetto, invitó a todos trasladarse a la cuenca del Napo.

Así, en los inicios de este siglo XX, los *okwa pãĩ* "gente de abajo" abandonan la cuenca del Putumayo y los encontramos habitando los ríos Secoya y

Santa María. El trueque de trabajo y caucho por chucherías del "mundo blanco" tuvo matices violentos indirectos. En la región había más de un patrón cauchero y todos rivales por la mano de obra. La disminuida población encabellada, ya no se aglutinaba en las reducciones misionales. Se encontraban, si así podemos llamar, en "reducciones más abiertas" generadas por el mito del "buen blanco". Esta nueva forma de vivir, trae de nuevo enfermedades y muerte que a su vez intensifica las acusaciones de brujería y aumento de conflictos entre grupos. De esta situación aprovecha el patrón para disminuir la mano de obra de su rival, propiciando la guerra entre grupos Aido Pãi.

Alrededor de 1920 la fiebre del caucho declina; surge otro tipo de explotación comercial, la explotación de la esencia del árbol del palo de rosa. Mauricio Levi, es el nuevo patrón de todos los Aido Pãi. Además del trabajo del palo de rosa, ordena que los indígenas trabajen chacras de arroz y barbasco, lo que muchos rechazan. En 1940 llegan los Aido Pãi del Cuyabino (Vickers, 1976: 48) para invitarlos a vivir en su región. En 1941 estalla el conflicto entre el Perú y Ecuador, los nativos escuchan los disparos de los fusiles, se esconden y en seguida, la mayoría de los sa? niwĩ pãi migran al Cuyabino (Ecuador). Los que quedaron siguieron trabajando hasta 1949, año en que muere Mauricio Levi. Hoy solamente sobreviven ocho clanes en la parte peruana (ver tabla No. 1).

CLAN	REGION ORIGEN	No. FAMILIAS	SIMBOLO PARA LECTURA DE MIGRACIONES
1. Pia wahĩ pai "gente pájaro nuevo"	Río Santa María y bajo Aguarico	5	A
2. Kapiya pai "gente del río del árbol kapoyĩ (no identificado)"	Río Campuya	12	B
3. Maha yodopi pai "gente de los caños de arena"	Río Yubineto	3	C
4. Wekoya pai "gente del río del loro"	Río Campuya	8	D
5. Sitipi pai "gente trasero"	Río Campuya	1	E
6. Wahoya pai "gente del río peleador"	Río Santa María	2	F
7. Yiwinetu pai "gente del árbol de palo balsa (topa)"	Río Yubineto	10	H
8. We? ho kapi pai "gente de la rama del árbol inayuva".	Río Campuya	6	I

Tabla No. 1.- Clanes Aido Pãi en el Perú

## Período actual: de 1950 a 1979

Roque y Nicolás Levi, hijos de don Mauricio, continúan la labor del padre. Las nuevas materias extractivas son la resina del árbol de leche caspi y las pieles. Trabajan con el resto de los Aido Pãï que se quedaron en el Perú. Siguen haciendo arrozales. Los nativos migran a las cabeceras del río Santa María; este movimiento se refuerza con la idea de los patronos de establecerse en el Putumayo, donde el comercio se vuelve próspero después de un prolongado descanso. En 1950, Roque fija su residencia en la desembocadura del río Yubinetu y trabaja con los okwa pãï; mientras que Nicolás se establece en el río Angusilla, trabajando con los sa? niwí pai.

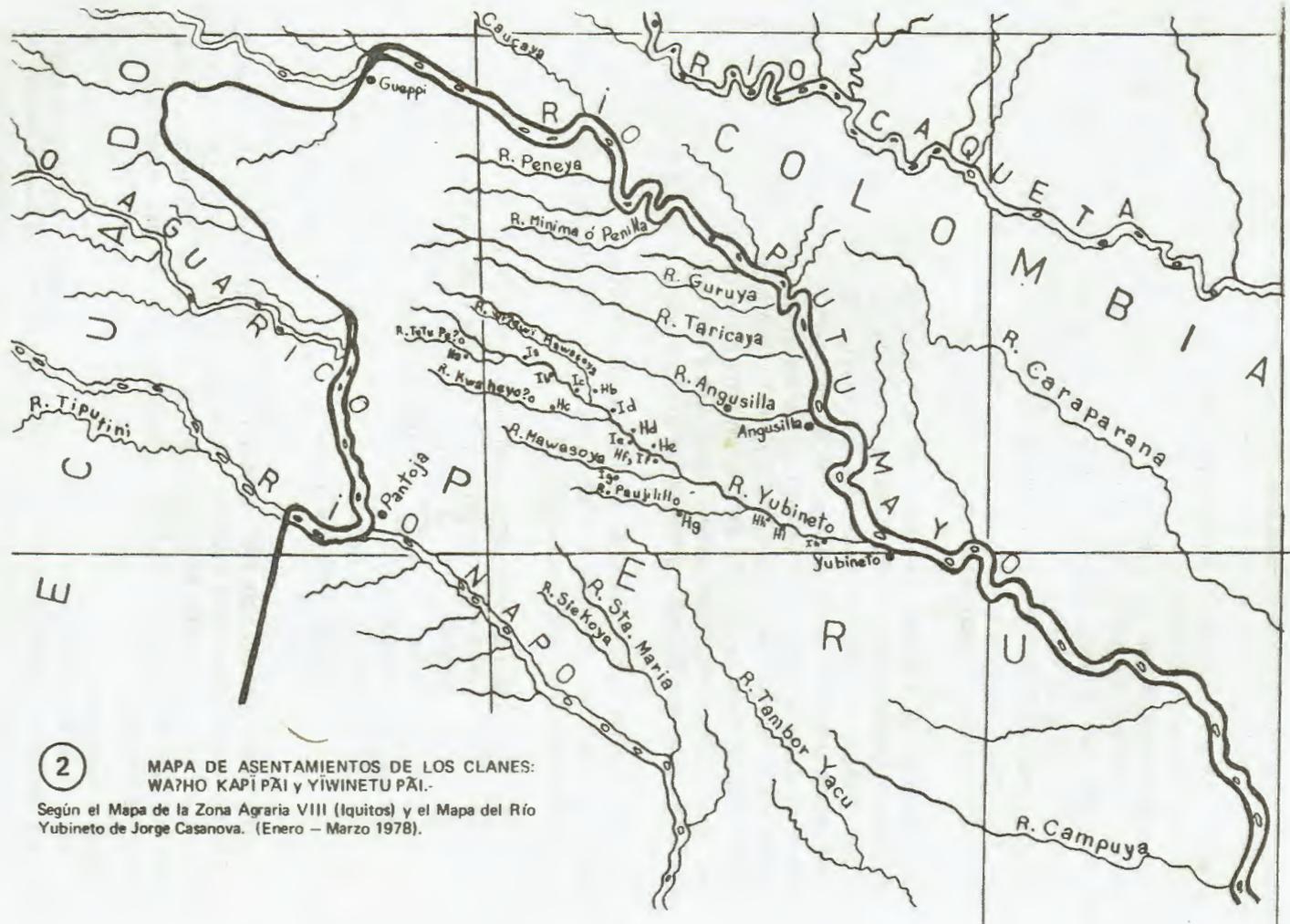
De esta etapa seguir con exactitud las migraciones de los últimos treinta años. No discutiremos los problemas teóricos del seminomadismo, sólo queremos recalcar que estos movimientos migratorios, hoy dependen igualmente de factores internos y externos. Los factores internos están relacionados tanto con el sistema de cultivo\* como con los mecanismos propios de la organización social tradicional (la cual no está de ningún modo enteramente determinada por el sistema de cultivo). Los otros factores de las migraciones Aido Pãï, los externos, resultado de los cuatro siglos de contacto, son ocasionados por la "cultura occidental", a través de sus diversas formas de aculturación.

Ilustraremos ésto mostrando las migraciones de dos clanes y sus diversos asentamientos. Para comprensión de la lectura usaré los siguientes símbolos, además de los ya indicados en la tabla No. 1.

I	:	asentamientos del clan Wa? ho kapĩ pãï				
H	:	asentamientos del clan Yĩwinetu pãï				
△	:	hombre	y	△	:	hombre fallecido (5)
○	:	mujer	y	⊙	:	mujer fallecida
≡	∩	:	matrimonio			
┌	└	:	relación de hermanos			
	└	:	relación padres a hijos			

**Asentamientos del clan Wa? ho Kapĩ pãï.**— El nombre del clan significa "gente de la rama del árbol inayuva". Su región originaria es el Campuya. Se localizaban en un afluente de la parte baja de este río. Su último asentamiento en el río Santa María es de 1947. Luego tuvieron los siguientes poblados (ver mapa No. 2).

\* El sistema de cultivo está caracterizado por lo que se llama comunmente la agricultura de corte y quema ("shifting", swidden cultivation). Las chacras creadas mediante la agricultura de corte y quema son comunitarias y trabajadas de manera in-

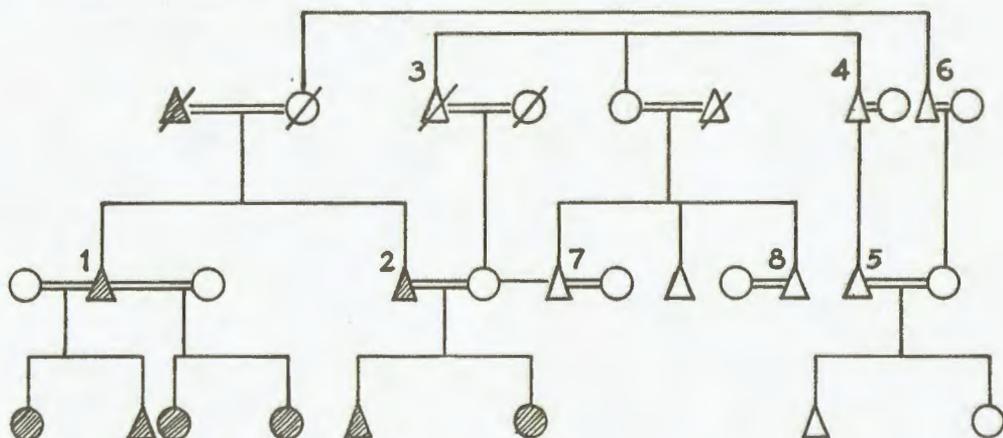


2

MAPA DE ASENTAMIENTOS DE LOS CLANES:  
WA7HO KAPI PÄI y YIWINETU PÄI.

Según el Mapa de la Zona Agraria VIII (Iquitos) y el Mapa del Río  
Yubineto de Jorge Casanova. (Enero - Marzo 1978).

la. Sonowĩ wĩ?e “casa de la vuelta”; el pueblo se ubicaba en un meandro de las orillas del alto río Yubineto. El esquema a continuación representa la composición social del asentamiento y sus respectivos números son las familias nucleares. Este esquema y los siguientes no dan una idea exacta de la población de cada lugar, por no disponer del censo de los niños. El clan representativo se encuentra rayado.

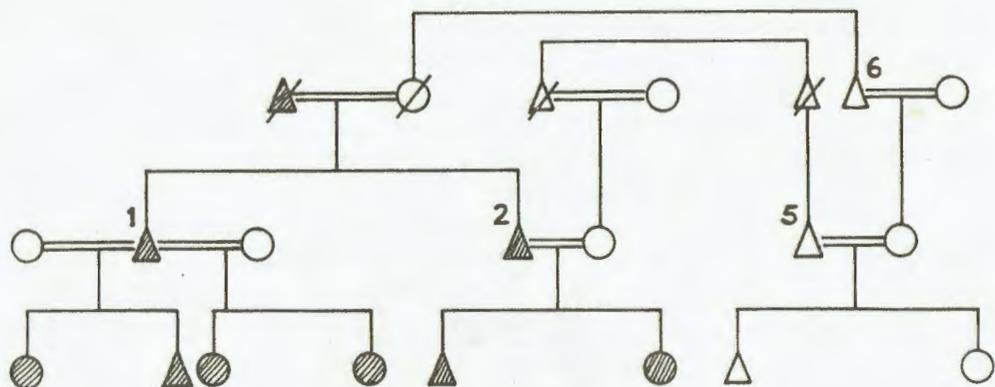


En Sonowĩ wĩ?e el clan Wa?ho Kapĩ permaneció de 1948 a 1952. El asentamiento tenía seis familias nucleares: I1, I2, A3<sup>6</sup>, A4, A5, y B6. El shaman y dueño del poblado, por haber escogido el terreno, era A4. Los integrantes del clan Wa?ho Kapĩ residían en condición de aliados matrimoniales del clan A, recuperándose de la muerte acontecida a la madre de los hermanos de este clan, en un pueblo del Santa María. En esa misma época la primera esposa de I1 tuvo una enfermedad que la dejó inválida; por dicho motivo su esposo cogió una segunda mujer. El clan B residía en condición de aliado de A5 y al mismo tiempo de I. El año 1950 se agregaron las familias H7 y H8 como “invitados-huéspedes”, en busca de un nuevo sitio en el Yubineto para la construcción de su pueblo. Permanecieron un año, luego bajaron a unas pocas vueltas.

Fallecieron en Sonowĩ wĩ?e tres personas: A3 con su mujer y A4.

lb. Sitada dadipĩ “pueblo cerca al lago de la altura”, ubicado en el río Yubineto, se quedaron en este lugar de 1953 a 1954. Comprendía cuatro familias: I1, I2, A5 y B6.

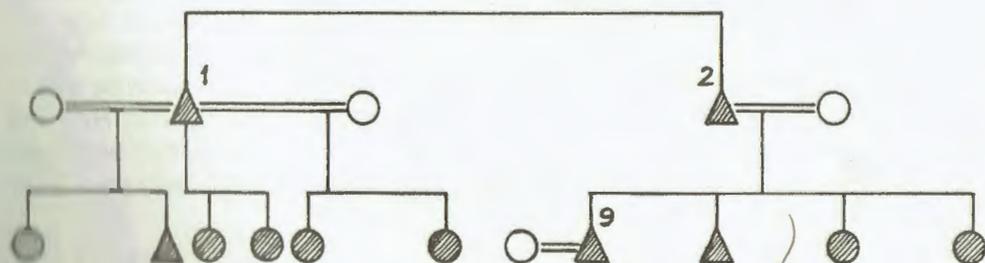
dividual y colectiva. Cada año hacen una nueva chacra. Estas se localizan en las lomas, en los contornos de la comunidad (Casanova, 1975: 135-137). Después de un promedio de cuatro años de residencia, el pueblo es abandonado y por consiguiente la población migra a otro lugar, donde se continuará con el mismo sistema agrícola.



El clan Wa?ho Kapĩ era dueño del pueblo, con su shamán I1. El jefe de familia A5 vivía en calidad de descendiente de los aliados de I; y B6 en calidad de consanguíneo del lado materno.

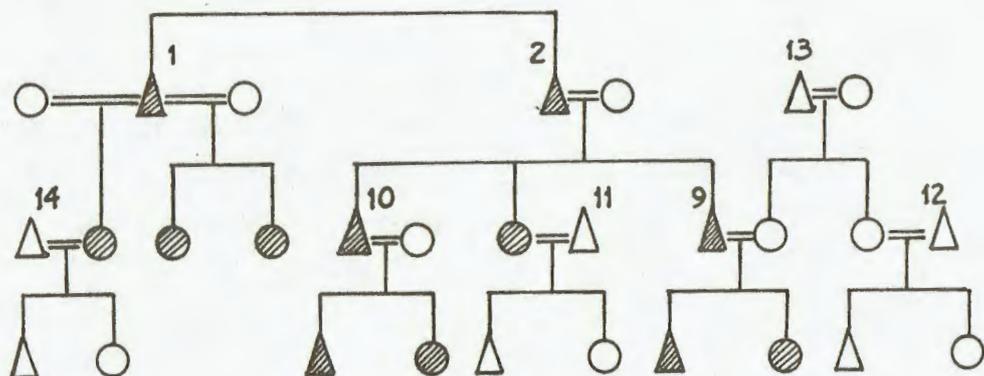
Ic. **Mamepo**; asentamiento en el río Yubineto, en sus orillas crece bastante mame (variedad de caña). Habitaron de 1955 a 1958 con las mismas familias I1, I2, A5 y B6. Falleció la segunda mujer del jefe de familia I1, pero, después tomó como tercera mujer a la hermana de la fallecida.

Id. **Kĩnasokodo dadipĩ** "pueblo Kĩnasokodo (no identificado)". Lo habitaron de 1959 a 1962. Comprendía tres familias: I1, I2 y I9.



Las familias A5 y B6 se separaron para formar otro pueblo, porque B6 no deseaba vivir en el grupo I. I2 se convierte en shamán, sucediendo a su hermano I1 quien se encontraba en la etapa de ancianidad.

Ie. **Im is'itamo dadipĩ** "pueblo de loma alta". Ubicado en la ribera derecha del Yubineto. Habitaron de 1963 a 1969. Su composición social era la siguiente:

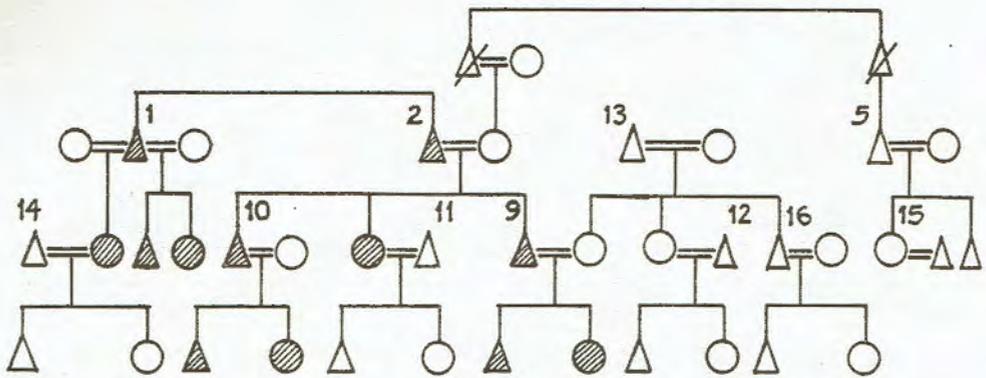


El pueblo se componía de ocho familias: I1, I2, I9, I10, D11, D12, B13, A14. La familia B13 se unió para vivir con el clan Wa?ho Kapĩ como aliado matrimonial. Al mismo tiempo D12 como aliado de B13 residía en el mismo lugar, donde a su vez tenía como hermano a D11. Ambos hermanos eran huérfanos de madre; el padre decidió que sus hijos vivirán en el clan de sus respectivas mujeres. A14 era huérfano de padre y al casarse decidió vivir con la familia de su esposa.

El año 1966 se creó una escuela monolingüe en el pueblo de Escuela Vieja, ubicado en la margen derecha del medio río Yubineto. El patrón Roque Levi abandona a los Aido Pãĩ de la región alrededor de 1969. El maestro mestizo pide al clan Wa?ho Kapĩ que se trasladen para estudiar en Escuela Vieja.

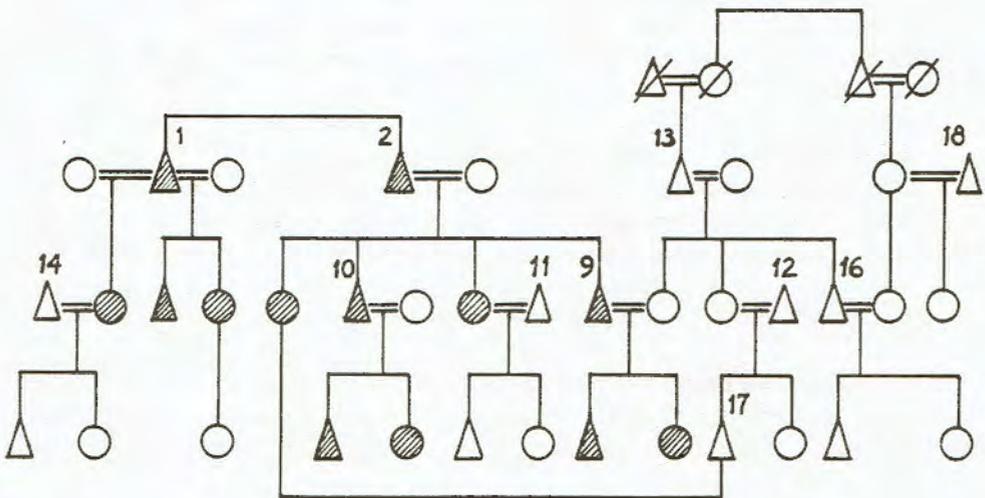
If. **Escuela Vieja**; el clan I se trasladó a este lugar en 1970. Construyeron sus viviendas en los contornos de este asentamiento. Los primeros clanes que lo habitaron habían comenzado a abandonar el lugar. Los integrantes Wa?ho Kapĩ y sus acompañantes constituían seis familias: I1, I2, I9, I10, D11, y A14. Residieron en este lugar solamente un año. D12 y B13 se separaron para vivir en compañía de sus parientes afines.

Ig. **Mawosoya dadipĩ** "pueblo de la quebrada del sábalo". Este asentamiento se ubicaba en la orilla de la quebrada de Mawosoya, un afluente derecho del río Yubineto. Agrupaba once familias: I1, I2, I9, I10, I15, D11, D12, B13, B16, A14 y A15.



Estuvieron en este sitio de 1971 a 1974. Las familias A5 y I15 llegaron a establecerse en 1973. En años anteriores había muerto B6 suegro de A5, desde ese momento A5 vivió en el grupo de su suegra. En este lapso de tiempo, una hija de A5 se casó con I15 que era huérfano de padre. A invitación de I2, A5 y su yerno I15 vinieron a vivir en Mawasoya; además A5 es primo de la esposa de I2. En este tiempo el maestro pide de nuevo que todos se trasladen a San Martín de Porres, donde tenía su nuevo lugar la escuela.

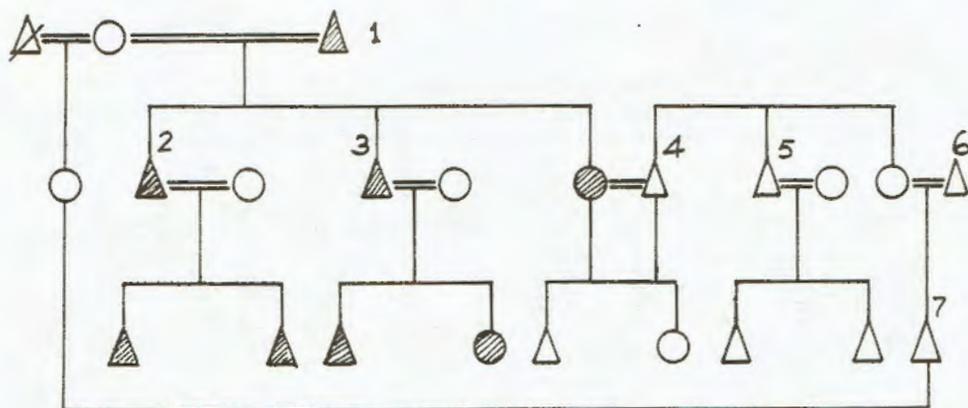
Ih. Usewĩ dadipĩ "pueblo de las pléyades"; tiene nombre mestizo de Bellavista. Llegaron a este lugar en 1975 y lo habitan hasta ahora. El pueblo presenta la siguiente conformación social:



Once familias: I1, I2, I9, I10, D11, D12, D17, B13, B16, A14 y C18. En el mes de junio de 1978, llegaron las familias D12, D17, B13, B16 y C18. El shamán continua siendo I2. Las familias A5 y I15 se fueron a vivir a San Martín de Porres porque sus hijos tenían que estudiar en la escuela. C18 es pariente afin matrilateral de B13.

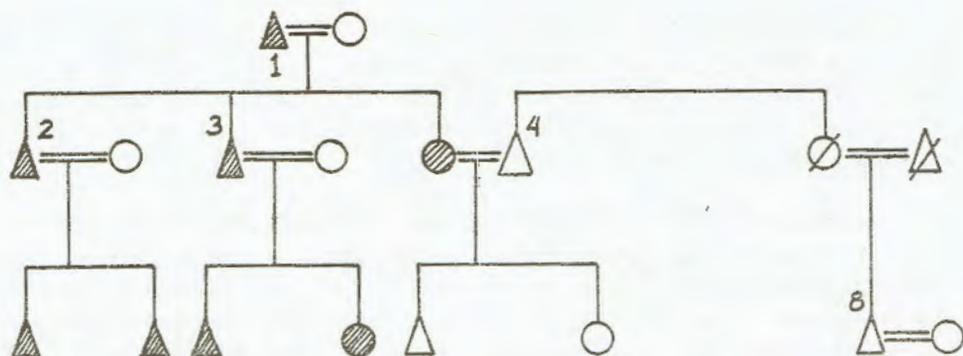
**Asentamiento del clan Yĩwinetu pãi.**— El nombre del clan hace referencia a un árbol denominado "topa" o palo de balsa, yĩwi, y designa al río Yubineto. De esta región procede el clan Yĩwinetu pãi, quienes a principios del presente siglo se encontraban en la cuenca del Napo. Permanecen en esta zona hasta 1952. Los años siguientes los encontramos migrando en el Yubineto, (ver igualmente mapa 2), donde hasta la fecha tuvieron los siguientes asentamientos:

**Ha. Tutu pe?o siaya dadipĩ** "pueblo de quebrada lenta". Se asentaron en la quebrada de tutu pe?o, un afluente derecho del alto río Yubineto, en el año de 1953 y lo abandonaron en 1955. El asentamiento comprendía siete familias H1, H2, H3, D4, D5, C6 y C7.



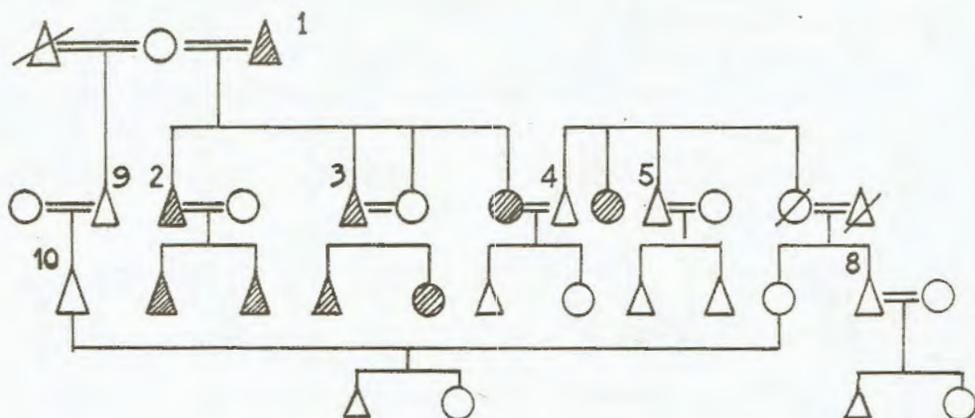
Los dueños del asentamiento eran miembros del clan Yĩwinetu, y su shamán era Rafael, familia H2. El clan D y C co-residían como aliados de H.

**Hb. ¿Wĩ? ewĩ Mawosoya dadipĩ** "pueblo del lado de la quebrada sá-balo". En el año 1956 se establecieron en Wĩ?ewĩ Mawosoya, un afluente izquierdo del Yubineto; abandonaron el asentamiento en 1957. Estaba formado de cinco familias: H1, H2, H3, D4 y B8.



Las familias D5, C6 y C7 se fueron a trabajar en el pueblo de Roque Levi. B8 residía en condición de miembro de los aliados de H.

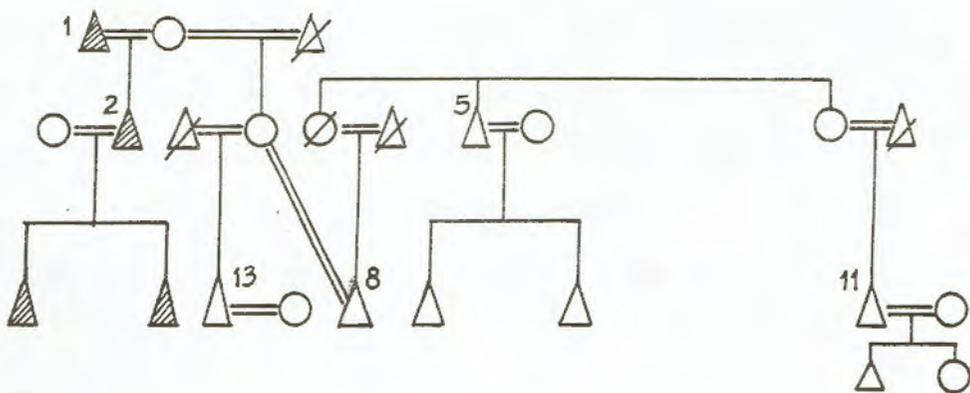
Hc. Kwaheyo?o siaya dadipĩ "pueblo de la quebrada del lobo". El pueblo se localizaba en la quebrada de Kwaheyo?o. Residieron de 1958 a 1959. Se formaba de ocho familias: H1, H2, H3, D4, D5, C9, C10 y B8.



D5 regresa del pueblo de Roque Levi para unirse a sus consanguíneos en la familia D4. C9 y C10 residen como consanguíneos matrilaterales del clan H, resultado del segundo esposo fallecido de la mujer de H. En este tiempo Roque Levi pedía a este pueblo que vivieran más cerca al Putumayo.

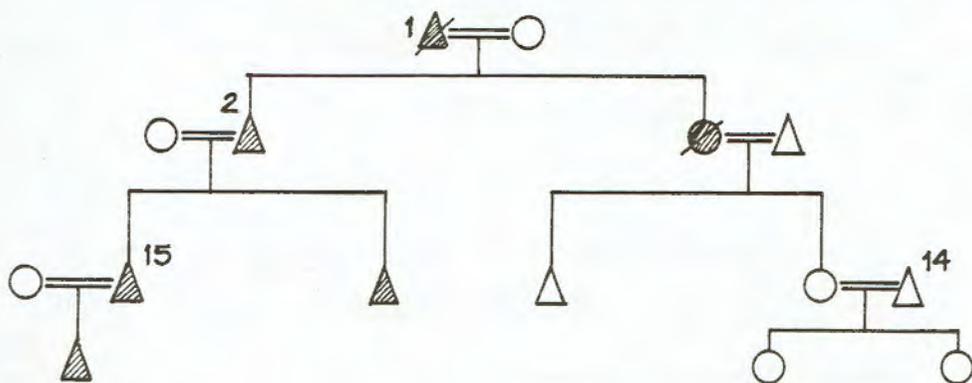
Hd. Wẽka dadipĩ "pueblo de Wẽka" (planta no identificada). El pueblo se ubicaba en el Yubineto. Lo habitaron de 1960 a 1962. Comprendía siete familias: H1, H2, H3, D4, C7, C11 y B8.





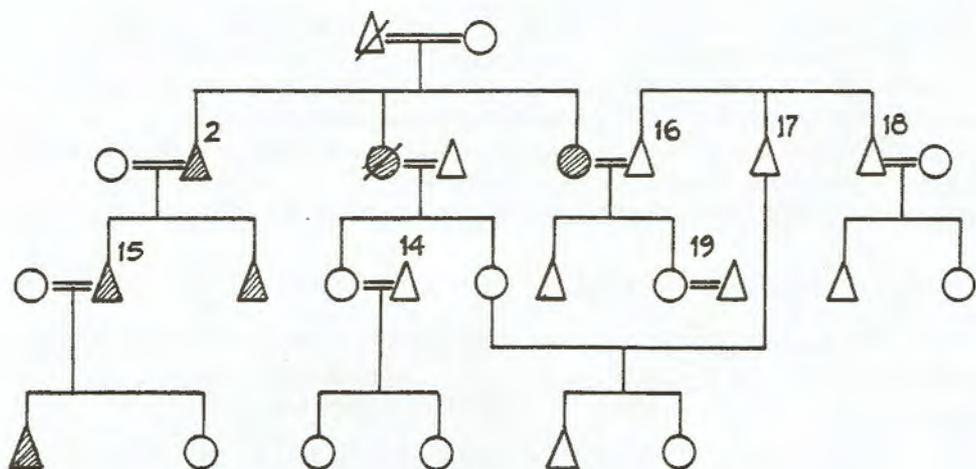
Las familias H3, D4 y D12 decidieron vivir en otro sitio. En este asentamiento dejan de trabajar para Roque Levi y D5 regresa donde su hermana que vive junto con el clan H.

Hg. Kĩhepĩ dadipĩ "pueblo de Paujilillo"; se localizaba al interior de la quebrada de Paujilillo, un afluente derecho del medio Yubineto. Lo habitaron de 1970 a 1974, y se formaba de cuatro familias: H1, H2, H15 y I14.



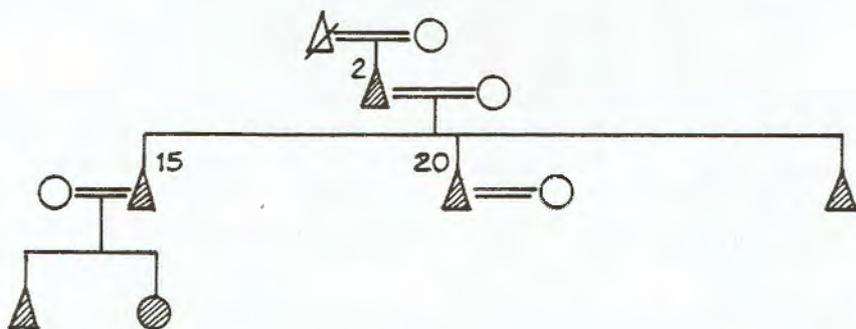
I14 no vive en su clan de origen por la razón de que al momento de casarse decidió vivir junto con su suegro. Las familias D5, C11, C13 y B8 se unieron y bajaron al río Yubineto a formar el pueblo de San Martín de Porres, sitio de la actual escuela. Falleció el jefe de familia H1.

Hh. Santa Rita dadipĩ "pueblo de Santa Rita". El nombre fué dado por el maestro. Lo habitaron sólo un año, en 1975. Comprendía siete familias: H2, H15, I14, B16, B17, B18 y E19.



H2 dejó de ser shamán debido a las presiones ejercidas por la religión occidental. Nadie lo reemplazó. Las familias B16, B17 y B18 residían como aliados de H. E19, huérfano de padres, se unía a sus aliados para también residir en Santa Rita.

Hi. Saotĩkapĩ dadipĩ "pueblo de Saotĩkapĩ"; el término saotĩkapĩ designa a un brazo del río Yubineto. Está a una vuelta de Santa Rita. Llegaron a este sitio en 1976 y lo habitarán posiblemente hasta 1979, por que el jefe del grupo resolvió ese año trasladarse a unas tres vueltas río abajo del pueblo de Bellavista (Usewĩ). En este nuevo lugar hicieron una chacra a finales de 1978. Saotĩkapĩ está formado por tres familias: H2, H15 y H20. El clan H de un momento a otro fue abandonado por los otros clanes, debido al incremento de la atracción que ejercía la escuela y a la creciente prédica religiosa en San Martín de Porres.



En los ejemplos precedentes de las migraciones de los dos clanes vemos que las "comunidades" Aido P̃ai —si queremos utilizar el término oficial— no son ni permanentes, ya que se desplazan periódicamente, cada tres ó cuatro años en promedio, ni sociológicamente estables, ya que el número de las familias que las componen y sus adscripción a diferentes clanes varía de un asentamiento al siguiente. Las tablas 2 y 3 ilustran estos hechos resumiendo en cada cuadro los datos expuestos en las pp. 83 y 93-94.

LUGAR	OCUPADO DE A	DURACION AÑOS	NUMERO DE FAMILIAS	POR LAS FAMILIAS
la	1948 – 1952	5	6(1950:8)	I1, I2, A3, A4, A5, B6 + (1950): H7, H8
lb	1953 – 1954	2	4	I1, I2, A5, B6
lc	1955 – 1958	4	4	I1, I2, A5, B6
ld	1959 – 1962	4	3	I1, I2, I9
le	1963 – 1969	7	8	I1, I2, I9, I10, A14, B13, D11, D12
lf	1970	1	6	I1, I2, I9, I10, A14, D11
lg	1971 – 1974	4	11	I1, I2, I9, I10, I15, A14, A15, B13, B16, D11, D12
lh	1975–(1979..)	(5. . .)	6(1978:11)	I1, I2, I9, I10, A14, D11 + (1978): B13, B16, C18, D12, O17

Tabla No. 2.— Migraciones del clan Wa?ho Kap̃i p̃ai de 1948 a 1979.

LUGAR	OCUPADO DE A	DURACION AÑOS	NUMERO DE FAMILIAS	POR LAS FAMILIAS
Ha	1953 – 1955	3	7	H1, H2, H3, C6, C7, D4, D5
Hb	1956 – 1957	2	5	H1, H2, H3, B8, D4
Hc	1958 – 1959	2	8	H1, H2, H3, B8, C9, C10, D4, D5
Hd	1960 – 1962	3	7	H1, H2, H3, B8, C7, C11, D4
He	1963	1	7	H1, H2, H3, B8, C11, D4, D12
Hf	1964 – 1969	6	6	H1, H2, B8, C11, C13, D15
Hg	1970 – 1974	5	4	H1, H2, H15, I14
Hh	1975	1	7	H2, H15, B16, B17, B18, E19, I14
Hi	1976 – 1979	4	3	H2, H15, H20

Tabla No. 3. Migraciones del clan Ỹiwinetu p̃ai de 1953 a 1979.

Se deduce que el clan I de 1948-1979, es decir en 32 años, ocupó ocho sitios diferentes, variando su permanencia en un mismo lugar de uno a siete años, con un promedio de 4 años/lugar. El clan H de 1953-1979, en los 27 años de presencia en la cuenca del río Yubineto, ocupó nueve sitios, variando su presencia en un mismo lugar de uno a seis años, con un promedio de 3 años/lugar. De esta manera se manifiesta que el clan H tenía mayor movilidad que el clan I.

Tradicionalmente, el criterio de la patrilinealidad agrupa a los hijos de un mismo padre en una maloca, el padre siendo el dueño de la maloca y su "shamán". Se observa en la actualidad —pero no se puede asegurar que esto sea un fenómeno reciente, debido eventualmente a la falta de "shamanes" como consecuencia de epidemias anteriores y alta mortalidad—, que generalmente familias aliadas por matrimonio al clan del dueño viven en el mismo "pueblo", puesto que hoy en día la maloca ha sido reemplazada por viviendas individuales agrupadas en un caserío. En estos casos las familias que no tienen shamán en su patrilineaje viven con el clan que tiene shamán y con el cual se han vinculado por matrimonio. También ocurre que a un caserío se adjuntan familias "invitadas" o "huéspedes" cuyo estatuto todavía no hemos podido definir. Ellas no tienen relación de matrimonio con el clan del dueño. Los "huérfanos" también viven en el asentamiento del clan de la familia de sus esposas.

Si dos grupos aliados por matrimonio habitan pueblos diferentes, las familias establecen un circuito de constantes visitas de diferentes grados de duración.

Desde 1969 los Aido Pãï se encuentran bajo la influencia de la escuela, los administradores mestizos, los comerciales colombianos del Putumayo y los predicadores del evangelio.

La escuela, fundada en 1966, repite el esquema de las reducciones del siglo XVII, con la diferencia de que su objetivo es la enseñanza del idioma conquistador; el castellano. Los clanes concentrados en el primer sitio de la escuela, Escuela Vieja, soportaron la aglutinación por siete años. En 1970, todos se habían dispersado. Los clanes más propensos a la aculturación migraron a San Martín de Porres, ubicado en la margen derecha del bajo río Yubineto, a tres horas y media de viaje en bote a remo hacia el poblado desde la desembocadura del Yubineto. Desde 1970 hasta la fecha presente la escuela permanece en San Martín de Porres. Los primeros clanes que lo habitaron migraron al río Putumayo en 1977, y se establecieron en el pueblo de Jerusalem.

Paralela a la labor de la escuela, los comerciantes colombianos ingresa-

ban a Escuela Vieja y a San Martín de Porres con sus mercancías, para intercambiarlas por pieles, productos de la chacra, cerdos, gallinas y patos; por otra parte los pobladores establecidos en el interior eran visitados por los administradores mestizos del Yubineto, quienes también intercambiaban mercancías.

La relación predicador-protestante (patrón) y nativo Aido Pãï se mantiene hasta hoy. Las poblaciones del Yubineto y Angusilla son visitados por predicadores peruanos y colombianos. La ideología fomentada por estas prédicas repercute de manera negativa, al mismo tiempo da origen a reinterpretaciones de la religión extranjera de parte del nativo en diversas formas de mesianismo. En 1974 llegaron al Angusilla, desde el Cuyabino, los Aido Pãï convertidos al protestantismo; predicaron que la vida en sus tierras era como en el paraíso y que allí había aparecido Jesucristo. Como consecuencia, en 1975, los Sa?niwĩ pãï que permanecían en el Perú, migraron al Cuyabino (Ecuador), acompañados con algunas familias del grupo Okwa pãï. En estos últimos años, el pastor dueño de la estancia "Palestina" en el río Putumayo vendió ganado vacuno a la comunidad de Usewĩ. Actualmente la comunidad tiene cuatro vacunos: dos madres y dos crías.

De otro lado, la prédica sirvió para que el pastor establezca relaciones de parentesco con los clanes propensos a la aculturación. En 1975 y 1976 San Martín de Porres fué centro de propagación protestante por parte de colonos peruanos, quienes se habían desintegrado del pueblo mestizo administrativo del Yubineto en el río Putumayo. Estos fundaron un asentamiento llamado Jerusalem. El pastor se casó con una Aido Pãï, afirmando que su religión ordenaba el matrimonio con una nativa. Vivió un mes en el pueblo, luego regresó para radicar en Jerusalem llevando a su mujer. Los clanes emparentados con esta nativa, migraron el año 1977 a este pueblo.

Jerusalem presenta dos lomas (alturas) cortadas por una pequeña quebrada; en una loma viven los mestizos protestantes y en la otra los nativos conversos. Hoy los comerciantes colombianos raras veces ingresan al río Yubineto; todo el intercambio comercial se realiza en Jerusalem. Los Aido Pãï que se quedan en San Martín de Porres vienen a este pueblo para esperar a los barcos que suben y bajan con sus mercancías. Los mestizos presionan a los nativos para traer a todos los demás de San Martín de Porres y pedir que se establezca una escuela en Jerusalem. La idea parece buena y alentadora para este grupo de colonos-riberños, quienes desconocen la realidad de los nativos debido a que estos colonos también se encuentran desarraigados de sus lugares de origen. Las relaciones colono Aido Pãï en Jerusalem podrían volverse violentas. En estos tiempos hay reclamos de parte de los nativos, en el sentido que estos ãkĩ, "nacionales", agotan rápido las chacras indígenas y que inclusive llegan a usurpar sus cultivos.

Los Aido P̃ai a la fecha actual de 1979, están asentados en siete "pueblos" (dadip̃i) (ver tabla No. 4).

PUEBLO	LUGAR	AÑO ASENTAMIENTO	No. FAMILIAS	HABITANTES
1. San Martín de Porres	Río Yubineto	1971	14	104
2. Usewi (Bellavista)	Río Yubineto	1975	11	55
3. Jerusalem	Río Putumayo, ribera derecha	1977	6	33
4. Sin nombre	Río Yubineto	1979	3	9
5. Imasunta	Río Angusilla	sin dato	4	14
6. Puerto San Juan	Río Angusilla	sin dato	3	17
7. Vencedor	Río Santa María	sin dato	6	35
			47	267

Tabla No. 4. Asentamiento Aido P̃ai actuales en el Perú.

En resumen, entre los factores internos que determinan la agrupación de familias mencionamos como los principales:

- la patrilinealidad
- la presencia de una "shamán"
- la alianza matrimonial
- el estado de huérfano

Los factores internos determinando la separación de familias son los siguientes:

- matrimonio reciente, en el caso de que el hombre pertenezca a un clan sin shamán (él va a vivir con las familias de su esposa donde hay un shamán).
- muerte de un personaje importante (provocando p. ej. separación de aliados).

Los más importantes factores externos que provocan la agrupación de familias son:

- la escuela
- presencia de mestizos y alianza matrimonial con ellos
- adherencia al protestantismo en oposición a la tradición

Entre los factores externos que provocan la separación de familias, mencionamos:

- el acercamiento al “mercado” fluvial
- rechazo de la tradición, a favor del protestantismo (y de los mestizos)

Los factores externos e internos estrechamente combinados influyen en la decisión de los individuos para escoger su lugar de residencia. A pesar de criterios recientes (religiosos: protestantismo; económicos: acceso al mercado; sociales: escuela), los criterios tradicionales (pertenencia a tal linaje, alianza matrimonial) en todas las decisiones juegan un papel primordial; ellos hacen posible o imposible la residencia común entre individuos y familias.

En el contexto de estrecha vinculación de criterios internos, propios a la cultura Aido Pãï, y externos, nacidos del acercamiento y de la conveniencia con los blancos y mestizos, es preciso hacer hincapié en el papel ambiguo del shamán. Por una parte es el jefe tradicional: jefe político (pero con un tipo de autoridad que es propio a las civilizaciones nativas de la selva, y que más se basa en el consenso social, que en la voluntad individual del personaje), y jefe espiritual, responsable del bien-estar físico y moral de “su” gente, la que vive en su maloca del respectivo caserío. De otra parte, como jefe tradicional agrupa alrededor de si-mismo a la gente “tradicionalista”; se opone a los propagadores de una nueva fé, —la protestante—, con sus nuevas directivas morales (p. ej. prohibición de embriagarse con masato, y de consumir ayahuasca; incentivos a la acción individualista, difusión de la economía monetaria). Estos últimos se agrupan entre ellos pero no han resuelto todavía su problema de “jefe” propio, ya que tienen la tendencia a sentirse dependientes —espiritualmente y económicamente, y de ahí políticamente— del predicador mestizo. De esta situación de oposición a los nuevos valores extranjeros, introducidos por misioneros, resulta para el shamán un papel nuevo que no tenía en tiempos antiguos, pero que lo implica, precisamente por su actitud de fidelidad a las tradiciones, en el contexto de las fuerzas modernas que agitan su sociedad.

### Recomendaciones

El análisis de las migraciones Aido Pãï nos conduce al problema de la noción de “comunidad”, término artificial y sin sentido, si lo percibimos ex-

terior al contexto de la etnia. El término debería nacer de la realidad sui generis del grupo, manifestado en sus mecanismos sociales, culturales, religiosos y ecológicos, y, posteriormente bajo la influencia de factores externos propios de nuestra sociedad.

El año 1976 la administración estatal por intermedio de SINAMOS realizó encuestas en San Martín de Porres, y en base a estos resultados, en 1978, el organismo competente, concedió el título de propiedad a esta comunidad. El día de la entrega del título la sorpresa fué grande, pues, San Martín de Porres no tenía jefe. Tampoco estaban las familias que se habían contado en el tiempo que realizaron las encuestas. Los que faltaban habían migrado en su mayor parte junto con el jefe a Jerusalem, y el resto a Bellavista y al Angusilla. El censo de 1976 daba para San Martín de Porres una población de 150 personas agrupadas en 28 familias, y en 1978 quedaban sólo 104 habitantes reunidos en 14 familias. La titulación se realizó considerando a San Martín de Porres comunidad sedentaria y delimitando, como su territorio, la superficie que se encuentra alrededor del pueblo. No se ha tenido en cuenta el artículo 10º de la "Ley de Comunidades Nativas" N° 22175, el cual menciona que para el caso de las poblaciones migratorias, al realizarse la titulación de propiedad se tendrá en cuenta la totalidad del territorio en el cual realizan las migraciones dichas poblaciones.

El análisis de las migraciones Aido Pãï nos obliga hacer un examen crítico de la noción de "comunidad nativa". En el contexto cultural de la práctica social Aido Pãï, la "comunidad" no tiene ni sitio fijo ni una composición familiar fija, pero cambia a intervalos muy irregulares (en un promedio de cada 3 ó 4 años) de lugar. El dueño se traslada entonces a otro sitio escogido por él, en base de criterios principalmente referentes a los recursos agrícolas (tierras aptas para el cultivo) y los recursos para la caza y la pesca (existencia en las cercanías de una cocha p. ej.). En el nuevo caserío ya no vivirá con él la misma gente como antes: unas familias se habrán separado para ir a vivir con otra agrupación, y nuevas familias se pueden juntar al previo grupo del dueño. Aparece por ende la evidencia que no cabe de ningún modo titular "comunidades" Aido Pãï como tales. Más bien, de las realidades expuestas y basandonos en el artículo 10º de la Ley de Comunidades Nativas (N° 22175) mencionada, recomendamos lo siguiente:

1.— Reconocer como territorio Aido Pãï, la totalidad del área comprendida entre los ríos Yubineto, Angusilla, Santa María, con sus respectivos afluentes.

2.— Dejar sin efecto el título de propiedad concedido a la comunidad

de San Martín de Porres en 1978, y en su reemplazo entregarles un nuevo título, en el cual se reconozca el territorio de migraciones del grupo.

3.— Por ser un caso especial, entregar a los Aido Pãi de Jerusalem, título de propiedad del territorio que ocupan actualmente, haciendo constar que pueden regresar a sus territorios originales. Este caso no implica sedentarización del grupo. Deberá presentarse atención a la evolución de esta comunidad.

4.— Teniendo en consideración las expectativas de muchas familias de regresar al río Campuya, sugerimos considerar el área de esta región como posible territorio de ser reconocido en el futuro.

Como epílogo de este territorio, expresaremos que las sociedades tribales siempre fueron dinámicas. La aculturación con sus diferentes matices, es un hecho irremediable entre estas minorías étnicas. Por eso, con mayor razón necesitamos estudiar estas sociedades, y a través del trabajo de campo enriquecido con un diálogo directo entre antropólogo y nativo, conocer las aspiraciones nacidas del mismo grupo en relación con nuestra cultura. Estas aspiraciones podrían concretizarse en programas de apoyo al desarrollo de estas comunidades adaptados a su misma realidad. De esta manera, evitaríamos acciones de genocidio y etnocidio de nuestra parte; y por otro lado los nativos serían los gestores directos de sus aspiraciones.

#### NOTAS

- (1) El Programa de Investigación se titula: "Agricultura de Roza y Evolución del Medio Forestal en la Amazonía del Nor-oeste. Ecología de los Sistemas de Cultivos Indígenas de la Amazonía Peruana". En el marco de esta investigación, durante su fase pluridisciplinaria de octubre 1977 a setiembre 1978 entre los Aido Pai "(Secoya)" del río Yubinetto, realicé las encuestas para este manuscrito. La financiación estuvo a cargo del Fondo Nacional Suizo para la Investigación Científica, solicitud N° 1.484-0.775; y el Centro Nacional de la Investigación Científica Francés. También encuesté en el terreno desde junio 1977 a abril 1978 con la ayuda del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), por medio de su Director P. Dr. Manuel M. Marzal Fuentes.
- (2) Utilizamos un sistema de transcripción adaptado al alfabeto español: ʔ, oclusiva glotal sorda; i, vocal central alta; Kw, oclusiva sorda labio vesalizan; ã, representa nasalización de las vocales. Las letras nasales m, n, ñ, nasalizan todas las vocales de una palabra hasta su final; sólo es interrumpida por p, t, ch, k, kw, d, s. La letra final de una palabra está siempre glotalizada y no necesita simbolización.

- (3) La historia del término "Secoya" se ha prestado a contrariedades y confusiones. Para los estudios que realizamos sobre la cultura y lengua de este grupo, al referirme a ellos adoptaré el término genérico nativo de Aido P̃ai "Genge del monte". Utilizan este término para identificarse en su propia lengua cuando son interpelados por otros diferentes del grupo; es decir se identifican como poblaciones que habitan en las zonas interfluviales ó afluentes menores de la región comprendida entre el bajo Aguarico, Napo y Putumayo. Entre los paralelos 0° y 2° de latitud sur y los meridianos 74° y 76° (Oeste de Greenwich).

En el período de los primeros contactos, uno de los clanes muy nombrados ya desaparecidos, eran los Sieto p̃ai "gente rayada de colores", quienes habitaban la quebrada Secoya. La alusión del nombre clánico designa al hecho de pintarse y diseñarse rayas coloridas en todo el cuerpo. El término "Secoya" es utilizado frecuentemente en la literatura antropológica, para denominar el conjunto de la etnia Aido P̃ai.

- (4) Los Aido P̃ai clasifican a las poblaciones de su grupo y área geográfica con los términos sa?ni-wi "arriba" y okwa "abajo". Los Sa?niwi p̃ai "gente de arriba" comprendía los clanes que se ubicaban en los afluentes del Aguarico: Cuyabino, Yanayacu, Cocaya, etc.; y los afluentes del alto Napo: Santa María, Secoya, etc. Los Okwa p̃ai "gente de abajo" abarcaba las poblaciones de los afluentes del Putumayo: Campuya, Yubineto, Angusilla, Yaricaya, etc.
- (5) En los esquemas del parentesco de algunos poblados, aparecerán símbolos que representan hombres y mujeres fallecidos, sin tener numeración. Esto indica que estas personas fallecieron con bastante anterioridad y no en el poblado donde aparecen; los representamos para la comprensión de los lazos de parentesco.
- (6) Para la lectura y para poder comprender los símbolos correspondientes a los demás clanes Aido P̃ai, ver en la figura N° 2, la última columna del lado derecho.
- (7) Además de las 47 familias mencionadas, hay dos familias mixtas, cuyos jefes son Orejón (Koto) y Macahuaje, ambos casados con mujer Aido P̃ai. El primero vive en Vencedor (Santa María) y el segundo en Puerto San Juan (Angusilla).

## BIBLIOGRAFIA

- CARBAJAL, G. de, 1958. Descubrimiento del río de Orellana, Vol. XXVIII, Imprenta Municipal, Quito.
- CASANOVA, J. 1975. "El sistema de cultivo secoya", Culture sur brûlis et évolution du milieu forestier en Amazonie du Nord-Ouest, Actes du Colloque de l' Institut d' ethnologie de Neuchâtel (CENTILVRES, P.; GASCHE, J.; LOURTEIG, A. eds.), Bulletin de la Société suisse d' Ethnologie, N° spécial, pp. 129-141.
- CHANTRE Y HERRERA, P.J. 1901. Historia de las misiones de la compañía de Jesús en el Marañón español, Madrid.

- ESPINOZA PEREZ, L. 1955. **Contribuciones lingüísticas y etnográficas sobre algunos pueblos indígenas del Amazonas peruano**, Instituto Bernardino de Sahagún, Madrid.
- GROHS, W. 1974. **Los indios del alto Amazonas del siglo XVI al XVIII; poblaciones y migraciones en la antigua Provincia de Maynas**, Bonner Amerikanistische Studien Nº 2, Bonn.
- HARDENBURG, W.e. 1912. **The Putumayo, the devil's paradise; travels in the Peruvian Amazon Region and an Account of the Atrocities Committed upon the Indian therein**, London.
- LATHRAP, D.W. 1972. "Alternative Models of Population Movements in the Tropical Lowlands of South America", En: XXXIX Congreso Internacional de Americanistas, Vol. 4, pp. 13-23.
- VELASCO, J. de 1946. **Historia del Reino de Quito en la América Meridional**, Vol. 3(3), Quito.
- VICKERS, W. 1976. **Cultural Adaptation to Amazonian Habitats: The Siona-Secoya of Eastern Ecuador**, Ph. D. dissertation, Anthropology Department, Florida University.
- WALTZ, E., y WHEELER, A. 1972. "Proto Tucanoan", En: **Comparative Studies in Amerindian Languages**, Esther Matteson ed., The Hague: Mouton, pp. 119-149.

## ALGUNOS PROCESOS MORFOFONEMICOS QUE SUBYACEN EN LA FONOLOGIA AGUARUNA

Angel Corbera Mori  
(Centro de Investigación en Lingüística Aplicada, Universidad Nacional Mayor de San Marcos; Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica).

*In this paper the author describes some aspects of the phonological component of the Aguaruna language (Jibaroana linguistic family). It deals mainly with the pronunciation of the vowel a, as well as consonants m, n, b, d, g, n. It concludes with some suggestions for the graphemic representation of these segments.*

*L'auteur décrit quelques nuances de la phonologie de langue aguaruna (famille linguistique jibaroana —Perú—).*

*Il fait surtout référence à la prononciation de la voyelle A, ainsi que aux consonnes M N D B G N.*

*Il finit avec certaines propositions concernant la représentation graphémique de ces segments.*

*In diesem Artikel beschreibt der Autor einige Aspekte der phonologischen Komponente der Sprache der Aguaruna (Linguistische Familie: peruanisches Jibaro). Er behandelt insbesondere den Vokal a und daneben die Konsonanten m, n, b, d, g und n. Er schliesst mit einigen Empfehlungen fuer die Lautumschrift dieser Segmente.*

## INTRODUCCION

El trabajo que a continuación detallamos no tiene una intención que la de mostrar ciertos procesos fonológicos que encontramos al describir los fonemas del idioma aguaruna. Se trata, pues, de dar una visión muy general de la manera en que un fonema (1) determinado adquiere diversas formas de pronunciación (alófonos) (2) de acuerdo a los elementos que condicionan su aparición. Concretamente nos referimos a las emisiones fonéticas del fonema vocálico / a /, las variaciones opcionales o libres de las consonantes nasales m, n con las oclusivas b y d, respectivamente; así como la necesidad de postular un fonema semiconsonántico / g-/. Asimismo, trataremos de demostrar que la consonante nasal velar / N / está relacionada a la glotal fricativa nasal ʔ.

Antes de pasar a nuestra discusión, creemos necesario resaltar el hecho de que el presente artículo intenta —en lo posible— ser accesible a un público no ligado a los quehaceres de la técnica lingüística; esto nos lleva a incluir una breve indicación sobre las convenciones a usarse en este trabajo. También, al final, se da una lista de algunos símbolos fonéticos y sus equivalentes aproximadas con sonidos del castellano.

- 
- (1) Definimos al fonema como la unidad que permite diferenciar significados. Es decir, son los sonidos que contrastan. Por ejemplo, en el castellano: pala / bala, domar / tomar, etc. son palabras cuyos significados son distintos sólo debido al contraste o diferencia de p/b, d/t. Estos sonidos —p, b, d, t— son fonemas del castellano.
  - (2) Un fonema puede tener diferentes realizaciones fonéticas, de acuerdo con el contexto en que se halle situado. De esta manera, un solo fonema, según las modificaciones que sufre por la acción de los sonidos que lo rodean, puede variar su lugar de articulación sin que por ello cambie el valor significativo de la palabra. Estos sonidos nuevos que resultan se llaman alófonos. Por ejemplo, en castellano hay un fonema que corresponde a la letra "b". Cuando este fonema ocurre en posición inicial o después de una consonante nasal m se expresa por una articulación oclusiva [ b ]; pero si aparece en posición intervocálica la pronunciación de / b / es más bien fricativa [ β ]. Como ejemplo, el lector puede pronunciar las palabras: baño, vaca, boca, tumba, ambos, comba. Puede, asimismo, verificar la pronunciación de / b/ como [ β ] en palabras como: pabor, una bata, lobo, robar, etc. En conclusión, podemos decir que el fonema / b / del castellano tiene dos alófonos [ b ] y [ β ].

**Convenciones.** Las que aquí empleamos son todas de uso común en el campo de la descripción lingüística. Así tenemos:

\* Una flecha horizontal es una orden de re-escritura, por lo que un elemento X se convierte en Y. O sea:  $X \rightarrow Y$ .

[ ] Indica una transcripción fonética en la que se transcribe la pronunciación como se oye. Ejm.: [kása] 'casa'. También se usa para señalar los rasgos acústicos y/o articulatorios de los segmentos.

{ } Indica que varios elementos pueden darse dentro de las llaves, pero la selección de uno de ellos, excluye al resto. Ej.:  $\left. \begin{matrix} A \\ B \\ C \\ D \end{matrix} \right\}$ . Si tomo A, quedan

excluidos los demás; si, en cambio, se prefiere a D entonces A, B y C se descartan.

/ / Las barras oblicuas son usadas para encerrar fonemas o para indicar transcripción fonológica: / p /, / t /, / tódo / 'todo'.

/ Una barra oblicua significa: 'en el ambiente de . . .'

— La línea horizontal que aparece a la derecha de la barra oblicua, representa al elemento que se transforma, precedido y/o seguido de otros elementos contiguos que condicionan su transformación.

( ) Los elementos que aparecen dentro del paréntesis es una elección libre u opcional.

+ Señala linde morfé mica. Ej.: Cas +it +a +s.

# Significa límite de palabra. Así: / # — quiere decir 'en el ambiente de posición inicial de palabra y / — # : 'en el ambiente de posición final de palabra'.

∅ Este símbolo indica 'nada' o 'cero'

~ La tilde o virgulilla indica alternancia m ~ b (m alterna con b); cuando se coloca sobre un segmento señala nasalidad ã. En este artículo también lo usamos como indicador de negación; es decir: 'no es posible. . . '.

V<sub>1</sub> Indica 'por lo menos una vocal'.

V<sub>2</sub> Indica 'como mínimo dos vocales'.

Vocal <sup>a</sup>. En aguaruna, esta vocal es un fonema sistemático que adopta diversas formas de actualización en la emisión fonética. Así, mientras que en (1) se tiene:

(1)	[ çîçát ]	'hablar'	[ kantamát ]	'cantar'
	[ naNkimát ]	'tirar con lanza'	[ itát ]	'traer'

en (2) estas mismas formas, combinadas con otros sufijos, aparecen como:

(2)	Rz. Vrbl.	+	Morf. Psdo.		Fonética	Glosa
	cîcá-	+	u	→	[ çîçóu ]	'habló'
	naNkimá-	+	u	→	[ naNkimóu ]	'tiró'
	kantamá-	+	u	→	[ kantamóu ]	'cantó'
	itá-	+	u	→	[ itóu ]	'trajo'.

o sea, en (1) vemos la ocurrencia de *a* precediendo al marcador del infinitivo *-t*; mas en (2) al sumársele, a las mismas raíces verbales, el sufijo de tiempo pasado indefinido *-u*, *a* pasa a ser una *o*. Es decir:

(3) / a / → [ o ] / - u

De otro lado, considérense los siguientes paradigmas verbales:

(4)	Rz. Vrbl.	+	Neg.	+	Morf. Pers.	+	Int.		Fonética	Glosa
	çîcá-	+	ts	+	ha	+	k	→	[ çîçátshak ]	'¿no ha- bló?'
	yukumá-	+	tsu	+	ha	+	k	→	[ yukúm- tsuhak ]	'¿no na- do?'
	çîcá-	+	tsu	+	wa	+	k	→	[ çîçátsu - wak ]	'¿no ha- bla?'
	yukumá-	+	tsu	+	wa	+	k	→	[ yukúm- tsuwak ]	'¿no na- da?'

en estos ejemplos adviértase, sobre todo, los indicadores de persona: *-ha*, 1era. persona singular y *-wa*, 3era. persona singular. Ahora bien, si comparamos las emisiones de (4) con las de (5) tendremos:

(5)	Rz. Vrbl.	+	Morf. Pers.— Ind.		Fonética.	Glosa.		
	çîcá-	+	ha	+	i	→	[ çîçáhei ]	' (yo) hablo '
	yukumá	+	ha	+	i	→	[ yukúmhei ]	' (yo) nada '
	çîcá-	+	wa	+	i	→	[ çîçáwei ]	' (él, ella) habla '
	yukumá-	+	wa	+	i	→	[ yukúmwei ]	' (él, ella) nada '

ejemplos que nos permiten visualizar que tanto -ha como -wa, se vuelven -he y -we, respectivamente, ante una vocal anterior i. O sea, tenemos:

(6) /a/ → [e] / - i

Asimismo, en el léxico aguaruna vamos a encontrar emisiones fonéticas como:

(7)	[ matð̄i ]	'chambira'	[ kakð̄imat ]	'revolcarse'
	[ pagð̄i ]	'costillas'	[ ð̄it ]	'verde'
	[ kð̄imat ]	'encoger'	[ tahð̄ikóu ]	'derrumbe'

en todas ellas, advertimos la presencia de una ð en un contexto de C-í. Si estamos de acuerdo con lo señalado respecto a los fonos o y e, entonces esta nueva vocal central media ð, no es sino la materialización de a que aparece como ð al preceder a un segmento vocálico como í. Lamentablemente, los ejemplos en combinaciones morfémicas para esta vocal son muy escasos. Sin embargo, como muestra veamos en:

(8) Rz. Vrbl.- Inf.  
tá + ta → [ táta ] 'llegar'

emisión verbal que en una oración aparece como:

(9) [ ápa yambéi tð̄i ]  
'tu padre, hoy día ha llegado.'

también en una palabra como:

(10) [ akaḡít ] 'bajada'

puede omitirse, en la pronunciación, el segmento-g, dando como resultado una emisión como:

(11) [ akð̄ít ] 'bajada'

Es decir:

(12) /a/ → [ð] / - í

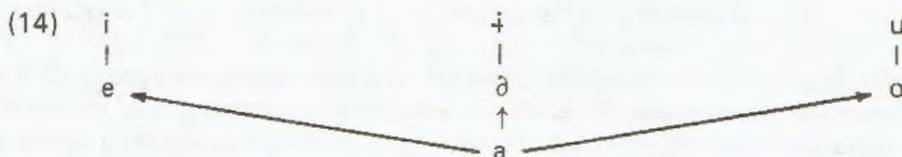
Ahora bien, para una mejor visualización veamos el cuadro fonético sistemático aproximado de las vocales orales (3):

(3) Omitimos detalles como alargamiento vocálico V̄; nasalización V̄̃, acento V̄́, ensordecimiento V̄̂, etc. por no ser pertinente al caso que estamos tratando.

(13)

	anterior	central	posterior
Altas	i	ɨ	u
Medias	e	ə	o
Bajas		a	

Por lo visto en los ejemplos citados, además del cuadro fonético, es notorio ver que la vocal subyacente a (fonema) adquiere una posición media, desplazándose al punto de articulación de las vocales que la siguen. Es decir, el proceso sería algo como:



De ahí que la regla de pronunciación fonética para la vocal /a/ será aproximadamente:

(15)

$$/a/ \rightarrow \left\langle \begin{array}{c} e \\ \partial \\ i \end{array} \right\rangle / \quad - \quad \left\langle \begin{array}{c} i \\ \dot{i} \\ u \end{array} \right\rangle /$$

O sea:

“Un fonema vocal a debe pronunciarse como e cuando está precediendo a una vocal alta i, como ə ante ɨ y como o ante u”.

Los segmentos: **ɣ** y N. En la tesis presentada por Antonieta Inga (1969: 16-17) encontramos una lista de fonemas y alófonos del componente fonológico del aguaruna así, por ejemplo, respecto a las consonantes: **ɣ**, N nos dice:

“ / N / [ **ɣ** ] Fricativa, velar sonora  
Ocurre en posición intervocálica

/ wáNa /                    [ wáɣa ]                    ‘perdiz’  
/ káNa /                    [ káɣa ]                    ‘mujer estéril’

/ N / precedido de /ɨ/ y seguido de /a/ se reduce a cero en pronunciación rápida. Ejemplos:

/ awiNát /                    [ awiɣát ]                    o                    [ awiát ]                    ‘mandar’  
/ kakíNat /                    [ kakíɣat ]                    o                    [ kakíat ]                    ‘caer’

[ N ] Nasal, velar sonora.

Ocurre en las demás posiciones. [ N ] y [ ɳ ] alternan libremente en posición final.

/ inakáN /	[ inakáN ]	[ inakáɳ ]	' cazador '
/ iwáNsa /	[ iwáNsa ]	-----	' broma '
/ hímaN /	[ hímaN ]	[ hímaɳ ]	' dos '
/ batáN /	[ batáN ]	[ batáɳ ]	' muy callado ' " (4).

O sea pues, la autora postula un fonema velar nasal / N / con dos variaciones alofónicas: [ N ] y [ ɳ ]. Indudablemente, si nos basamos en los criterios de análisis de la fonología autónoma, llegaremos a este tipo de conclusión. Así, por ejemplo, según dos de los criterios taxonomistas (Hockett 1971: 111) para delimitar fonemas y alófonos son:

a. **Similaridad fonética.** "Este principio se basa en el supuesto de que si un fonema está representado en dos o más contextos habrá un alto grado de similitud fonética entre los alófonos que se dan en cada uno . . . "

b. **Complementación.** "Si dos alófonos no están en contraste se dice que están en complementación o distribución complementaria, lo que equivale a decir que ninguno de los dos figura en los contextos en que figura el otro . . . "

Basándonos en estos dos principios podemos ver las características de N

y ɳ.

(16)	RASGOS \ FONOS	N	ɳ
		+	+
	Consonante	+	+
	Velar	+	+
	Sonoro	+	+
	Nasal	+	-

del cuadro se desprende que tanto N y ɳ son bastante similares (principio a) y podrían, por lo tanto, ser variantes de un fonema. Para mayor soporte, se pueden añadir algunos ejemplos para, así, apreciar mejor la distribución complementaria de ambos fonos (principio b).

(4) En el dialecto en el que estamos trabajando no encontramos ɳ en posición final, sino más bien la variación de N se da con h. Ejm.:

[ inkáN ]	o	[ inakáh ]
[ iwáNsa ]	o	[ iwáhsa ]
[ hímaN ]	o	[ hímah ]
[ batáN ]	o	[ batáh ]

(17)	[wága]	' perdiz '	[síwáN]	' mi enemigo '
	[paḡð+] ]	' costillas '	[čuáN]	' gallinazo '
	[hugát]	' quedar '	[yumfNmat]	' maldecir '
	[wagát]	' perder '	[utúNcát]	' difícil '
	[niḡéikYi]	' lágrimas '	[maNkáNtin]	' criminal '

considerando estas muestras y las de A. Inga, concluimos que los fonos ḡ-y N están en complementación; o sea, en contextos excluyentes (v - v para ḡ-y posición final de sílaba para N).

Antes de dar por válida esta argumentación, vale la pena detenernos a ver otras posibilidades de interpretación. Primeramente visualizemos el cuadro fonético simplificado de algunas de las consonantes:

(18)

		Bilabial	Dento-Alveolar	Palatal	Velar	Glotal
Oclus.	Sordas	p	t		k	ʔ
	Sonoras	b	d		—	
Africadas			ts	tʃ		
Fricativas		β	s	ʃ	ḡ	h, h̄, ḥ
Nasales		m	n	ɲ	N	
Semi-consonan.		w		y		

Guiándonos de este cuadro podríamos, de acuerdo al principio de 'similitud fonética', sospechar que ḡ es una realización de k o en otro caso, considerar a N como variante de k o n. Además, tal como se podrá constatar en el cuadro (18), no existe en el inventario fonético del aguaruna un fono velar oclusivo sonoro ḡ que nos induciría a postular la fricativización de éste en posición intervocálica.

La primera alternativa, considerar a ḡ como variante de k, es de inmediato descartada, pues existen gran cantidad de ejemplos que nos muestran la contrastividad de los dos segmentos, tal como se podrá notar en:

(19)	[agát]	' escribir '	[ákat]	' descender '
	[wagát]	' perderse '	[wakát]	' surcar '
	[wága]	' perdiz '	[wakám]	' huacambo '
	[sigát]	' pedir '	[sikatút]	' embrear '

De otro lado, las emisiones de (20) nos sirven para delimitar el contraste de N y k.

(20)	[mačík]	'pocos'	[mačíN]	'mono'
	[píník]	'barbacoa'	[piníN]	'plato de barro'
	[namák]	'río'	[namáN]	'carne de caza'
	[tsáčik]	'bejuco'	[tsačíN]	'árbol (especie)'

Además, oigamos a una autoridad de la "Escuela de Praga" como Trubetzkoy (1973: 41) cuando nos dice:

"Dos sonidos, ( . . . ) no deben ser considerados como variantes de un mismo fonema cuando pueden, en la lengua de que se trata, hallarse contiguos el uno al otro ( . . . )".

Los ítems de (21) nos ilustran este caso:

(21)	[čaNk <sup>Y</sup> ínak <sup>Y</sup> iš]	'zúngaro'
	[čaNk <sup>Y</sup> ína]	'canasta'
	[tsukaNká]	'tucán'
	[páNk <sup>Y</sup> i]	'boa'

Por último, nos queda considerar a N como alófono del segmento n. Sean los ítems de:

(22)	[ína]	'nosotros'	[úNku]	'tumor'	* únkú <sup>5</sup>
	[nínat]	'colgar'	[káNka]	'boquichico'	* kánka
	[einát]	'tender'	[uNkubiú]	'ronsoco'	* unkubiú
	[nanamát]	'volar'	[wáNka]	'¿por qué?'	* wanka

ejemplos estos que nos llevan a descubrir que el segmento n (dento-alveolar) se asimila al punto de articulación de la obstruyente k<sup>6</sup>. Es decir, se da:

(23) /n/ + [N] / - k<sup>7</sup>

O sea:

"Una consonante nasal, dento-alveolar debe pronunciarse como velar cuando está precediendo a una consonante oclusiva velar sorda".

Sin embargo, no está demás considerarse las siguientes instancias:

(5) \* Significa pronunciación no aceptada.

(6) Este proceso es muy natural en las lenguas amazónicas y, por ende, en las lenguas del mundo.

(7) Para mayores detalles, Cf. nuestra argumentación en Corbera A. (1978: 23-26).

## (24) Dialecto de Yamayaka.

## Dialecto de Hapaime

[ uçi - N ]	' mi hijo '	[ uçi + h ]
[ hapá - N ]	' mi venado '	[ hapá + h ]
[ ahá - N ]	' mi chacra '	[ ahá + h ]
[ ataśú + N ]	' mi gallina '	[ ataśú + h ]
[ buukí + N ]	' mi cabeza '	[ buukí + h ]
[ hímaN ]	' dos (sujeto) '	[ hímah ]
[ tsáciN ]	' árbol (esp., suj.) '	[ tsácih ]

formas que combinadas con otros sufijos (morfemas gramaticales), en ambos dialectos, aparecen como:

## (25)

uçi + ñũ + n	+	[uçiñũn]	'a mi niño'
hapa + ñũ + ka	+	[hapañũka]	'¿a mi venado?'
aha + ñũ + n	+	[ahañũn]	'a mi chacra'
ataś + ñũ + nu + śakam	-	[ataśñũnuśakam]	'para mi gallina también'
buuk + ñũ + ka	-	[buukñũka]	'¿mi cabeza?'
himañã + n	-	[himañãn]	'dos (O.D.)'
tsaçiñã + n	-	[tsaçiñãn]	'árbol (O.D.)'

Salta a la vista que N de Yamayaka y h de Hapaime, aparecen como una glotal fricativa nasalizada cuando están entre vocales o, a su vez, entre consonante y vocal. Esto se puede representar tentativamente por la regla:

## (26)

$$/N/ \rightarrow [ \tilde{n} ] / \left\{ \begin{array}{l} V - V \\ C - V \end{array} \right\}$$

O sea:

"Una consonante nasal velar (fonema) deviene en una fricativa glotal nasalizada cuando aparece entre vocales o, en todo caso, en el ambiente de consonante y vocal".

Por todo lo visto hasta ahora, debemos concluir que n es un fonema cuya actualización fonética está dada por [ N ] seguida de k; pero que por otro lado, subyace en la fonología aguaruna una / N /, distinta a la [ N ] variante de n, que aparecerá en la estructura superficial —emisión fonética— como ñ.

En cuanto a **ɣ**, no sería una mera variante de / N /, no obstante a que los ejemplos citados y los principios de la fonología autónoma nos llevan a aceptarla como tal; sino por el contrario, creemos valedero darle estatus fonémico. Ahora bien, **ɣ** como fonema no es, al parecer, una consonante fricativa verdadera. El ambiente limitado en que ocurre —solamente en posición intervocálica— nos conduce a considerarla como una semiconsonante, paralela a las ya tradicionales: **w**, **y**. Está hipótesis no resulta descabellada, ya que al decir de David Payne<sup>8</sup>: "**ɣ** (como semiconsonante) además del aguaruna, actúa como tal en lenguas arawak y también en el amarakairi"<sup>9</sup>.

**Elisión de **ɣ**.** El segmento **ɣ** puede ser elidido opcionalmente en el contexto de habla rápida. Es decir:

(27) / **ɣ** / → ( Ø ) / [ + habla rápida ]

Son ejemplos:

(28)	Habla formal.	Habla rápida.
[ <b>diɣáhi</b> k ]	'lágrimas'	[ <b>di</b> áhi:k ]
[ <b>tsiɣát</b> ]	'enderezar'	[ <b>tsi</b> át ]
[ <b>hiɣát</b> ]	'llegar'	[ <b>hi</b> át ]
[ <b>kiɣóu</b> ]	'luz'	[ <b>ki</b> óu ]
[ <b>tiɣóu</b> ]	'inclinado'	[ <b>ti</b> óu ]
[ <b>wiɣát</b> ]	'ensartar'	[ <b>wi</b> át ]

**Consonantes m, n.** Al presentarnos las características del idioma aguaruna, Rogelio S. Winams (1947: 123) expresaba por aquél entonces:

"El alfabeto aguaruna tiene quince letras que corresponden casi exactamente a los mismos en castellano. Estas son: a, b, ch, d, f, j, m, n, ñ, p, s, t, u, v, y. De estas la b y d dan cierto trabajo por no ser pronunciados distintamente. El sonido de la b se confunde con la m, o más bien podemos decir que cuando una palabra principia con b o m hay lugar para confusión. Sin embargo en la palabra "bik-frejol" la b suena clara. También la v puede confundirse con n. La d puede confundirse con la t o con la n. Se pronuncia clara en la palabra "dashiship-helecho".

(8) Comunicación personal (1979).

(9) Cf. por ejemplo: Fast, Peter W. 1953. "Amuesha (Arawak) Phonemes". En *IJAL* 19, pp. 191-94.

Solis, Fonseca G. 1973. *Fonología Machiguenga (Arawak)*. Lima, CILA, UNMS. Doc. de T. No. 24.

Wise, Mary R. 1976. "Apuntes sobre la influencia inca entre los amuesha". En *Separata del Tomo XLII de la Revista del Museo Nacional*. Lima, Perú.

Efectivamente, como señala Winams, existe una 'variación libre' entre b y m por un lado y d y n por el otro. Así podemos notar en:

(29)	[ m <sup>w</sup> itík ]	o	[ b <sup>w</sup> itík ]	' igual '
	[ máku ]	o	[ báku ]	' pierna '
	[ míça ]	o	[ bíça ]	' hielo '
	[ mutúç ]	o	[ butúç ]	' musmuqui '
	[ natím ]	o	[ datím ]	' ayahuasca '
	[ nítzi ]	o	[ dítzi ]	' loco '
	[ nigéiki ]	o	[ digéiki ]	' lágrimas '
	[ nihéi ]	o	[ dihéi ]	' frente '

alternancias que pueden ser formalizadas aproximadamente por medio de la regla:

$$(30) \begin{bmatrix} m \\ n \end{bmatrix} \rightarrow \begin{bmatrix} b \\ d \end{bmatrix} / \# \text{ — } \begin{bmatrix} \text{V} \\ \text{— nasal} \end{bmatrix} \left( \begin{bmatrix} \text{C} \\ \text{— nasal} \end{bmatrix} \right)$$

O sea:

"Las consonantes m, n cambian opcionalmente a b, d, respectivamente, cuando se encuentran en posición inicial absoluta de palabra, seguidas de una vocal no — nasal más, opcionalmente, una consonante también no-nasal".

Sin embargo, nótese las formas de:

(31)	[ nánçik ]	' uñas '	[ núwã ]	' mujer '
	[ nĩĩ ]	' él, ella '	[ núyõu ]	' anteayer '
	[ nánut ]	' colgar '		

pero no es posible las de:

(32)	* dánçik	* dúwã
	* dĩĩ	* dúyõu
	* dánut	

Del mismo modo en (33) y (34) se tienen las emisiones:

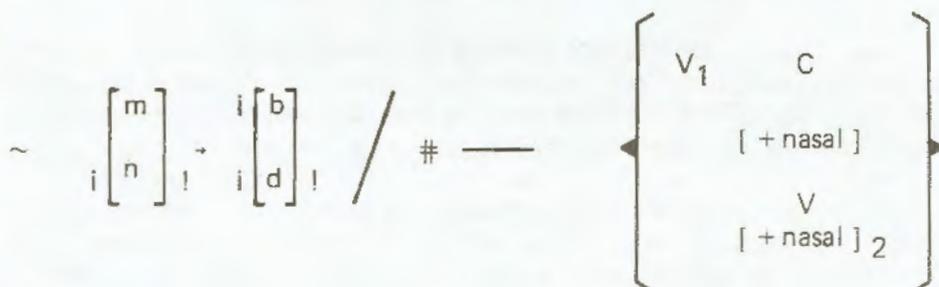
(33)	[ máma ]	' yuca '	[ mā ]	' ambos '
	[ m <sup>w</sup> ina ]	' izquierda '	[ m <sup>w</sup> itç ]	' plátano '
	[ múntsu ]	' leche '	[ miñan ]	' año '

pero no se dan:

- (34) \* bama                    \* búntsu                    \* [b<sup>w</sup><sub>h</sub>+c̃ ]  
 \* b<sup>w</sup>ina                    \* bāi                    \* [bi<sub>h</sub>an ]

Observamos que en (32 y (34) no es aceptada la variación por parte del hablante nativo del idioma aguaruna, esto resulta fácilmente explicable ya que en todos los ejemplos citados, es notorio la presencia de vocales nasalizadas o de una consonante nasal. Dicha prohibición, podemos capturarla tentativamente por medio de una regla de negación como:

(35)



Es decir:

“No es posible la variación libre de la consonante m, n, a b y d, respectivamente, cuando el contexto en que ocurren es inicial de palabra absoluta, seguidas de una vocal (oral) más una consonante nasal; o también, no se da tal variación si el entorno de ocurrencia es posición inicial de palabra, seguidas como mínimo de dos vocales nasalizadas”.

Por la regla (30) se pueden explicar las alternancias de m y b, así como las de n y d en posición inicial; también encontramos emisiones como:

- (36) [ oúhmat ]                    ‘ contar cuentos ’  
 [ ipát ]                    ‘ disparar ’  
 [ anintéimat ]                    ‘ pensar ’  
 [ tsintsát ]                    ‘ rayar ’  
 [ kâci ]                    ‘ sal ’

a las que sumándolas el morfema derivacional de nominalización se convierten respectivamente en:

(37)

[ óuhmatbou ]	o	[ óuhbatmou ]	o [ óuhmatmou ]	' cuento '
[ ipátbou ]	o	[ ipátmou ]		' disparo '
[ anintéibou ]	o	[ anintéimou ]		' pensamiento '
[ tsintsákbou ]	o	[ tsintsákmu ]		' salado '

Asimismo, podemos tomar en cuenta ejemplos adicionales como:

(38)	[ akásbou ]	o	[ akásmou ]	' celoso '
	[ hindukbóu ]	o	[ hindukmóu ]	' nudo '

O sea, pues, la variación de consonantes nasales a oclusivas se da también cuando están precedidas de un límite morfémico y de una consonante. Las muestras de (37) y (38) nos llevan a esta afirmación. Este proceso se confirma además, por las emisiones que listamos a continuación:

(39)	[ dakumkámu ]	' imitación '	pero no:	* dakumkábu
	[ nihámu ]	' calma '		* nihábu
	[ hapimkámu ]	' basura '		* hapimkábu

derivaciones que provienen de los infinitivos:

(40)	[ dakumát ]	' imitar '
	[ mihóut ]	' calmar '
	[ hapimát ]	' barrer '

Caso semejante observamos respecto a n. Sean los ejemplos:

(41)

Rz. Nom. + Genitivo.

[ yampíts	+ dou ]	o	[ yampíts	+ nou ]	' de la paloma '
[ wap <sup>w</sup> ihús	+ dou ]	o	[ wap <sup>w</sup> ihús	+ nou ]	' del conejo '
[ titíN	+ dou ]	o	[ titíN	+ nou ]	' del alacrán '
[ yakúm	+ dou ]	o	[ yakúm	+ nou ]	' del mono '

Pero no es posible la variación en items de:

- (42) [ yawáa + nu ] pero no: \* yawáa + du 'del perro'  
 [ pakí + nu ] \* pakí + du 'de la huangana'  
 [ wagá + nu ] \* wagá + du 'de la perdiz'

En suma, podemos deducir que la variación [ m ~ b ] . [ n ~ d ] no es simplemente en posición inicial absoluta, sino también dentro de una palabra cuando están precedidas de una consonante, siendo dable o no la presencia de un límite morfémico ( + ). De ahí que una regla más general para la pronunciación de las consonantes nasales sería la siguiente:

$$(43) \begin{matrix} [m] \\ | \\ [n] \end{matrix} \begin{matrix} [b] \\ | \\ [d] \end{matrix} / \left\{ \begin{matrix} \# - \begin{matrix} V \\ - \text{nasal} \end{matrix} \begin{matrix} C \\ - \text{nasal} \end{matrix} \\ C (+) - V_2 \end{matrix} \right\}$$

O sea:

“Las consonantes nasales m y n pueden cambiar opcionalmente a las oclusivas b y d, respectivamente, cuando el contexto en que ocurren es posición inicial de palabra, seguidas de una vocal que no sea nasal y siendo, además, posible la presencia de una consonante no nasal; de no ser así, el cambio puede darse en interior de palabra cuando están precedidas de una consonante (más optativamente un límite morfémico) y seguidas obligatoriamente como mínimo de dos vocales orales”.

**Conclusiones.** Como corolario de todo lo espuesto, trataremos de listar a continuación las principales conclusiones y algunas sugerencias —por supuesto tentativas— para la representación gráfemica de los fonemas que acabamos de discutir.

1. La vocal /a/ representa, en el idioma aguaruna, un fonema que a nivel de habla se actualiza por variaciones alofónicas, las mismas que están condicionadas por la vocal siguiente.

Dado entonces, el estatus fonémico de la vocal /a/; no existe ninguna dificultad para ser representada en la escritura simplemente por la letra < a >; dejando de lado, por supuesto, a las variantes: e, o, ð. La pronunciación de

éstas, estarán dadas automáticamente por la REGLA DE PRONUNCIACION DE /a/. Ejemplos:

/çiça+u/ [çiçóu] chichóu 'habló', /yukúmá+ha+i/ [ yukúmhei ]

yukúmjai '(yo) nado', /kaká+ma+t/ [kakəimat] kakáemat 'revolcarse'

2. El segmento /g/ debe ser considerado como un fonema independiente sin ligazón al fono velar [ N ]. Para la escritura de este fonema proponemos el uso de la letra < g > . Ejm.: /wága/ [ wága ] wága 'pérdiz', / pagáat/ [ pagá:t ] pagáat 'caña de azúcar'.

3. /N/ es un fonema nasal velar que en la emisión fonética aparece como [ ñ ] nasalizada. A nivel de escritura sería más factible para su representación, el uso de la letra < h > . Ejm. /uçi+Nú+n/ [ uçiñun ] uchihún 'a mi niño', /atás+ Nu+ šakam/ [ atášñunušakam ] atášhunushakam 'para mi gallina también'.

4. La nasal velar /N/, a la que acabamos de referirnos, no es la variante de /n/ (dento-alveolar). El alófono de este fonema también aparece en la pronunciación como [ N ] ; pero únicamente precediendo a la consonante oclusiva velar sorda /k/. Por eso, la representación grafémica estaría dado por la letra n. Ejm: /nántu/ [ nántu ] nántu 'luna', /tsukanká/ [ tsukaŃká ] tsukanká 'tucán', /mačínki/ [ mačínki ] machínki 'mono'

5. Aunque el enfoque netamente técnico nos lleva a postular la variación libre de m y n con b y d; sin embargo, es necesario un estudio sociolingüístico e inclusive realizar pruebas psicolingüísticas con los hablantes, para deslindar la validez o no de representar a b y d en el alfabeto de escritura del idioma aguaruna.

**Correspondencia de símbolos fonéticos y abreviaciones.** A continuación listamos los símbolos fonéticos (no todos) y algunas abreviaciones utilizados en este trabajo.

[ k ] : Oclusiva velar. Símbolo fonético que sirve para representar al sonido como el que se da en palabras del castellano: queso, kilo, casa.

[ ç ] : Africada palatal. Sonido de la letra ch como se encuentra en la palabra: muchacho.

[ š ] : Fricativa palatal. Representa el sonido que aparece en palabras como: Ancash, shipibo, etc.

- [ h ] : Glotal fricativa. Símbolo fonético de un sonido semejante a la j del castellano como en la palabra: jabalí, pero con menos fuerza articulatoria. Puede aparecer con nasalización [ ñ̃ ].
- [ n ] : Nasal dento-alveolar. Sonido como la n del castellano en las palabras: mente, canoa, etc.
- [ N ] : Nasal velar. Sonido como la n del castellano cuando ocurre al final de una palabra como en: pan o en: estanque.
- [ w ] : Semiconsonante bilabial. Representación fonética del sonido que aparece en palabras como: hueco, Huánuco.
- [ y ] : Semiconsonante palatal. Representación fonética del sonido que ocurre en algunos dialectos del castellano como yegua, yate.
- [ ɣ ] : Fricativa velar. Símbolo fonético del sonido que aparece en palabras como: ágape, haga, agonía.
- [ ə ] : Vocal media central. Es pronunciada como la a del castellano pero con la lengua en posición más cerrada y menos tensa que para la pronunciación de ésta.
- [ ɨ ] : Vocal alta central. Pronunciación que se da entre la i y la u del castellano, emitida con los labios no redondeados.

C, V : Son abreviaciones de las palabras consonante y vocal.

Morf.:	morfema.
Neg.:	negativo.
Psd.:	pasado.
Pers.:	persona.
Int.:	interrogativo.
Inf.:	infinitivo.
Ind.:	indicativo.
Rz.:	Raíz.
Vrbl.:	Verbal
Nom.:	nominal.

## REFERENCIAS

- CORBERA, M. Angel. 1978. *Fonología Aguaruna (jíbaro)*. Lima: CILA, UNMSM. Doc. de T. nº 38.
- HOCKETT, Charles F. 1971. *Curso de lingüística moderna*. Bs. As.: ed. Eudeba.
- INGA, Antonieta 1969. *Fonología aguaruna*. Tesis de Bachiller en Lingüística. Lima: UNMSM.
- TRUBETZKOY, N.S. 1973. *Principios de fonología*. Madrid: ed. Cincel.
- WINAMS, Rogelio S. 1947. "Fonética del aguaruna". En: *Revista del Museo Nacional*. T. 16, pp. 123-64.

# TESTIMONIOS

## INFORME SOBRE LA SITUACION DE LOS PUEBLOS INDIGENAS DE BRASIL: LA CUESTION DE LA TIERRA Y LA CUESTION NACIONAL

Presentado por el periódico PORANTIM, en el Encuentro de Movimientos Indios de Sudamérica, realizado en el Cuzco, del 27.02 al 03.03 de 1980.

### I. Situación actual de los pueblos indígenas en Brasil

#### 1. Situación Demográfica

Ningún Censo realizado en Brasil ha levantado datos sobre la población indígena; en este año de 1980, por la primera vez, la institución encargada del Censo (IBGE – Instituto Brasileiro de Geografía e Estadística) se ha comprometido a considerar la población indígena, pero apenas la que se encuentra bajo el control de la FUNAI (Fundacao Nacional do Indio).

Sin embargo, en 1978-79, el CIMI (Conselho Indigenista Missionario) ha hecho un levantamiento demográfico publicado por el periódico PORANTIM (nº 11, setiembre de 1979), dando cuenta de la existencia de una población de 210.360 indios, distribuidos por todas las regiones de Brasil.

**CUADRO GENERAL DE LA POBLACION INDIGENA  
QUE VIVE EN BRASIL - AGOSTO 1979**

	REGIONES	POBLACION
1.	AMAZONIA (Amazonas/Pará/Acre/Roraima Rondonia y Amapá).	83.876
2.	MARANHAO - NORTE GOIAS	9.228
3.	MATO GROSSO DO NORTE E DO SUL	32.478
4.	LESTE-NORDESTE	26.278
5.	SUL	13.500
	Total .....	165.360
	Grupos no contactados (estimativa) .....	15.000
	Destribalizados .....	30.000
	Total General .....	210.360

Esta población indígena, que habla 155 lenguas diferentes, puede ser agrupada en cuatro categorías distintas, según el nivel y grado de contacto con la población brasileña envolvente: i) grupos aislados; ii) grupos en contacto intermitente; iii) grupos en contacto permanente; iv) integrados. (para una definición más precisa de estas categorías, ver Ribeiro, Darcy: "Os Índios e a Civilização")

La Historia de Brasil ha sido la Historia del exterminio de los pueblos indígenas. Según estimados del padre Antonio Vieira, retomada recientemente por el etnólogo Eduardo Galvao, en el siglo XVII existían —sólo en la Amazonía— más de 2 millones de indios. En 1861 de la población censada en la entonces Provincia de Amazonas (actual Estado de Amazonas) 58% no hablaba el portugués como lengua materna y solo 8.5% de la población era clasificada como "blanca". Además, basado en cálculos sobre la producción, se estimaba en 400.000 los indígenas de la Provincia de Amazonas. Gran parte de esta población ha sido destruida por una verdadera guerra de exterminio que se ha agudizado con la penetración y hegemonía del capitalismo en las últimas décadas.

## 2. Situación Jurídica

En Brasil, existe una institución del Estado encargada de formular y llevar a cabo la política indigenista oficial. Se trata de la FUNAI —Fundacao Nacional do Indio— creada el 05.12.1967, luego de graves denuncias contra el antiguo SPI —Servicio de Protección al Indio— que, en vez de defender los pueblos indígenas, era el principal agente de su exterminio.

Desde el punto de vista legal, la FUNAI es considerada como “tutor del indio”, ya que el indio está situado jurídicamente como “relativamente incapaz” (una institución similar a de los menores de edad). De esta forma, bajo el pretexto de ofrecer protección del Estado, se niega a los indios los derechos básicos de cualquier ciudadano.

Además de ser presentado por la ley como un niño o como un inválido, el indio es víctima de su tutor que no cumple con la finalidad de defender sus intereses: la FUNAI.

Ubicada dentro del Ministerio del Interior —ministerio responsable por las acciones “desarrollistas” y la penetración de las grandes empresas en territorios indígenas— la FUNAI está obligada a someterse a la política general “desarrollista” de dicho Ministerio.

El “ESTATUTO DO INDIO” creado por la ley nº 6001/73, en 1973, muestra claramente las contradicciones de la política indigenista oficial del Estado brasileño.

La primera contradicción ya señalada: la FUNAI es un órgano dentro del Ministerio del Interior, juntamente con la SUDAM, SUDENE, SUDESUL y otros órganos encargados de elaborar una política para beneficiar las empresas, sobre todo las grandes empresas multinacionales. Por lo tanto, la FUNAI depende del Presupuesto y de decisiones políticas de dicho Ministerio. Como el Ministerio del Interior incentiva la explotación económica de las regiones que incluyen territorios indígenas, queda claro que los pueblos indígenas no tienen un defensor en la FUNAI, que más bien actúa en estrecha colaboración y complicidad con las grandes empresas en la explotación de las riquezas de las naciones indígenas.

La segunda contradicción —una verdadera trampa armada contra los pueblos indígenas— está dentro del “Estatuto do Indio”, artículos 2(v) 17 y 22, que se refieren al artículo 4 y 98 de la Constitución Brasileña: la propiedad de las tierras indígenas es del Estado brasileño, garantizándose a los pueblos indígenas apenas “posesión permanente de las tierras en que habitan”.

Sin embargo, en el artículo 20 encontramos amplias "brechas" legales para la violación total de estos derechos de "posesión permanente". Los pueblos indígenas pueden ser removidos temporaria o permanentemente de sus territorios bajo cualquiera de estas condiciones:

- i) por razones de Seguridad Nacional (o lo que entienden los gobernantes de turno sobre lo que es Seguridad Nacional).
- ii) para realizar obras de desarrollo nacional.
- iii) para explotar las riquezas del subsuelo de interés para la seguridad nacional y el desarrollo nacional.

Una tercera contradicción existe relativa al usufructo de los bienes de los territorios indígenas: mientras un artículo del "Estatuto do Indio" garantiza el uso exclusivo de las riquezas por los pueblos indígenas, otro artículo crea la "renta indígena" que será administrada por la FUNAI, con el objetivo —teóricamente— de ser destinada en beneficio de las comunidades indígenas.

### 3. Política Indigenista Oficial

La Convención 107 de la Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre "Protección e Integración de las Poblaciones Indígenas y otras poblaciones tribales y semi-tribales de países independientes", adoptadas en Ginebra el 26 de junio de 1957 garantiza a las comunidades indígenas el derecho de propiedad de la tierra, tanto "colectiva como individual".

Ahora bien, el Congreso Nacional en Brasil ha aprobado esta Convención en 1965 y el presidente de la República la promulgó el 14 de julio de 1966 (Decreto 58.824). A pesar de ello, el Estado brasileño no reconoce como propiedad legal y de derecho el régimen de propiedad comunal; en este sentido, tanto el "Estatuto do Indio" como el "Estatuto de Terra" legitiman y aseguran solamente el régimen de propiedad privada capitalista.

Actualmente, hay una presión muy fuerte de los mismos pueblos indígenas y de sus aliados en el campo y en la ciudad contra la política indigenista oficial, por su carácter racista y opresor que niega el derecho que estos pueblos deben tener a la autodeterminación y a la propiedad comunal sobre la tierra. En sus asambleas, las naciones indígenas luchan para imponer su régimen de propiedad comunal frente al sistema de propiedad capitalista.

En razón de estas presiones, la FUNAI ha resuelto modificar el "Estatuto do Indio" a través de dos recientes medidas que, lejos de resolver el problema, pretendían acabar con las pocas conquistas de las minorías étnicas;

son ellas: el proyecto de "emancipación" y el plan de "estadualizacáo", ambos presentados como medidas para "proteger a los indios".

i) el proyecto de "emancipación".— A fines del año 1978, el Gobierno brasileño preparaba un proyecto presentado como si fuera "destinado a emancipar los indios y permitirles el acceso a la propiedad de la tierra". El 30 de octubre de 1978, el entonces ministro del Interior, Rangel Reis proponía al presidente de la República substanciales modificaciones del "Estatuto do Indio". Sin embargo, la propuesta no era de cambiar los artículos racistas y anti-indio, sino justamente modificar los pocos puntos del Estatuto que representaban conquistas de los pueblos indígenas.

Así, mientras el "Estatuto do Indio" (1973) determinaba que la "emancipación" (es decir, darle a los indios los mismos derechos que a un ciudadano brasileño) solo podría ser concedida cuando solicitada por los indios, que la edad mínima para ser emancipado era de 21 años y que el Estado —propietario legal de las tierras indígenas— debería garantizar la posesión por parte de las comunidades, el proyecto de "emancipación" (1978) permitía que ésta se realizara por iniciativa de la FUNAI (de acuerdo a los intereses de las grandes empresas), reducía la edad de 21 para 18 años y retiraba del Estado la atribución de proteger el territorio indígena, ya que las tierras serían divididas entre los indios en parcelas individuales. Esta era la única puerta abierta a los indios para la propiedad de la tierra: que fuera propiedad privada, individual y que ellos renunciaran a su nacionalidad, convirtiéndose en brasileño.

Decenas de asambleas indígenas fueron realizadas en todo territorio brasileño, protestando contra tal proyecto. Los líderes indígenas lo denunciaron, afirmando que de hecho y en la práctica, el proyecto se destinaba a "emancipar" las tierras indígenas y entregarlas a las grandes empresas.

En las ciudades, estudiantes, trabajadores del comercio y de la industria, antropólogos, profesores y diferentes capas y categorías de la población también realizaron actos públicos y mítines contra tal proyecto; hubo protestas también en el exterior. Frente a tanta presión, el Gobierno retrocedió y archivó el proyecto.

ii) el plan de "estadualizacáo".— hace algunos meses, el actual presidente de la FUNAI, coronel Nobre da Veiga, propuso "dividir la responsabilidad de la tutela de los indios con los gobiernos estaduais", es decir, cada Estado de la Federación debe resolver los conflictos de tierra con los pueblos indígenas bajo su jurisdicción. Esta medida viene siendo combatida, porque en la práctica significa entregar los pueblos indígenas a las manos de los capitalistas provinciales que han manifestado una gran veracidad sobre las riquezas de las naciones indígenas, ya que los gobiernos para el Estado no mantie-

nen ninguna autonomía frente a las clases dominantes locales, principales aliados del capital internacional. Los pueblos indígenas que viven en territorio del Estado brasileño luchan por la autodeterminación, es decir, por el derecho de decidir ellos mismos sobre su destino, sin interferencias autoritarias del Gobierno Federal o de los Gobiernos para el Estado. Del Estado brasileño quieren apenas que respete este derecho a la autodeterminación.

### III. Integración forzada y exterminio.

La situación de las naciones indígenas, hoy, en Brasil, es de permanente lucha para garantizar la posesión sobre sus tradicionales territorios que están siendo invadidos con la expansión del capitalismo. Principales víctimas del "milagro brasileño", los pueblos indígenas consideran que la lucha por la tierra es la lucha fundamental para garantizar su propia sobrevivencia.

Sería demasiado, aquí enumerar caso por caso de agresión a los territorios indígenas. Sin embargo, vamos a destacar algunos de los más recientes. Los principales enemigos de los pueblos indígenas son el gran capital financiero, el latifundio, las grandes empresas madereras, las hidroeléctricas, las grandes haciendas agropecuarias, las carreteras y las empresas de mineración (además de la FUNAI, por supuesto y del Estado brasileño a servicio del gran capital).

#### a. Los Yanomami:

Los Yanomami ocupan tradicionalmente una extensa área de floresta tropical, en la región de frontera entre Brasil y Venezuela. Dispersos en más de 320 aldeas, ellos totalizan en los dos países una población de aproximadamente 17.000 indios, viviendo en su gran mayoría aislados del contacto con la sociedad nacional envolvente.

En Brasil, los Yanomami habitan áreas comprendidas en el Territorio Federal de Roraima y en el Estado de Amazonas. La población está estimada, en territorio brasileño, en 9.000 indios.

En 1974, la carretera BR-210 (Perimetral Norte) invadió la parte sur del territorio Yanomami, llevando con ella una serie de enfermedades, ocasionando decenas de muertes. En 1975, después de la publicación de las investigaciones geológicas del proyecto RADAMBRASIL hubo una gran corrida a la mineración, en el Territorio de Roraima. Ramos Pereira, en la época gobernador de Roraima, declaró: "Mi opinión es que una área rica como esta, con oro, diamante, uranio, no puede darse el lujo de conservar media decena de tribus indígenas impidiendo el desarrollo económico". Inmediatamente, en la "Sierra dos Surucucus", zona de gran concentración de aldeas Yanomami, se

abren los "garimpos" (explotación de minerales) de casiterita. La Compañía Vale do Rio Doce, sociedad de economía mixta con participación mayoritaria del Estado, entra en la región. (El actual presidente de la FUNAI, coronel Nobre de Veiga, en la época era el jefe del servicio de información y seguridad de dicha compañía).

Once proyectos ya fueron presentados a la FUNAI por diferentes entidades de apoyo al indio para la creación del PARQUE YANOMAMI; todos fueron archivados. En las principales capitales brasileñas han sido creados grupos de apoyo al Parque Yanomami; hace algún tiempo, la FUNAI aparentemente aceptó la propuesta del Parque, con un proyecto propio para la creación de 21 pequeñas áreas para los Yanomami, dejando fuera más de 650/o del territorio tradicional de los indios y abriendo espacios entre estas 21 áreas para la entrada de las compañías de minas. (Por las consecuencias para el pueblo Yanomami la prensa pasó a llamar estos espacios de "corridores de la muerte"). Como si no fuera suficiente la agresión de la carretera y de las empresas mineras, se ha creado ahora el Distrito Agropecuario de Roraima, con la previsión de entrada de millares de colonos en tierras Yanomami.

La lucha por el PARQUE YANOMAMI conteniendo todas las tierras habitadas por los indios Yanomami es fundamental para garantizar la sobrevivencia de este pueblo que empieza a ser diezmado.

#### b. Los Parakana

Más de 10.000 indios, pertenecientes a 16 grupos diferentes: Kayapó, Gorotire, Kruben-Kran-Keng, Menkronotire, Kararaó, Assurini, Araueté, Waimiri-Atroari, Tuxá, Truká, Pankarurú, Kaingang, Guarani, Xokleng, Gavioes e Parakana están con sus tierras amenazadas por la construcción de hidroeléctricas planeadas por el Gobierno para crear 100 millones de Kwatts que servirán a las grandes empresas. (Cf. Coelho dos Santos, Silvio: "Urgent Ethnological Research in Areas Threatned by Hidroelectric Projets in Brazil" —mimeo— fev. 1979 // PORANTIM, nº 12, octubre 79, p. 2-3).

El último grupo —los Parakaná— es representativo de las consecuencias de las hidroeléctricas para los pueblos indígenas, cuyas tierras serán inundadas.

Pueblo semi-nomade de la región ubicada entre los ríos Tocantins y Xingu (Estado do Pará), los Parakaná se mantenían relativamente aislados hasta el momento de la construcción de la carretera Transamazónica que corta su territorio y de otros pueblos. Más de 200 indios fueron muertos y en abril de 1979, 950/o de los Parakaná de Lontra estaban atacados por una fuerte epidemia de gripe, como consecuencia de los contactos.

La FUNAI penetró entonces en la zona para "proteger a los indios", pero en 1971 el médico Antonio Madeiros visita la Aldea Parakana de Lontra y luego de un examen descubrió que 2 agentes de la FUNAI habían transmitido sífilis para 35 indias. Como consecuencia, han nacido 8 niños Parakaná completamente ciegos. Además de la gripe y de la sífilis, muchas otras enfermedades fueron introducidas ocasionando muertes. También los hacendados envenenaron decenas de indios en el río Cajazeiras; en 1976 más de una decena de indios mueren de malaria y en 1977 seis indios mueren de poliomeilitis y otros 16 son asesinados.

La situación es tan grave que representantes de la "Aborígenes Protection Society" (APS) de Londres que visitaron la aldea Parakaná en 1972 concluyeron que ellos estaban en un acelerado proceso de extinción. Ahora, con la construcción de la hidroeléctrica de TUCURUI, los Parakaná ya fueron transferidos 4 veces diferentes para facilitar la entrada de las empresas de construcción, lo que ha significado un golpe mortal contra la salud de este pueblo, además de las graves consecuencias en el plan cultural.

### c. Otros pueblos

En Maranhao y Norte de Goiás, empresas multinacionales como la Swift, Mineracao Badin, agropecuaria America do Sul y otras están invadiendo territorio indígena. En Enero de 1979, los hacendados envenenaron una cabeza de plátanos matando 5 indios Guajá; azúcar envenenada, ropas contaminadas e incluso productos químicos deshojantes siguen siendo usados para exterminar a los pueblos indígenas, según denuncias del CIMI-Maranhao.

En la última asamblea general del CIMI-Nacional realizada en julio de 1979 en Goiania (Estado de Goiás), el obispo de Asunción (Paraguay), don Alejo Obellar, después de oír las denuncias de los crímenes cometidos en la región del Acre por empresas como COPERSUCAR, MANASA, PARANACRE, COLONIZADORA ITAPIRANGA y otras exclamó: "¡No es posible! Esto es un verdadero genocidio". Don Alejo es obispo del Paraguay de Stroessner.

El gran latifundio, apoyado por políticos y con la complicidad de la FUNAI y del propio Estado está invadiendo y expropiando con violencia las tierras indígenas, en conflictos tan feroces que hacen recordar la penetración del Oeste en los Estados Unidos del siglo pasado.

En Mato Grosso, empresas agropecuarias como Tapiraguaia S.A. Bodoquena S.A. (de propiedad de Rockefeller), Xavantina S.A. toman a través de la violencia las tierras de los Xavante, Bororo, Tapirapé y Karajá.

Con las grandes empresas invadiendo territorio indígena llegan las escuelas de la FUNAI y del Gobierno, con el objetivo de romper las culturas indígenas, destruyendo su resistencia espiritual de la misma manera que la tuberculosis mina su resistencia física. No hay educación bilingüe, ni siquiera ningún tipo de dosificación en el uso de la lengua dentro de la escuela. La enseñanza es toda ella en portugués, en un modelo de escuela que es el mismo de las grandes ciudades, con el mismo currículum, los mismos libros y materiales didácticos. Su objetivo es hacer al indio sentir vergüenza de ser indio, destribalizarlo, convertirlo, "transformarlo en brasileño" para usar la expresión del brigadier Protasio Lopes.

La escuela —allí donde ella existe— es una fábrica de "civilizados" que buscarán las ciudades, donde vivirán marginalizados, como mano-de-obra barata o parte del ejército de reserva. Apenas en la ciudad de Manaus existen 10 mil indios destribalizados, según investigación de la "Universidade do Amazonas". Determinados sectores de la propia Iglesia no están exentos de responsabilidad en esta tarea.

#### IV. ORGANIZACION Y RESISTENCIA

Los pueblos indígenas en Brasil comienzan a comprender la necesidad de organizarse para resistir a la invasión de las empresas capitalistas que expropian sus tierras para —después de separarles de sus medios de producción— transformarlos en mano de obra barata, exterminándolos de esta forma como pueblos y destruyendo su identidad étnica.

En su organización, guardando las particularidades históricas de cada pueblo, ellos asimilan métodos de lucha y movilización tanto de los obreros como de los campesinos.

En abril de 1974, se ha realizado la primera gran asamblea inter-étnica de los pueblos indígenas de Brasil, en Diamantino, Mato Grosso. A partir de esta fecha hasta los días de hoy, ya fueron realizadas 13 asambleas amplias, además de decenas de asambleas en cada pueblo.

En la 3<sup>o</sup> asamblea realizada en Meruri —Mato Grosso—, el líder de la nación Bororo, Txebae Ewororo, en su discurso, declaró que estas asambleas "estaban despertando la conciencia indígena".

A partir de la 7<sup>o</sup> asamblea inter-étnica realizada en Surumu-Roraima, reunión que fue disuelta por la FUNAI y por la Policía Federal, ha empezado un clima creciente de represión contra la unión y la organización indígena en Brasil; sin embargo, no ha logrado impedir la cohesión y la movilización de los pueblos indígenas.

El líder de la nación **Pareci**, Daniel Matenho Cabixi, hablando sobre las "asambleas indígenas como armas de lucha" destacó que estas reuniones están sirviendo como instrumentos para plantear los problemas y buscar alternativas para resolverlos, además de permitir la comunicación entre los diversos grupos étnicos y crear condiciones para analizar la actuación tanto de la FUNAI como de la Iglesia. Un activo sector de la Iglesia en Brasil —el CIMI (Conselho Indigenista Missionário)— viene apoyando la realización de estas asambleas, así como toda la lucha indígena por la reconquista y defensa de la tierra y por la autodeterminación.

En sus asambleas, los **Kaingang** de Nonoai (Río Grande do Sul) decidieron expulsar a los invasores de su territorio en 1978; los **Guaraní** expulsaron grandes compañías madereras de sus tierras; en junio de 1979, los **Kaingang** de Chapecó (Santa Catarina) obligaron a renunciar al jefe de la FUNAI y durante diez días asumieron ellos mismos la dirección del Puesto local; en Peruíbe (Sao Paulo), en julio de 1979, durante las huelgas obreras de la región del ABC, los indios atacaron una fábrica de aguardiente, armados con "tacapes" y cuchillo, incendiando 15 mil litros de "cachaca" y destruyendo el alambique allí existente de propiedad de Joao Seguro. Enero de 1980, los **Xavante** expulsaron de sus tierras la "Fazenda Xavantina" y los **Xokó** recuperaron sus tierras en la Ilha de Sao Pedro (Sérgipe).

Sin embargo, estas victorias parciales han costado la sangre de los indios y de los que combaten a su lado. El 15 de julio de 1976, 62 hacendados asesinaron al indio Simao Cristino, de la nación **Bororo** y el padre Rodolfo; algunos meses después, fue asesinado por hacendados el padre Burnier. En diciembre de 1979, el líder de la nación **Pankararé**, Angelo Pereira Xavier, fue asesinado en Brejo dos Burgos, (Estado de Bahia), cuando defendía las tierras de su pueblo; Enero de 1980, Angelo Cretán, líder de los **Kaingang** de Mangueirinha (Paraná), cuyas tierras están ocupadas por una gran madera —Slaviero & Filhos— también fue asesinado combatiendo por su territorio. EN ESTE MOMENTO, VARIOS LIDERES INDIGENAS ESTAN AMENAZADOS DE MUERTE COMO ES EL CASO DEL LIDER MAKUXI, TOMAS, que defiende las tierras de su pueblo contra la invasión del hacendado Newton Tavares, en Roraima.

## V. LA TIERRA Y LA AUTODETERMINACION

Los pueblos indígenas en Brasil han comprendido que su principal enemigo es el sistema capitalista, apoyado sobre la propiedad privada de los medios de producción. Ellos saben que la sociedad brasileña no está dividida entre "blancos" e "indios" como pretende un trasnochado anti-occidentalismo, sino entre explotadores y explotados, entre los que detienen los medios de producción y los que cuentan apenas con su fuerza de trabajo.

Por esta razón, aunque mantienen la especificidad de su lucha, ellos buscan sus ALIADOS NATURALES: los obreros, los campesinos sin tierra, los estudiantes y los sectores explotados de la población no-india.

En diciembre de 1979, en un acto público realizado en la ciudad de Curitiba (PARANA) para luchar por la creación del "Parque Mangueirinha", Angelo Cretán, el líder de los Kaingang, asesinado 40 días después, hablando para más de 1.000 personas declaró que "la lucha del pueblo Kaingang es la lucha de todos nosotros", refiriéndose a los obreros de la construcción civil que estaban en su quinto día de huelga y se hicieron presentes al acto de solidaridad al pueblo Kaingang.

Los Sateré-Mawé del río Andirá (Estado de Amazonas), en noviembre de 1979 dirigieron una carta firmada por el líder Antonio Ferreira a los estudiantes, solicitándoles apoyo contra el proyecto de construcción de la carretera Maués-Itaituba que dividirá su territorio.

Sin embargo, hay dificultades algunas veces en ubicar a los aliados, sobre todo cuando estos son campesinos pobres forzados por el latifundio a ocupar las tierras indígenas. Durante la rebelión de los Kaingang de Nonai (1978), cerca de 1.400 indios están en pie de guerra contra 8.000 "pesegueiros", (campesinos sin tierra). En la conducción de la lucha se inició una importante discusión sobre el gran latifundio que estaba interesado en echar unos contra otros, concluyéndose que el problema de la tierra existía porque las mejores extensiones de tierra estaban concentradas en las manos del latifundio y que por lo tanto éste era el enemigo principal.

Sintetizando estas experiencias, el obispo de Sao Felix do Araguaia, Pedro Casaldaliga declaró: "La lucha indígena, la lucha obrera y la lucha campesina son una sola lucha, mientras son luchas del pueblo oprimido, marginado, sin voz ni voto, clase explotada, mano de obra barata, pueblo al servicio del lucro del capitalismo nacional e internacional". Señaló que "en virtud de que los pueblos indígenas constituyen una cultura diferente de la nuestra, estas luchas tienen algunas diferencias que deben ser llevadas en cuenta". Por fin, aclaró que todos estos sectores estaban interesados en la construcción de una sociedad sin clases, "única garantía para la sobrevivencia de los pueblos indígenas, garantía que, sin embargo, puede no ser suficiente, pues los sectores que van a construir esta nueva sociedad deben estar conscientes de la existencia de diferentes naciones dentro del Brasil".

Por estas razones, los pueblos indígenas luchan también por la autodeterminación. Ellos han descubierto que la lucha por la tierra es fundamental, necesaria, indispensable, pero no es suficiente para que los pueblos indígenas sigan viviendo como pueblos.

En algunas áreas donde las tierras indígenas ya fueron demarcadas, la intervención de la FUNAI, nombrando arbitrariamente a los jefes indígenas, interfiriendo en la organización política de las comunidades y controlando directamente todo el proceso de producción y comercialización, retira completamente la autonomía de estos pueblos y los transforma en mano-de-obra barata de la misma FUNAI.

Por esto, en las últimas asambleas indígenas, como la realizada a fines de Enero de 1980 en la ciudad de Manaus (Amazonas), el tema principal de discusión ha sido el problema de la autodeterminación. Los estudiosos de la cuestión indígena, por su lado, también colocaron el debate sobre la cuestión nacional como una cuestión de actualidad, planteándose una serie de preguntas: ¿En que medida podemos hablar de "naciones indígenas" en Brasil? ¿Qué es lo que entendemos por "nación" y "minoría étnica"? ¿Cuáles son los criterios cuantitativos y cualitativos que determinan el concepto "nación"? ¿Qué es lo que entendemos por "autodeterminación de los pueblos indígenas"? Ya no basta definir autodeterminación apenas como "el derecho que cada pueblo tiene de decidir sobre su destino histórico"; se hace necesario un deslinde teórico más riguroso y sobretodo determinar aquí y ahora, para el caso concreto brasileño, cuales son los límites y la amplitud de la autodeterminación. La autodeterminación, por ejemplo, ¿termina con el derecho del uso de su propia lengua en la escuela? o va más lejos: ¿la garantía de permanecer con sus mecanismos internos de poder político? O implica en el derecho de organizar su propia economía y de controlar su proceso productivo? ¿Cómo se pretende establecer el relacionamiento con el Estado brasileño?

Evidentemente, los mismos pueblos indígenas deben dar las respuestas a través de reivindicaciones concretas. Hace algunos meses, en 1979, una subcomisión de antropología de la "Universidade do Amazonas" redactó un documento, reivindicando que los pueblos indígenas en Brasil deberían ser reconocidos como naciones, admitiendo que esto sólo podría ocurrir en un Estado brasileño realmente democrático y popular, que se reconociera como un Estado Pluri-Nacional.

El reconocimiento de las naciones indígenas como naciones, además de ser la única garantía para la posesión efectiva del territorio y condición para su inviolabilidad, implicaría una redefinición inmediata de la política indigenista y la consecuente definición de lo que se entiende por relativa autonomía de estas naciones, la elaboración de alfabetos para las lenguas indígenas, la formulación de una política de comunicación, divulgación y educación donde serían respetadas y usadas las lenguas indígenas, la creación de toda una infraestructura para la ejecución de esta política, la definición de la función y del uso de las lenguas en cuestión, y la adquisición por la llamadas

“minorías étnicas” del portugués como segunda lengua, además de una serie de medidas en el campo económico y político.

Sin pretender dar respuestas definitivas a todas estas preguntas, creemos, sin embargo, que un Encuentro de Movimientos Indios de Sudamérica, como este que se realiza ahora en el Cuzco, en vez de producir manifiestos contra el mundo occidental y contra Europa, repitiendo viejos slogans como “Europa está podrida”, “viva el poder indio” o cosas por el estilo que solo vienen a confundir la lucha, debe centrar sus preocupaciones en los temas que conduzcan los pueblos indígenas a su participación, al lado de todos los explotados, en la construcción de una sociedad sin clases, fraterna, sólida, donde los derechos básicos de las naciones indígenas —como personas y como etnias— sean respetados.

Cuzco, 27 de febrero de 1980

José R. Bessa Freire

# debates

DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES  
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU



## DEBATES EN ANTROPOLOGIA No. 5

Enero-Julio 1980

Revista del Departamento de Ciencias Sociales (Sección Antropología). Pontificia Universidad Católica del Perú.  
Aptdo. 12514, Lima 1. Perú.

### Artículos

MARZAL, Manuel. "Garcilaso y la Antropología Peruana"

ORTIZ, Alejandro "Arguedas y la Antropología"

ROWE, William "Todas las Sangres"

RAMIREZ VILLACORTA, Yolanda

"La penetración capitalista en una comunidad campesina: el caso de San Pedro de Casta, Huarochiri".

HABOUD DE ORTEGA, Marleen

"La educación informal como proceso de socialización en San Pedro de Casta".

ORTEGA PEREZ, Fernando

"La dicotomía caliente/frío en la medicina andina, el caso de San Pedro de Casta".

BERLIN, Elois Ann "Aspectos sobre el control de la fertilidad entre los aguarunas jíbaro, Amazonas, Perú".

FUENZALIDA, Fernando

"Santiago y el Wamani: aspectos de un culto pagano en Moya".

OSTERLING, Jorge P.

"San Agustín de Páriac: su tradición oral".

ROUSSEAU, Pierrette Berthand

"Cinco fábulas shipibo".

VALDERRAMA FERNANDEZ, Ricardo y ESCALANTE GUTIERREZ, Carmen.

"Apu Qorpuna (visión del mundo de los muertos en la comunidad de Awkimarca).

### Reseñas

YARI MONTERO, Marcos,

Leyendas Ancashinas (A. Ortiz Rescan-  
nierre)

Pedidos: Oficina de Publicaciones, Ap. 12514, Lima, Perú.

**LA POBLACION INDIGENA DEL BRASIL A TRAVES DE DANIEL CABIXI**  
(Entrevista a un Líder Indígena)

Daniel Matenho Cabixi es de la nación pareci que vive en la aldea del Río Verde del Mato Grosso. Participó en el "Parlamento Indio del Cono Sur" en San Bernardino, Paraguay en 1974; fue invitado a participar en un Congreso de Líderes Indígenas del Continente Americano y de Australia en el Canadá, pero fue impedido por la Fundación Nacional del Indio (FUNAI) y en 1979 fue invitado especial del Papa Juan Pablo II para ir a Puebla representando a los pueblos indígenas del Brasil, también fue impedido por la FUNAI "en ese entonces".

Daniel además de eso es corresponsal del Periódico "Porantim" en el Mato Grosso y ha escrito varios artículos para él, uno de ellos por ejemplo fue "Las Asambleas Indígenas como Arma de Lucha" donde explica didácticamente como organizar una asamblea, cómo conducir una asamblea, qué es lo que debe ser discutido en una asamblea, etc. . . Ha escrito otros artículos sobre el problema de la Autodeterminación, sobre lo que él entiende por autodeterminación.

Aprovechamos esta breve escala de Daniel en Lima para conversar con él e insistir particularmente en explorar su punto de vista acerca de algunos tópicos de interés común.

P.— ¿Cuál es el objetivo de tu visita al Perú?

D.— Para ser exacto, he venido al Perú a través del Consejo Indigenista Misionero del Norte (CIMI-Norte) con sede en MANAUS. He sido designado a través de una Asamblea del CIMI como la persona indicada para participar en este encuentro de los indios de América y de otros países más. Mi venida al Perú no significa sino tener un contacto personal con otras entidades indias de Latinoamérica del Sur, América Central, América del Norte y de otras naciones, porque un contacto como este se hace muy importante para mí por lo menos, porque yo he venido consciente de que aquí encontraré indios con organizaciones estructuradas que en el Brasil nosotros ni siquiera soñamos poseer. Entonces, he venido para tomar un contacto personal, para ver de cerca la forma, la manera de cómo están estructuradas estas organizaciones indias, ya que en el futuro nosotros también pensamos formar en el Brasil una especie de Confederación India Brasileira a fin de que un instrumento de unificación de la lucha indígena en el Brasil y para eso este encuentro se torna muy importante.

- P.— ¿Entendemos que como Delegado de los Pueblos Indígenas del Brasil a a este encuentro en el Cusco, tú desempeñas una serie de papeles muy importantes en el Brasil. Nos gustaría que nos hablaras de estas funciones y de la trayectoria que has venido asumiendo?. En otros términos, ¿cuál es tu papel en el Brasil hoy día?
- D.— Mi papel en el Brasil es estrictamente en el Grupo Parecí, el pueblo del cual soy originario y en cuanto a trabajos específicos hechos así a nivel global, mi participación viene siendo mucho más efectiva en las llamadas "Asambleas Indígenas". Nosotros no tenemos otras funciones específicas, porque las funciones específicas provienen de un trabajo esquematizado, estructurado, en el que una persona que participa de esa estructura tiene una función en favor del trabajo programado.
- P.— ¿Tú no crees que por el hecho de haber participado en el Parlamento Indio en el Paraguay, de estar participando en este encuentro ahora, de haber sido invitado a Puebla como representante de todos los pueblos indígenas del Brasil, etc., tú no crees que tienes un papel importante aún a jugar en defensa de los pueblos indígenas, a jugar así a nivel nacional?. ¿Qué papel podría ser ese?
- D.— Para eso se necesita de un nivel de conciencia nacional indígena, lo que dice respecto a una representación india o sea la formación de un Consejo Indígena, un Consejo representativo de los intereses indígenas. Nosotros sentimos de hecho que ha llegado la hora de comenzar a diseñar un esquema de trabajo; sin embargo para que se forme una Confederación a ese nivel necesitamos tener un contacto mayor entre las diversas parcialidades indias existentes en el Brasil, porque en primer lugar tenemos que tomar en cuenta el vasto y complejo problema interétnico de los grupos indígenas del Brasil, dada la extensión territorial y los más diversos niveles de aculturación, o asimilación de esos pueblos a la sociedad nacional.
- P.— ¿Cuáles son las posibilidades reivindicativas de los pueblos indígenas del Brasil?. Planteando de otra manera, ¿cuál es el objetivo principal de la lucha indígena hoy en el Brasil?. ¿Cómo se organiza esa lucha y cuál es el papel de las asambleas en ella?
- D.— Bien, las principales metas en el actual estado de la lucha indígena en el Brasil son: garantizar la propiedad de las tierras, defender la cultura india de intereses foráneos ajenos a esta cultura india; y en las asambleas se está discutiendo mucho el problema de las tierras, salud y educación, trabajo, etc. En fin una forma de trabajo que va en busca de los intereses indios y no que sea un trabajo proveniente de arriba hacia abajo, o

que sea influenciado por intereses ajenos a los indios; por eso en las asambleas nosotros estamos intentando hacer comprender lo que significa una autodeterminación, lo que significa que el propio pueblo, el propio grupo étnico a través de su conciencia venga a adquirir conocimientos prácticos, teóricos y técnicos para la elaboración de un trabajo que sirva a la verdadera autodeterminación de los pueblos indígenas. En las asambleas de jefes indígenas se defiende mucho estos aspectos.

- P.— Sólo para aclarar, tú has hablado de que lucha es por la propiedad de la tierra, pero ¿por qué entonces tú y otros líderes indígenas en el Brasil están en contra del Proyecto de Emancipación que quería justamente dar la propiedad individual de la tierra para cada uno de los indios brasileños, dividir en lotes pequeños y dar la propiedad?
- D.— Se combatió mucho ese punto de vista porque en primer lugar la "emancipación" es una emancipación dada de arriba para abajo; eso quiere decir, una emancipación sobre el punto de vista del Gobierno Brasileiro. Se combatió mucho ese punto porque conforme fue dicho en los periódicos la tierra sería dividida en familias, esto naturalmente es una ruptura muy grande dentro del sistema propiamente indio en el que todo el grupo mantiene la propiedad colectiva. Por tanto, esta es una idea que jamás podría ser aceptada por nosotros.
- C.— Para completar diremos que el Gobierno Brasileiro, el Estado Brasileiro, las Leyes Brasileñas, prevén la existencia de la propiedad privada sobre las tierras, pero no prevé la existencia de la propiedad comunal, entonces las tierras indígenas son de propiedad del Estado y los pueblos indígenas tienen apenas la posesión sobre esta tierra; ahora, por la misma Ley, El Gobierno por razones de Seguridad Nacional o de lo que los Gobernantes de turno entienden por Seguridad Nacional, por razones de "desarrollo nacional", ellos pueden sacar, remover los pueblos de sus tierras destinándolos hacia otras tierras.
- P.— Daniel, podrías decirnos por otro lado, ¿qué significa "ser indio" para un indio menos aculturado y qué significa "ser indio" para un indio ya destrribalizado por la escuela, la catequesis y otros mecanismos de imposición de los patrones de comportamiento occidental?. Es decir, ¿podrías tú darnos ejemplos de dos personas, de dos grupos o de dos situaciones distintas que correspondan, uno al destrribalizado y otro, al que conserva todavía sus costumbres para definir esto?.
- D.— En la medida en que un indio va asimilándose a la sociedad envolvente, ésta crea sus concepciones ideológicas en él, crea conceptos de superioridad o inferioridad, y esto puede ser distinguido de dos maneras: un

indio acomplejado, lleno de complejo de inferioridad, que niega su raza, que niega su origen, no admitiendo que le llamen indio porque ser indio es vergonzoso, es una cosa ruin; y por otro lado, vemos otro aspecto, otro indio que a pesar de asimilar muchas formas, maneras y muchas cosas de la "civilización envolvente" se enorgullece de ser indio, no se siente acomplejado de su origen, de su origen indio; porque en Brasil hemos visto que los indios destribalizados frecuentan en gran parte las ciudades, la mayoría de ellos llenos de complejos de inferioridad o de superioridad negando su propio origen indio porque creen ya ser asimilados, creyendo por otra parte que imitar al blanco es una gran cosa; pero por el contrario, pienso yo esto es negar la propia raza, es negar el origen de su pueblo, un pueblo que tuvo un sistema de vida comunitaria, donde no había divisiones de clases sociales, donde el trabajo hecho en armonía perfecta generaba el bienestar de toda una comunidad. ¿Cómo es que se puede negar un origen tan noble cuando la otra sociedad que es, vamos a decir así, la sociedad occidental, niega los derechos más elementales de la persona humana, como el derecho a la vida, el derecho a ser lo que la persona es. Entonces no se puede admitir una cosa de esas, que un indio niegue su origen, porque negando su origen niega todo lo que hubo de noble en su pueblo.

P.— ¿Qué rol desempeñan a tu juicio los antropólogos, los lingüistas, los científicos sociales, los técnicos, etc. con relación a la investigación y el tratamiento de los problemas de la población indígena?

D.— Bien, esto es un vasto campo, complejo, con variadas formas; según mi concepción de ideas yo lo veo bajo dos aspectos, un aspecto es aquel en el que el antropólogo y todos los demás ven al indio como un objeto, un instrumento de estudio, no ven al indio como persona sino simplemente como instrumento de estudio, como un objeto de observación y esto los lleva a una promoción, a una autopromoción de la persona que investiga, observa, educa o lo que fuere, al indio sólo para aumentar su capacidad de sabiduría, para ganar más dinero, ganar nombre en las universidades, dejando al indio después de que pasó el período de su investigación o de sus tareas técnicas muchas veces en condiciones peores de lo que ha estado antes de iniciar el trabajo; por otro lado, vemos una otra educación, otra antropología, otro campo de pesquisa, que sí vive o estudia al indio y se compromete con él en el trabajo de promoción humana, o sea el indio no pasa a ser simplemente un objeto de estudio, sino que pasa a ser una parte del propio investigador en una comunión de sentimientos, de situación, de realidad, etc. en el que ambos juntos, colaborando el uno con el otro, sí pueden llegar a un estadio, a otra dimensión mucho mejor, mucho más comprensiva, y eso significa una co-

laboración mutua para una liberación, digamos así una liberación de una situación injusta que fue impuesta a los indios.

P.— Pariendo del hecho concreto, ¿cómo ves tú las posibilidades de “integración nacional” como parte de la política adoptada por el Gobierno Brasileiro?, y en segundo término, ¿cómo ves tú la unión de esos grupos para luchar contra esa política oficial?

D.— La política oficial, está visto claro que ella defiende a los grandes grupos poderosos satisfaciendo sus intereses y esto genera una barrera contra los anhelos indígenas. La forma de lucha que se puede aplicar a este campo es justamente la unificación de los pueblos indígenas conscientes de esta realidad y descubriendo a través de esfuerzos propios o a través de las personas que de hecho colaboran realmente por el mejoramiento de la situación del indio y descubren cuáles son las formas e instrumentos legales, jurídicos, necesarios para que un indio llegue de hecho a un estado tal de conciencia y sepa definir bien cuáles son las líneas de trabajo a ser seguidas frente a esta política de dominación.

P.— ¿Cómo ves tú la lucha indígena en este momento y sus perspectivas en términos del futuro?. ¿Tú crees que es posible que en el Brasil sean reconocidos los grupos indígenas como naciones con el derecho a la autodeterminación y a decidir sobre su destino?.

D.— Yo no puedo decir nada concreto en la perspectiva futura, porque en el actual estado sería estar más cerca de una utopía decir que los indios vamos a llegar a la autodeterminación, pero los primeros pasos ya fueron dados a través de las asambleas indias, y en estas asambleas indias se discute una verdadera autodeterminación de los pueblos indígenas. Ahí notamos que muchos indios no definen bien lo que es una autodeterminación. Después encarando el problema financiero de los grupos que están en un estado bastante precario se torna bastante difícil decir si de hecho hay perspectiva para una verdadera autodeterminación. Supongamos, una autodeterminación económica que, yo creo, debe ser alcanzada con tiempo; y una vez que el indio se torne autosuficiente económicamente puede generar de hecho un verdadero trazado, un camino a ser seguido, que ves la autodeterminación; porque la autonomía económica no significa quedar rico o generar lucros sino más bien crear las condiciones para que autónomamente el indio pueda a través de programas, de estudios, investigaciones, etc., pueda de hecho definir la línea de una verdadera autodeterminación dentro de un contexto que abarque esas comunidades indígenas.

P.— Luego de la conversación que tuviste hoy con el “paisano” shipibo del

Alto Ucayali, ¿cómo ves tú la situación de los pueblos indígenas acá en la selva peruana?. ¿Cómo ves tú por esa primera información y cómo compararías con la situación de los pueblos indígenas del Brasil?

D.— Aquí en términos legales, constitucionales, los indios de la selva peruana tienen ciertas ventajas, por ejemplo, un indio aquí no es tutelado como en el Brasil que tiene la Ley 6001/73 que define al indio como persona incapacitada, por lo tanto en términos legales el indio no es autónomo, y aquí uno ve ese problema; además la unión de los pueblos indígenas aquí, la forma de trabajo comunitario, la conciencia a nivel de cultura propia, a nivel de política indígena y el nivel de trabajo aplicado en la comunidad, hace que los indios de aquí tengan ciertas ventajas con relación a los grupos del Brasil; y por otro lado aquí se encuentra parcialidades indias con un número muy grande de integrantes, cosa que en el Brasil no se ve sino una complejidad de grupos pero en números muy reducidos. Entonces, yo creo que esa complejidad de pequeños grupos conversando diversos idiomas también torna un poco difícil un tipo de intercomunicación interétnica.

P.— A nivel de organización de la lucha, ¿están más organizados que en el Brasil?. ¿Cuáles son los puntos de la organización de ellos en que están más adelantados?

D.— En el aspecto general de la organización india se puede decir que están adelantados en el sistema de trabajo comunitario, la forma de distribución de la renta en comunidades, y están organizados también en una forma de trabajo autosuficiente en cuestiones de salud, educación, trabajo, etc., y eso nosotros todavía no tenemos en el Brasil, porque puede decirse que todos los indios en el Brasil, tienen una gran dependencia económica y aquí económicamente los indios están bastante autosuficientes, y después, el tipo de organización, el tipo de liderazgo aquí está mucho mejor estructurado que en el Brasil, porque en el Brasil, los grupos indígenas sufrieron la destrucción total de sus comunidades, de sus estructuras políticas, social y económicas; y ahora sufren una crisis profunda, tienen que reconstruir nuevamente ese liderazgo, esa estructura sociopolítica, económica. En suma, lo que yo quisiera decir aquí es que dado el número de integrantes, la misma Constitución, las Leyes y el Estado frente al indio difieren un poco de la legislación brasilera, y después el conjunto poblacional de una parcialidad india en relación a las pequeñas parcialidades en el Brasil que hacen que el problema se torne muy complejo allá y por tanto bastante difícil de definir de hecho una línea de trabajo bien estructurado.

P.— Una cosa que Don Pedro Casaldaliga Obispo de São Feliz de Araguaia —

Mato Grosso) plantea: la cuestión de los aliados de los grupos indígenas. ¿Tú dices que en el Brasil son diversificados pero muy pocos, para una población de 120'000,000 de habitantes hay 210,000 indios, o sea, el 0,20/o de la población total. ¿Entonces, cómo ves tú la cuestión de las alianzas de los grupos indígenas con otros sectores dentro y fuera del Brasil?

- D.— Yo veo ese problema bajo un aspecto de que esa alianza es posible, porque tanto el indio como el obrero o el campesino, sufren esas consecuencias que tienen origen en una estructura única que es el sistema capitalista; entonces el indio aliándose al obrero, aliándose al campesino, a través de comunicaciones, de discusiones de problemas que son bastante semejantes, es posibles y necesario llegar a una alianza, no diríamos una alianza así con intereses políticos (meramente electorera), pero sí una alianza de intereses por cambiar toda una situación injusta que fue impuesta por ese sistema capitalista. Además de esta alianza, interna, la alianza de todos los pueblos indios de América del Sur, se daría a través de un proceso de contacto lento, directo y de estudios, y de otros medios de comunicación como las asambleas indígenas, y todo eso sería una manera de formar cierta alianza de intercomunicación entre los indios del Brasil y los indios del resto de América o del mundo.

Lima, 28 de febrero de 1980

José Ribamar Bessa y Nilda Guillén Aguilar.

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS  
DIRECCION UNIVERSITARIA DE INVESTIGACION



RELACION DE PUBLICACIONES DEL  
CENTRO DE INVESTIGACION DE LINGUISTICA APLICADA (CILA)  
RELATIVAS A LAS LENGUAS DE LA AMAZONIA PERUANA.

SERIE DOCUMENTOS DE TRABAJO

Léxico yaminahua (Pano), de André Marcel d'Ans, enero 1972, 22 pp. (mim.) S/. 100.00 \$ 1.00.

Sobre la unidad de la lingüística histórico-comparativa y la dialectología, de Gary J. Parker, abril 1972, 12 pp. (mim.) Agotado.

Repertorios etno-botánicos y etno-zoológicos amahuaca (Pano). De André Marcel d'Ans, junio 1972, 42 pp. (mim.) S/. 200.00 \$ 1.50.

Léxico amahuaca (Pano, de André Marcel d'Ans y Els Van den Eynde, agosto 1972, 43 pp. (mim.) S/. 200.00 \$ 1.50.

Léxicos y fonología amarakáiri y wacipáiri (Harákmbet o "Mashco"), de Els Van den Eynden, (mim.) 43 pp. S/. 200.00 \$ 1.50.

La lingüística aplicada y la enseñanza de la lengua materna, de Brian F. Head, octubre 1972, 15 pp. (mim.) S/. 90.00 \$ 1.00

Términos de colores cashinahua (Pano), de André Marcel d'Ans y María Cortez Mondragón, abril 1973, 13 pp. (mim.) S/. 90.00 \$ 1.00.

Estudio glotocronológico sobre nueva habla pano, de André Marcel d'Ans, 27 pp. (mim.) S/. 150.00 \$ 1.25.

Problemas de clasificación de lenguas no-andinas en el sureste peruano, de André Marcel d'Ans, María C. Chavarría, Nilda Guillén y Gustavo Solís, 52 pp. (mim.) S/. 250.00 \$ 1.75.

Esbozo fonológico del Ese? éxa o "Huarayo" (Tacana), de María C. Chavarría M. junio 1973, 90 pp. (mim.). Agotado.

Fonología machiguenga (Arawak), de Gustavo Solís Fonseca, noviembre 1973, 80 pp. (mim.) S/. 300.00. \$ 2.00.

Fonología del aguaruna (Jíbaro), de Angel Corbera Mori, marzo 1978, 70 pp. (mim.) S/. 250.00 \$ 1.75.

SERIE ESTUDIOS LINGUISTICOS

Siete reflexiones en torno a la filología, de Grad Ibscher, Gary J. Parker, André Marcel d'Ans, Rodolfo Cerrón-Palomino, Antonio Cornejo Polar, Enrique Ballón, Washington Delgado, compilado por Inés Pozzi-Escot, 1973, 60 pp. (mim.) S/. 250.00 \$ 1.75.

PUBLICACIONES ESPECIALES.

La enseñanza de lenguas y de lingüística en la Universidad Peruana en 1968, de Inés Pozzi-Escot, Alicia Saco, Rosa Saco de Cueto y Flor de María Chauca, 1969, 146 pp. (multith) S/. 250.00 \$ 1,75.

Materiales para el estudio del grupo lingüístico pano, de André Marcel d'Ans, 1970, 158 pp. S/. 350.00 \$ 2,25.

# CRONICAS

INFORME DEL PADRE MANUEL BIEDMA AL VIRREY DEL PERU

MARQUEZ DE LA PALATA (1682) \*

( Segunda Parte )

Volviendo al hilo de la historia, digo que corrían ya siete meses de la entrada primera que hicimos a esta conversión, cuando quiso el Señor (por intercesión de su purísima Madre, cuya imagen sacamos en procesión el día de su Concepción Inmaculada) cesase la peste, que si nos dió en logros setenta almas para los eternos descansos, tenía a los más del pueblo enfermos y amedrentados a los vecinos: y muchos que de más lejos venían a fundar y vivir en nuestro pueblo, se volvían del camino huyendo a las chacras que tenían en el monte, dejándonos tan solos que solo un indio quedó para asistirnos; mas en breve los volvió Dios, sosegó la tormenta limpiándose la peste con los exorcismos que trae el Breviario, con que hemos experimentado efectos raros; y los enfermos reconociendo la virtud del agua bendita y la saludable eficacia de los santos evangelios (con que sanaron muchos que estaban de riesgo) instaban con fervorosa devoción se les repitiese de continuo, por conseguir la cumplida salud y fortaleza que en breve alcanzaron.

Como asomaba ya el invierno con sus continuas aguas, que a manera de diluvio se desatan las nubes por este tiempo, se determinó que el Padre Predicador Fray Francisco Izquierdo fuese a Quimiri donde asistía el Padre Predicador Fray Alonso Robles, Presidente de la conversión, para disponer la fundación que se había de hacer entre Quimiri y Santa Cruz del Espíritu Santo (de Sonomoro), de la mucha gente que dicho religioso había visto por aquella parte cuando vino del Cerro de la Sal; porque unidos nos pudiésemos dar las manos en la salvación de tantas almas y fuese una la conversión socorrida de dos puertas, por donde se pudiese amparar. Nosotros nos quedamos con el Padre Predicador Fray Francisco Gutiérrez (que luego llegó) entendiendo en aprender la lengua de aquellos bárbaros, que quiso el Señor se le diese tal alcance que a los cinco meses se predicaba y después acá se ha ido perfeccio-

---

\* Primera Parte publicada en Amazonía Peruana, Vol. II, No. 4.

nando con su divino favor, de tal suerte que se ha reducido a reglas que forma arte completo y claro, por donde cualquiera con facilidad podrá aprenderla. También se ha hecho catecismo, Doctrina Cristiana, oraciones, cánticos e himnos, que en la lengua que del Inca compuso el Ilustrísimo Señor Oré. Y esto se hizo no sólo con consulta de nuestros religiosos que la sabían, sino también con la de un sacerdote que asistía en los Andes desde donde muy niño la aprendió, a que fue personalmente un religioso de quien se pudo fiar por lo capaz que estaba en dicho idioma y lo que se requería para negocio tan arduo y tan esencial de las almas. También se ha hecho Manual para administrar todos los sacramentos por preguntas y respuestas en dicho idioma. Otro tratado también se ha hecho por modo de pláticas, explicando todos los misterios, exhortando a las buenas costumbres, a amar la virtud y aborrecer los vicios, confesionario y otras muchas cosas, según las costumbres e inclinaciones de aquellos naturales, que a la verdad si no fuera obra de Dios, aún en muchos años no se pudiera ajustar lo que en tan breve tiempo con perfección se ha compuesto y traducido.

Llegó a apuntar el verano del año 1674 y a todos la dicha de trabajar más en la mies del Señor. No sé si lo deseaban más los ministros que los indios; porque si los religiosos le aguardaban para salir a recoger solícitos y vigilantes la esparcida grey que herrada por aquellos montes se perdía, los indios no menos deseosos de su remedio anhelaban al tiempo para venir a buscarnos unos, otros para repetir con sus embajadores nuevas instancias para que fuésemos a sus tierras. Los del pueblo también deseaban el verano por buscar alivio a lo trabajoso del camino, que les era intolerablemente gravoso haber de continuar el que había, cargando a sus hombros, que si se viera y experimentara su fragilidad y aspereza, era bastante esto para conocer cuán de Dios ha sido esta obra y cuán fervorosas fueron las ansias que puso Dios en los corazones de aquellos bárbaros a solicitar el bien de sus almas; pues cargados trepaban de la mañana a la noche aquellas asperísimas tierras, donde sólo colgándose con sogas podía vencerse en algunas partes el paso. Rompían aquellas quebradas y huaicos espesísimos, atravesaban badeando muchos ríos, y en algunos que embarazaba lo crecido de sus corrientes, derribaban gruesos árboles, capaces de alcanzar a la otra banda. Trabajo que muchas veces excede a fuerzas y sufrimiento natural, pues suele acontecer no poder acomodar bien un palo o árbol en todo un día; porque unos al caer se hacen pedazos y se pierde el trabajo de cortarlos, otros se los lleva el agua luego que caen; otros que se logran es menester ponerlos a fuerza de brazos donde sirvan de puentes; y esto metidos en aquellos ríos tan fríos por la cercanía de la puna que hielan; y como es el natural de ellos friolento mucho (que deben de ser de la complexión de los negros), pues en su tierra siendo muy cálida son ellos tan fríos que su vivir y dormir es alrededor de la candela; esta les faltaba también y era el mayor de sus trabajos; las más noches en los caminos, porque o ya por los aguaceros (que ni en verano hay día seguro de aguas por aquellas

sierras) no se hallaba palo seco que encender, o ya cuando se llegaba a los altos no había leña, por más que la solicitase la diligencia por ser una rigidísima. Aquí sí era el padecer y el tiritar de aquellos pobres, que sólo una camiseta era todo su abrigo, que es un vestuario a manera de túnica, o camisa de algodón con que cubrían sus carnes, y si esta llegaba mojada, que lo era la más veces, cuáles estarían aquellos desdichados en medio de una puna tan rígida, mojados sin ropa que mudar ni otro abrigo más que el mismo hielo?, que eso les suplía por lanas. (*Qui dat nivem sicut lanam, Sal. 147, 16*). Entre pantanos helados, durmiendo en ciénagas de nieve, no es pintura, no, ni son voces de ponderación estas, sino la verdad sencilla, la verdad pura en el Señor; y confieso que no hay voces, términos ni palabras que puedan explicarlo como ello es la realidad, y lo que se ha padecido por aquellos caminos. Es cierto, los vi muchas veces, lloran como criaturas clamando y suspirando al cielo con lastimeras voces, diciendo: Piedad, Señor, misericordia, Señor; basta, Señor, cuando les cogía alguna nevada de las rigurosas que allí caen.

Cuántas veces me sucedió al darles unos cigarros de tabaco, para que su calor los entretuviera y aliviase algo, hallarlos parálticamente imposibilitado el uso de las manos, cuyos dedos encorbados más parecían de hierro o sin vida que de carne animada, pues no pudiéndose valer de ellos usaban de las muñecas por dedos para coger el cigarro. En una ocasión que iba con treinta y cinco andes, fue tan cruel la nevada que permitiéndonos ganar la oquedad de unos peñascos que formaban a modo de cueva, no nos dejó salir del retrainamiento de veinte y cuatro horas que duró su tesón, donde lo pasamos toda la noche y día arrimados sin podernos recostar ni sentar, que su corta capacidad a penas daba lugar para estar en pie muy apeñuscados, y no fue poca dicha hallar siquiera esta tan corta acogida, que otras muchas veces se pasaba toda la noche sentados, arrimados a los árboles, sufriendo en las espaldas cuanta agua caía del cielo. Otra vez nos ofreció la ventura topar una cuevecita en que no sé si cupieran bien cuatro o seis, y nos acomodamos cuarenta con el Padre Presidente Fray Alonso de Robles y el hermano Andrés Pinto; el cómo se deja a la consideración que juzgo no eran más crueles (sino sólo en el tiempo) las cárceles de los japonés. A tanto padecer se añadía el del sustento, que este era de hornear sólo maíz tostado, y muchas veces que les llegó a faltar, roían palos y raíces de árboles. Una vez nos cogió en medio del páramo en los altos de la puna donde el piadoso celo del Padre Presidente Fray Alonso Zurbano había hecho una casa para reparo en tanto frío, y para más abrigo le puso una puerta del pellejo de un toro que allí mató: a este paraje llegamos con cuarenta o cincuenta indios bárbaros tan necesitados que entre todos no había un puño de maíz ni cosa que fuese sustento; tan desmayados y debilitados que hubimos de rehacernos con el pellejo de la puerta, de que hicimos repartición entre todos y en remojo cociéndolo nos sirvió de ali-

mento con cuantos huesos pudo hallar la necesidad, sin que se escapasen (ni las astas) que tostados y molidos nos mantuvieron la vida tres días que allí estuvimos, hasta que nos socorrieron de la frontera de Andamarca; ¡qué año!, no era posible dar paso adelante, porque la flaqueza y necesidad no lo permitía.

Dejo de decir mucho de lo que se ha padecido y se padece en aquellos desiertos, porque por lo inusitado y por no haber conocimiento de aquellos parajes puede peligrar el crédito, que hay verdades que se deben callar, porque se arriesga su pureza si no hay alguna experiencia de lo que se dice. Basta lo dicho para conocer lo mucho que padecieron y trabajaron aquellos bárbaros, el amor tan grande que nos tuvieron, los deseos y ansias con que enervados sus corazones, pues venciendo dificultades opuestas a su naturaleza, salían hasta la frontera (de Andamarca), que es pueblo acá en la sierra, anexo de la Doctrina de Santiago de Comas, a llevar a los ministros que habían de entrar, sacar a los que enfermaban (que la montaña por ser tan cálido y húmedo) es muy enfermo; cargar el mantenimiento, que aunque se excusaba lo posible, era preciso llevar hachas, machetes, cuchillos y demás cosas que para ellos mismos son necesarias; mas aunque conocíamos y nos admiraba su fineza, temimos siempre al cabo les había de abrumar el peso, viendo siempre que salían enfermaban los más y morían muchos. Tengo observado y apuntado que de las salidas que han hecho a la sierra, han muerto fuera de su tierra 78 y en una ocasión que salieron setenta indios infieles a Andamarca, no escapó ninguno sin enfermar de una peste peligrosa en que murieron siete, y los demás huyendo se volvieron enfermos a sus tierras.

No sé si se hallará en historias tal amor de bárbaros en tanto padecer, tanto sufrir en tan repetidos trabajos. Confieso y digo de verdad (y aun entonces lo dije) que era el menor milagro de Dios en que manifestaba era muy suya esta conversión y que tenía predestinadas aquellas almas, el que no nos hiciesen pedazos a flechazos, que pudiera juzgarlo por desahogo la naturaleza bárbara de aquellos infieles, tan aflijida y lastimosamente llena de trabajos; la que sin ministros gozaba segura libertad en el ocio de su descanso, sin embarazo la voluntad, libre el albedrío, sin conocer necesidad, porque los más tienen muchos regalos a su modo de cacería pacíficamente quietos los festeja y sirve la lealtad de sus mujeres; los divierte y entretiene el amor y cariño de sus hijos; arréstandolo, pues, todo por el bien de sus almas, con tantos trabajos y necesidades, pereciendo de hambre en aquellos caminos, fríos y yertos, sin alivio en aquellos páramos, sin el halago de las mujeres, sin el cariño de los hijos; no sé cómo no nos han muerto mil veces. No sé cómo nos reciben y admiten. Posponer su libertad, dejar sus casas, privarse de su descanso y conveniencias, aun experimentando casi siempre muerte y enfermedades. Salir fuera de sus tierras a temples opuestos a su naturaleza; raro amor por sólo aliviar a los ministros; cargarse de nuevos y mayores trabajos, abriendo espesu-

ras, rompiendo quebradas; pues no quedó ninguna de todas las que hace y forma la ceja de la puna que caen a la montaña por donde no buscarse su fervoroso cuidado nuevo camino. Verdaderamente era Dios el que los movía, pues apenas acababan de buscar camino, por una parte donde las asperezas e imposibles que hallaban que pudieran ser resfrío al mayor fervor y desengaño a la mayor ansia, parece eran espuelas a buscarle por otra parte, a que salían luego, solicitándolo con instancia, sin admitir contra mi ruego que pudiese impedir los nuevos alientos y bríos con que picados, decían: hemos de abrir camino por donde sirvamos a nuestro Padre Presidente hasta que nos vengán a buscar a nuestras tierras con tanto trabajo; aliviémosle nosotros con el sustento en que se crían abriendo camino por donde se pueda traer con sus medicinas para los enfermos, con que excusando el que se vayan a curar afuera, aseguramos en su asistencia nuestro amparo y el remedio de nuestras almas. Esto decían con tales fervores que sin poder estorbarles vencían dificultades, atropellaban inconvenientes. Trabajando en esto todo aquel verano dicho y primer año que estuvimos con ellos incansablemente con fervor, amor y gozo singular. Bien se conocía obraba el poder de Dios en sus corazones; pues sucedió muchas veces afligirse mucho los religiosos que iban con ellos viéndoles padecer tan sin alivio, que hasta el cielo aumentaba sus penas con diluvios de agua; lastimados, los ministros clamaban tiernamente a Dios con lágrimas y suspiros, decían: compadeceos, Señor, de estos pobres; no se pierdan las almas que es precio de vuestra sangre. Son tiernos, son ignorantes, no saben de trabajos, ignoran la gloria del padecer. Suspended las aguas, Alivieles vuestra piedad, no sea que aflijidos se desesperen. ¡Oh, misericordias Divinas y secretos de Dios!. Testigo es que cuando ésto pedía nuestra compasión, volvían algunos de los indios que iban delante y se volvían a nosotros danzando y cantando a su usanza, muestras de la alegría y gozo con que el Altísimo llenaba sus corazones y respondía al ahogo de nuestra aflicción que juzgaba iban los indios reventando de angustias.

Complicáronse las acciones en la concurrencia de cosas tan distintas que hubo a que atender en dicho verano, a no ayudar con su divino favor y asistencia; él que la promete segura siempre a sus ministros: **et ego ero semper vobiscum** (Mat. 28, 20), pues a un tiempo se acudía acompañando a los que iban a los caminos; tan repetidamente que diez y ocho veces en aquel primer año conté y apunté, pasé aquellos altos y punas; ¿cuántas veces la pasarían los demás religiosos y cuántas los indios que iban con unos y otros? Juntábase el haber de visitar a los curacas y parcialidades que repetían con sus embajadores las ansias que tenían y algunos de los curacas habían venido personalmente a vernos; siete veces se dio vuelta por los circunvecinos de dos y tres días de distancia visitándolos, predicando y enseñando la verdad de nuestra santa ley. Ocurría también asistir a los rezos y chácaras de comida (que es lo menos de que deben cuidar los ministros), así las particularidades de los indios del pueblo, como las de comunidad que se hacían para los que venían de

nuevo a vivir en el pueblo tuviesen de dónde sustentarse como propio, sin mendigarlo. Estilo que se debe observar en todas las reducciones para que no les acobarde ni estorbe a juntarse y reducirse a pueblos la incomodidad de las chácaras.

Al mismo tiempo sin poderlo excusar un instante, antes sí pedía mucho cuidado y más ministros la asistencia a los que quedaban en el pueblo con el pasto espiritual de la divina doctrina a todos: con atención y amor a los niños que teníamos ya en escuela: con cariño a los que venían de sus tierras a visitarnos: con caridad y vigilancia a los enfermos, instruyendo, catequizando y bautizando; porque ya corría otra peste originada, o de la gente que se había juntado y vivían de asiento en nuestro pueblo, que pasaban de 300 almas, sin los que iban y venían, de que habíamos visto más de 900 y sin los que vivían a los alrededores de nuestro pueblo, o la causó la entrada del verano, que en mundando el tiempo suelen acontecer pestes malignas; esta fue tan cruel que en breves días nos asoló el pueblo; pues de tres en tres se enteraban los más días, y morían tan de prisa y tan repentinamente que acostándose buenos, sanos, gordos, sin achaques ni dolor alguno, a la media noche les asaltaba, la muerte, avisándoles saliesen a recibir al esposo en el santo bautismo para gozar eternos descansos: *media autem nocte clamor factus est. ecce sponsus venit. exite obviam ei* (Mat. 25, 6), y se hubieran perdido muchas almas (que podemos creer que pues al salir de esta vida se desposaron en el santo bautismo con el Esposo divino), entraron con él a gustar las bodas eternas: *intraverunt cum eo ad nuptias*.

Necesitaba el pueblo en la ocasión de muchos ministros para acudir a todo, más suplió por muchos: *sufficiat unus pro mille*, el celo vigilante del Padre Predicador fray francisco Gutiérrez (a cuyo cargo estaba el pueblo cuando yo asistía con los indios en los caminos), pues aunque dicho Padre estaba bien agrabado de achaques, con fríos y calenturas y las piernas hinchadas, cuidadoso como Ministro de Dios o como siervo verdadero, asistía no sólo a la segunda y tercera vigilia, sino que ocupaba toda la noche visitando de casa en casa el pueblo, explicando los divinos misterios, enseñando a unos, preparando a otros, de suerte que cuando habían de ir turbados a buscar al Padre al convento o iglesia para que fuese a bautizar, le hallaban entre ellos mismos prevenido del agua, con que excusando el que peligrasen las almas mientras le buscaban, concedía con liberal fervor el santo bautismo, antídoto y remedio de las almas. Ayudólo mucho la caridad ardiente del hermano fray José de la Concepción, religioso lego; tres, cuatro, cinco solían bautizar en una noche. No he podido ajustar cuando descansaban dichos religiosos en el tiempo que duró esta peste. Pues todo el día tenían el mismo ejercicio sin divertir el atento cuidado, temiendo no se les perdiese algún alma; porque habían averiguado muy bien que un indio viejo ministro del demonio, o el

mismo demonio que habría tomado aquella forma y hay tradición que en forma humana, o en la de algún bruto pájaro, se les aparecía en las juntas y borracheras en su gentilidad, y así los indios todos decían era el demonio, porque ni conocían al tan indio ni lo habían visto jamás, siendo así, que por distantes que estén, se comunican y conocen muy bien unos a otros, y porque por donde quiera que salían del pueblo los indios luego lo encontraban, y los ministros nunca pudieron dar con él, por más que lo procuró su solicitud. Andaba, pues, por los alrededores del pueblo subvertiendo a la gente, procurando tragarse algún alma: *tanguan leo rugiens circuit, quaerens auem devoret* (1 Pedro, 5, 8), sembrando la cizaña de su perversa y diabólica doctrina; decía a todos los que encontraba que los religiosos traían las enfermedades, que vivía con ellos la muerte, que habían de morir sin remedio cuantos allí estuviesen y viviesen con los Padres, que se volviesen a sus antiguas habitaciones (que era todo su ahinco por hacer el tiro a su salvo), más los ministros de Dios advertidos de San Pedro: *fratres sobrii estote et vigilate* (ibidem), velaban a todas horas con tal cuidado que a penas faltaba enfermo, cuando luego le echaban de menos, salían a buscarlo por los montes, de donde con lágrimas, suspiros y amonestaciones le persuadían y reducían, volviendo al pueblo la oveja perdida como el Pastor Divino. No es lugar comparativo de ponderación. Sí de similitud a lo que ha sucedido. Ocasión hubo en que los Ministros trajeron en unas andas cargado a sus hombros un indio infiel que se había quebrado una pierna tres leguas del pueblo en lo espeso del monte. Abriendo camino los mismos Ministros (porque los indios ya se ha dicho lo que huyen de los enfermos), pasando ríos con las andas a los hombros y algunas veces en la cabeza, según lo pedía la hondura de los ríos; tardaron tres días hasta llegar al pueblo tan necesitados como el enfermo de ocupar otras andas por haber faltado el sustento aquellos días; porque la caridad abrasada y prisa de ir a socorrer a aquel pobre no dio lugar a prevenirlo, juzgando estar a cuatro o cinco horas de vuelta.

Allegábase y concurría también haber de ir a los enfermos que llamaban desde sus habitaciones y estancias pidiendo el santo bautismo, y siendo este nuestro anhelo (enviar almas al cielo) se está dicho con la puntualidad que se acudiría, aunque hubiera más asperezas para llegar a sus sitios. Religioso hubo que en una ocasión estando afuera curándose de dolores (ocasionados de aquellas ciénagas húmedas y fríos de la puna por donde se pasa) que le tenían imposibilitado de trabajar, y por estar entonces solo y ser tiempo de invierno, se retiró a la frontera a tomar unos jarrillos y como no alcanzaron le hicieron añadir sudores y papelillos, y a los diez o doce días que los había acabado, le llegó aviso que estaba la gente de la montaña muy enferma y algunos infieles muriéndose que pedían el santo bautismo; de noche le dieron la nueva, y por la mañana ya estaba caminando, sin que le embarazase las aguas (que era en el rigor de ellas) ni le atemorizasen la puna con sus ciénagas, pantanos y fríos antes gustoso de su suerte decía con fervor a los que

compasivos contradecían su ida: ¿cuándo yo tan dichoso que pierda la vida por lograr un alma que consiga la gloria y escape de la eternidad de las penas? ¡Oh!, cómo podía decir mejor este lo que el otro Rey a Abraham: *da mihi animas caetera tolle tibi* (Gén. 14, 21); pues no intereses, sino la misma vida despreciaba poniéndola a tan conocido riesgo. ¡Oh!, cómo tenía en su corazón lo que la Santa Rosa con ansias del alma decía: ¡Oh! ¡quién pudiera a costa de la vida lograr la salvación de un alma! Cinco logró entonces el dichoso religioso: tres de párvulos y dos de adultos; así obran los pobres religiosos, ésta la caridad que ejercitan que no puede ser mayor; dijo Cristo: *maiorem charitatem nemo habet ut animam ponat quis pro amicis suis* (In Oficio Apostolorum), y no perdió la vida, antes se admiraron todos de la salud y robustez con que salió. Así obra Dios, así asiste a sus ministros: *ego ero semper vobiscum*. Luego, no es imposible pudiera nuestra débil naturaleza atener con tanta ocurrencia de cosas en solo un verano, dando cumplida salida a todo con el divino favor, que sin él en menos se ahogara.

Pidió también particular asistencia y cuidado la fundación de nuestro pueblo que costó muchos pasos hallar mejor sitio; porque donde vivíamos, fuera de haberlo hecho espantoso lo continuo de las pestes y por esto instaba brevedad en mudarlo, pues atemorizados los indios, ya no querían vivir allí y se nos iban muchos: era el sitio por su naturaleza malísimo, porque era en una hoyada a manera de caldera, ceñido de dos cerros en la forma de media luna que impedían la entrada al viento con que careciendo el pueblo del frescor y pureza de los aires, parecía horno encendido con su continuo calor; y muy enfermo, por la humedad grande también, porque como era hoyada, al llover la rebalsaba el agua, haciéndolo todo una ciénaga. Mudámosle a una loma de pajonal hermosa, capaz y seca por su altura y terruño, limpia de sabandijas ponzoñosas y pareció más saludable; porque la bañaban todos los vientos: así los del norte (que son en aquella tierra los más sanos) como los de la sierra, que con su frescura templaban el calor de la montaña. Corre por sus faldas el río de Magasamari, que no es de mal porte el agua, buena y fresca, que cría algún pescado (aunque poco); camina hacia el norte hasta juntarse con el río que llaman Perené y a este lo constituyen crecido los ríos de Tarma y Quimiri, los del Cerro de la Sal y otros que bajan por aquella parte corriendo al oriente hasta encontrarse con el grande Eni, a quien reconocen superior todos, ofreciéndole en tributo las aguas de sus corrientes; hízose una capaz, fuerte y hermosa iglesia, vivienda de los Padres, casas de los indios y chácaras de comidas, acudiendo a todo nuestro Curaca Tonté con solos los indios de su parcialidad, sin permitir que los recién venidos ayudasen, porque no les resfriase el trabajo.

No se olvidaron de cumplir su palabra los que habitaban a las orillas del gran río Eni. Los cuyentimaris y quientimiria, los que cuando entramos a esta conversión querían que nos matasen o nos echasen, los que mudó el Señor

(como ya se dijo) que de rodillas pidieron que no nos fuésemos, que volverían por nosotros a otro verano para que enseñásemos a los de su tierra.

Llegaron, pues, estos a nuestro pueblo en la ocurrencia de tanta ocupación como se ha dicho y como no me hallasen (por estar en la puna en lo del camino), ansiosos de verme y de llevar ministros a su tierra, pasaron dos con otros del pueblo a avisarme. Sentí no tener compañero, porque los que estaban en el pueblo tenían bien que hacer con los enfermos y demás que atendían; apretaban con instancias los indios diciendo que no se habían de ir sin llevarnos; determiné salir a Jauja a buscar algún religioso que remediase la necesidad de acompañarme; convinieron los dos indios disponiendo que el uno bajaría a avisar a los demás y el otro pasó conmigo diciendo que no me había de dejar hasta llevarme a su tierra. Todas estas circunstancias importan para dar crédito a lo que después supe, que diré a su tiempo; quiso mi dicha encontrarse en la Doctrina de Comas, que está una jornada de Jauja, el hermano fray Antonio de Araujo, religioso lego y ministro de mucha caridad y celo de salvación de las almas, que gustoso me acompañó. Llegamos a nuestro pueblo de Santa Cruz del Espíritu Santo y le hallamos más limpio de la peste que ya se iba acabando, más los indios llenos de deseos de vernos y llevarnos, pues pudieron aguardar (hasta que llegué) más de mes y medio, aun cuando estaba más viva la peste, pues es lo mayor que se puede decir, pues es lo más que ellos pudieron hacer. Había venido con la gente el Curaca de los Quientimaria y Quientimiris llamado Mabiayendi con alguna de su gente y diezciecho o veinte indios que decían eran de abajo; después supe que eran de aquellos dos famosos pueblos Picha y Masarobeni, vasallos del Rey Ennin. Con un curaca que ocultaba el serlo, díjomelo con mucho encarecimiento y secreto nuestro Tonté y él en su estilo y modo (aunque más se disfrazaba) se daba a conocer. Este vivía con mucha gente que ocupan en hacer mucha ropa de algodón, mantas, camisetas y paños, con que comercian trocándolo por herramientas y tenía su asistencia en la cordillera grande en la parte que mira hacia nosotros y le llaman Vehitiaricu, que quiere decir Atalaya — el que mira — el que descubre. Esta cordillera atraviesa por medio de la montaña de sur a norte; es muy alta y en partes tiene nieve; no es prolongada de cerros como la de la sierra, porque en subiendo a lo alto se baja luego (sin más lomas ni cuevas) a hermosísimas llanadas, pampas, sabanas, muchos pajonales, todo llano hasta la mar del norte (y arenales dicen que hay también muchos), sin haber más cerro, de suerte que en esta cordillera dan fin y se rematan todos los cerros y serranías de esta América. Es especial recreo de la vista (hele tenido grande las veces que lo he pasado por muchas partes de montaña y andes que he entrado) ver desde la cima de esta cordillera salir el sol: porque como no hay cerro ni altura que embarace el oriente, se deja ver primero (en aquella longitud que causa a la vista parecerle se junta el cielo y la tierra) por entre las ramas de los árboles, como por entre celosías verdes, donde dan primero sus dorados rayos y pasando sus reflejos por los resquicios de las verdes

hojas las dejan en opinión de brillantes esmeraldas que forman dorado y lúcido sitio al planeta, cuando para tomar posesión de este hemisferio va saliendo como de entre pimpollos, hermoso, y tan junto parece con la arboleda que puede juzgar alguno es fruto de aquellos árboles a flor de aquellos cogollos.

(El) día de Nuestra Señora de los Angeles, dos de agosto, patrona de esta santa conversión, después de haber dicho misa y hecho las diligencias por ganar el plenísimo jubileo o indulgencia de la Porciúncula, salimos para la tierra de adentro con mi compañero fray Antonio de Araujo, todos los indios que habían venido y algunos del pueblo que nos acompañaron; caminamos los dos días primeros entre oriente y norte hasta los Cobaros; de aquí se coje casi el oriente derechos, dejando a mano izquierda a los Chiquirenis y Sagorenis que están a la entrada y encuentro de nuestro río de Magasamari con Perené. Pasamos los Sanguirenis que son pocos y a los tres días llegamos a los Quietimiris. Aquí tenía su casa el curaca Mabayendi, recogió su gente y aquella noche les hice una plática en su idioma, explicándoles y probando haber Dios Omnipotente y Creador universal de todo, el premio que tiene para los buenos y el castigo que les aguarda a los malos, lo infalible de su condenación sin el santo bautismo y lo terrible y eternamente perdurable de aquellas penas. Y se sirvió el Altísimo Señor de dar tales voces, términos a mi lengua y de tal manera encendió aquellos corazones, que a cada palabra correspondían todos con desmedidos ayes, con suspiros a gritos, con sollozos y lágrimas muchas, y todo fue un lamento en indios e indias que me obligaron a abreviar, porque era mucha la ternura. Retireme con mi compañero a la margen de un arroyo, donde estando rindiendo a Dios las debidas gracias, llegó el curaca (que solícitos nos buscaba) hecho un mar de lágrimas con otros indios y rogándonos le oyésemos; se sentó junto de nosotros diciendo (en su idioma); Padre, ¿por qué me tengo de condenar?; si no tengo Padres que me enseñen, ¿qué me han de hacer?; si no sé dónde hay Padres, ¿de dónde los he de traer?. Fui por ti para que enseñes mi gente; no te quieres quedar, ¿qué me tengo que hacer?; ¿por qué me he de condenar?; dime dónde hay Padres, los iré a buscar. Estas individuales palabras dijo; sólo dejo de escribir las razones que alegó, que no puede pronunciarlas el labio sin hacerse pedazos el corazón y deshacerse en lágrimas los ojos de oír lo que el Profeta Jeremías llora en sus trenos *Parvuli petierunt panem et non erat qui frangeret eis* (Lam. 4, 4). ¡Oh! quién pudiera (dije entonces al compañero) repetir con clamores del alma estas mismas palabras en las plazas y universidades, pues fuera bien lucido empleo y colmado logro a las mejores letras la salvación de un alma, que se pierden y condenan muchas por falta de obreros: *massis quidem multa, operarii autem pauci* (Luc. 10, 2). Yo no podía dejar la mies que el Señor me había entregado, además de estar entonces fundado otros dos pueblos, fuera del de Magasamari: el uno entre Satipo y Perené, donde se querían juntar la gente que habita por aquella parte; el otro en Cachegori, entre los Pangoas y

Menearos, por haber por aquella parte harta gente; pues en una ocasión vinieron juntos a nuestro pueblo ciento y más almas, en otra traje yo cincuenta y en otra que fue cuando fuimos a escoger el sitio contamos en el dicho paraje 75 almas, donde con los Pangoas y Menearos fuera un buen pueblo, pero que había repartido ya a unos y a otros herramientas, hachas y machetes para hacer los rozos de las fundaciones dichas. Estas causas les propuse tenía para no quedarme con dicho curaca Mabiayendi y los suyos; ofreciéndose a que también ellos se juntarían a pueblo y harían iglesia si les prometía Ministro que les enseñase; diles herramientas suficientes y quedaron en desahogo de sus ansias ejecutando su promesa, empezando luego los rozos para la fundación.

Pasamos el día siguiente caminando al oriente hasta el gran Río Eni, tan rico de aguas que puede sustentar una nao, especialmente desde la cordillera para abajo, donde habiéndose ya unido con el Perené, que en competencia de la mayoría en más de una cuadra caminando juntos aun no se mezclan ni hermanan sus aguas. Se encuentra también con otro gran río que llaman Taraba, cuyas crecidas ondas manteniendo la palabra con Eni y Perené, que ya van en uno, dejan en opinión la superioridad. Este gran río Eni es el de Nuestra Señora de Cocharcas o Chinchero, que entrándose a la montaña va recogiendo en sí y abrigando cuantos desde Abancay hasta el Cerro de la Sal, nacido de la cordillera de la Sierra; hele navegando desde sus cabezadas tres veces por los Andes de la Doctrina de Tambo, del Corregimiento de Huanta; he entrado a él navegando por el de Jauja que llaman los naturales Mantaro, que entra por los Andes de Biscatán del mismo Corregimiento. Por dichas partes lleva muchas corrientes, rápido y peligroso en su bajíos. Algunos dicen que ya viene dicho río unido con el de Apurímac, mas yo tengo por más cierto que el otro que llaman los naturales Taraba es el de Apurímac, que va siempre arrimado a la cordillera grande dicha por la otra parte que mira hacia el mar del norte (aunque algunas veces seguiría hacia el oriente) hasta encontrarse con Perené que juntos revuelven por la falda de la cordillera grande, buscándole el portillo por donde desembocan señoreándose de aquel otro mundo caminan siempre al oriente.

Habiendo colocado nuestra cruz, que es lo primero que hacen los Ministros donde quiera que llegan, nos embarcamos en dicho río Eni con mis compañeros y los indios de abajo, el curaca ya dicho, que tenía nombre de Atalaya y dos indios de los nuestros, porque los demás se quedaron en el Puerto y en los Quientimiris. Camínase en Balsas hasta la cordillera, que desde allí es todo el trajín en canoas. Llegamos como a las tres de la tarde a los Quientimiris, que están a mano derecha del río de frente de donde desemboca el Perené; agasajónos mucho la gente solemnizándonos con mucho y buen pescado que ofrecieron a todos; acabada la refección necesaria y al querernos hacer a la vela un indio de los nuestros que nos había acompañado desde nuestro pueblo de Santa Cruz, lanzando cuando había comido, daba muestras de

morirse; turbónos el repentino accidente. Instaban los indios de abajo subiésemos en las balsas donde esperaban y viendo la detención, volvieron a salir a tierra a instarnos pasásemos con ellos, que no podían detenerse, porque el mucho tiempo que habían tardado y la noticia que había corrido de la peste que hubo en nuestro pueblo darían por infalible su muerte los suyos y les estarían ya llorando sus mujeres e hijos; porfiando con ruegos, cariños y razones más de una hora, alegando que por solo llevarnos habían salido de su tierra, hecho ausencia de sus casas más de tres meses con trabajos y necesidades, arriesgando la vida en la peste del pueblo, pasando a tierras no conocidas y de tanto frío como la puna y sierra, sólo por traernos a su tierra, que siquiera pasásemos a la casa y pueblo de dicho curaca Atalaya, que estaba cerca, señalando el sitio en la misma cordillera grande, en cuyas faldas casi estábamos. No es fácil de decir la pena y conturbación que tuvimos, porque esta exploración (la de) pasar la cordillera y ver las tierras de la otra parte ha sido siempre el tema de nuestras ansias por las muchas noticias del innumerable gentío que habita por aquella parte; dejar, pues, aquel pobre que nos había acompañado con amor desde nuestro pueblo, desampararlo cuando tan enfermo se mostraba, no era caridad. Verdad es que titubeó la elección: *positus in medio quo me vertam nescio*. Los ruegos, las ansias y razones de los indios para llevarnos y nuestra voluntad inclinada a ir, mas la enfermedad de nuestro indio era demora que nos detenía con obligación de asistirle, pues era oveja de nuestro rebaño, de nuestro pueblo de Santa Cruz y estaba dicho indio infiel, (pues) aún no tenía el santo bautismo y si muriera se perdiera por nuestra cuenta y que nos dijera el Señor: *sanguinem autem eius de manu tua requiramus* (Eze. 3, 18). Terrible sentencia. Sacrificamos nuestra voluntad a Dios y pues tanto es para Dios un alma como muchas, que en el mismo costo le está una que todas, determinamos quedarnos y que se hiciese su divina voluntad y no perder uno de los que nos había entregado. Enseñanza es del Divino Maestro: *non ut faciem voluntatem meam sed voluntatem eius qui missit me, haec est autem voluntas eius qui missit me Patris: ut omne quod dedit mihi non perdam ex eo* (Juan, 6, 39).

Fuéronse los indios bien tristes en sus balsas río abajo y nosotros hicimos luego una hermosa cruz que colocamos con toda devoción, poniéndole por nombre aquel sitio Santa Clara. Y como vieron los de aquel paraje que ya tenían más tiempo de gozar de nuestra doctrina, por hacer participantes también de su dicha a sus vecinos, les enviaron aviso aquella noche y por la mañana llegaron treinta y tres almas, que no debían de vivir muy lejos, y todos sin recelo ni miedo, antes con mucho amor, se venían a nosotros admirando nuestro traje, estilo cariñoso y agasajo que experimentan y reconocen por las dádivas de dijés, de agujas, abalorios, cuchillos y lo demás que ya se ha dicho repartimos siempre en señal y muestra del afecto. También hizo el Señor en estos especial moción; porque motivado de haberme preguntado uno de los que parecían de más capacidad qué hacía estando yo rezando

en el breviario y qué significaba o qué era una estampa de Jesús, María y José que tenía por registro en el breviario, tuve ocasión de explicarle los Divinos Misterios, a que se juntaron luego todos. Sucedió lo que con los otros de suspiros y lágrimas y cuando acabé, me dijeron: que me quedase allí a enseñarles, que en su vida no habían oído cosas semejantes y tan buenas, que me quedase e irían luego a cortar madera para hacer iglesia, y aunque les ponderé mis ocupaciones, instaban no obstante y porfiaron por gran rato que les dijese que me quedaría, para ir luego a empezar el rezo para hacer iglesia antes de irse a sus chácaras: *parvuli petie runt oanem et non erat qui frangeret eis: messis quidem multa, operarii autem pauci.*

Este día pasamos en balsas a ver el río de Perené que entra en Eni como se ha dicho a mano izquierda mirando al norte a donde corren sus aguas; tomamos alguna gente en una hermosa isla verdaderamente deliciosa de arboleda, capaz, alta y segura para una fundación o presidio, que con solo apoderarse de este paraje se rindiera toda la tierra, porque es la puerta y llave de todo el gentío que hay a la otra bande de la cordillera, porque por este boquerón de la cordillera y ríos es todo el trajín y comercio, así de sal del cerro dicho a los principios como de la sal codide de conchas que llevan de otras partes, y todas las herramientas y cosas que les pueden entrar de acá fuera por cuantas bocas y entradas hay desde Apurímac hasta el Cerro de la Sal dicho, que son muchas y todas con sus arroyos y ríos van a dar a Eni y han de pasar por dicha isla. Llegamos a la punta por donde desemboca Perené y colocando una hermosa cruz, por ser del día del glorioso mártir San Lorenzo, le llamamos el río de San Lorenzo. Todo este día nos entretuvo gustosamente divertidos lo hermoso de aquella tierra que tiene mucha similitud a los valles en los ríos grandes, playas y arenales, en las orillas mucha caña brava y pájaro bobo muy crecido, muchas aves de las de por acá, palomas torcaces, tordos, corregidores, garzas, paujiles, pavas de diversos géneros, patos reales y patos caseros, que señores del monte gozan de su libertad; halcones y águilas reales y otros muchísimos pájaros de la montaña de varios y hermosos colores, el monte limpio de arbolitos, matas o ramasones, sólo le visten gruesos y crecidos árboles, muchos cedros, nogales, robles y sauces y estos no los he visto en otra parte de montaña. Palmas hermosísimas y diversos géneros, que las más dan sabrosos y distintos frutos con que sirven al apetito de aquellos naturales, y acompañan a la mucha diversidad de frutas que ofrecen los demás árboles, de las que por acá tienen paltas, pacaes, piñas, papayas, caña dulce y mucho plátano. Pueblan la tierra casi inmensa diversidad de animales, unos nocivos, otros propicios a la naturaleza humana, muchas fieras, tigres, leones y algunas sierpes: este año maté una en esta otra parte de nuestra montaña que era fiero animal, aunque pequeño; de los demás que les sirven al sustento hay muchos, antas, saginos, puercos de monte, venados, servicabras, muchos monos de diversos y varios géneros, marimondas muy grandes, un rastro suyo medimos en aquellas playas de arena que tenía más de tercia larga, que nos

admiró dudando si era del algún gigante, por la similitud que tiene con la planta humana; la tierra es muy seca y arenisca, donde se criaran bien viñas y todos los géneros que se dan en los valles. Limpia y despejada de nubes que le dejan gozar con asiento los tiempos; sólo tres meses llueve en el invierno; los cerros, como reconociendo su fin y remate, son bajos y pequeños, dando lugar a que la bañen los nortes, y desde medio día corren muchas brisas. Participa como tan vecina de la última cordillera de los temples y yelajes de la otra parte, pues (de donde quiera que se descubre, aún desde la sierra) se ve que de aquella cordillera para acá está el cielo oscuro y lleno de nubes todo el año; mas de allí para dentro es claro y blanco, mezclado con un encarnado o rosado que constituyen un color exquisito y muy hermoso.

Es tierra muy fértil y sana, muy propicia a la naturaleza, sólo allí he visto viejos de canas en toda la montaña. Los naturales que cría acreditan la fertilidad de su patria, porque son aunque corpulentos bien hechos, robustos y fornidos (a modo de los chilenos), graves en el aspecto, pero afables en su trato con algo de política y punto. Pues sucedió cuando íbamos a esta tierra que en un río grande que se había de pasar en balsas, aquel indio cacique o curaca oculto que dije que tenía nombre de Atalaya, mandó a otro indio traer la balsa y repasándola y asegurándola muy bien, con muchos comedimientos me rogó subiese en ella y él echó mano del remo sin permitir que otro ninguno subiese y luego que me puso en la otra banda, saltó conmigo en tierra, soltando remo y balsa, que debía de ser menos valer de su persona el volverla, y fue necesario viniese a nado un indio para llevarla.

Tocónos a recoger el sol, con su despedida pasamos otra vez a Ení para llegar al de nuestra hospedería de Santa Clara, donde hallamos nueva gente que había venido a vernos del monte adentro; no sé dónde vivían, sólo sé que cuando entrábamos por el monte a cazar, hallábamos muchos caminos que se cruzaban muy trillados y el tiempo que allí estuvimos (aunque poco) todos los días venían gente de nuevo, que acariciábamos con los agasajos acostumbrados y ellos correspondían con pescado fresco y bueno, alguna fruta, como piñas y plátanos, con que significaban su agradecido afecto. Aquella noche les enseñamos a todos a cantar el *Alabado*, que aprender mejor lo que es cantado, porque son muy inclinados al canto y amigos de música. El día siguiente nos festejaron llevándonos a pescar, que es un rato de divertimento gusto, si bien allí es muy breve y dura poco el recreo, porque como es tan abundante y rico de muchísimos géneros de peces el río, luego se llega a las puertas de sus orillas, apenas siente el anzuelo que le pide, ofrece libertad, de lo que tiene sin escasez; porque son muy crecidas sus dádivas. Aun no tardamos media hora cuando volvimos a casa tan cargados que sumergía la balsa un pescado solo que trajimos: tenía dos varas y carta de largo (que lo medimos con el bordón y palmos), tres cuartas de ancho o a través y media vara de alto o de grueso. Lo restante del día lo ocupamos enseñando a aquellas miserables al-

mas y a ratos nos divertía la escopeta en el monte a que gustoso iban los infieles, admirando ver caer tan de improviso en el suelo el ave sin vida y ponderando cuan de repente se revolcaba en su sangre el animal en la tierra. Tratamos de irnos porque nuestro indio enfermo ya estaba bueno, como lo estuvo desde el día siguiente, a que se fueron los indios de abajo; y aun siempre lo estuvo según él confesó dos años y medio después de esto; digamos ahora la causa antes que nos vamos, porque después no habrá tan buena ocasión de referirlo. Este indio sería de 20 a 22 años, de lindo natural y tanto amor nos tuvo que se salió a la sierra con nosotros (aun siendo infiel) ni quiso volver a su tierra ni apartarse de los religiosos hasta que se lo llevó Dios, que fue el año pasado de 1681. Bautizámosle con otro adulto en la Concepción de Jauja con mucha solemnidad. Salió tan buen cristiano que se aplicó a aprender a leer por saber bien la Doctrina Cristiana, de que no ignoró oración ninguna y el Perfecto Cristiano lo sabía casi todo de memoria, porque no le caía de la faltriquera a donde quiera que iba. Inclínose a ser sacristán y ayudaba una misa rezada o cantada con todas sus ceremonias como pudiera un corista experto y cuidadoso; era su centro la sacristía y la iglesia, donde dos veces al día, por la mañana y a la noche, se recogía a oración mental los días de comuniones, que las frecuentaba todos los domingos y las fiestas principales, se quedaba en la iglesia en más prolongada oración, instándole que me dijese qué hacía en todo aquel tiempo; me respondía: considero a mi Dios, a mi Señor y a mi Padre que se ha entrado en mi pecho, que ayer era esclavo e hijo del demonio y ahora está todo Dios en mi corazón llenándolo y llenando mi alma y arrojándome a sus pies le pido por aquellos pobres mis compañeros que ayer me vi como ellos, que use de su misericordia, no se condenen tantas almas. Esto mismo me repitió varias veces que le examiné. Este, pues, y estando de virtud le dijo al Padre Predicador fray Alonso Zurbano de la Rea (y a mi en distintas ocasiones) que había abajo de la Cordillera rey a quien nuestra gente llaman Gabeinca, que él era de abajo del pueblo Masarobeni, uno de los dos ya dichos que están pasada la cordillera; que siendo mozalbete se salió y se había venido a los Anapatis y luego a los Quintimiris y de ahí a Santa Cruz a vivir con los Padres y que nos fue acompañando (cuando hicimos el viaje que estoy refiriendo), porque no supo la intención de los indios que habían venido por nosotros hasta que llegamos a los Quientimaris, donde oyó y supo de cierto que habían traído orden del rey Enim o inga para que con toda sagacidad, instancias y ruegos procurasen que llegase yo a la casa y pueblo de aquel curaca que es Atalaya, que avisaba de todo y que desde allí me llevasen cargado donde digo, aunque no quisiese, donde tenía prevenida harta gente para que me llevasen; decía que le parecía que habían de llevar. En cuándo, Dios lo sabe mejor y pues no lo permitió, no debía de convenir; aún no sería tiempo; decía que de aquellos veinte o diez y ocho que decían que eran de abajo, los seis eran de la misma ciudad del Rey, que venían para que desde que me embarcase le fuesen avisando de dos en dos (y así fue que cuando nos embarcamos salieron dos por delante en una balsita y

no los vi más y preguntando en la hospedería de Santa Clara, me dijeron habían pasado allí cerca a dormir) y que los demás unos eran del Curaca Atalaya, otros de Masarobení y de Pichasati.

Esto dijo dicho indio de allí a dos años y medio, cuando ya no se le podía dar remedio. Dios se lo dará cuando convenga y fuera tiempo. Conocí que miradas las circunstancias desde que vinieron los indios dichos de abajo a llevarme confirman esto mismo y declaran la intención que entonces no se conoció. Lo primero, aquel aguardar mes y medio en el pueblo tan apestado, cuando huyen ellos tanto de los enfermos, que dejan los padres a sus hijos y los hijos a sus padres. Ni fue amor, pues aun el de nuestro Curaca Tonté, tan experimentado, se retiró a su chácara en la ocasión de dicha peste; también aquel ahinco de pasar dos de ellos a buscarme hasta la puna, siendo de tan abajo, que el uno era la misma ciudad del Rey, el otro del Curaca Atalaya; aquel no dejarme el uno pasar hasta la sierra y doctrina de Comas; no querer volverse sin mí, aun instándole muchas veces, porque se me ofrecieron detenciones; aquel ocultarse el Curaca; aquel señorío y modo de aquellos indios, que a la verdad hacían diferencia a los demás, como lo hacen en las ciudades los caballeros a los plebeyos y los cortesanos a los villanos. Finalmente de que tienen Rey y muy poderoso y que está muy cerca de este paraje y Cordillera; parece cierto, pues se ha averiguado con particular cuidado y modo especial que Dios me ha concedido para con esos indios y sobre todo lo que vio aquel religiosos por sus ojos a los principios ya dicho. Este verano que pasó de 1681 salieron también por mí y me instaron a que fuese, mas hallándome solo dejé de ir, porque fuera antes perder que ganar, pues de ir y no volver (que era lo más cierto) solo se siguiera el que no pudieran entrar más ministros, por no saber de mí ni adonde habían de ir y se perdía todo. Hoy está la puerta abierta para entrar con modo y disposición cuando fuera la voluntad de Dios. Asegúranme los indios no haber más que diez o doce días; que el pueblo o ciudad no puede la vista alcanzar a ver el fin. Diéronme noticia de la gran nación de los Omaguas, que se sigue inmediata a dicho Rey, populísima y grande, que hacen frontera a los españoles; y estos se han apoderado y fundado una ciudad que dicen es muy grande, y por haberme mandado Vuestra Excelencia pusiese en este escrito con expresión esta noticia y el juicio que hago en ella; el ejecutar es mi obediencia.

Digo, Señor, que esta noticia de que hay españoles situados abajo la he tenido repetidas veces. Una vez trajeron los indios de abajo un niño muy blanco, sarco y rubio que parecía inglesito; esta vez que vio español estando conmigo fue a un manchego, corpulento, de poblada barba, bigote ancho y grande (como era la usanza antigua y como de ordinario son los portugueses), así que lo vio el dicho niño, dijo ¿por dónde vino éste (juzgaba había salido de abajo), no vino de adentro?; como este, como este, decía con mucho

no los vi más y preguntando en la hospedería de Santa Clara, me dijeron habían pasado allí cerca a dormir) y que los demás unos eran del Curaca Atalaya, otros de Masarobeni y de Pichasati.

Esto dijo dicho indio de allí a dos años y medio, cuando ya no se le podía dar remedio. Dios se lo dará cuando convenga y fuera tiempo. Conoció que miradas las circunstancias desde que vinieron los indios dichos de abajo a llevarme confirman esto mismo y declaran la intención que entonces no se conoció. Lo primero, aquel aguardar mes y medio en el pueblo tan apestado, cuando huyen ellos tanto de los enfermos, que dejan los padres a sus hijos y los hijos a sus padres. Ni fue amor, pues aun el de nuestro Curaca Tonté, tan experimentado, se retiró a su chácara en la ocasión de dicha peste; también aquel ahinco de pasar dos de ellos a buscarme hasta la puna, siendo de tan abajo, que el uno era la misma ciudad del Rey, el otro del Curaca Atalaya; aquel no dejarme el uno pasar hasta la sierra y doctrina de Comas; no querer volverse sin mí, aun instándole muchas veces, porque se me ofrecieron detenciones; aquel ocultarse el Curaca; aquel señorío y modo de aquellos indios, que a la verdad hacían diferencia a los demás, como lo hacen en las ciudades los caballeros a los plebeyos y los cortesanos a los villanos. Finalmente de que tienen Rey y muy poderoso y que está muy cerca de este paraje y Cordillera; parece cierto, pues se ha averiguado con particular cuidado y modo especial que Dios me ha concedido para con esos indios y sobre todo lo que vio aquel religiosos por sus ojos a los principios ya dicho. Este verano que pasó de 1681 salieron también por mí y me instaron a que fuese, mas hallándome solo dejé de ir, porque fuera antes perder que ganar, pues de ir y no volver (que era lo más cierto) solo se siguiera el que no pudieran entrar más ministros, por no saber de mí ni adonde habían de ir y se perdía todo. Hoy está la puerta abierta para entrar con modo y disposición cuando fuera la voluntad de Dios. Asegúranme los indios no haber más que diez o doce días; que el pueblo o ciudad no puede la vista alcanzar a ver el fin. Diéronme noticia de la gran nación de los Omaguas, que se sigue inmediata a dicho Rey, populísimas y grande, que hacen frontera a los españoles; y estos se han apoderado y fundado una ciudad que dicen es muy grande, y por haberme mandado Vuestra Excelencia pusiese en este escrito con expresión esta noticia y el juicio que hago en ella; el ejecutar es mi obediencia.

Digo, Señor, que esta noticia de que hay españoles situados abajo la he tenido repetidas veces. Una vez trajeron los indios de abajo un niño muy blanco, sarco y rubio que parecía inglesito; esta vez que vio español estando conmigo fue a un manchego, corpulento, de poblada barba, bigote ancho y grande (como era la usanza antigua y como de ordinario son los portugueses), así que lo vio el dicho niño, dijo ¿por dónde vino éste (juzgaba había salido de abajo), no vino de adentro?; como este, como este, decía con mucho

ahinco, hay muchos en mi tierra y sus casas son grandes y con viviendas en los altos (que señalaba con las manos), lo mismo decían los indios dichos que salieron el año pasado y todos los que vienen de la tierra de adentro lo afirman y muchos dijese que de allá traen que los naturales llaman Castela por decir Castilla, lo aseguran porque son cosas de torno (que los indios no tienen), cuentas de hueso curiosamente labradas, lentejuelas de perlas a modo de ruedecitas torneadas; las herramientas no pasan por la necesidad que de ellas tienen y el que alcanza una nunca la suelta. También hace a la noticia que los Quientimiris y los Quientimarís vinieron algunas veces a pedirnos amparo y seguro de alguna carta o papel que los españoles que venían río arriba y con negros (según les habían dicho los indios de más abajo) los mirasen como a hijos nuestros. Estas son las noticias que hemos tenido de que hay españoles adentro.

El juicio que hago, Señor, es decir que siendo esto como dicen que hay españoles abajo, me parece serán los Portugueses: fúndome en que cuando se entró a tomar posesión por parte de la corona de Castilla del gran río Marañón, en que volvieron los Portugueses segunda vez entonces a navegarlo, se reconoció un río que careadas bien las noticias aseguran ser este de Eni en que estamos, y abajo le llaman Yetaú, tan caudaloso como rico de oro, cuya abundancia probaban bien las planchitas de dicho oro que traían pendientes y colgadas la mucha gente que habita sus márgenes, como refiere el R.P. fray Diego de Córdova y Salinas en el libro 1, cap. 34, fo. 206 de su Crónica Franciscana del Perú. Habiendo visto tanto oro (que es el cebo de las conquistas) y estando ellos tan cerca, en el cabo de esta tierra en el Brasil y Paraná, sin embarazo de cordilleras, antes sí mucha facilidad de embarcaciones, pues ofrece la montaña madera, jarcias, lomas y cuanto se necesita para armar una nao; es de entender pueden ser portugueses dicha gente. Y si tomó Castilla posesión del Marañón, digan tomémosla nosotros de este otro río, que con sus riquezas nos brinda y aunque tomase Castilla la posesión de todos los ríos, parece no embarazara a quien se desembarazó de la obediencia y más cuando Castilla no habita amparando aquellos parajes ni se sabe que por alguna parte están situados nuestros españoles la tierra adentro. Hace también que aseguran los indios hay Padres Religiosos de mi Padre San Francisco con dichos españoles y cuando yo les explico algún misterio de nuestra Santa Ley dicen luego: esto mismo es lo que dicen que enseñan los Padres ahí adentro; lo mismo dicen cuando les proponía los mandamientos de la ley de Dios, explicándoselos en su idioma. Siempre dicen: esto mismo enseñan los Padres de adentro, que así nos lo dicen los indios de abajo, de suerte que me persuadí a decir desde entonces: o fray Matías de Illescas está vivo, o alguno de los compañeros (son los que se alojaron por el río de la Sal, como queda dicho), o son Religiosos del Brasil y entonces aún no teníamos las noticias que hoy y ya he referido de los españoles que dicen; este es juicio solo, digo lo que siendo y refiero lo que sé obligación precisa de mi lealtad y efectos de mi

obediencia al precepto de Vuestra Excelencia por lo que pueda importar al Servicio de su Majestad.

Quedó la historia en que como nuestro indio que se fingió enfermo estaba ya a nuestro parecer bueno y como no podíamos pasar adentro, por no tener con quién, atendiendo a las fundaciones que teníamos con los nuestros y lo demás que se ha dicho que pedían asistencia, nos despedimos de nuestros huéspedes de Santa Clara de los Quientimaris. El día de la gloriosa Santa Clara, doce de agosto, llegamos a los Quientimiris y el Curaca Mabioyendi dicho repitiendo sus ansias instaba por religiosos; prometimos volvería el compañero lo más breve que se pudiese y mientras podían prevenir las maderas para la Iglesia y las chacras de comida para la gente. Diónos diez indios que nos acompañasen hasta nuestro pueblo de Santa Cruz del Espíritu Santo; no hubo cosa que notar (aunque encontramos algunos indios en el camino y muchos caminos bien usados por lo trillado) que fuese de importancia, mas que el día antes que llegamos a dicho pueblo, supimos que había un enfermo, pero que estaba apartada del camino la casa. No fue poca dicha venciesen los ruegos a un infiel que venía por allí para que siquiera desde lejos nos mostrase la casa (porque adonde hay enfermos no hay que llegar por cuanto tiene el mundo), hallamos una miserable india enferma en una casa pequeña, tan sola que ni un muchacho tenía que le alcanzase el agua o la comida; catequicela y bien instruída (cuando se pudo en la ocasión) la bautizamos y encomendándola a su Patrón San Jacinto (cuyo nombre le pusimos por ser su día) proseguimos nuestro camino dando gracias a Dios que dio tan buen fin al viaje haciéndolo feliz, pues ganamos un alma que es para Dios un Reino. Supe que murió el mismo día que la bautizamos por un indio que envió luego desde el pueblo para que le asistiera.

Despachamos a los indios que nos acompañaron, remitimos al curaca Mabioyendi doce hachas y doce machetes para hacer las rozas de la fundación que prometió, señalándose para que volviesen por ministros el fin del mes siguiente, en que habríamos ya acudido a los fervores de los demás indios vecinos y habrían llegado religiosos que en breve esperábamos; porque había venido a esta ciudad el Hermano fray Fernando de Ojeda a dar quinta a los superiores y solicitar obreros para la copiosa mies del Señor, que al abrigo de los Ministros se juntaba y ansiosa por gozar puras las aguas de nuestra Santa Ley que dan vida eterna, despreciaban los cenegales de su ciega gentilidad en los ritos y usos de su infiel barbarismo, que los encaminaba a la eternidad de penas, bramaba el enemigo viéndose tan de vencida y despojado de las almas en que tenía tan antigua y segura posesión. No es decible el sentimiento, ya se supone: *Cum fortis armatus custodit atrium suum, in pace sunt ea quae possidet; si autem fortior eo superveniens vicerit eum, universa arma ejus auferet et spolia distribuet* (Luc. 11, 21-22). Digo que bramaba, porque

le hemos oído así religiosos como indios y son testigos todos los de la frontera de Andamarca, que por aterrarnos cuando nos acompañan hasta la entrada y ceba de la montaña, han oído grandes y espantosas voces como si gritara algún hombre y terribles aullidos como si fueran de algún animal horrible en aquella puna que ninguna fiera habita ni aun casi pájaros la acompañan. Y entre los infieles es ya asentado que cuando muere alguno, grita con silbidos que penetran y llaman ellos Zacinti, despertando aún al de más pesado sueño con lo agudo y horrible de sus gritos. Desde que entramos a esta tierra tocó alarma con los clarines de su dolor en roncadas voces en que inducíamos la palabra que hasta hoy mantiene.

Al tercero o cuarto día de recién llegado a aquella tierra reparé una mañana que estaban todos los indios sentados en hilera, las caras al nacimiento del sol como con atento cuidado de quien aguardaba; tuvelo yo de ver al fin; y advertí que así que asomaron los primeros rayos del sol, todos con especiales ceremonias le saludaron y con veneraciones a su modo le rindieron adoración. Corregiles el engaño, advertiles lo que era enseñándoles la verdad que. *soli Deo honor et gloria*, estimáronlo mucho y hasta hoy no les he visto quebrantar; reventando de cólera el enemigo dio aquella noche tan estupendos bramidos y gritos, que despertó a todos los indios, así infiel como cristiano que habían entrado con nosotros. Estuvimos quietos juzgando ser entre los indios los gritos, mas para mayor confusión del enemigo: *infirmus elegit Deus ut confundat fortia* (1 Cor. 1, 25), movió Dios a un infiel que sacando de la Iglesia la pileta del agua bendita y revestido de fe, como pudiera un católico, se entró al monte donde salían las voces y aspegeándolo todo con agua bendita, diciendo "Alabado sea el Santísimo Sacramento del Altar; Jesús, María y José" lo aventó corrido, que no se atrevió más con aquel género de desmesuradas voces, sino sólo el Zacinti cuando mueren. Por la mañana nos refirieron todo el casi y osadía del indio, y preguntándose a él mismo, dijo: es verdad, yo le eché agua bendita para que se fuese, porque como cuando hacéis de noche la procesión (era la Doctrina con los muchachos cantando el "Alabado" alrededor del pueblo) que vais echando agua bendita en las casas y decis que es para eviantar al demonio, por eso cuando gritó le eché agua bendita y se fue luego.

De creer es haría cuanto le fuese permitido, pues no pierde poco en perder la posesión de tantas almas; por una sola que interesara se conjurara todo el infierno para llevarla; donde perdía tantas ¿qué haría?. Más qué no hará por estorbarlo siempre. Pasando en una ocasión un río tres indios en una balsa en que llevaban un religioso lego de mucha virtud (también se halló un español por testigo de este caso) oyeron unas voces (en lengua de los indios) como detrás de las balsas, volvieron la cara asustados y no hallando el Dueño que las articulaba, preguntó el religioso qué decían aquellas palabras; dijeron los indios afirmativamente: es el Demonio y dice que no vayamos contigo,

que nos hemos de morir todos. Iban en busca de otras almas y no se lo pretendía embarazar sus pasos, sino que intentaba rabioso despeñarlos en lo rápido de aquellas mareas, pues certifican los referidos que al volver del susto, se hallaron arrebatados de la corriente y a no ser tan presta la viveza del indio que iba delante de la balsa, que saltó a un peñón que les ofreció la dicha y les previno Dios, hubieran perecido todos.

Si esto (y mucho más que no se puede referir todo) hace al descubierto manifestando su vencimiento, publicando su odio, ¿qué hará en lo oculto?; ¿qué de sugerencias?, ¿qué de engaños no pondrá en los corazones de aquellos bárbaros? Ya valiéndose de acasos, ya de sus ministros los hechiceros, ya de la misma naturaleza sentida de perder su antigua libertad a los vicios y gentílicas costumbres, hecho el resto a su poder (porque se lo permitía Dios) moviendo a los indios que habitan por aquella parte del Cerro de la Sal para que matasen a los Padres que habían entrado por Quimiri. Con que adivinó también esta otra entrada de Santa Cruz de Espíritu Santo (de Sonomoro) que hasta ahora lo llora por origen de sus desdichas. Referiré por hacer a esta historia el suceso de las muertes según he sabido y puedo decir sin rebozo. Soy el que más puede saber en la materia, así por haberme adelantado tanto el Señor en la lengua de aquellos naturales como por haber andado más que ningún Ministro y haber investigado la materia con todo cuidado a que he ido cuatro veces hacia aquella parte, sin intentar pasar a ser cronista de la Conversión de Quimiri, porque ignoro lo admirable que tendría de singulares casos ni he sabido el número de la gente que bautizaron.

En este mismo verano de 1674 los Religiosos obreros del Altísimo Señor que entraron por Tarma y fundaron el pueblo de Santa Rosa de Quimiri, no pudiéndose contener su abrasado celo en lo dilatado de aquellos parajes, de donde recogieron como flores las almas de que compusieron el ramillete de dicho pueblo, siendo aún estrechos límites para el mucho fuego, que como en erario seguro depositó Dios en sus pechos, buscando nuevas ensanchas para desahogar su espíritu, determinó el Padre Predicador fray Alonso Robles, Presidente de la Conversión, que el Padre Predicador fray Francisco Izquierdo con el Hermano Andrés Pinto fuesen a fundar a Pichana, por ser el conmedio entre Quimiri y Santa Cruz del Espíritu Santo y nos pudiésemos ayudar a unir las dos puertas en una conversión, ordenando que en dicho sitio se formase un pueblo de la mucha gente que dicho Padre Presidente había visto el año antecedente que estuvo en todos aquellos parajes, donde sus naturales simulando el odio que tenían a los religiosos fingían cariño y afectaban deseos de tener Padres que los enseñasen, y no eran sino ansias de beberles la sangre, (pues) habían quedado sedientos de sangre franciscana desde que derramó su crueldad la de los Padres fray Cristóbal Larios y fray Jerónimo Jiménez.

Con esta simulación, pues, habían salido los indios hasta Quimiri para llevar a los religiosos dichos fray Francisco Izquierdo y el Hermano Andrés Pinto, quienes encendidos en el amor de Dios y del prójimo, deba del seguro de tantos cariños y paliados deseos se entregaron como corderos humildes a aquellos lobos crueles en piel de oveja encubiertos "sub ovina pelle". Gozosos llegaron al río y se les podía dar parabienes con el deseado día de hacerse a la vela para ir a la tierra de adentro, embarcándose en el río de Quimiri, donde juntos el río de Tarma y Chanchamayo, el de la doctrina de Comas y otros constituyen todos el río de Perené, dejándose navegar en balsas desde Quimiri para irse a juntar con el río de la Sal. Prevenido, pues, ya todo, las balsas dispuestas, todos en la playa y la gente que los había de llevar, aguardando a la lengua con los remos en las manos, se estuvieron dichos. Padres por un gran rato (contaba dicho Padre Presidente fray Alonso Robles que los acompañó al río y no se apartó de ellos hasta que los perdió de vista) de rodillas, vertiendo copiosas lágrimas de gozo, besando aquella tierra, abrasando aquellas márgenes. Se despidieron para siempre de aquellas playas, parece (decía dicho Padre Presidente) tenían segura la feliz suerte que les esperaba y que iban a regar con su sangre la sequedad de aquel gentilismo. Pues después de haber hecho con grandes prevenciones todas las diligencias debidas como verdaderos religiosos, las rodillas en tierra devotamente postrados, con humildes súplicas pidieron perdón a todos del mal ejemplo que hubiese ocasionado su poco espíritu. Qué humilde es la verdad: en el árbol de perfección el fruto es la humildad, que la flor de su hermosura de la raíz le ha de nacer: *et flos de radice eius ascendet* (Isa. 11, 1). Rogaron al Padre les diese su bendición y les concediese la absolución e indulgencia plenísima que tenemos los Religiosos para el último artículo y la que tienen los Ministros del Santo Evangelio. Diéronse tiernísimamente los últimos abrazos, diciendo el Padre Predicador fray Francisco Izquierdo: estos serán los últimos, Padre Presidente, adiós, que ya no nos veremos más: *amplius non videbitis faciem meam*. Terrible sentencia para dos hermanos tan unidos. Tierno el Padre Presidente y la gente toda sollozando suspiros, se podía decir: *magnus autem fletus factus est omnium dolentes, maxime in verbo quod dixerat quoniam amplius faciem eius non essent visuri* (Act. Apost. 20, 38). A los dos día o tres llegaron a los vecinos del sitio de Pichana y corriendo la voz que habían desembarcado Padres, se juntaron todos los demás serranos y curiosos de tan preciosa margarita que afectaban ser lo que más deseaban y podían estimar: tener Padres, alegando cada parcialidad en su abono por llevárselos a sus sitios. Convinieron en un medio, que fue elegir un sitio en medio de unos y otros, y este se llamaba Pichana, donde participasen y fuese de todos el tesoro de aquella joya, y no se llevase ninguno la gloria de poseerla ni fuese mejorado en posesión por el hospedaje.

El que parecía querer sobresalir a todos en los cariños y agasajos y exceder en la asistencia a los Padres fue un indio llamado Mangoré, que entre los

suyos era curaca, o hacía cabeza de parcialidad. Este indio era cristiano bautizado juzgo que en Vitoc, que es a un lado de Tarma, por donde hay otras bocas o entradas a la montaña, como son Mayo, Uchubamba y otras, que todas van a dar a dichas partes, por donde así los indios serranos como españoles y mestizos que trajinan por aquellos parajes suélese bautizar con poco temor de Dios, sin conciencia, sin saber lo que se hacen, ni lo que necesita para el Santo Bautismo, que es materia lastimosa y digna de todo remedio, por el daño que causa así a los Ministros que los imposibilitan, como a las almas de los infieles, pues se quedan peores e irremediables porque entiende el infiel que con solo bautizarse le basta para salvarse y así no sólo no busca más pero aun siente que le enseñen lo que debe hacer; a muchos ni aun les queda el nombre que les pusieron en el Santo Bautismo; uno de esos era el tal Mangoré y tenía tres mujeres, cosa que en esta nación en su gentilidad se tiene por demasía pasar a tener dos, y estos son raros y muy notados de ellos mismos; ¿qué sería ver tres en un cristiano?

No se pudo ocultar esto del cuidado y abresado celo del Padre Predicador fray Francisco Izquierdo, pues era tan pública, que pudo llegar hasta Santa Cruz del Espíritu Santo la noticia, estando aun cinco días de distancia la tierra más adentro, y más que ya vivía dicho Mangoré con sus familias donde los religiosos asistían y era preciso viese el Padre con sus ojos lo que decían todos. No hay necesidad de decir los caminos, los medios que dicho Padre eligió para remediar aquella alma, amonestándole a solas con cariños, con lágrimas, con ruegos, que ello se deja entender de quien conoció la mucha capacidad del Padre Izquierdo. No había menester ni aun tanto Mangoré para reventar el volcán de su pecho; pues ya sus tibiezas y descuidos en la asistencia indicaban lo dañado de su voluntad. Haciendo las diligencias por averiguar bien el suceso hallé algunos indios que hay viven en Satipo junto de nuestro pueblo que se vinieron de hacia aquella parte de Pichana, donde vivían cuando mataron a dichos Religiosos. Dicen, pues, estos indios que Siquincho, cacique del Cerro de la Sal a quien respetaban y temían todos por el interés de la sal, habían enviado orden a Mangoré dicho Siquincho pidiéndole con muchas instancias matase a los Padres, de que recibiría especial placer y gozo. Con esto el dicho Mangoré deseando ejecutar los intentos de su depravada voluntad se hacía todo a las furias. El cariño de los religiosos era ya para su corazón veneno, las tiernas amonestaciones eran llamas, que acababa en cólera. Un día, pues, repararon los dichos indios que lo refieren (especialmente uno llamado Sambate, que estaba presente y dice lo notó todo), dicen que salió dicho Mangoré de la casa de los Padres hecho una fiera, brotando (como se debe decir) fuego por los ojos, descubría el volcán de su pecho vivo "Etna" abrasado en incendios de su ira y escupiendo furias a un lado y a otro (esta es cierta y ordinaria muestra cuando están muy enojados), sacudiendo la larga melena de su cabeza a una y a otra parte daba a entender cuan desmedida era su rabia. Todo aquel día no comió bocado (bien tenía

que digerir en su enojo), ocupólo en convocar a los suyos, solicitó los que pudo contaminar la ponzoña de su venganza animándoles a que se estuviesen prevenidos para la hora que tramaba su ingratitud sacrílega, ejecutar la crueldad de su odio.

Criaban los religiosos un niño de 12 años poco más o menos, hijo de la misma nación, que por asistir y estar con los religiosos, había dejado a sus padres naturales a imitación de San Antonio y San Luis Japones, niños que en víctima sagrada ofrecieron sus vidas al martirio por acompañar a los santos religiosos que fueron sus espirituales Padres; así este angelito despreciando la libertad gentilica que le brindaba con ocio y descanso entre sus mismos padres, dando de mano a las conveniencias y regalos de su patria y al natural amor de su parentela, ofreció gustoso y liberal su sangre en holocausto en compañía de dichos religiosos y fueron felices en merecer ver también lograda su enseñanza y llevar por presente a las bodas celestiales el alma de aquel ángel como fruto de sus trabajos.

¿Si advirtieron el dichoso fin que se les prevenía o no? Esta en opiniones. Algunos dicen que tuvieron bastantes indicios para alcanzarlo o que avisaron algunos afectos (que aun entre infieles no faltan donde quiera hay de todo) y que los vieron estarse todo el día en la iglesia a dichos Religiosos suspirando en tiernos coloquios; sería bien se deja entender de aquellos corazones abradados, las gracias, los loores y alabanzas que ofrecerían a Dios viendo ya ten de cerca el término de sus ansias, la felicidad de su suerte, pues merecían dar la vida por la exaltación de la fe, morir por nuestra santa ley firmando con su sangre la verdad y pureza que predicaban. Con soliloquios tiernos excitarían el fervor de sus almas, con amorosas lágrimas se darían recíprocamente los últimos abrazos. Otros dicen que estaban descuidados y no previnieron el suceso; no hay descuido en quien no tiene seguridad. Aunque no advirtiesen el caso, siempre estaban prevenidos, pues vivían entre bárbaros, donde no hay hora segura y siempre se vive en zozobras, en riesgos, en peligros; porque ni firmeza ni lealtad ni amistad hay en aquellas fieras racionales, que suelen aun los que se muestran más amorosos hijos y más leales amigos convertirse en venenosas sierpes.

Llegó la noche tan deseada de aquel sacrílego y depravado Mangoré, recorrió los suyos y animados de su bárbara impiedad, armaron arcos, eligieron flechas, previnieron macanas (que hacen de fuerte chonta) y como si fueran a rendir una muralla o a ganar alguna ciudad fuerte, así salieron de armados. O como fariseos el prendimiento, pues por linternas llevaron estos hachones de paja encendida. De esta suerte, pues, furiosos y prevenidos embistieron a la indefensa humildad de los religiosos aquellos sacrílegos lobos. Entró por delante Mangoré bien estirada la cuerda de su arco en que había puesto una tan cruel como fuerte flecha en que fiaba la seguridad del tiro su robusto brazo,

acompañábale otro indio con un mechón que le alumbraba (de mejor luz necesitaba quien iba tan ciego), seguíanle los demás en la misma forma. Sintieron los religiosos el ruido y al irse a hincar de rodillas, abrazados con sus cruces (estilo religiosos dormir abrazado con una cruz) diciendo mil tiernos requiebros, repitiendo el dulce nombre de Jesús (que lo pronuncian y saben muy bien los indios), soltó Mangoré con tanta furia para el Padre Izquierdo de su arco la primera flecha, tan veloz, derecha y fuerte que partiéndole de medio a medio el corazón, dio con el cuerpo adonde estaba Pinto y allí acabó las últimas sílabas del Jesús que estaba pronunciando. Arrójase Pinto a los pechos del Padre o restañar con sus labios la sangre, o a beber como polluelo pelicano del Paterno pecho rasgado los raudales que corría. También acudió desolado abrazándose con sus espirituales padres el niño ya dicho, ansioso de acompañar también en la muerte a los que había asistido en la vida. Tan espesa fue la lluvia de las flechas que disparó la sacrílega furia de los bárbaros, que (en) un imprevisto parecieron todos tres un erizo solo, según estaban de cosidos y unidos con las flechas. Acudieron con las macanas y palos y con cuanto pudo hallar su odio, haciendo pedazos los huesos, por desahogo de su furia y para hacer más pública su furia y más notorio el hecho sacaron los cuerpos de los siervos de Dios como por triunfo de su victoria amarrados con fuertes sogas (que produce en bejucos la montaña) arrastrándolos por aquellos montes hasta que los arrojaron al río. Volvieron relamiéndose en sus furias y como era fuego su cólera, pegaron con él y con los mechones que llevaban en las manos en la iglesia y casa de los Padres, donde el violento elemento en breve resolvió en pabesas los ornamentos, cruces, imágenes, cálices y cuanto topó su voraz llama.

En quieto sosiego se hallará la más furiosa rabia; en gozos, desahogos la más colérica ira si consiguiera aniquilar el objeto de sus enojos, la ocasión de sus pesares. Mas la sequedad bárbara de estos infieles, ni sosiego ni quietud, ni término, hallaba su crueldad, quizá porque no era la causa de su odio la vida solo de aquellos siervos de Dios, sino su doctrina, lo que enseñaban y predicaban. Y como este mismo se halla en todos los Ministros para arrancar de raíz la causa y dar cumplido término a la maldad de su odio, determinó su ciega obstinación quitar la vida a todos los religiosos: *abyssus abyssum invocat* (Sal. 41, 8). Acompañado de cuantos pudo convocar su enojo salió el dicho Mangoré tan prevenido de flechas como armado de furias, tiró para Quimiri a matar primero a los religiosos que allí estaban y cogidas las puertas dar sobre seguro en nosotros que vivíamos bien descuidados adentro. Al tercer día que hubieron caminado, dieron de repente con dos religiosos, el Padre fray Francisco Carrión y el Hermano fray Antonio de Cepeda, que iban a acompañar al Padre Izquierdo en la nueva viña que estaría plantando, deseosos de derramar su sangre por la exaltación de la fe a costa de sus vidas (no hay Ministro del Santo Evangelio que viva sin estas ansias) y lograr un alma, aunque fuera a costa de sus vidas, que ya habían ofrecido a Dios entregándo-

se a su divina Providencia desde que se embarcaron. Al medio día, cuando el sol da de lleno en las hondas haciendo reberverar más sus rayos para que sea más sentido el calor de su fuego, se hacen a tierra los indios (cuando navegan los ríos) y asegurando bien las balsas seestean en el monte mientras aplaca el sol sus ardores. En la playa, pues, del río de Quimiri y a la sombra de su arboleda estaban dichos religiosos fray Francisco Carrión y fray Antonio, cuando llegó Mangoré, y al ver los Padres gente de adentro sin poder retener el gozo (como ni yo puedo detenerme en referirlo, porque ha cortado el dolor los alientos a mi pluma) por abreviar el hablarlos con los brazos abiertos iban a dar a Mangoré y los demás la bienvenida. Halló Mangoré la suya y por no perder la ocasión (que ni aun esperas permitió su odio) hizo la señal a los suyos y al llegar a tiro seguro de flecha (que a este término solo aguardan por no perder el lance) soltaron de sus arcos las flechas con que atravesaron aquellos serafines pechos, haciendo pedazos sus corazones. Arrastraron también estos cuerpos y para que se uniesen a los otros de sus hermanos, los arrojaron al río mismo y que siguiesen aún en la muerte a los que iban buscando en la vida.

Aun con tanta sangre ni se satisfacía Mangoré ni se ablandaba su dureza, ni daba término a su odio. De elefante sería su pecho, pues cobrava nuevas furias, en la misma sangre que vertía sacaba más furiosos rencores su rabia: *Serpentes genimina viperarum, quomodo fugietis a gehennae, ideo ecce ego mitto ad vos prophetas et ex illis occiditis* (Mat. 23, 33). Llegó en fin con sus depravados y sacrílegos intentos a Quimiri, hizo participante de todo el caso a un cuñado suyo; pidióle concurriese él y los del pueblo para matar a los padres, advirtiéndoles que si no convenía con ello venía bien prevenido de suficiente gente (que había quedado en emboscada) para matarlos a ellos y a los Padres, que no había de haber cosa en el pueblo que escapase de su furia. Mangoré era fornido de cuerpo, grande y de terrible aspecto, el cuñado (que se llamaba Tomás y era fiscal del pueblo) era pequeño aunque metido en carnes y de más corazón que indicaba el cuerpo; no oyó bien la propuesta porque quería bien a los religiosos (estaban aquellos indios enseñados, este es el punto principal en las conversaciones, criar, enseñar antes de bautizar). Apechugó con Mangoré, prendióse de sus cabellos donde como si fuera dije se quedó colgado; acudieron los compañeros de Mangoré y todos no pudieron despegarle el tocado; daba gritos Tomás a la gente: la hermana carnal de Mangoré, mujer de Tomás, en un improvisado trajo toda la gente del pueblo, que haciendo de los sacrílegos matadores con palos, macanas y piedras, los hicieron en un momento pedazos; hasta la misma hermana vengaba la muerte de los Padres desahogando su sentimiento con una gran piedra que descargaba repetidamente en la cabeza de su hermano. Estaban los religiosos rezando vísperas y al salir de la iglesia después de acabadas, advirtieron el alboroto, acudieron cuidadosos por si era algún moribundo que necesitaba el santo bautismo; llegaron a tiempo que sacaban arrastrando los cuerpos de aquellos

miserables hechos pedazos, casi sin facción ni figura de hombres, que los llevaban a echar al río: *esdem quippe mensura qua mensi fueritis, remetietur vobis* (Luc. 6, 38). Supieron todo el caso y que estaban en emboscada mucha gente oculta. Viendo, pues, que allí no servían ni podían hacer lo que ya estaba hecho, fueron a disponer lo que pudiera importar. Pasó luego el aviso a Chanchamayo, de donde aquella noche misma entró toda la gente de Chanchamayo a socorrer a Quimiri.

Despachó un religioso el Padre Presidente escribiendo lo que permitía la brevedad que pedía el caso para que nos diesen aviso por el valle de Jauja y que nos retirásemos afuera mientras se sosegaba la tierra y se averiguaba si habría (llegado) a nuestro pueblo el contagio de aquella peste. El dolor y confusión que tuvimos ya de la muerte de nuestros dichosos hermanos, (y lo más de la perdición eterna de aquellos miserables) ya de ver destruída la acción de Dios, ya de dejar sin pastor el rebaño en manos del hambriento lobo, ya de oír los balidos de tanto cordero tierno, de tanto niño inocente: ya el temor de que esparcida por los montes se perdería aquella grey escogida a fatigas y sudores de nuestro cuidado, ya de ver las lágrimas y sentimientos que hicieron aquellos miserables. Conociendo nos salimos todos sin alcanzar la causa, no es decible, pondérole el celo mientras que yo lo lloro. Concurrieron todos a la Iglesia cuando nos despedimos, alegando con tantas razones la justicia que tenían al santo bautismo que hubimos de concederlo a 35 que nos pareció tener causas bastantes: unos por niños, otros por viejos y por enfermos otros, porque bautizar a todos los que quieren es yerro conocido, y es cierto se pierden y no sólo son peores, sino que pervierten a los demás; buena prueba Mangoré y otros muchos que hemos experimentado y casi todos, en consiguiendo el bautismo, se descuidan, se entibian y totalmente entiende que basta para salvarse; y suele dar más pesadumbre y costar más desvelos uno de los bautizados, si no está bien enseñado, que ciento de los infieles.

Retirámonos a la Doctrina de Comas, donde estábamos casi un año hasta que informados los Prelados de la distinción de las dos puertas y que estos indios de Santa Cruz del Espíritu Santo ni les tocaba el alzamiento ni fueron por entonces sabedores de ello, dieron licencia que volviésemos a trabajar con más fuerza de Ministros en la viña del Señor. Pero aunque nos recibieron y salieron por nosotros a la puna con muestras de amor; no fue con aquellas ansias y fervores que el primer año. No se pudo volver a recoger la esparcida grey, que hallándose sin Pastor que los abrigase, se habían vuelto a sus bebederos, a sus gentílicas costumbres en lo retirado e inculto de sus estancias, de donde no querían salir, o por no volver a perder la libertad que habían recobrado con más ensanchas en un año sin ministros, o espantados de las pestes o temerosos de los caminos; ¡oh dolor!, la que fue viña elegida de Dios como faltaron hortelanos al cultivo se llenó de espinas y malezas de su gentilidad: *plantavit vineam electam et fecit labruscas* (Isai. 5, 3).

Viendo los religiosos que la entrada era invencible, que los indios temerosos no se reducían; que los que habían quedado en el pueblo eran pocos, que apenas llegaron a cien almas; los vecinos por las pestes y demás trabajos amedrentados; la tierra toda alterada y sobresaltada desde la muerte de los Padres y esto atajaba los pasos a correr la tierra, que eran las ansias y deseos de los religiosos, y de estar allí sólo se cargaban de achaques de que estaban los más (si no todos) bien agravados y sólo resultaba imposibilitarse para servir a la religión en otros ministerios. Se salieron los religiosos dando parte de todo a los Prelados, que bastaban dos Ministros por entonces para asistir a los del Pueblo.

No fue en vano la entrada ni tiempo perdido ocho meses que se estuvo entonces, porque se bautizaron muchos y algunos con singulares muestras de que fueron granos escogidos para las trojes del cielo. Son algunos de los que se refirieron que por no divertir la atención en los casos admirables los escribí consecutivos, como pedía la ocasión; lo que si no he hecho ha sido el número de los que se han bautizado y los que han muerto con el santo bautismo, dejándolo para esta ocasión pues lo que queda escrito, que setenta almas bautizamos fue en la primera peste que duró hasta diciembre; las que hasta hoy se han bautizado por esta entrada de Santa Cruz del Espíritu Santo, sin las que se bautizaron por Quimiri, són por todos vivos y muertos los que se han bautizado ciento ochenta y tres; de éstos los cuarenta están vivos y los ciento cuarenta y tres espero en la piedad del Señor que le gozan en su gloria.

Conociendo que el total y principal impedimento de esta conversión era la entrada y puerta que imposibilitaba la salud y no era para segunda vez andable, sino echarse a morir el que entrase una vez adentro; procuré darle mejor puerta o entrada. Con este fin fui tres veces por los Andes de Tambo, que están junto a Huamanga, y me embarqué en el río que por allá llaman Marañón, y es el río Eni de Cocharcas ya dicho, y a los ochos días de embarcación me volví, porque está muy adentro nuestra gente, pues me contaban 25 dormidas (que así cuentan los indios sus dormidas) hasta llegar a Santa Clara de los Quientimaris, que se están junto a la cordillera grande de adentro como he dicho. Entré también por los Andes de Huanta y Viscatán; también por Chochangará, por Chiquia y por Sanabamba; diré lo que es este paraje y lo que me sucedió por si se puede dar remedio a aquellas almas que desde entonces las he tenido en mi alma deseando tener modo de dar parte a quien se condoliese de ellas.

Sanabamba es un pueblo donde conté 80 y tantas almas, que están a los principios de la montaña por el río de Jauja; dijeron los indios que era aquel pueblo anexo a la Doctrina de Paucarbamba del Obispado de Huamanga; es una rochera de facinerosos de acá fuera; el que hace alguna maldad, para vi-

vir seguro, allí se retira. Si se fueran juntando muchos pudieran dar cuidado a los vecinos. No tienen camino, sino solo para de a pie y para carneros de la tierra, porque no los visite cura ninguno y así no hay quien sepa ni aun confesarse, sino solo los que trajinan con frutas y coca para la sierra; ocho días estuve con ellos doctrinándoles y enseñándoles lo que pude más esencial para su remedio por licencia *in scriptis* que tuve del Señor Don Cristóbal de Castilla y Zamora, Arzobispo de las Charcas y entonces Obispo de Huamanga. Confesé todos los del pueblo, que los más aun los que trajinaban, había muchos que no se habían confesado en muchos años; indio hubo que era viejo, tendría al parecer sesenta años, y no sabía qué era confesar, porque no lo había hecho en su vida y para hacerlo capaz, lo saqué afuera y lo tuve casi un año enseñándole de la doctrina cristiana lo que pudo aprender su rudeza; algunos que estaban en estado de condenación. Conocí la necesidad que tienen esas quebradas y retiros (cuevas donde acorralla el demonio las almas para tragárselas) de sacerdotes que se consagrarán a ser cazadores de almas y le quitarán al lobo infernal tantas almas como tiene presas y ha en sus uñas. ¡Oh cuándo será! *Et post haec mittam eis multos venatores et venabuntur eos de omni monte et de omni colle, et de cavernis petrarum* (Jerm. 16, 16). ¡Oh si hubiera un precepto que asolase esos pueblecitos, cabernas de maldades, acogidas del demonio! Luego responden que de allí pagan sus tributos (hechan la capa los caciques por lo que a ellos les puede importar tener también donde acogerse) como si faltaran tierras adonde sembrar para enterrar lo que dicen. Y cuando no hubiera de donde sacar para sus obligaciones no permitiera el católico celo de nuestro Rey y Señor, si tal supiera que porque tengan de donde sacar el tributo, tributen ellos al Demonio sus almas, mejor fuera que lo pagaran en un obraje adonde se aseguren las almas aunque trabajen los cuerpos. No es sino vivir como brutos dando a la naturaleza cuantas ensanchas pide el insaciable apetito en la maldad, estarse idolatrando libremente al demonio sin conocer Dios, Rey ni Padre.

Siete años van corriendo desde la última salida y retirada de los religiosos hasta este de ochenta y dos: y desde entonces hasta el año pasado de ochenta en que me nombró la obediencia por Presidente de esta conversión no se había entrado. Aunque instaban los infieles y cristianos que había en nuestro pueblo de Santa Cruz del Espíritu Santo, pues todos los años salían hasta Andamarca dos y tres veces cada verano a pedir con lágrimas y clamor por Ministros (poderoso es Dios para mudar corazones) y vez hubo que salieron grandes y pequeños a llorar que les diesen Padres; en otra ocasión que salieron repitiendo su acostumbrada petición dijeron, estando presentes los Padres Predicadores Fray Sebastián Muñoz de Toledo y Fray Alonso Zurbarano de la Rea, ambos lenguaraces en el idioma del Inga en que hablaba el intérprete: decid a los Padres (decían que para qué nos dieron a conocer a Dios, para dejarnos en poder del Demonio; si no nos lo hubieran enseñado, no padeceríamos el dolor que sentimos); no hemos de pagar sus hijos lo que

hicieron los otros malos, que se compadezcan de nosotros, pues dicen somos sus hijos. Digo en el Señor, *in verbo sacerdotis*, que esto mismo dijeron: pero con más ternura y más razones que pudo oír el corazón sin reventar el dolor a gritos su sentimiento. Estaba yo entonces sin compañero ninguno, que los dos religiosos dichos eran curas de la sierra; y parecía a los Prelados era más conveniente se procurase abrir primero la puerta y camino con gente de acá fuera y se escusase el trabajo a los infieles, que por más fervores que mostrasen se habían de volver a entibiar sus ardores si repetían los trabajos de aquellos caminos.

El verano pasado del año de ochenta quiso la Majestad de Dios, a cuyo poder no hay imposibles, facilitar el mayor que ha tenido esta conversión, que era abrir camino que fuese puerta y entrada a esta conversión que se tenía por tan imposible que se decía siempre que imaginarla solo era vano disparate; desesperada temeridad intentarlo. No ha sido sino muy fácil el conseguirlo, porque quiso Dios vencer y ha de triunfar con las almas que son suyas, aunque más reviente el infierno, que todo él se conjura por embarazar a esta entrada, mucho le duele; mas Dios la ama y así le ha abierto puerta sin gastos, socorros ni limosnas, ni más ayuda que Dios y el Capitán Francisco de la Fuente, que cogió tan a pechos esta empresa como si fuera el caudal de un Príncipe muy poderoso; pues pagar jornales, sustento, herramientas y cuanto ha sido necesario, lo ha dado con liberal caridad su mucho celo. Los indios de la frontera de Andamarca, aunque se les ha pagado su trabajo, merecía premios el mucho amor y puntualidad con que acuden a cuanto se ofrece en la conversión. El verano del año pasado de ochenta y uno acabé de pasar con el camino de las asperezas y serranías y se llegó con mulas a las pampas de la montaña, una jornada antes de los primeros infieles, quienes se han mostrado tan contentos y finos, que venían a querer trabajar en los caminos, y viendo que no se lo permitía, desahogaban afectos en regalos para la gente acudiendo con el sustento que traían ellos desde sus chacras, porque tuviese pican-tes en su liberal cuidado el fervor de los serranos en su trabajo.

Entré a ver a los infieles en sus casas en dichos veranos, porque me instalaron mucho y fui con la gente que estaba trabajando en el camino y entre los que iban eran algunos mestizos; hizo el cacique D. Diego Tonté de los Angeles un solemne convite a toda la gente a su modo y usanza con grandes muestras de amor y regocijo de ver otra vez Padres en su tierra y me dijo el dicho D. Diego delante de los dichos: si vinieras con harta gente como estos españoles (a los mestizos también llaman españoles) yo te enseñara gente, allá dentro hay mucha, mucha gente; no os lo enseño porque luego me dejais: y ellos me quieren matar y por amor de los Padres ando yo huyendo de mi gente, que me han venido a matar muchas veces; venid y veréis para prueba de lo que digo. Y nos llevó a cinco partes distintas donde se andaba mudando cada verano y hallamos las casas en algunos sitios quemadas, que de-

cía lo habían hecho sus contrarios. Y en todos los parajes fuertes cercas de empalizadas con que resistía el ímpetu y asaltos de sus enemigos y se llevó a ver tan acosado, que se retiró a las primeras pampas cerca de la sierra, donde el temperamento frío fuese más segura fortaleza, porque los indios de adentro tiemblan y aun en lo fresco tiritan. Ya diré las noticias que me dieron unos indios que vinieron de muy adentro y aun eran de distinto idioma, pero había intérprete para entendernos; son los que dieron también noticia y seña, al parecer ciertas: es que hay españoles y del innumerable gentío que hay pasado la cordillera. Llegaron en este tiempo estando yo adentro, que fue el verano pasado y prometieron volver a salir este verano en que estamos y que traerían más individuales noticias y aun muestras del gentío de adentro y del Gran Rey Enim o poderoso Inga, y que avisarían a la gente de adentro de las conveniencias y cercanía que tenían por esta parte en que excusarían graves incomodidades que padecían por otras partes por donde se sale a la sierra a buscar herramientas, que es lo que más necesitan para su sustento, como yo vi las veces que entré por Tambo y Viscatán, a donde suelen salir todos los años, Andes de muy adentro; algunos dicen que tardan en llegar de sus tierras tres y cuatro lunas (así cuentan los meses) y todos cuantos salen de la otra parte de la última cordillera dicen lo mismo que estos que vinieron a Santa Cruz y dan las mismas noticias.

Acuérdome que comunicando en una ocasión con el Licenciado José Angulo, cura de la doctrina de San Miguel de Ipabamba, Andes por la doctrina de Tambo y diciéndole delante del Padre fray Esteban de las Heras y del Hermano fray Francisco de Ojeda, las noticias que teníamos del gentío que está a la otra parte de la Cordillera y del Inga o Rey Enim, afirmó que también tenía él las mismas noticias y que era tan cierto lo del Rey como lo era estar allí los que nos hallábamos presentes, y que a él le había enviado a llamar tres y cuatro veces queriéndole obligar con presentes de pájaros muy particulares en hermosura y color, con especerías y ricos saumeríos (que hay muchos), con mantas y camisetas labradas que le había enviado, y para que lo oyésemos de los indios hizo llamar algunos que eran recién llegados de la tierra adentro, y decían y no acababan y ponderando el gentío cogían puñados de tierra, diciendo: así hay de gente que viven juntos en el pueblo muy grande. Hablaban y decían lo mismo y con las mismas circunstancias que estotros que vinieron a Santa Cruz del Espíritu Santo a vernos.

Esto es lo que ha sido esta conversión; aunque rasgos de sus principios, son líneas que demuestran en evidencia lo que pudiera ser patrocinada de un Mecenas que la adelantara propicio y la defendiera celoso para que no se perdiera por desvalida; pues si repara el cuidado, hallará que la gloria de esta obra y el logro todo le tuvo en la primavera de su ser en año y ocho meses, que la abrigó el fervor. La cazoleta más fragante, si le falta el fuego que la calienta, secan sus ámaberes y el pomo más rico de olores, si se destapa, se des-

vanece. Aunque se dejó esta obra por los que parecieron imposibles y le faltó el fuego de los Ministros, no ha perdido totalmente el vigor de su virtud, pues claman las almas, solicitan los indios la puerta de paso con caminos más tratables, seguridad en la lengua sin necesidad de intérprete (que no es lo menos), experiencia de los indios, conocimiento de los parajes, evidencias del gentío, disposiciones que cuando el cielo juntarlos para este tiempo, que facilitara y aseguran el logro de una buena entrada o exploración en que se reconozca la tierra y se vea todo, se recojan los esparcidos y se salven muchas almas, pues no hay paso sin logro de algunas; no como la contradicción émula suele oponer; ¿qué reinos, qué ciudades conquistan?, no pesan el valor de un alma, que para Dios es más que reinos y ciudades. Cómo lo ponderó nuestro Salomón y católico Monarca Felipe II cuando dijo: que por sólo la conversión de un alma de las que habían hallado, daría todos los tesoros de las Indias y cuando no bastaría, daría todo lo que España le rendía de bonísima gana. Llegó a estimar más un alma que las coronas; porque conocido excede su aprecio a todas las riquezas del mundo. Aún más es un alma dijo Crisóstomo: **Si in menias, divitias pauperibus eroges, plus tamen efficeris si unam converteris animam** (S. Juan Crisóstomo, Oper. 2, in Homil. 30). Más hicieras si convirtieras un alma que si distribuyeras en pobres inmensas riquezas; si esto es en comparación de una, ¿qué será en tantas? ¿Y si éstas son las ya bautizadas? Mayor realce. Pues cada una vale por mil en sentir del Abulense: **deterius valde est qui unus de iam credentibus pereat a fide, quam quod mille de non credentibus non convertantur**. Diré, pues, en sentir de este gran Doctor que habiendo en cien almas (que hay hoy en Santa Cruz del Espíritu Santo) cuarenta bautizados son más que si fueran cuarenta mil. Y cese la calumnia de que no se ha bautizado cuando son ciento y ochenta y tres los que han merecido el santo bautismo y repare que Santiago solos doce bautizó en España y oiga a San Pablo, que nombrando y no más que bautizó en los de Corinto dice: **non enim missit me Christus baptizare, sed evangelizare** (1 Cor. 1. 17). No es nuestro oficio bautizar, sino predicar y enseñar. Lloré sí el celo la perdición eterna de tantas almas y diga con el Seráfico Doctor San Buenaventura: ¡Oh Señor!, ¿quién me dará que ya que estoy vestido de este saco imite a vuestro fiel criado Mardoqueo cuando llorando cada día a las puertas del palacio, buscaba ocasión para hablar al Rey y redimir a su pueblo? Si este (decía el santo Doctor) por solo la muerte temporal de los judíos se ponía cilicios, se vestía de saco y mostraba tanta tristeza, ¿cómo yo, desventurado de mí, pondré fin a mis lágrimas, cuando veo el estrago miserable de tantas almas de infieles que se condenan para siempre? Mas ya pueden seguramente retirarse los dolores, enjugarse las lágrimas hasta hoy debidamente vertidas y avivarse la esperanza del más abrasado celo; pues no a las puertas, al corazón sí, de tan piadoso Príncipe llegan hoy estas noticias, las voces y lamentos de aquellas almas, pues tengo por cierto que para el amparo solicito el católico celo, el conocimiento de esta conversión; que nunca dejó Cristo (Príncipe Soberano) de remediar dolencia de que se notició; aun sin pregun-

tar el achaque, con haber merecido el toque de sus vestiduras quedó aquella mujer del Evangelio sin la fatiga de su aflicción (Mat. 9, 10).

Hasta aquí Excelentísimo Señor pudo el precepto que me puso Vuestra Excelencia alentar mi cortedad y sacar del olvido en que yacían como muertas estas breves noticias del fruto de esta conversión: no sin cuidado mío escondidas, porque las contemplara flores del jardín de Dios y las recelaba marchitas al aire, o las miraba esfuerzos de la luz divina contra el imperio de las tinieblas y las tenía combatidas en declarada contradicción de los Ministros de ellas. Pero ahora (no sé con qué consuelo interior, que no acertaré a explicar) las pongo en manos de Vuestra Excelencia, asegurándome de un peligro, la obediencia; y del otro, la protección, que aseguro tendrá una obra tan de Dios en una benignidad celosa que ha solicitado noticias, claro es para aplicar el amparo. Es cierto, Señor, que aun en las montañas me persuadían los ecos del gran crédito de Vuestra Excelencia a que saliese confiado en su cristianidad y grandeza a solicitar de esta Obra el remedio. Las almas de ese barbarismo a millares múdamente me instaban, el corazón me hablaba y Dios en fin me fue llevando a esta Corte a que viese lo que aun no entendía bien; oía aun entre los chontales de esos valles que llamaban a Vuestra Excelencia el piadoso. Infórmeme de más cerca, y hallé que no por una ni otra acción sino por todas juntas y lo que más es, por su grandeza, por su heroica inclinación se había merecido Vuestra Excelencia con más verdad que en boca de la lisonja el Emperador Graciano este renombre: *Te inquam Gratiane hoc nomen non tam singulis factis; quan perpetua grate agendi venignitate meruisti*. Llegué a los pies de Vuestra Excelencia confieso que temeroso, pero hallé que la circunspección de tan gran Príncipe aún no bien ideada en mi respecto, la templó benigno Vuestra Excelencia en la suavidad de sus palabras, que visto a lo humano, me pareció el original de aquel lienzo en que trabajó el pincel político de Claudiano: *Celsa potestatis species non voce feroci, non alto simulara gradus, non improba gestu*. Visto a la luz de la verdad tengo por cierto que Dios ha comenzado a labrar en el piadoso corazón de Vuestra Excelencia la libertad de tantas almas esclavas del demonio; póngalas todas a los pies de Vuestra Excelencia en su alta idea, pidiéndole el bautismo y repitiendo aquellas tiernas voces (que en este se han referido) y le suplico rendidamente consulte con su cristianísimo celo si tan lastimeros clamores le sobra aliento para retardarles remedios. Mejor se lo responderá Vuestra Excelencia a Dios que a mí, claro es; pero yo bien sé que aun con ser tan dilitada la capacidad de Vuestra Excelencia (bien informado de esta necesidad) les ha de sobrar poco espacio a sus dos principales deseos: del provecho de las almas y del servicio de su Majestad. En su eficacia fío el fomento y defensa de esta empresa. No extraña Vuestra Excelencia la voz defensa, que es obrar de Dios y para obscurecerla alistadas están las tinieblas. No será esta la primera a que en claro día de breve nubecilla se levantó temerosa tempestad. Yo a lo menos no lo extrañaré, que ya sé que es condición de Dios poner a semejantes em-

presas la seguridad en los peligros. Es artífice a lo divino que al oro de las buenas obras le dispone los primores a golpes; a los de la envidia judaica él mismo en carne fue yunque cuando obró nuestra redención, y él mismo endureció a Faraón: *indurabo cor Faraonis* (Exod. 3, 23). Porque en su contradicción fuese más gloriosa la libertad del Hebreo, estilo es este suyo no lo estorbe Vuestra Excelencia. Si sucediere, que yo he visto ensañarse tanto aun en los más santos Prelados la contradicción a estas conversiones, que después el desengaño en el fruto de sus ministros les puso en muy sentidos arrepentimientos y finalmente bien sé yo que si Vuestra Excelencia se pone a conversar un rato a solas con sus experiencias, hallará que las más heróicas obras en servicio de Dios y del Rey las ha examinado primero la calumnia y aun lastimado muchas veces indignamente la envidia.

Vuestra Excelencia perdone la falta de estilo en mi relación que ha muchos años que solo converso con fieras. Supla la benignidad de Vuestra Excelencia lo que en materias de respeto me rozare el rústico que vengo poco práctico en lo cortesano. Solo protexto *coram Deo*, verdad sincera en lo que escribo y pido humildemente a Vuestra Excelencia me ayude a sacar tantas almas del poder del demonio; pues es este el mayor servicio que se puede hacer a Dios: el principal cuidado (como Vuestra Excelencia sabe muy bien) de nuestro Rey y Señor, así lo espero de la grandeza, cristiandad y piadoso celo de Vuestra Excelencia.



VOL III No. 2

DICIEMBRE 1979

ARTICULOS

- S. Reisz de Rivarola: Ficcionalidad, referencia y tipos de ficción literaria.  
A. Vera Luján: La problemática gramatical/funcional en una tipología Categorial: el adverbio en español.  
D.W. Foster: ¿Un pasivo del complemento indirecto en castellano?  
G. De Granda: Rasgos dialectales del español paraguayo en una carta familiar de 1814.

NOTAS

- E. Ballón Aguirre: Crítica socio-analogizante y estudio crítico de la literatura.  
E. Ledesma-M. Vanden Eynden: Castellano como segunda lengua: respuesta a unas acotaciones.

RESEÑAS

- M.L. Rivero: Estudios de gramática generativa del español (M. Moltalbeti).  
Homenaje a Rodolfo Grossman (J.L. Rivarola).

LEXIS publicará en sus próximos números:

- Enrique Carrión Ordóñez: La formación del léxico español en la región andina III: jaguay, jagüel, jagüey.  
Antonio Cornejo Polar: La novela indigenista: una desgarrada conciencia de la historia.  
Antonio García Berrío: Estatuto del personaje en el soneto amoroso del siglo de oro.  
Klaus Heger: Relaciones entre lo teórico y lo empírico en la dialectología.  
Isaías Lerner: Marginalidad en las Novelas Ejemplares I: La Gitanilla.  
M.R. Wise: Hacia una tipología del texto narrativo en las lenguas indígenas del Perú.

Pedidos: Oficina de Publicaciones, Ap. 12514, Lima, Perú.

# BIBLIOGRAFIAS

## RELACION DE MANUSCRITOS REFERENTES A LA AMAZONIA PERUANA EXISTENTES EN EL ARCHIVO DEL MUSEO NAVAL DEL PERU

El Archivo del Museo Naval del Perú, ubicado en el Callao, Perú, cuenta con una valiosa colección de manuscritos que datan de la época de las exploraciones fluviales de la Amazonía Peruana. En la presente relación listamos aquellos que pueden tener interés para los investigadores de la historia y etnohistoria de Amazonía Peruana. En aquellos casos en que el manuscrito reviste interés etnológico, a continuación del encabezamiento se ha resumido el contenido del manuscrito, señalándose las poblaciones tribales y ríos que se mencionan. El encabezamiento y contenido señalado para cada manuscrito se ha realizado respetando el ordenamiento del Archivo del Museo Naval. Igualmente, se ha respetado el "VEASE" tal como figura en el fichero del Museo, a fin de facilitar la ubicación de los documentos cuando algún investigador lo requiera.

Al final de la relación se listan también algunos mapas existentes en el mencionado archivo, así como seis manuscritos fotocopiados referentes a las primeras exploraciones en el período colonial, cuyos originales se encuentran en el Museo Naval de Madrid.

El mencionado archivo se encuentra abierto a los investigadores y estudiosos interesados en consultarlo.

La presente investigación Bibliográfica fue realizada, a solicitud del CAAAP, por la Historiadora Sra. Iliana Vegas de Cáceres durante el mes de Febrero de 1980.

## EXPEDICIONES Y EXPLORACIONES

### Expedición a Chanchamayo

- 1845 Parte del Comandante General de Marina, Francisco Forcelledo al Ministerio de Guerra y Marina sobre orden de relevo al Capitán de Corbeta Juan Noel por el Teniente Primero Benito Huertas. Callao, 30 de Octubre de 1845.

VEASE: Personal (Nombramientos)

## EXPEDICIONES Y EXPLORACIONES

### Expedición al Ucayali

- 1846 El Comandante General de Marina ha pedido del Ministerio de Guerra y Marina, deberá contratar marineros para ser incorporados a la fuerza que escoltará al Conde de Castelnau en la expedición a desiertos y riberas del Ucayali. Lima, 3 de Abril de 1846.

## EXPEDICIONES Y EXPLORACIONES

### Expedición a Chanchamayo.

- 1847 Parte del Comandante General de Marina al Ministro de Guerra y Marina sobre preparativos para la expedición. Callao, 2 de Noviembre de 1847.
- 1847 Parte del Comandante Genral de Marina al Ministro de Guerra y Marina, informando sobre provisión de herramientas, destinadas a la Maestranza de Chanchamayo. Callao, 6 de Noviembre de 1847.
- 1847 Parte del Comandante General de Marina al Ministro de Guerra y Marina informando de la solicitud de viaje a Chanchamayo, por el alemán Carlos Gullens de oficio carpintero, lonetero y aserrador. Callao, 12 de Noviembre de 1847.

## EXPEDICIONES Y EXPLORACIONES

### Comisión Exploradora de la Provincia de Carabaya

(Hasta 1854 la Provincia de Carabaya incluía a la actual Provincia Selvática de Sandía)

- 1850 Informe del Comandante General de Marina al Ministro de Guerra y Marina, sobre el paradero de carabinas y fulminantes destinadas a dicha Comisión. Callao, 13 de Julio de 1850.

## EXPEDICIONES Y EXPLORACIONES

- 1863 Parte del Comandante del Vapor Morona, Manuel Ferreyros, al Ministro de Guerra y Marina, informando sobre los resultados satisfactorios, de su viaje de exploración al Alto Amazonas y al Huallaga, habiendo llegado a Yurimaguas y luego regresado a Nauta. Manifiesta que la navegación de Nauta hasta la desembocadura del Huallaga, es difícilísima, por los bajos y rápidos que forma el río, el Huallaga en cambio, menos caudaloso, es más fácil de navegar. Nauta, Noviembre 9 de 1863.

VEASE: Morona — vapor — Cmdcia. Gral. del Opto. Fluvial de Loreto.

## EXPEDICIONES Y EXPLORACIONES

- 1864 Parte del Comandante General del Departamento Fluvial de Loreto al Teniente de Artillería Luis Sandi, impartándole instrucciones para el viaje de exploración al Ucayali. Iquitos, 27 de Setiembre de 1864.

VEASE: Putumayo, — vapor — Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

## NAVEGACION FLUVIAL

- 1864 Se ordena al Mayor de Ordenes que prepare la marcha de los vapores Morona y Pastaza, en la ruta que debe establecerse entre Yurimaguas y Belén Do Pará. Iquitos, Octubre 31 de 1864.

VEASE: Pastaza — vapor — Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

## EXPEDICIONES Y EXPLORACIONES

- 1865 El Comandante General del Departamento Fluvial de Loreto adjunta al Ministro de Guerra y Marina el parte del Teniente de Artillería Luis Sandi, sobre el cumplimiento de su misión en el Ucayali, en el que informa del establecimiento de depósitos de leña en los puntos denominados: Curahuayti, Piuri-Isla, Saraya-

cu, Cashiboya, Callería y boca del río Pachitea. Las distancias entre estos depósitos son: de Nauta a Curahuayti, seis días de viaje en canoa y desde allí a la boca del Pachitea de seis a siete días. El vapor puede surcar sin obstáculos hasta el Pichis entrando por el Pachitea, de cuyo punto al Puerto de Mayro, no dista más de dos a tres días en canoa y de la boca del Pachitea al Pichis, doce a trece días. Este lugar está habitado por antropófagos "Cashivos", que han dado muerte a varios. Las márgenes del río Ucayali, están despobladas y en ciertas distancias, solo hay infieles que huyen de la parte blanca. Iquitos, 22 de Marzo de 1865.

**VEASE:** Exp. y Expl. — Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

- 1865 El Comandante del Departamento Fluvial de Loreto, informa al Ministro de Guerra y Marina, sobre la entrega de pasajes gratis para viajes a los ríos Amazonas y Huallaga en la expedición presidida por el profesor Agassis. Iquitos, 23 de Agosto de 1865.

**VEASE:** Exp. y Expl.— Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

- 1865 El Comandante General del Departamento Fluvial de Loreto, Francisco Carrasco, al Ministro de Guerra y Marina, informándoles haber cumplido con hacer proporcionar pasaje y ayuda al señor Agassis, organizador de la Expedición Científica, quien se encuentra en Manaos. Pará 23 de Agosto de 1865.

**VEASE:** Expediciones y Exploraciones — Comandancia General del Departamento Fluvial de Loreto.

- 1865 Parte del Comandante General del Departamento Fluvial de Loreto al Ministro de Guerra y Marina, sobre el Informe de Navegación en el río Aipena, entregado por el Teniente Gregorio Pérez, Comandante del vapor Putumayo, haciendo hincapié en la importancia del río, por su litoral aparente para la inmigración, y por las vías de comunicación al interior por la ruta de Teveros. Por la falta de comercio, considera inútil navegarlo por estar por concluirse el camino de Moyobamba a Balsapuerto. Iquitos 1ro. de Octubre de 1865.

**VEASE:** Putumayo, — Vapor — Comandancia Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

## NAVEGACION FLUVIAL

- 1865 El Comandante General de Loreto, adjunta al Ministro de Gue-

rra y Marina, el parte del Comandante, Nicolás F. Portal, del vapor Pastaza, en relación al viaje a Yurimaguas y al nuevo canal descubierto por éste, en el peligroso río Huallaga, lo que facilitará en adelante la navegación. Iquitos, 22 de Marzo de 1865.

VEASE: Pastaza — vapor — Cmdcia. Gral. del Opto. Fluvial de Loreto.

- 1865 El Comandante General de Loreto, Federico Alzamora, informa al Ministro de Guarray Marina, sobre las dificultades para la navegación en los ríos Amazonas y Huallaga, motivo por el que no se puede garantizar al comercio, el establecimiento de una línea de navegación. Iquitos, octubre 6 de 1865.

VEASE: Pastaza — vapor — Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

## EXPEDICIONES Y EXPLORACIONES

- 1867 Relación nominal de los empleados de la Prefectura é individuos particulares que han hecho la expedición exploradora de los ríos Ucayali, Pachitea y Palcazu. Puerto General Prado, Enero 1ro. de 1867.

VEASE: Exp. y Expl.— Prefectura de Loreto.

- 1867 Lista de presentes embarcados en el vapor Morona, en la expedición de los ríos Ucayali, Pachitea y Palcazu. Isla Dr. Pasos, Enero 9 de 1867.

VEASE: Exp. y Expl.— Prefectura de Loreto.

- 1867 Lista de presentes embarcados en el vapor Napo, en la expedición de los ríos Ucayali, Pachitea y Palcazu. Puerto General Prado, Enero 12 de 1867.

VEASE: Exp. y Expl.— Prefectura de Loreto.

- 1867 Lista de presentes embarcados en el vapor Putumayo, en la expedición de los ríos Ucayali, Pachitea y Palcazu. Puerto General Prado, Enero 12 de 1867.

VEASE: Exp. y Expl.— Prefectura de Loreto.

- 1867 Relación nominal de las fuerzas pertenecientes a la Compañía de Vigilantes del Departamento de Loreto, que han hecho la expedición exploradora de los ríos Ucayali, Pachitea y Palcazu y

que sirvieron de Guarnición a bordo del vapor Putumayo. Puerto General Prado, Enero 12 de 1867.

VEASE: Exp. y Expl.— Prefectura de Loreto.

- 1867 Informe presentado a la Comandancia, por el Teniente Luis Sandi, sobre las exploraciones en los ríos **Mayro**, **Palcazu** (no navegable) y **Pachitea** (navegable sólo hasta el Pichis). Se menciona una relación, publicada en "El Peruano" del 9 de Febrero de 1866, remitida por el mismo Teniente. Iquitos, Febrero 28 de 1867.

VEASE: Exp. y Expl.— Cmdcia. Gral. del Opto. Fluvial de Loreto.

- 1867 El Presidente de la Comisión Hidrográfica en el río **Amazonas**, solicita al Comandante General de Loreto, ir a **Pará**, para conseguir los instrumentos que existen en esa, en poder del Cónsul peruano, pide un vapor y dinero a su disposición. Iquitos, octubre 17 de 1867.

VEASE: Morona — vapor — Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

- 1867 Parte del Sargento Mayor Ramón Herrera, al Comandante General de Loreto, informa sobre el viaje del vapor **Morona**, en el río **Pachitea** y **Puerto General Prado** en el **Mayro**. Así como también, del incidente en la isla **Chupamaite**, en donde encontraron "Cashivos", a quienes regaló con objetos dados por el Comandante del vapor **Morona**. Informa también, sobre noticias de la Comisión Hidrográfica, dadas por **Antonio Raimondi**, con quien siguió viaje a **Posuzo**, de donde regresó al fondeadero de dicho vapor. Iquitos, Octubre 17 de 1867.

VEASE: Morona — vapor — Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

- 1867 El Comandante General de Loreto, **Federico Alzamora**, informa al Director de Marina, que por individuos de la dotación del **Morona**, se ha sabido que dicho buque se encontraba, en la boca del **Pachitea**; esperando a la Comisión Científica, que fue a recibir al Capitán de Infantería de Marina, **Ramón Herrera** al puerto del **Mayro**. La Comisión, se llevará a cabo, pese, a la vaciante del **Ucayali** y **Marañón**, que casi ha paralizado la navegación. Iquitos, setiembre 30 de 1867.

VEASE: Morona — vapor — Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

- 1867 El Comandante General de Loreto, informa al Director de Marina, que tan pronto estén de regreso y reparados los vapores Na-

po y Putumayo, se pondrá uno de ellos a disposición del Jefe de la Expedición Científica, para explorar el río Morona. Iquitos, Marzo 11 de 1867.

VEASE: Exp. y Expl.— Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

1867

Diario de Navegación y Exploración de los ríos **Ucayali**, **Pachitea** y **Palcazu**, hasta el Puerto General Prado en el **Mayro**; realizada por los vapores Morona, Napo y Putumayo (Autor: Benito Arana, Prefecto de Loreto). En el informa haber encontrado indios "Cocamas" que fueron admitidos en el Morona como marineros. El cauce del río **Ucayali** a la vez que profundo, es más perceptible que el del **Amazonas**. Fondearon en Cedro-isla, luego avanzaron a Garza-cocha, Huarmi-isla, Juanito-isla, Palizada, Cumaceba-isla, Piuri-isla, Puynahua, Puca-panga, Saman, Tierra blanca, Anexo al Distrito de Sara-yacu, y Cruzmuyuna. La mayoría son caceríos y estaciones de leña, menos Sara-yacu, en donde vivieron hace más de un siglo, misioneros del Convento de Ocopa. Continuaron la navegación, pasando por el cerro Cancha-Huayo (fruta tostada), Saman, Puerto de Cashiboya, población esta, grande y fundada por los antiguos habitantes de Sara-yacu, Isla Roabaya donde habitan indios "Cunibos", isla Canaria, isla Aguaytía, Caño de Cayería, en donde dos días más arriba viven nómades de las tribus de los "Remos". En el puerto se presentaron indios de la tribu de los "Shetebos", quienes embarcaron en el Morona. Luego pararon en Puca-alpa, luego la boca del río **Tamayo**, dejando las aguas del **Ucayali** para entrar en el **Pachitea**. Enviaron a unos infieles "Cunibos" a la margen izquierda del **Pachitea**, denominada Shanayo, a traer unos "Cashivos" mansos, con el objeto de servir de guías en la expedición para apresar a los "Cashivos" antropófagos de la margen opuesta, asesinos de los Oficiales Távara y West. Continuaron hasta cerca de Chonta-isla, desde allí, siguieron en embarcaciones al Puerto de los "Cashivos", dándoles castigo a los salvajes antropófagos el 7 de Diciembre. Zarpó el convoy del puerto del castigo con dirección a Chonta-isla, luego, por la costa izquierda, avanzaron hasta la isla de Tíbi, pasando frente a ella, para tomar la orilla opuesta del río, pero, por la corriente quedaron los vapores a merced de ésta. Luego de repararlos continuaron el viaje, encontrando un hermoso paisaje de islas denominado archipiélago de Magdalena, luego el riachuelo Auca-yacu, de paso difícil. Luego, la isla de Sebuya, Santa Teresa, Isla Chupamaita, en la cañada de San Fernando, luego el fondeadero del río Zungaru-yacu. Varios prisioneros "Cashivos" a bordo del Morona,

se comenzaron a hinchar, por lo que se les mandó al pueblo de Cashibuya, en el río **Ucayali**. Continuó el convoy, pasando frente a Zungaru-yacu y dieron fondo cerca de Puca-quebrada, luego, frente a la quebrada de **Saman**. Luego, frente al río **Llullapichis**, que se precipitaba al **Pachitea**, formando olas como en el mar. Dejaron el **Pachitea**, entrando en el **Palcazu**. Fondearon cerca de la confluencia con el río **Pichis**. Pasaron por la isla del Dr. Pasos, y el lugar llamado del Morona. Luego, la isla **Quintina**, islas del **Putumayo**. Arribaron al puerto del **Mayro**, denominado **General Prado**, el que estaba abandonado, lo que hizo necesario el envío de comisiones al **Posuzo** y a **Huánuco**, a 30 leguas de distancia. Lima, Marzo 11 de 1867.

VEASE: Exp. y Expl.— Prefectura de Loreto.

- 1867 Parte del Comandante del Vapor **Napo**, **Ruperto Gutierrez** al Mayor de Ordenes del Departamento. Informa del recorrido hecho desde el **Mayro**, pasando por la **Isla Quintina**, islas del **Putumayo**, río **Palcazu**, isla **Dr. Pasos**, entrada al **Pachitea**, isla **Chonta**. Entraron "Canibos" a quienes compraron provisiones. Siguió hasta **Callería** cerca al **Ucayali**. Informa también, que el buque no es propio para estos ríos. Iquitos, 12 de Marzo de 1867.

VEASE: Exp. y Expl.— Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

- 1867 Parte del Comandante General de Loreto, al Director de Marina, informándole haber nombrado, ayudante de la Mayoría de Ordenes, al Capitán de Artillería, **Luis Sandí**. Iquitos, marzo 23 de 1867.

VEASE: Exp. y Expl.— Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

- 1867 Oficio (en Portugués) del Cónsul peruano en **Pará**, Sr. **A. E. Da Costa**, informando sobre la apertura del río **Amazonas** al comercio internacional, el que se llevará a cabo el 7 de Setiembre de 1867. Solicita, que el Perú, envíe un navío de la Armada, para estar presente en la ocasión. **Pará**, Marzo 26 de 1867.

VEASE: Exp. y Expl.— Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

- 1867 Parte del Prefecto de Loreto, Jefe de la Expedición de Exploración de los ríos **Ucayali**, **Pachitea** y **Palcazu**, al Ministro de Guerra y Marina, informando que emprendió la marcha para capturar a los salvajes que devoraron a los Oficiales **Távora** y **West**. Arribaron a **Seticoisla**, desde allí, continuaron viaje en canoa y

luego a pie, internándose, descubrieron a salvajes, mujeres y niños, bebiendo las cenizas de un pariente fallecido. Al ser descubiertos por los infieles, estos atacaron capitaneados por Yanacuna (Perdiz negra), motivando que se hiciera fuego sobre ellos, quienes huyeron dejando algunas mujeres, entre ellas, la esposa de Yanacuna, quien confesó el acto de canibalismo cometido con los oficiales. Nuevamente, acometieron otros salvajes, lo que hizo necesario matar a Yanacuna e incalculable número de infieles mediante artillería. Fué herido el Teniente José María García y dos indios "Cunibos" y dos "Shetebos". Siguieron luego a Zungaru-yacu. Los "Cashivos" están divididos en 4 grandes tribus: "Buninaguas" (gente sin chacra), "Parinaguas" (hijos del sol), "Choronaguas" (hombres monos), "Shuschanaguas" (hombres papayas), siendo de la primera de éstas los que dieron muerte a los oficiales. Todas se encuentran en la margen derecha y oriental del río Pachitea, en la región de Chonta-isla, ocupan cien millas de terreno fértil, con buena temperatura y clima. En la margen izquierda y occidental del Pachitea, moran tribus "Cashivos" que no son antropófagos. Iquitos, Marzo 26 de 1867.

VEASE: Exp. y Expl.— Prefectura de Loreto.

1867

Informe suministrado por el Prefecto de Loreto, Benito Arana, en relación a la expedición exploradora de los ríos Pachitea, Palcazu y Ucayali, hasta el Puerto General Prado en el río Mayro; realizada en los vapores: Morona, Napo y Putumayo. En la isla Dr. Pasos, a dos horas de navegación del puerto General Prado, se descubrió un bajo, habiendo quedado el vapor Morona, sin poder avanzar, además de la disminución de las aguas del río Palcazu. Navegaron 1227 millas, desde la boca del Ucayali, hasta el puerto General Prado. Los únicos habitantes antropófagos que encontraron fueron los "Cashivos", que el 14 de Agosto de 1867, en Chontaisla (Pachitea), asesinaron a dos Oficiales. Habiendo los salvajes puesto resistencia, obró contra ellos la fuerza armada, siendo derrotados y fugando al bosque. Murieron 25, entre los que se encontraban los que mataron a los dos Oficiales. Iquitos, Marzo 26 de 1867.

VEASE: Exp. y Expl.— Cmdcia. Gral. del Opto. Fluvial de Loreto.

1867

Relación nominal de las personas que formaron parte de la expedición emprendida contra los salvajes antropófagos "Cashivos" del Pachitea. Lima, Marzo 26 de 1867.

VEASE: Exp. y Expl.— Prefectura de Loreto.

- 1867 Parte del Ministerio de Guerra y Marina, sobre el ascenso a clase inmediata y sueldo extraordinario, a los integrantes de la expedición a los ríos Ucayali, Pachitea y Palcazu, en los vapores Morona, Napo y Putumayo. Lima, Abril 4 de 1867. Fdo. Bustamante.
- VEASE: Exp. y Expl.— Prefectura de Loreto.
- 1867 Informe sobre los trabajos efectuados por Maximiliano Siebert, en la vía del Ecuador, sobre el río Morona, según instrucciones impuestas por el Gobierno a la Comisión Científica. Explica el sistema de trabajo. Describe el río Morona. Hace observaciones generales y un resumen final. Iquitos, mayo 24 de 1867.
- VEASE: Exp. y Expl.— Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.
- 1867 Nota pasada por el Comandante General de Loreto, Federico Alzamora, sobre Mariano Terán, miembro de la Comisión Corográfica y Exploradora del Morona, quien solicita dinero para su regreso a Lima y otros gastos. Iquitos, mayo 27 de 1867.
- VEASE: Exp. y Expl.— Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.
- 1867 El Comandante General de Loreto, Federico Alzamora, informa al Director de Marina, haber hecho publicar la Resolución Suprema, ascendiendo y gratificando a los Oficiales, Maquinistas y tripulación de los vapores Morona, Napo y Putumayo, que exploran los ríos Ucayali, Pachitea y Palcazu. Iquitos, Junio 26 de 1867.
- VEASE: Exp. y Expl.— Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.
- 1867 Inventario de instrumentos de la Comisión Corográfica. Expedición realizada en los vapores Napo, Morona y Putumayo. Iquitos, Junio 26 de 1867.
- VEASE: Exp. y Expl.— Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.
- 1867 El Comandante General del Departamento Fluvial de Loreto, informa al Director de Marina, sobre el envío del vapor Napo, al mando del Capitán de Corbeta Adrián Vargas, a explorar el río Morona. Iquitos, 26 de Junio de 1867.
- VEASE: Napo, — vapor — Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.
- 1867 Parte del Teniente Primero Eduardo Raygada, al Comandante General de Loreto, sobre la comisión al río Ucayali en el vapor

Morona. Informa haber salido de Nauta y llegado seis días después al Puerto de Sarayacu, sin novedad, parando en Tapiche-Acura-caya-Puhinagua-Piuri-isla-Pucacuro y Tierrablanca. Iquitos, Julio 26 de 1867.

VEASE: Morona, —vapor — Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

1867 Parte del Sargento Mayor Ramón Herrera, informando al Comandante General de Loreto, haber recibido del Comandante del vapor Morona, canoas, indios y víveres para el Mayro. Boca del río Pachitea, Agosto de 1867.

VEASE: Morona, —vapor — Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

1867 Parte del Teniente Eduardo Raygada, Comandante del Vapor Morona, informando al Comandante General de Loreto, haber fondeado sin novedad y despachado al Puerto General Prado, en el vapor Mayro, canoas con indios del Ucayali, al mando del Sargento Mayor Ramón Herrera. Boca del río Pachitea, Agosto de 1867.

VEASE: Morona, —vapor — Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

1867 Copia del Parte del Comandante del Vapor Morona, Teniente Primero, Eduardo Raygada, de regreso de la Comisión al Ucayali, habiendo zarpado desde su inicio desde Iquitos, fondeando en Nauta, por víveres y útiles para los infieles. Al entrar al Ucayali, dió fondo cerca de la desembocadura del río Tapiche, de allí, lo hizo en el puerto de Acuraya. Navegó hasta Piuri-isla, cacerío de Purinagua, Pucaruro, Tierra Blanca, y Sarayacu. Allí pidió canoas para ir al puerto General Prado en el Mayro, partiendo a Shanaya dando fondo en la desembocadura del caño de Cashiboya, Ruabaya, desembocadura del río Aguaytia, caño de Callería y boca del río Tamaya. Siguió surcando el Ucayali, dando fondo frente a la boca del río Pachitea, donde se prepararon canoas para los miembros de la Comisión, presidida por el Mayor Ramón Herrera, quien debía ir al puerto General Prado en el Mayro, para traer a la Comisión Científica. El Comandante Raygada, en canoa, continuó, a Puntijau, cerca del pueblo Santa Rosa de los Piros, encontrando a su paso, a los "Amahuacas" y ningún obstáculo para navegar. Los habitantes de estos lugares, informan que a dos día de surcar en canoa de Santa Rosa de los Piros, desagua en el Ucayali, el río Tambo, formado por la unión de los ríos Ene y Perené. El primero tiene su origen en la Cordillera de Caylloma y el segundo, baja de los altos de Tarma,

pasando por Chanchamayo. El río **Tambo**, es navegable en invierno y verano. No presenta obstáculos, hasta que no se separan los ríos de que está formado, y cuyo punto de reunión está cercano a la ciudad de Huanta. Sus orillas están pobladas por la indómita y terrible nación Campa, célebre por su ferocidad. Al poco tiempo de regresar el Comandante Raygada al buque llegaron los miembros de la Comisión Científica, presidida por Juan R. Tucker, a cuya disposición se puso el buque. Partieron de regreso por el **Pachitea**, dando fondo en el río **Tamaya**, **Callería**, **Ruaboya**, **Sarayacu**, **Piuri-isla** y río **Tapiche**. Más tarde, dejando las aguas del **Ucayali**, entraron en el Amazonas, siguiendo hasta el puerto de Nauta, y de allí, a Iquitos, sin contratiempos y palpando los buenos efectos que han causado los infieles que pueblan esos ríos. Se han embarcado, dos miembros de la nación "Cuniba", un "Piro" y un "Amahuaca". De continuarse los viajes al **Ucayali**, ellos solos, bastarían para traer todas esas tribus a la vida civilizada; medio que el Comandante Raygada considera el más seguro, para la consecución de tan laudable fin. Iquitos, Octubre 4 de 1867.

**VEASE:** Morona — vapor — Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

- 1867 El Comandante General de Loreto, informa al Director de Marina, que el vapor Morona, ha conducido de regreso del **Pachitea**, a la Comisión Científica presidida por Juan R. Tucker. Entre los miembros se encuentran el Ingeniero Wetherman. Así mismo, se pide instrucciones para evitar el entorpecimiento de la contabilidad. Iquitos, octubre 17 de 1867.

**VEASE:** Morona — vapor — Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

- 1867 Parte del Prefecto del Departamento de Loreto y Jefe de la Expedición Exploradora de los ríos **Ucayali**, **Pachitea** y **Palcazu**, (Benito Arana), al Ministro de Guerra y Marina. Informa sobre los puntos más importantes relacionados con la expedición: reconocimiento hidrográfico que debe practicarse en los ríos y otros estudios científicos que conviene emprender en estos lugares —adaptación de los vapores destinados a navegar en los ríos mencionados— apertura del camino del Posuzo al Puerto General Prado y mejoramiento del que conduce del cerro a Huánuco por ser el más conveniente. Asimismo, informa, la existencia en Iquitos, de carbón de piedra, combustible necesario para la navegación. Informa sobre la incapacidad de los vapores **Napo** y **Putumayo**, para navegar en los ríos del Amazonas. Recomienda a los Misioneros del **Ucayali**. Comunica sobre el odio que to-

dos tienen a los "Cashivos", contra los que se han dictado medidas, describe las bondades de las montañas y su conveniente cercanía a los mercados de consumo del Departamento de Junín y apostadero de Iquitos. Recomienda, que después de comunicar el Mayro con el Posuzo, se establezca en el primer puerto una colonia de apoyo y base para otras poblaciones, que cultivasen la tierra (señala árboles y plantas propias para medicina, industria y agricultura), a las que habría que proveerles de alimento, herramientas y otros. Describe la floreciente colonia de Posuzo y termina haciendo una honrosa mención del comportamiento de marinos y oficiales que lo acompañaron en la expedición. Lima, Marzo 11 de 1867.

VEASE: Exp. y Expl.— Prefectura de Loreto.

1867

Informe de Benito Arana, Prefecto de Loreto, al Secretario de Estado en el Despacho de Guerra y Marina, sobre el viaje del vapor Putumayo, para explorar los ríos Ucayali, Pachitea y Mayro. Dicho vapor, a la altura de Chonta-isla, en el Pachitea, chocó con una punta teniendo que fondear para hacerle los reparos del caso, circunstancias que hicieron que fueran sorprendidos por los infieles de la tribu "Cashivos", invitando a bajar a tierra. Accedieron los Comandantes Primero y Segundo de dicho barco, Juan Antonio Távara y Alberto West, los cuales fueron exterminados por los infieles.

Por esta razón, el buque regresó al apostadero de Iquitos, con la resolución de organizar una expedición armada para apresar a los criminales y reducir a todas las tribus que sean posibles, y así completar la expedición hasta el puerto del Mayro. Yurimaguas, Setiembre 12 de 1866.

VEASE: Exp. y Expl.— Prefectura de Loreto.

## COMISION DE LIMITES CON EL BRASIL

1867

Parte del Comandante General de Loreto, Federico Alzamora al Director de Marina, informando que el Comisario de Límites, Capitán de Navío, Francisco Carrasco, comunica la detención del Capitán de Corbeta Hipólito Cáceres, Secretario de la Comisión y del Alférez de Fragata, Enrique Taboada, Auxiliar. Iquitos, abril 25 de 1867.

VEASE: Comisión de Límites con el Brasil — Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

## COMISION HIDROGRAFICA DEL AMAZONAS

1867 El Comandante General de Loreto, Federico Alzamora, ofrece al Presidente de la Comisión Hidrográfica, comunicarse con el Cónsul del Perú en Pará, ordenándole el pago de gastos y entrega de útiles que pertenecieron a la Comisión de Límites. Así también, ofrece a la Comisión el vapor Napo.

VEASE: Exp. y Expl. Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

1867 El Presidente de la Comisión solicita al Comandante General de Loreto se le proporcione un vapor para ir a Pará y solicitar a nuestro Cónsul en esa, los útiles que pertenecieron a la Comisión de Límites, a fin de poder llevar a cabo los estudios y reconocimientos de los tributarios del Amazonas. Iquitos, Octubre 14 de 1867.

VEASE: Exp. y Expl.— Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

## EXPEDICIONES Y EXPLORACIONES

1868 Parte del Presidente de la Comisión, Juan R. Tucker, al Ministro de Guerra y Marina, sobre la necesidad de preparar el vapor Napo, para la exploración de los ríos Ucayali, Urubamba y Tambo. Iquitos, enero 31 de 1868.

VEASE: Comisión Hidrográfica del Amazonas — Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

1868 Parte del Comandante del vapor Putumayo, Darío Gutiérrez, al Comandante General de Loreto, dando cuenta de su misión al río Pachitea y Mayro. Da la situación del puerto del Mayro, situado en la confluencia del río de ese nombre y el Palcazu: Indica que la navegación allí es imposible durante la seca. Al emigrar al Posuzo, encontro la tribu de los "Lorenzos", los que dice, son fáciles de reducir. Los terrenos desde la confluencia de los ríos Palcazu, Mayro y Posuzo, son elevados, y llenos de vegetación. Se encuentran buenas maderas. La caza es abundante, no así la pesca. En cuanto al Pachitea, se limita al parte del jefe Benito Arana, Prefecto de Loreto. Iquitos, mayo 28 de 1868.

VEASE: Putumayo — Vapor — Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

1868 El Comandante General del Departamento de Loreto, comunica al Director de Marina, que el Capitán de Artillería Luis Sandi, pasa a disposición de la Comandancia General de Marina del Callao, por haber terminado su comisión en el río Pachitea. Iquitos Enero 17 de 1868.

VEASE: Departamento de Marina de Loreto – Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

1868 Parte del Presidente de la Comisión Juan R. Tucker al Ministro de Guerra y Marina, informándole sobre el estudio geográfico del río Amazonas y tributarios principales, y con prolijidad los ríos Pachitea y Palcazu, para determinar si es posible su navegación hasta el puerto del Mayro. La navegación hasta la confluencia del Pachitea con el Ucayali, es transitable durante todo el tiempo del año, mediante vapores de construcción especial y diestros marinos. El Palcazu puede ser navegable en tiempos de creciente, pero con sumo peligro por las fortísimas corrientes. En verano varía. El curso de este río hasta el Mayro y el largo y malísimo camino por la colonia alemania a Huánuco, hacen que esta vía sea casi impracticable. Luego añade, que se está ocupando del estudio del río Tambo y de los adelantos en la construcción del fuerte de la frontera con Brasil. Iquitos, agosto 30 de 1868.

VEASE: Comisión Hidrográfica del Amazonas – Dpto. Fluvial de Loreto.

## NAVEGACION FLUVIAL

1868 Parte del Comandante General de Loreto, Federico Alzamora, al Ministro de Guerra y Marina, informándole que el vapor Pastaza, dió inicio a la navegación entre Tabatinga, frontera del Brasil y Yurimaguas, límite de la navegación en el Huallaga. Iquitos, Noviembre 27 de 1868.

VEASE: Pastaza – vapor – Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

## EXPEDICION Y EXPLORACIONES

1871 Parte del Comandante del vapor Tambo, al Mayor de Ordenes del Departamento, informando en relación al viaje de exploración al río Tambo, conduciendo la Comisión Hidrográfica; a

quienes condujo hacia la boca del **Ucayali**, deteniéndose en la isla de **Pasanapura** y **Piuri-isla**, encontrando varios caños que conducen a los lagos que están a uno y otro lado del **Ucayali**, así como, los ríos **Tapiche**, **Pacaya**, **Capanagua** y **Juanache**. Siguieron a **Pucacuro** y de allí a **Sarayacu**, pasando por varios ríos, siendo el más notable el **Catalina**. En **Chachibuya**, embarcaron varios indios. Luego, fondearon en **Yarinacocha**. Allí el Prefecto de las Misiones del **Ucayali**, les informó, que habiendo intentado bajar de **San Ramón** a **Chanchamayo** en balsa, fué atacado por los "Campas" y herido con flechas, antes de llegar a **Quimiri**. Persuadido el Comandante del buque, de la imposibilidad de esa vía, dirigió su atención a la antigua de **Huánuco**, bajando por el **Mayro**. Dispuso, que se hiciera una gran chacra en la boca del **Pichis**, hasta cuyo punto deberá abrirse un camino por tierra, que está llevando a cabo el Prefecto de **Huánuco**. Continuó el viaje, llegando a la boca del **Pachitea**, habiendo recorrido desde **Sarayacu** una distancia de 274 1/4 millas en 59 horas, con una corriente de 2 1/4 millas. La boca del **Pachitea**, se haya a los 8 grados 47' Latitud Sur y 74 grados 1'40" Longitud Oeste de **Greenwich** y una elevación de 698 pies sobre el nivel del mar. Hasta este punto, se encontraron cuatro ríos notables: el **Pisquis**, habitado por "Shipibos", el **Aguaytía**, por "Cashivos"; el **Callería**, por los Padres Misioneros y por indios remos en el interior, y el **Tamaya** por indios **Amahuacas**. Siguieron sin novedad hasta **Caimito**, tomando allí como Prácticos al curaca de los **Piros** **Benito Callampay** y algunos indios de esa tribu. Pasaron la vuelta del **Diablo**, reputada por **Castelnau** y otros exploradores como muy peligrosa para la navegación. Luego de allí el río se encuentra dividido por innumerables islas y se explaya de tal modo, que es difícil encontrar el canal. Hay pasos más difíciles que la vuelta del **Diablo**. Luego, fondearon en **Ralyan**. Navegaron pasando los ríos **Pucari** y **Unini** habitados, el primero por "Piros" y el segundo por "Campas". Avistaron después, la confluencia de los ríos **Tambo** y a **Urubamba**. La distancia recorrida de la boca del **Pachitea** hasta aquí, es 233 millas, efectuadas en 61 horas de navegación. La boca del **Tambo**, está a los 10 grados 4' de Latitud Sur y 37 grados 14' de Longitud Oeste; sobre una elevación de 851 pies sobre el nivel del mar. El aspecto de ambos ríos es muy hermoso, especialmente, el **Tambo**, que corre a las faldas de una ramificación de montañas que viven desde el **Cerro de la Sal**, formando en su cumbre el célebre pajonal de los "Campas". Tiene buen caudal de agua. El fondeo fué dificultoso. Poco después, encontraron una corriente tan fuerte, que los detuvo una hora sin poder avanzar, teniendo que forzar la máquina del bu-

que. Unas corrientes tomaron a este de costado arrojándolo sobre una playa de piedras, teniendo que permanecer allí muchos días. Mientras tanto el río bajó quedando casi seco. Una vez, reanudada la navegación, encontraron muchas islas que impedían el paso, siendo arrastrados contra una de ellas, por una fuerte corriente. El Presidente de la Comisión Hidrográfica, decidió entonces, continuar en canoa, partiendo con todos los miembros de la comisión, el Teniente Ramón Herrera, su guarnición y algunos indios. Al regresar, informaron que las dificultades del río eran mayores y que, en una parte encajonado el río por cerros, se forma un Pongo de 7 leguas de largo. Los malos pasos se hacen imposible la navegación por vapor. La descripción que hicieron del viaje, está de acuerdo con lo que se vé en una obra publicada por los Padres Misioneros, respecto a viajes practicados en estos ríos, desde 1645 hasta 1850. Según ellos, el río que se ha tomado por el Tambo, no es otro que el Ene, el que más allá del Pongo, recibe al Apurímac y después al Perené. Este último, se forma de los ríos Monobamba, Tarma y Ucumayo, que vienen del norte, oeste y sur, respectivamente; se llama Chanchamayo hasta 10 leguas abajo, que recibe al río Paucartambo y de allí, toma el nombre de Perené o río de la Sal y dejando el cerro del mismo nombre al norte, corre 80 leguas, hasta encontrarse con el Ene. En sus márgenes, llegaron a establecerse algunas poblaciones como los "Cumire", "Nigindaris", "Pichanas" y otras, las que han sido destruidas por los indios, "Campas" en diferentes épocas. El fuerte de San Ramón, se encuentra a la margen izquierda del río Chanchamayo, a muy corta distancia de su formación por los ríos indicados y como a tres mil pies de elevación sobre el nivel del mar, según indicación del Teniente Herndon. La distancia directa hacia el Ucayali es de 138 millas, pero, siguiendo su curso tortuoso se estima en 110 leguas. La altura de la boca es de 851 pies sobre el nivel del mar, dando una cifra de diferencia muy elevada que explica la impracticabilidad de la navegación en este río. La misma idea sirve para todos los ríos de cabecera, lo que destruye la idea de encontrar vías de comunicación fluvial, entre estas y la otra parte de nuestro territorio. Las únicas practicables son conocidas desde hace más de 100 años y pasan por encima de los Andes, siendo la mejor, en todo sentido, la que se está abriendo entre Chachapoyas y el río Marañón. Finalmente el Presidente de la Comisión, decidió regresar para explorar el río Pichis, cosa que no fué posible. Después regresaron todos a Iquitos. Iquitos, enero 24 de 1871.

VEASE: Tambo — vapor — Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

## EXPEDICIONES Y EXPLORACIONES

1872 El Ayudante del Presidente Accidental, de la Comisión Hidrográfica, Jayme H. Rochelle, informa al Ministro de Guerra y Marina, sobre los trabajos efectuados por dicha Comisión, en el trazado de los ríos Yavarí, Ucayali, Urubamba y Tambo. Observaciones astronómicas y establecimientos del nivel del mar y sus corrientes. Iquitos, junio 27 de 1872.

VEASE: Comisión Hidrográfica del Amazonas — Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

1872 Parte del Presidente de la Comisión Hidrográfica, Juan R. Tucker, al Ministro de Guerra y Marina, en relación a los arreglos para la compra de la lancha a vapor Mayro, con el objeto de usarla en las exploraciones a los ríos Pachitea y Pichis. New York, enero 17 de 1872.

VEASE: Exp. y Expl.— Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

1872 Copia del Parte del Comandante del vapor Napo, Bernardo Coronel al Mayor de Ordenes del Departamento, dando cuenta de la Comisión y trabajos efectuados por la Comisión de Límites, al ancla Tonantins, setiembre 15 de 1872.

VEASE: Napo — vapor — Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

## EXPEDICIONES Y EXPLORACIONES

1873 Parte del Comandante General de Loreto, al Ministro de Guerra y Marina, informándole sobre la preparación de los vapores Tambo y Mayro, para viajes exploratorios. Iquitos, agosto 27 de 1873.

VEASE: Comisión Hidrográfica del Amazonas — Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

1873 Parte del Comandante General de Loreto, al Ministro de Guerra y Marina, dando cuenta del segundo viaje de navegación, entre Iquitos y Sarayacu, en el río Ucayali, con buenos resultados. Iquitos, marzo 31 de 1873.

VEASE: Napo — vapor — Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

1873 El Comandante General de Loreto, Enrique Carreño, informa al

Ministro de Guerra y Marina, que el Prefecto del Departamento del Cusco, ha organizado una expedición, para explorar las montañas de Paucartambo, por el río Madre de Dios. Iquitos, agosto 30 de 1873.

VEASE: Exp. y Expl.— Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

- 1873 El Presidente de la Comisión Hidrográfica, desmiente la calumniosa información aparecida en el diario "La Nación", sobre el regreso de la expedición al Pichis, por falta de víveres. Iquitos, setiembre 17 de 1873.

VEASE: Comisión Hidrográfica del Amazonas — Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

- 1873 El Comandante General de Loreto, dá parte al Ministro de Guerra y Marina, que la lancha Mayro ha explorado los ríos Nanay e Itaya. Iquitos, octubre 28 de 1873.

VEASE: Mayro-Lancha-vapor — Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

#### COMISION HIDROGRAFICA DEL AMAZONAS

- 1873 Parte del Comandante del vapor Mayro, Enrique Espinar, al Mayor de Ordenes del Departamento, informando haber conducido a la Comisión Hidrográfica a explorar el Itaya. Fondeando en la chacra de Abtao y en la boca de Achnal. Más adelante fondeó en Fuentepalo, por no poder seguir a causa de un palo atravesado. Allí, la Comisión hizo sus Observaciones Astronómicas y al terminar regresaron. Iquitos, octubre 16 de 1873.

- 1873 Parte del Segundo Ayudante de la Comisión Hidrográfica, a Analterio R. Butt, al Presidente de la Comisión. Informa, sobre la exploración a los ríos Nanay e Itaya, a bordo de la lancha a vapor Mayro. Zarparon de Iquitos, rumbo a la boca del Nanay, tratando de establecer la posición astronómica, en la boca del río. Más adelante, llegaron al lago Semilla. El aspecto del Nanay es diferente al Ucayali, por la ausencia de madera Capirona y la abundancia de árboles que producen goma elástica o jebe. Al dejar, el lago Semilla, pararon en la boca del río Pinto-yacu. Los indios que encontraron a la margen derecha, estaban ocupados en la pesca de la charapa. Las aguas de este río comunican al Nanay. La distancia entre uno y otro es de 85 millas; sus orillas son muy bajas y la vegetación abundante. Continuaron navegando, a

40 millas de distancia, llamó la atención la abundancia de agua y poca profundidad, llegaron al punto extremo de navegación, cuya distancia desde Pinto-yacu es de 105 millas y desde la boca del Nanay 195 millas. Regresaron y saliendo del Pinto-yacu, anclaron en la boca del río Nanay y de allí regresaron a Iquitos. Los indios que habitan las márgenes del Nanay pertenecen a la tribu de "Iquitos", de hermosa apariencia, bien desarrollados y sanos. Son amistosos con los blancos. El clima de las orillas del Nanay es muy bueno y las orillas elevadas. Está formado por los derrames de una basta región muy baja. La temperatura del agua es superior a la del Amazonas, de cuyo fenómeno resulta que sus quebradas y lagunas se encuentran siempre cubiertas con pejes y tortugas.

Concluida la exploración del Nanay, emprendieron viaje al río Itaya, anclando en Abtao por leña, luego siguieron viaje venciendo innumerables obstáculos a consecuencia de los árboles caídos que formaban palizadas enormes. Al fin tuvieron que retraer. Este río, recibe sus aguas de diversos lagos y lagunas. Su ancho en la desembocadura, es de 60 yardas y su corriente moderada. Sus orillas bajas por lo que se inundan en invierno. Hay pocos habitantes. Una vez hechas las observaciones astronómicas, regresaron a Iquitos. Luego emprendieron la exploración del río Potro, afluente del Alto Marañón, llegando a la boca del río, comenzaron los obstáculos por las palizadas, remolinos, estrechez de las vuletas y la fuerza de la corriente. A la vista de una cadena de montañas, como 48 millas de la boca, se presentó un raudal, que por riesgo de zozobrar, se le consideró el punto extremo de la navegación a vapor. Luego de las observaciones astronómicas, regresaron a Iquitos. La boca de este río, tiene cerca de 1,200 yardas de ancho y sus terrenos, en ambas orillas, se inundan en la creciente. Es de importancia la navegación de este río, por la proyección de un camino carretero, desde Chachapoyas hasta sus cabeceras, lo que facilita la comunicación con el Amazonas. En los terrenos de sus cabeceras, habitan salvajes hostiles a los blancos, e impiden la navegación. La temperatura es de 85 grados F y la del agua de 72 grados. Después, se dirigieron a explorar el Morona, afluente del Marañón. Pasaron la boca del pequeño río Amaya, en la margen derecha, en donde dicen que habitan los indios "cahuapanas", conocidos como reductores de cabezas de sus víctimas. Las playas estaban inundadas en 20 millas. Luego la corriente aumentó, presentándose más palizadas y por falta de provisiones, decidieron el regreso. La profundidad del río es de 3 a 4 brazas. Luego, se dirigieron a la boca del río Pastaza. El ancho de este es igual a la del Marañón. Es-

tá lleno de bajos que hacen impracticable la navegación en canoa. Sus aguas suben y bajan con mucha rapidez, se dice, que hay mucho oro. Su fondo es de arenilla negra y las orillas bajas. Salieron después, al río Tigre, que es ancho y profundo en todas las estaciones del año. Pasaron un sitio en que el barranco en las márgenes del río, es alto y se compone de vetas de arcilla amarilla, roja y blanca, en capas alternadas. La distancia recorrida desde la boca es de 104 millas. Se hicieron observaciones astronómicas y emprendieron la bajada hacia la boca. Abunda en este río la goma plástica o jebe, el aceite de copaiba, cera, copal, brea, sarza-parrilla y vela caspi. En sus bocas hay animales grandes y sus quebradas están llenas de pejes y tortugas. Regresaron a Iquitos. Iquitos, Diciembre 10 de 1873.

1873

Parte del Presidente de la Comisión al Ministro de Guerra y Marina, informando haberse embarcado con parte de la Comisión, en el vapor Tambo, rumbo a la frontera brasilera. Así mismo, otro grupo de dicha Comisión, embarcados en el vapor Mayro, zarparon de Iquitos, a explorar el río Nanay. El Tambo llegó a la boca del río Yavarí, en donde se hicieron observaciones astronómicas. Dicho río tiene 2 bocas, eligióse las de más abajo, por suposición, para hacer las observaciones. Luego, regresaron a Iquitos. Allí encontraron de regreso al vapor Mayro. Después de unos días, éste partió al Itaya, y luego, a reconocer los ríos Morona, Potro, Pastaza y Tigre. El Tambo, partió surcando el Amazonas, llegó a un "mal paso", más arriba de Punta Achual, en cuyo punto se puede considerar terminada sin peligro la navegación, no obstante, que los vapores, pueden surcar hasta Borja. En caso de abrirse una vía de comunicación en el Alto Amazonas, debería terminar en un punto antes de Punta Achual. Sería necesario levantar un plano topográfico para que esa vía, termine en un punto libre de las inundaciones anuales. Un punto en las inmediaciones de Barranca, sería más conveniente para el arribo de los buques mercantes. Las orillas del Marañón, son generalmente poco elevadas y expuestas a inundaciones. Continuaron después, hasta la boca del río Huallaga. Desde allí, siguieron hasta Yurimaguas y otros puntos, llegando a Rumi-callarina, punto que se puede considerar como término de la navegación, sin peligro para buques mercantes. Sería de gran beneficio, la construcción del camino de Tarapoto a Rumi-callarina. El terreno de las orillas del Huallaga, desde Lagunas hasta Rumi-callarina, es bastante elevado, estando fuera del alcance de las crecientes, lo que las hace propias para la agricultura. Después regresaron a Iquitos. Iquitos, diciembre 16 de 1873.

- 1873 Parte del Presidente de la Comisión, Juan R. Tucker, al Ministro de Guerra y Marina, comunicando que la Comandancia General de Loreto, ha puesto bajo sus órdenes los vapores Tambo y Mayro, este último, zarpó de Iquitos, para explorar los ríos Nanay e Itaya. El Tambo con el resto de la comisión, zarpó rumbo a la frontera del Brasil, para continuar los trabajos del Brasil, para continuar los trabajos hasta Borja o hasta donde sea navegable el Amazonas. Boca del río Napo. Setiembre 19 de 1873.
- 1873 Parte del Comandante del Mayor Mayro, al Mayor de Ordenes del Departamento, en relación, al viaje de exploración por el río **Nanay**, llevando a bordo a los miembros de la Comisión Hidrográfica. Fondear en Tarapoto-cocha, playa de Sumana, Cochasa-mito. Al salir al río **Nanay**, pasaron la boca del **Pinto-yacu**; este río tiene mucha corriente y agua turbia. Luego, pasaron otro río sin nombre y fondearon en una chacra, en donde encontraron infieles amistosos, que dijeron vivir entre la boca del **Pinto-yacu** y otras cochas cercanas. Avanzaron, fondearon en Vuelta-pena, luego, en Remolino-cocha. Más adelante, la navegación se hacía difícil y riesgosa, por lo que se emprendió el regreso. Desde la boca del **Nanay**, hasta la Vuelta de Remolinos, se ha surcado 50 horas 45', recorriendo una distancia de 300 millas. Iquitos, octubre 2 de 1873.
- 1873 Parte del Comandante del vapor Mayro, Ismael Meza, al Mayor de Ordenes del Departamento, dando cuenta, del viaje hecho a órdenes del Presidente de la Comisión, señor Tucker, hasta el río Pachitea. Iquitos, julio 12 de 1873.
- 1873 Parte del Comandante del vapor Mayro, Gustavo Donayre, al Mayor de Ordenes del Departamento informando de su viaje con destino al Pichis, conduciendo la Comisión Hidrográfica. Bajaron primero al **Marañón**, en busca de combustible. Luego en Tamshiyacu y Nauta, hicieron lo mismo. De allí, entraron al río **Ucayali**, cuya boca, está en los 4 grados 28' 3'', Latitud Sur y 73 grados 21' 24'', Longitud Oeste del Meridiano de Greenwich. Fondearon en Parinari, Curahuayte, isla Sapote, cacerío de Muyuy, Punta de Juan Acha, isla de Piuri, playa de Curinahua, Muyuna plaza, Pucapanga, entrando en el caño Pucaruro, boca de la quebrada de Sarayacu, situada a los 6 grados 31' 15'' Latitud Sur y 54 grados 58' 30'', Latitud Oeste. Fondearon luego, en la plaza de Sanaya, boca de la quebrada de Cachiboya, Ruabaya, playa canaria, Tambo de Pacamashi, boca del río Aguaytía, quebrada de callería, cacerío de Yarinacocha, boca

del río Tamaya y boca del Pachitea. Este río, está situado a los 8 grados 47' 30" Latitud Sur y 37 grados 58' 30" Longitud Oeste. Habiendo tenido de navegación efectiva desde la boca del río Ucayali a éste, 145 horas y recorrido una distancia de 725 millas. Luego, en canoas siguieron los miembros de la Comisión, con el Mayor Herrera a la cabeza, hacia dentro del Pachitea. El buque partió a fondear, en espera de éstos en el puerto de Nauta. Por deserción de las bogas, indios de "Cashiboya", tuvieron que regresar los miembros de la Comisión, partiendo de regreso en el buque. Iquitos, julio 15 de 1873.

- 1873 Registro de observaciones metereológicas y de las enfermedades de la región, hechas por el Cirujano Francisco Galt enviadas al Presidente de la Comisión. Iquitos, 17 de Julio de 1873.
- 1873 Parte del Presidente de la Comisión al Ministro de Guerra y Marina, concerniente a la última expedición exploradora é investigadora, practicada en los ríos Amazonas, Ucayali, Pachitea, Pichis, Herrera-yacu y Palcazu, en el vapor explorador Mayro, que zarpó de Iquitos el 22 de Febrero con el Segundo Ayudante Gualterio R. Butt y el Ingeniero Civil Nelson B. Noland, teniendo orden de esperar en la boca del río Pachitea al resto de la Comisión embarcada en el vapor Tambo, que zarpó de Iquitos el 4 de Abril último; parando en un puerto de leña cerca de Tamshiyacu, aquí el Amazonas es comparativamente angosto, tiene un solo canal, corriente fuerte y terreno alto. Luego se fueron a Nauta donde se tomaron las observaciones astronómicas. Siguieron hasta la boca del Ucayali. Llegaron al Lago de Pucacuru, tomándose allí las Observaciones Astronómicas. Luego llegaron al puerto de Sara-yacu, situado arriba de un arroyuelo distante como tres millas del Ucayali. Luego fondearon en el Pachitea, habiéndose tomado las Observaciones Astronómicas de Facamashi y Yarina-cocha. Desde la boca del Ucayali a la del Pachitea, el terreno es bajo, poco satisfactorio para poblaciones agrícolas, pues es difícil conservar sembríos en la estación de lluvias y crecientes, el 19 de mayo la Comisión se embarcó en canoas bajo el mando del Sargento Ramón Herrera para explorar y reconocer el Pachitea, Pichis y demás ríos. Arriba de Chonta-isla los atacaron una partida de indios "Cashivos", hiriendo al práctico. Hicieron alto en Cuñu-yacu, donde hay manantiales de agua mineral. Luego tocaron en Inca-roca, donde hay figuras, entre las que se distinguen la del sol y la llama. Luego, en la isla Cherricles Chingana una partida de "Cashivos" hicieron demostraciones de amistad, pero luego atacaron la

canoas de las provisiones. Luego pasaron a la confluencia de los ríos Pichis y Palcazu, allí, el terreno es elevado y el lugar competente para una ciudad o colonia. Pasaron la boca de un río considerable que vacía sus aguas en el Pichis, denominándolo Trinidad. Quedaron en la playa Tempestad. Pasaron una correntada con sólo 3 pies de agua. Oyeron tambores de infieles. Luego, encontraron un arroyuelo que le denominaron Herrera-yacu, lo surcaron por 3 horas, encontrando un rápido bajo, insuperable para canoas con carga, la denominaron Terminación Playa. Regresaron al Pichis, pasando 4 rápidos con agua muy baja y fuerte corriente, existiendo un 5to. más arriba. Establecieron allí la posesión del lugar, por ser la cabecera del río, a este punto le denominaron "Puerto Tucker". Comenzaron después a bajar, llegando al río Trinidad, al que por falta de gente no surcaron. Regresaron al Pichis, pararon en Rochelle-Playa, estableciendo su posición. Más tarde en dos canoas surcaron en el Palcazu, llegando al Puerto del Mayro o Puerto Prado. Comenzaron el regreso, bajando por el Pachitea y a 4 millas distantes de la boca del río Zungaru-yacu se hicieron descargas contra "Cashivos" que habían atacado las canoas. Pasando Incaroca encontraron al vapor Tambo. El Mayro estaba fondeado cerca, en la boca del Pachitea. Ambos buques regresaron a Iquitos. Informa sobre el tipo de buques apropiados para la navegación hasta la cabecera del Pichis y por éste hasta Puerto Prado. Considera que de ligarse el camino de Huánuco hasta ese Puerto se proporcionaría un valioso medio de comunicación. Iquitos, 31 de Julio de 1873.

- 1873 Observaciones, Elevaciones, Variaciones, Magnéticas y Corrientes de los Ríos Amazonas, Ucayali, Pachitea, Pichis, Herrera-Yacu y Palcazu, establecidas por la Comisión.
- 1873 Parte del Comandante General de Loreto, Enrique Carreño, al Ministro de Guerra y Marina, dando cuenta de lo entregado a la Comisión. Reparaciones a los buques destinados a ésta y opinando, en torno a la inutilidad a su juicio de esta Comisión. Iquitos, febrero 26 de 1873.

#### COMISION DE LIMITES CON EL BRASIL

- 1873 El Presidente de la Comisión, solicita al Comandante General de Loreto, poner a su disposición la lancha Mayro, a fin de cumplir con la exploración al río Yavarí. Iquitos, Diciembre 13 de 1873.

**VEASE:** Comisión de Límites con el Brasil — Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

1873 El Comandante General de Loreto, informa al Ministro de Guerra y Marina, haber puesto a disposición de la Comisión de Límites, la lancha Mayro. Iquitos, Diciembre 31 de 1873.

**VEASE:** Comisión de Límites con el Brasil — Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

1873 Parte del Comandante General de Loreto, al Ministro de Guerra y Marina, adjuntando una cuenta de la Comisaría del departamento, por gastos de la Comisión de Límites. Iquitos, agosto 31 de 1873.

**VEASE:** Comisión de Límites con el Brasil. — Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

1873 Parte del Comandante General de Loreto, al Ministro de Guerra y Marina, acusando recibo de una nota de ese Ministerio, informando sobre el nombramiento en favor del Capitán de Fragata, Guillermo Black, en la Comisión de Límites con el Brasil. Iquitos, Octubre 30 de 1873.

**VEASE:** Comisión de Límites con el Brasil — Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

1873 Parte del Comandante General de Loreto, al Ministro de Guerra y Marina, adjuntando los pedidos hechos por el Comisario de Límites, señor Black, y la contestación a ellos. Iquitos, Octubre 31 de 1873.

**VEASE:** Comisión de Límites con el Brasil — Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

1873 Parte del Comandante General de Loreto, al Ministro de Guerra y Marina, adjuntando el informe del Comandante del vapor Napo en su comisión al río Putumayo; quien informa que zarparon del puerto de Jeffé al de Tonantins, en convoy con dos vapores brasileiros, continuaron al río Ica o Putumayo hasta la Frontera, luego siguieron al lugar de la verdadera línea en la isla Regreso, pero por estar inundado todo, siguieron hasta las barreras de Cotuhé, para hacer el observatorio y continuar el marco de la margen derecha de este punto. Luego, zarparon al lugar del segundo marco, en la margen izquierda, fondeando al frente de la isla 28 de Julio. Después regresaron a Tonantins y de allí a Iquitos. Iquitos, agosto 28 de 1873.

**VEASE:** Comisión de Límites con el Brasil — Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

1873 Parte del Comandante General de Loreto, al Ministro de Guerra y Marina, adjuntando copias de las notas remitidas por el Comisario de Límites, quien al terminar los trabajos en el río Putumayo, envió al vapor Napo a este puerto, para su reparación, con el objeto de que quede expedito, para la expedición al río Yavarí. Iquitos, agosto 30 de 1873.

**VEASE:** Comisión de Límites con el Brasil — Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

1873 Parte del Comandante General de Loreto, Enrique Carreño, al Ministro de Guerra y Marina, informando que el Capitán de Fragata Guillermo Black, Comisario Ordenador, solicita, le proporcionen recursos para el desempeño de su comisión, se pone al vapor Napo a su disposición, para lo que se pide pertrechos. Iquitos, marzo 27 de 1873.

**VEASE:** Comisión de Límites con el Brasil — Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

1873 Copia del Parte enviado por la Comisaría de Límites, al Comandante General de Loreto, pidiendo instrucciones para despachar la Comisión de Límites que desempeña ante el Brasil. Iquitos, abril 13 de 1873.

**VEASE:** Comisión de Límites con el Brasil — Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

1873 Respuesta del Comandante General de Loreto, al Comisario de Límites con el Brasil, informándole que se ha puesto a sus órdenes el vapor Napo y excusándose no poder ofrecerle más, por falta de recursos. Iquitos, abril 15 de 1873.

**VEASE:** Comisión de Límites con el Brasil — Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

1873 Parte del Comandante General de Loreto, Enrique Carreño, al Comisario de Límites con el Brasil, ofreciendo contingentes para terminar los trabajos de dicha comisión. Iquitos, Abril 16 de 1873.

**VEASE:** Comisión de Límites con el Brasil — Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

- 1873 El Comisario de Límites, informa al Comandante General de Loreto, que no acepta los recursos ofrecidos por esa Comandancia. Iquitos, Abril 16 de 1873.
- VEASE: Comisión de Límites con el Brasil — Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.
- 1873 El Comisario de Límites, informa al Comandante General de Loreto, estar a la espera de ser despachado a cumplir su misión. Iquitos, abril 17 de 1873.
- VEASE: Comisión de Límites con el Brasil — Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.
- 1873 El Comisario de Límites, informa al Comandante General de Loreto, las reparaciones necesarias que deben hacerse al vapor Napo. Iquitos, Abril 17 de 1873.
- VEASE: Comisión de Límites con el Brasil — Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.
- 1873 Parte del Comandante General de Loreto, al Ministro de Guerra y Marina, informando haber llegado a acuerdos con comerciantes del puerto, para conseguir los recursos necesarios, para despachar al vapor Napo, solicitado por el Comisario de Límites. Adjunta las instrucciones dadas al Teniente Primero Bernardo Coronel, Comandante del vapor Napo. Iquitos, Abril 29 de 1873.
- VEASE: Comisión de Límites con el Brasil — Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.
- 1873 Parte del Comisario de Límites, Guillermo Black, al Comandante General de Loreto, enviando relación de los medicamentos necesarios para el botiquín de la Comisión de Límites. Iquitos, mayo 8 de 1873.
- VEASE: Comisión de Límites con el Brasil — Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.
- 1873 El Comandante General de Loreto, Enrique Carreño, informa al Ministro de Guerra y Marina, sobre los ofrecimientos que se han hecho al Comisario de Límites. De no llegar el contingente que se espera, demorará la salida del vapor Morona. Iquitos, mayo 27 de 1873.

**VEASE:** Comisión de Límites con el Brasil — Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

- 1873 Parte del Comandante General de Loreto, al Ministro de Guerra y Marina, informando que el Comisario de Límites, señor Black, ha dispuesto el fletamiento de un buque, el "Marcial Ruíz", de propiedad de un brasilero, para la exploración del río Yavarí. Recomienda su compra, para que después pase al servicio del departamento. Iquitos, mayo 31 de 1873.

**VEASE:** Comisión de Límites con el Brasil — Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

- 1873 Listas de Revistas de Comisario, pasadas por los jefes y miembros de la Comisión de Límites, acreditados cerca del imperio del Brasil, en los meses de marzo a agosto de 1873.

**VEASE:** Comisión de Límites con el Brasil — Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

- 1873 Parte del Comandante General de Loreto, al Ministro de Guerra y Marina, sobre pedido hecho por el Comisario de Límites. Solicita instrucciones. Iquitos, Julio, 1ro. de 1873.

**VEASE:** Comisión de Límites con el Brasil — Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

- 1873 Parte del Comandante General de Loreto, al Ministro de Guerra y Marina, pidiendo instrucciones sobre lo que debe hacer con la Comisión de Límites. Iquitos, Julio 29 de 1873.

**VEASE:** Comisión de Límites con el Brasil — Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

## EXPEDICIONES Y EXPLORACIONES

- 1874 El Comandante General de Loreto, Enrique Carreño, informa al Ministro de Guerra y Marina, sobre la salida del vapor Napo a Santa Rosa, 3 millas más abajo de la confluencia de los ríos Tambo y Urubamba, a fin de ponerse a órdenes de la Comisión Exploradora, presidida por el Ingeniero Wetherman. Iquitos, enero 27 de 1874.

**VEASE:** Exp. y Expl.— Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

- 1874 Parte del Comandante del vapor Morona, al Comandante General de Loreto, informándole haber fondeado en Iquitos, procedente de Tabatinga, en donde encontró al vapor Napo, de regreso a la expedición al río Galvez, debido a la enfermedad de la dotación. Informa también, que la Comisión de Límites, había continuado en canoas, por el río Galvez, El Comisario de Límites, Guillermo Black, anunció en Tabatinga, haber tenido dos encuentros con los salvajes, muriendo tres de estos, por lo que se hacía inminente otro choque. Esto hizo, que el Comandante del Morona marchase al río Galvez. Iquitos, marzo 25 de 1874.
- VEASE:** Morona — vapor — Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.
- 1874 Parte del Comandante del vapor Napo, Teniente Primero, Bernardo Coronel, en relación a la expedición al río Galvez, que envía al Comandante General de Loreto. Informa, haber regresado a Iquitos, siendo atacados por una epidemia. Iquitos, marzo 26 de 1874.
- VEASE:** Morona — vapor — Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.
- 1874 El Comandante General de Loreto, Enrique Carreño, comunica al Ministro de Guerra y Marina, que tan pronto arribe el Ingeniero Wetherman, le prestará los auxilios necesarios, para las exploraciones que debe cumplir. Iquitos, mayo 31 de 1874.
- VEASE:** Exp. y Expl.— Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.
- 1874 El Comandante Enrique Carreño, informa al Ministro de Guerra y Marina, que remitirá un vaporcito a disposición del Jefe de la Comisión de Reconocimiento de los afluentes del Amazonas, Benito Arana. Iquitos, junio 30 de 1874.
- VEASE:** Exp. y Expl.— Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.
- 1874 El Comandante General de Loreto, Enrique Carreño, informa al Ministro de Guerra y Marina, que el vapor Napo y la lancha Mayro, zarparon con destino a Barranca, a órdenes del Jefe de la expedición del Alto Amazonas, Benito Arana. Iquitos, julio 31 de 1874.
- VEASE:** Exp. y Expl.— Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.
- 1874 Informe del Jefe de la Expedición Militar de Exploraciones del Alto Amazonas, Benito Arana, al Comandante General del De-

partamento. Comunica haber navegado en los vapores Napo y Mayro, por el río Morona, desde su desembocadura en el Amazonas, hasta la confluencia de los ríos Mangosisa y Cosulima, que lo forman, anclando en la isla que se denominó de Riva Agüero, que según informes de los infieles "Patucas" que habitan en las márgenes, solo dista 15 millas poco más o menos del pueblo de Macas, perteneciente a la vecina república del Ecuador, no pudiendo navegar más, por los insuperables obstáculos del terreno, rodeado de ásperas elevadas montañas. El éxito de la expedición ha resuelto el problema de la navegación a vapor, en el hermoso río Morona, en toda su extensión. Dejando así, expedita una rápida vía de comunicación, que liga la región amazónica con la parte oriental del Ecuador. Iquitos, octubre 24 de 1874.

VEASE: Mayro-Lancha-vapor - Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

## COMISION DE LIMITES CON EL BRASIL

- 1874 Parte del Comandante General de Loreto, al Ministro de Guerra y Marina, comunicándole la conclusión de las operaciones en el río Yavarí y el regreso de los vapores Napo, Morona y lancha Mayro. Informa también los resultados de la Comisión. Iquitos, Abril 30 de 1874.

VEASE: Comisión de Límites con el Brasil - Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

## EXPEDICIONES Y EXPLORACIONES

- 1875 Parte del Comandante General de Loreto, informando al Ministro de Guerra y Marina, sobre el destino de los integrantes de la expedición a Moyobamba. Iquitos, enero 27 de 1875.

VEASE: Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto. PREFECTURA DE MOYOBAMBA.

- 1875 El Secretario de la Comandancia General de Loreto, a Mayoría de Ordenes del Departamento, informándole que fondeó el vapor Napo, procedente de Santa Rosa de los Piros. Habiendo sido dificultosa la navegación debido a las fuertes corrientes del Ucayali y a los "malos pasos". No hubo noticias de la Comisión presidida por el Ingeniero A. Wertheman. Iquitos, febrero 10 de 1875.

VEASE: Napo — vapor — Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

- 1875 Parte del Comandante General de Loreto, Enrique Carreño, al Ministro de Guerra y Marina, informando, que de la Comisión Exploradora del Alto Amazonas, solo ha marchado a Moyobamba, el Capitán Juan B. Basso. Iquitos, Mayo 18 de 1875.

VEASE: Exp. y Exp — Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

- 1875 El Comandante General de Loreto, informa al Ministro de Guerra y Marina, sobre el viaje a Yurimaguas y hace hincapié, en la disminución de poblaciones indígenas, por mala situación. Recomienda inmigración europea. Iquitos, Junio 20 de 1875.

VEASE: Exp. y Expl.— Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

## EXPEDICIONES Y EXPLORACIONES

- 1876 Parte del Comandante General del Departamento Fluvial de Loreto Enrique Carreño al Ministro de Guerra y Marina, informando sobre nota del Ministro de Relaciones Exteriores, pidiendo que se ponga a disposición del Gobernador de Loreto un vapor para cumplir la comisión de comprobar la destrucción del marco de límites en el río Putumayo, lo que no pudo cumplir por falta de recursos. Iquitos, Marzo 17 de 1876.

VEASE: Exp. y Expl.— Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

- 1876 Parte del Comandante General de Loreto, Enrique Espinar, al Ministro de Guerra y Marina, acompañando copia de la petición del Ingeniero Jefe de la Comisión Exploradora de los ríos Perené y Tambo, para depositar el armamento de la Comisión en el Parque Provisional de este Departamento. Iquitos, Diciembre 18 de 1876.

VEASE: Exp. y Expl.— Cmdcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

- 1876 Parte del Comandante General de Loreto, Enrique Espinar, al Ministro de Guerra y Marina, en relación a la comisión a los ríos Tambo y Perené, presidida por el Ingeniero Arturo Wertheman, quien informó, que los resultados han sido satisfactorios, salvo dificultades en la confluencia de los ríos Chanchamayo y Paucartambo, hasta quince millas antes de la boca del río Pangoa, en el Perené, desde allí y por el río Tambo hasta el Ucayali, no

hay tropiezos para navegar. Siendo el máximo de corrientes seis millas. Desde la colonia de Paucartambo al punto navegable del Perené, hay 24 leguas en línea recta. Recomienda hacer reconocimientos en los ríos Tambo y Pichis, para determinar el puerto que se adoptará para abrir camino hasta la línea férrea de la Oroya. Iquitos, Diciembre 16 de 1876.

VEASE: Exp. y Expl.— Cndcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

1876 El Comandante General del Departamento Fluvial da Loreto, Enrique Espinar, informa al Ministro de Guerra y Marina, haber hecho alistar el vapor Putumayo, para que marche a traer desde Sarayacu a Iquitos, a la Comisión Exploradora del río Tambo, presidida por el Ingeniero Arturo Wertheman. Asimismo, comunica haberles entregado pasajes de regreso al Ingeniero y acompañantes. Iquitos, Diciembre 18 de 1876.

VEASE: Exp. y Expl.— Cndcia. Gral. del Dpto. Fluvial de Loreto.

## MAPAS Y PLANOS

- Plano del río Purús, 1904-1905.
- Plano del río Huilcamayo y Ucayali, 1846.
- Plano del río Tambopata, 1902 por el Alférez de Fragata Germán Stiglich.
- Plano del río Huallaga, 1901-1904.
- Plano del curso de los ríos Huallaga y Ucayali y Pampa Sacramento, 1791.
- Plano topográfico del río Pichis, 1893.
- Plano de la región amazónica, 1904.
- Plano del río Pastaza, 1908.

## FOTOCOPIAS DE ORIGINALES

A continuación listamos un conjunto de fotocopias de documentos cuyos originales se encuentran en la Biblioteca del Museo Naval de Madrid. Tales fotocopias se encuentran también archivadas en el Archivo del Museo Naval del Perú a disposición de los investigadores interesados.

## MAPAS Y PLANOS

- Plano del río Purús, 1904-1905.
- Plano del río Huilcamayo y Ucayali, 1846.
- Plano del río Tambopata, 1902 por el Alférez de Fragata Germán Stiglich.
- Plano del río Huallaga, 1901-1904.
- Plano del curso de los ríos Huallaga y Ucayali y Pampa Sacramento, 1791.
- Plano topográfico del río Pichis, 1893.
- Plano de la región amazónica, 1904.
- Plano del río Pastaza, 1908.

## FOTOCOPIAS DE ORIGINALES

A continuación listamos un conjunto de fotocopias de documentos cuyos originales se encuentran en la Biblioteca del Museo Naval de Madrid. Tales fotocopias se encuentran también archivadas en el Archivo del Museo Naval del Perú a disposición de los investigadores interesados.

- Mass. Anónimo del Siglo XVIII

“Descripción histórica y geográfica de la Montaña Real del Perú”

Informe sobre las costumbres indígenas, construcción de sus embarcaciones fluviales. Noticia de las exploraciones del Misionero Fray Narciso Girbal de Barceló que navegó más de 120 leguas a través de los ríos orientales del Perú.

(10 fss)

- Colección de Documentos  
Fernández de Navarrete  
Tomo XIII  
Documento N° 37 (fragmento)

Noticias sobre el discurso del río Marañón. Otros sucesos de la Expedición de Orsúa.

- Colección de Documentos  
Fernández de Navarrete  
Tomo XIII  
Documento Nº 38

Capitulación entre S.M. y Francisco de Orellana, para el descubrimiento, conquista y población del Río (Amazonas) por donde había salido del Perú.

- Colección de Documentos  
Fernández Navarrete  
Tomo XIII  
Documento Nº 37

Relación de Francisco Vásquez sobre la ~~jornada~~ de Omagua y Dorado que fue a descubrir Pedro de Orsúa con poderes y comisiones que le dio el Virrey del Perú.

- Colección de Documentos  
Fernández de Navarrete  
Tomo XIII  
Documento Nº 50

Carta de Juan de Zapata relatando todos los sucesos y los padecimientos de los castellanos en la desgraciada jornada de Omagua o Dorado, que capitaneaba Diego de Orsúa.  
Descripción general del Marañón y la selva.

- Colección de Documentos  
Fernández de Navarrete  
Tomo XIII  
Documento Nº 38

Capitulación entre S.M. y Francisco de Orellana para el descubrimiento, conquista y población del río Amazonas por donde había salido del Perú.



UNA PUBLICACION DE:

*COPAL*

Santa Isabel 180 - Miraflores - Lima - Perú, Telf. 47-7588

AMAZONIA INDIGENA, boletín de análisis de "COPAL—Solidaridad con los grupos nativos", es una publicación de reciente aparición en la cual se tratan temas relacionados con la actual problemática amazónica, en momentos en que ésta asume especial interés para el Perú.

Así, leemos en su editorial de presentación: "AMAZONIA INDIGENA propone una aproximación integral al problema de la selva asumiendo la defensa de los intereses de los grupos nativos e intentando la aproximación crítica a la colonización como alternativa de un gobierno que nuevamente pretende dar solución a una situación de crisis económica y a los problemas de la estructura del agro a través del planteamiento de un desarrollo capitalista que abra las fronteras a la inversión de capital privado nacional y transnacional.

El contenido de este número gira en torno al problema de tierras en comunidades nativas de la región de Selva Central. El próximo número se va a centrar en las políticas y acciones desarrolladas por el anterior y por el presente gobierno de Belaúnde en lo que respecta a la Amazonía y sus pobladores.

Para suscripción y ventas dirigirse a las oficinas de COPAL.

Suscripción por 3 números:

Nacional (vía aérea)	S/. 600
Sudamérica	US \$ 4.50
USA y Europa	US \$ 6.00
Africa y Asia	US \$ 6.50

# HISTORICA

DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES  
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU



## CONTENIDO

### ARTICULOS

- H. Bonilla, El problema nacional y colonial del Perú en el contexto de la Guerra del Pacífico.
- J. Durand, Perú y Ophir en Garcilaso Inca, El jesuita Pineda y Gregorio García.
- J. Fisher, Mineros y Minería de Plata en el Virreinato del Perú 1776-1824.
- C. Hunefeldt, Cimarrones, Bandoleros y Milicianos: 1821.
- S. O'Phelan, La Rebelión de Túpac Amaru: Organización interna, dirigencia y alianzas.
- F. Ponce, Distribución de la tenencia de la tierra en Arequipa a mediados del siglo XIX.
- T. Saignes, Valles y punas en el debate colonial: la pugna sobre los pobladores de Larecaja.

### RESEÑAS

- R. Gutiérrez y otros, Arquitectura del Altiplano Peruano (A. Castelli).

HISTORICA, publicará en sus próximos números:

- D. Ramos, El extremeño Pedro Ortiz y la tercera facción de la hueste: de la conquista del Perú a la gobernación de la Margarita.
- A. Flores Galindo, Los pescadores de la costa central peruana (Siglo XVIII).
- R. Mellafe, Sugerencias para el estudio de la evolución del tamaño de la familia en un amplio marco histórico comparativo: 1562-1950.
- L. Millones, Los dioses clandestinos: reflexiones sobre la religiosidad durante la colonia.

Pedidos: Oficina de Publicaciones, Ap. 12514, Lima, Perú.

**DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP**

---

Documentos referentes a las Misiones de Ocopa, muchos de ellos inéditos, hallados en el Ministerio de Relaciones Exteriores, Archivo de Límites.

---

ODORICO SAIZ, O.F.M.

Nota: Los títulos que aquí se copian son los que tienen los índices del archivo y los que llevan las portadas de los legajos, escritos a máquina por el archivador. No corresponden siempre al contenido, por hallarse más documentos, en muchos legajos, que los indicados en el título y por hallarse otros equivocados, como el que de la "Biografía del Fundador de Ocopa", que no es sino de su homónimo Fr. Francisco de S. José, el de las Misiones de Manoa.

En el mencionado archivo hay, además de los documentos que vamos a enumerar, algunos otros aquí no apuntados sobre las mismas Misiones de Ocopa y muchos sobre las de los franciscanos de la Amazonía Sur-oriental. Se agradece la bondadosa colaboración del funcionario, Sr. Bolívar Ulloa.

Las letras y números que preceden a los documentos son las que corresponden a las asignaturas que llevan los legajos.

- 10.— LEB-3-6 (Copia interesante) Informe que sobre el estado de su diócesis presentó el Obispo de Maynas a su Santidad 1822.
- 20.— LEB-3-7. Pastoral del Obispo de Maynas sobre la visita del Obispado. Original.
- 30.— LEB-3-12 Original. Oficio del Obispo S. Rangel al Virrey del Perú Abascal, consultando el modo como se debe manejar con los misioneros de Ocopa.
- 40.— LEB-3-13 Copia. Varias comunicaciones del Obispo Rangel al Virrey del Perú, quejándose de los misioneros de Ocopa y de otros asuntos. 1810-1816.
- 50.— LEB-3-15 Diferentes documentos, en especial oficios del Gobernador Calvo, relativos a la conducta censurable de los misioneros —sobre todos los quiteños— en las Misiones de Maynas "(Años 1798 a 1902)."
- 60.— LEB-3-25 Correspondencia entre el Guardián de Ocopa y el Virrey del Perú, relativa a la aplicación de las Reales Cédulas de 1802 y 1805.
- 70.— LEB-3-26 Correspondencia entre las autoridades eclesiásticas y la orden de San Francisco, en particular el Guardián de Santa Rosa de Ocopa, respecto de las disposiciones eclesiásticas de la Cédula Real de 1802.
- 80.— LEB-3-27 Real Cédula destinada a reglamentar las Misiones de Maynas 1819.
- 90.— LEB-3-29 Varios documentos del Obispo Sánchez Rangel referentes a misioneros de Ocopa empleados en su diócesis "(Años 1809-1810)" Cartas.
- 100.— LEB-3-30 Documentos alusivos a la aplicación de la Cédula de 1802 en lo eclesiástico "(1809)" Cartas de Rangel, P. Colomer y otros. (Signatura antigua E 2).
- 110.— LEB-3-32 Informe del Obispo de Maynas sobre el estado de su diócesis.
- 120.— LEB-3-34 Pastoral del Obispo Sánchez Rangel a raíz de la segunda huida exhortando a resistir a las ideas revolucionarias.

- 13º.— LEB-3-35 Oficio del Padre Plaza al Com. D. Calvo. Parece posterior a 1802. El P. Plaza aparece como admitido en el Colegio de Ocopa.
- 14º.— LEB-7-8 "América en el Mar del Sur" . . . En ella se halla inserta la relación del P. Laureano de la Cruz publicada por el P. Civezza. (B.N. del Perú) Es copia del original de Indias, remitida por Luis Ulloa en su primera comisión.
- 15º.— LEB-11-30 Razón de las doctrinas y pueblos de misiones fronterizas que hay en todos los indios y de los sujetos que los sirven 1780.
- 16º.— LEB-11-35 Diario. . . del viaje practicado por el Plaza desde las misiones de Manoa hasta Jesús María (Manuscrito del Padre Carballo).
- 17º.— LEB-11-36 Oficio del Virrey del Perú al Gobernador de Maynas sobre el auxilio a los misioneros de Ocopa que se preparan a hacer una entrada por Manoa y Andamarca.
- 18º.— LEB-11-38 Real Cédula dando licencia para que de los conventos de España se envíen 30 misioneros para las misiones del Cerro de la Sal y otras del Perú (1734) Archivo Nacional del Perú.
- 19º.— LEB-11-39 Expedientes sobre las misiones de Cajamarquilla. A. 1778. (Archivo Episcopal de Trujillo).
- 20º.— LEB-11-45 Expediente relativo a la Real Cédula de 1687 que definió los límites entre las misiones jesuíticas y franciscanas en Maynas (1687).
- 21º.— LEB-12-1 Nota del Guardián de Ocopa al Virrey del Perú, acusando recibo de la Real Cédula de 1802, avisando la formación del Noviciado y remitiendo un itinerario de entradas a las Misiones del Huallaga y del Ucayali. (a. 1802) (Legación del Perú en el Ecuador). Copia.
- 22º.— LEB-12-2 Original y Copia. Oficio del Guardián de Ocopa al Intendente de Tarma, negándose a que un Misionero nombrado para Maynas, dejáse de ir a su destino, por tener ya el Virrey la nómina de los que debían ir. (1806, Archivo de Moyobamba).
- 23º.— LEB-12-3 Original y Copia. Oficio del Guardián de Ocopa al Virrey del Perú, pidiéndole copia legalizada de los actuados sobre entregas al Colegio. 1806. Archivo de Moyobamba.

- 24º.— LEB-12-4 (Visto y copiado) Libro parroquial de Yanahuanqui (Pozuzo) desde 1736, con un confesonario y vocabulario (en letra preciosísima) del amuesha, firmado por un Misionero.
- 25º.— LEB-12-5 (Copia) Varias solicitudes de los Misioneros de Ocopa al Virrey del Perú pidiéndole auxilios para continuar su obra de conversión y para cumplir mejor los encargos de su Majestad señalados en la Cédula Real de 15 de Julio de 1802. (a. 1803-1805. No indica procedencia).
- 26º.— LEB-12-6 (Original). El Padre Guardián de Ocopa sobre que se le den (y concesión) 12 fusiles para la conversión de Manoa. (1794, Procedencia del Archivo Nacional).
- 27º.— LEB-12-8 (Copiado) Diario de la visita de los pueblos de los dos Departamentos de Huánuco y Cajamarquilla pertenecientes al Colegio de Santa Rosa de Ocopa, hecha por el P. Prefecto de Misiones Fr. José López 1797. Con un planito que abarca desde Huánuco hasta Yurimahuas más o menos, abarcando el Huallaga y Ucayali con los Pueblos de Misiones de ambos ríos. (no indica procedencia).
- 28º.— LEB-12-9 (Copia, interesante). Autos sobre el cumplimiento de la Cédula de 1802 para la administración, gobierno y arreglo de las Misiones de la Provincia de Maynas, mandadas agregar al Colegio de Ocopa. (1806, sin procedencia conocida).
- 29º.— LEB-12-10 (Copia) Providencia del Obispo de Quito concediendo facultades a los Misioneros de Ocopa. (1806, sin procedencia).
- 30º.— LEB-12-11 (Copia). Representación del Comisario Prefecto de Misiones de Ocopa, Fr. Manuel Plaza, pidiendo que el Ilmo. Señor Obispo de Maynas el uso, jurisdicción y gobierno que corresponde a los Prelados regulares. (1814. Biblioteca Nacional de Lima).
- 31º.— LEB-12-12 Original. Nota del P. Guardián de Ocopa. J. Zurita, al Virrey Marqués de Avilés con referencias a las disposiciones de la Real Cédula de 1802 sobre las Misiones de Maynas. Expone el P. Guardián la interpretación que él da a los procedimientos del Gobernador de Maynas, Calvo, de quien se queja amargamente. (28 de agosto de 1805. Procedencia, Idiáñez).
- 32º.— LEB-12-13 Expediente relativo a la acción del Monasterio de Ocopa en la región de Huamalíes en las zonas selváticas de la Intendencia de Tarma. Entre otros "Expediente promovido por D. Juan Bezz-res en

que hace presente el reconocimiento que ha practicado en las Provincias de Tarma. . . etc. Copié la vieja asignatura que en la portada llevaba, —esta: B 9—, por si correspondía al documento enumerado en el índice del viejo archivo de Ocopa, y efectivamente a él corresponde por lo que hemos de decir que es uno de los que a él pertenecieron: (Los expedientes del año 1795). En ese mismo legajo, bajo esa misma signatura, en doc. 3 las cartas sobre el paradero del archivo de Ocopa. N. 24, Sobre Chanchamayo Qn. 2.

- 330.— LEB-12-14. Biografía del P. Francisco de S. José Fundador del Monasterio de Ocopa con datos acerca de la irradiación de sus Misiones en todo el Oriente. (Nota: desgraciadamente se equivocó el catalogador al poner tan sugestivo título, pues los manuscritos llevan sólo la biografía del homónimo del Fundador de Ocopa, el también famoso P. Francisco de S. José, el de las expediciones a Manoa). La mencionada Biografía consta de 23 folios escritos por las dos caras, su autor el P. Fr. Martín de Martín. Cuaderno 3º sobre Chanchamayo (Copiado).
- 340.— LEB-12-15 (Copia) El Consejo de Indias participa al Virrey del Perú haber aprobado la devolución del Convento de Huánuco por el Colegio de Ocopa a la Provincia de Lima.
- 350.— LEB-12-16 Varios documentos referentes a auxilios prestados por las autoridades de Lima a los Misioneros de Ocopa. 1817-1818.
- (Nota: Los que se conservan formaban parte, por lo que se ve de un voluminoso cuaderno del que se han sacado muchas hojas y que lleva como antigua numeración n. 4). Cartas del P. Carballo — Plano de un fuerte — inventarios de armas —.
- 360.— LEB-12-17 (Original). Diario de la visita de los misioneros de Ocopa a los pueblos de Huánuco y Cajamarquilla. 1818.
- 370.— LEB-12-18 (Copia, vale poco) Documentos referentes a una instancia de Fr. José Ampuero, Conductor de la Misión del Colegio de Ocopa (Set. 1768).
- 380.— LEB-12-19 (Copia. Interesante) Instancia de Fr. José de San Antonio a su Majestad para que se conceda una nueva Misión de religioso al convento de Ocopa. 1770. (Archivo de Indias Estante 115, caj. 7. leg. 19).
- 390.— LEB-12-20 (Copia) Informe del Virrey del Perú dando cuenta de las

Misiones franciscanas de Huánuco y Cajamarquilla. Acompaña un justificante del Comisario General de aquella Orden (A. de Indias-Ecles. misión. Estant. 115, caj. 7, leg. 19).

- 40º.— LEB-12-21 (Copia, sin interés) Expediente relativo a las Conversiones de los Misioneros de Ocopa en el Cerro de la Sal. (1750-1818).
- 41º.— LEB-12-22 (Original) Expediente referente a las incursiones de los Misioneros de Ocopa en las regiones de Maynas. (PP. Girbal y Colomer, 1803-1804).
- 42º.— LEB-12-23 (Originales) Documentos relativos a las Misiones de Ocopa y a otras establecidas en Maynas. (1802-1805).
- 43º.— LEB-12-24 (Original) Importante expediente ventilado ante la junta superior de hacienda acerca de la aplicación de la Cédula Real de 1802 respecto de las Misiones de Ocopa. (1806).
- 44º.— LEB-12-25 (Original) Diversos oficios relativos a las actividades de los Misioneros de Ocopa en los Pueblos de Maynas, inclusive de Huánuco. (1803-1811).
- 45º.— LEB-12-26 (Originales — Algunos autógrafos del P. Girbal) Documentos de los PP. Colomer y Girbal, exploradores del Huallaga. (1794-1798).
- 46º.— LEB-12-27 Documentos referentes al nombramiento del Misionero de Ocopa Fr. Crisóstomo Cimini como Prefecto de las Misiones del Ucayali. (1846).
- 47º.— LEB-12-28 Solicitud del Gobierno de Maynas al Virrey del Perú de 15 Misioneros para el Putumayo y el Yapurá. Petición de informe al P. Guardián de Ocopa para el Virrey del Perú. 1805.
- 48º.— LEB-12-29 (Copia) (Arch. de Indias. Audienc. de Lima. Est. 115, leg. 20. caj. 7). Consideración en el Consejo de Indias de la atribución al Colegio de Ocopa de las Misiones de Maynas. (1804).
- 49º.— LEB12-30 Diario de las exploraciones en el Huallaga del célebre Misionero de Ocopa Fr. Manuel Sobreviela. 1790. (Original del P. Sobreviela: signatura vieja. L. 4).

- 500.— LEB-12-31 (Impreso del viejo mercurio peruano, 1792) Carta del Gobernador D. Francisco Requena al Guardián de Ocopa acerca de fomento de las Misiones (PP. Girbal y Sobreviela).
- 510.— LEB-13-4 Índice interesante de Conventos y Parroquias. . . Copia —Museo Británico— 13-977 - f. 86.
- 520.— LEF-1-43 Ley promulgada por el Presidente Ramón Castilla para incremento de las Misiones del Ucayali.
- 530.— LEJ-1-3 Estudio sobre el P. Girbal (incompleto).
- 540.— LEA-4-18 Reales Cédulas. Borrador de una Cédula sobre el cumplimiento de la de 1802.
- 550.— LEB-11-1 Misiones. Extracto del Expediente Respondido del Fiscal sobre la decadencia de las Misiones de Sucumbios, en la Provincia de Quito. (Van salvadas las erratas y omisiones de esta copia. Procedencia de Sevilla).

## ENSAYO DE BIBLIOGRAFIA DE PUBLICACIONES PERIODICAS EN IQUITOS Y EN LA AMAZONIA PERUANA

Joaquín García Sánchez.  
y  
Alejandra Schindler Catalao

Tarea benedictina ha sido la de llamar de la dispersión a tantos títulos de periódicos, revistas, boletines, e invitarlos a encuadrarse organizadamente en esta bibliografía. La incuria endémica del sector público en lo referente a la cosa cultural, el escaso valor que la gente del común ha atribuído a la modesta literatura local, y el poder devastador de trópico húmedo que pulveriza el papel, han ido conflagrándose para ir borrando a lo largo de un siglo la gama multicolor de creaciones periodísticas de la Selva.

Al contrario de lo que el centralismo pedante ha creído, la región amazónica tiene una historia cultural propia y activa, a veces agitada, como agitadas han sido las primeras décadas de este siglo y las últimas del pasado en lo que se refiere a conflictos sociales, utopías de desarrollo y tensiones políticas. Al fin de cuentas no hay mejor literatura ni historia más historia que aquella que relata la vida de un pueblo en el complicado y monótono acontecer de cada día. Iquitos era cuando alumbró el XX una población de apenas 7.000 habitantes, y ya los canillitas gritaban en la amanecida fresca titulares pomposos de periódicos y folletines, que correspondían las más de las veces a determinados intereses de grupo o de clase. Fluía entonces el dinero y las posibilidades de contacto permanente con la decadente Europa del romanticismo habían marcado de cultura liberal las mentes soñadoras de los caucheros. Pero, a medida que el fantasma de la desvalorización del oro negro asoma su perfil trágico por el horizonte regional, comienzan a bullir los desasosiegos populares contra el centralismo limeño y sus portavoces, como sucede en las históricas fricciones entre "La Liga Loreтана" y "La Cueva".

Después se siguieron ininterrumpidamente los intentos por elaborar un proyecto cultural, siempre o casi siempre regionalista. Incluso hasta nuestros días. Es un clamor de fondo de un pueblo que anda buscando decirse a sí mismo y sentirse dueño de su propio futuro.

Así han ido apareciendo efímeramente en la escena pública más de un centenar y medio de publicaciones, de mayor o menor duración. A pesar de lo adverso de las condiciones literarias, técnicas y económicas, nunca faltaron entusiastas: día tras día, mes tras mes, se fueron sucediendo sin descanso, como si no quisiera el destino que se apagase la llama sagrada. Ha habido, sin duda, contradicción entre las aspiraciones de identidad de este pueblo, y la desoladora depresión a que nos sometieron los gobiernos tradicionales, por una parte, y, por otra, una clase burguesa groseramente aferrada al modelo extractivo mercantil de enriquecimiento que sigue aún hoy dominando más allá de las declaraciones chauvinistas de regionalismo, y que pretende que sigamos siendo sencilla y llanamente colonia. Pero el periodismo histórico nunca ha dejado de ser el reflejo y cruce de todos los sentimientos y actitudes, conflictos y aspiraciones de la Selva peruana.

Al recopilar esta bibliografía los autores hemos pretendido poner un grano de arena más en la por hacer historia regional, a la que queremos se libere de mitificaciones, para verla en su más exacta dimensión de lucha de los amazónicos por la conquista de sus reivindicaciones. Faltan aún muchas horas de trabajo, monografías parciales, tareas de archivística, hasta que podamos contar con la primera síntesis de la vida y aventuras de esta parte mayoritaria de la patria grande, cuyos relieves son absolutamente necesarios para comprender el pasado y el presente de la nacionalidad.

Cuando, al paso de los años, se impusieron los medios de comunicación hablada, el debilitamiento de la cultura regional como esfuerzo aunado de identidad no pudo contenerse. La radio en manos de la mediocridad inmediateista de la clase comercial, expandió por los llanos amazónicos como malsana polución una seudocultura alienante y desmovilizadora. Los vuelos de Lima bombardearon cada mañana con la información emanada de los centros de decisión y nos impusieron los estereotipos nacionales, destruyendo lentamente nuestros periódicos, y, con ellos, nuestro periodismo culto, que ahora no es más que un eco empobrecido de lo que fueron las voces vigorosas de otros días.

Seguramente que en el futuro pueda enriquecerse este primer avance. Aparecerán, perdidas entre papeles añejos, nuevas publicaciones, o, más seguro aún, seguirán apareciendo nuevas iniciativas que continúen la ininterrumpida tradición periodística regional.

Para facilitar nuestro trabajo y el de los lectores hemos optado por un orden estrictamente alfabético de títulos, dividiendo el estudio en dos capítulos: uno dedicado a las publicaciones periódicas, el otro a los diarios. Siempre que no se indique lo contrario, el nombre del Director corresponderá al que figura en el primer número de la publicación. Por regla general nos limitaremos a señalar la fecha de origen; mas en muchos casos indicaremos junto con ella la fecha de clausura definitiva o temporal. Cuando nos sea posible señalaremos la orientación fundamental de las revistas (cultural, política, religiosa, etc.), sin emitir juicios de valor. Pero es preciso tener en cuenta que, como hemos dicho arriba, todas están marcadas por ideales y luchas regionalistas. Tampoco hemos excluído de nuestros estudios los boletines que en los últimos años se han venido editando por un medio más artesano, como es el mimeógrafo. La técnica ha hecho posible que puedan multicopiarse para la difusión revistas en los lugares más apartados de la Selva. No hay que perder de vista que semejantes recursos están teniendo una influencia mucho más decisiva que las mejores impresiones en la movilización y conciencia del campesinado y los sectores marginados: en este caso lo indicaremos también.

## FUENTES

Ya dijimos que no hay posibilidad de reconstruir el pasado literario de la región paso a paso. No existe biblioteca pública alguna que posea ni asomo de hemeroteca: las colecciones de revistas y periódicos han sido destruídas o esperan la resurrección abatidas bajo el paso del polvo y el desorden entre despojos.

A parte del apoyo que nos han brindado incontables amigos de raigambre regional, hemos recorrido a tres fuentes fundamentales:

**BIBLIOTECA DEL CENTRO DE ESTUDIOS TEOLOGICOS DE LA AMAZONIA (CETA).** Posee este centro una hemeroteca relativamente representativa, y es el esfuerzo más serio y organizado de recolección de materiales amazónicos hasta ahora.

**ARCHIVO** particular de Luis A. Navarro Cáuper, legado íntegramente a la Biblioteca del CETA el célebre periodista loreetano poco antes de morir.

**LLERENA, Manuel.** *Historia del Periodismo en Loreto.* Revista TROCHA, 5 (1942) pp. 83-85; 90-91; 93-94.

## R E V I S T A S

**AGRONOMIA AMAZONICA.** Revista oficial de la Facultad de Agronomía y Forestal de la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana (UNAP). Iquitos, 1964 (dejó de salir ese mismo año). Director: Ing. Oscar Agreda, Científica.

**ALBORADA.** Organo de extensión cultural del Instituto Nacional de Comercio N. 13 "Sto. Fernando Lores T.". Iquitos, 1960. Director: José F. Delgado Linares. Cultural institucional.

**AMAZONIA.** Organo del Bureau Amazónico de Estudios Sociales y Literarios. Iquitos, 1936. Director: Manuel Llerena. Cultural.

**AMAZONIA PERUANA.** Revista de investigación antropológica publicada por el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP). Lima, 1976. Aunque editada en Lima está dedicada íntegramente a los problemas indígenas de la región. Científica.

**ANTORCHA.** Revista literario-informativa. Iquitos, 1977. Director: Federico Petti Perea. Mimeo. Cultural poética.

**ATENCION.** Revista de información general. Iquitos, 1936. Director: Benjamín de la Puente Castañeda.

**BARRICADA.** Iquitos, 1958. Director: Moisés Bendayán.

**BIBLIOTECA.** Organo mensual de la Biblioteca Pública de Loreto. Iquitos, 1940. Director: César Lequerica. Cultural.

**BOLETIN DE INVESTIGACION.** Organo de las Fuerzas de Policía de la Región Nor-Oriente. Iquitos, 1941. Director: Blas Verástegui Cáceres. Policial institucional.

**BOLETIN INFORMATIVO QUINCENAL DEL COMITE DE DESARROLLO DE CORONEL PORTILLO (CODECOP).** Pucallpa, 1979. Mimeo. De carácter informativo institucional.

**BOLETIN MUNICIPAL.** Iquitos, 1877. Director: Mayor Beltrán. Se trata de la primera publicación periódica de la ciudad de Iquitos y posiblemente de toda la Amazonía Peruana. Se desconoce el tiempo de existencia.

BUBINZANA. Revista Literaria del Grupo Literario Bubinzana. Iquitos, 1965. Director: Róger Rumrill. Cultural.

BUBINZANA. Revista Cultural. Suplemento de la Revista "Proceso". Iquitos-Lima, 1978. Director: Róger Hurtado Mas. Cultural.

CARTA ABIERTA. Mensuario de la Amazonía. Pucallpa, 1979. Director: Raúl Zevallos Ríos. Tabloide de información general y regional.

CASOS Y COSAS. Semanario político, Festivo y de Actualidad. Iquitos, 1919. Director: César Alván. Regionalista y portavoz del grupo "La Liga Loretana".

CATEDRA NUESTRA SELVA. Organismo superior y universitario de Estudio y Divulgación de la Selva del Perú. Revista semestral. Trujillo, 1960. Mimeo. Dedicada a temas culturales y científicos amazónicos.

CENTENARIO. Número único dedicado al Centenario de la Fundación de Iquitos. Iquitos, 1964. Director: Fidel Ruíz Silva. Regional.

CENTINELA. Revista de información general. Iquitos, 1972. Director: Moisés Bendayán.

CLUB LORETO. Boletín del Club Loreto de Lima. Lima, 1977. Mimeo. Institucional Regional.

C.N.I. Revista del Colegio Nacional Iquitos. Iquitos, 1948. Director: Raúl Hidalgo Morey. Cultural institucional.

COLABORACION. Organo de divulgación cultural de la Escuela Normal, Colegio Nacional de Mujeres, Instituto Nacional Industrial N. 7 y Escuela Primaria "Sagrado Corazón". Iquitos, 1948-1966. Primera directora: Rosa Tinoco Velarde. Cultural institucional.

CONOCIMIENTO. Revista de la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana (UNAP). Iquitos, 1975. Director: Dina Límaco Abuhadba. Científica.

CHARPENTIER. Periódico de salida irregular. Se trata de una de las producciones más pintorescas de anecdotario regional. En línea bajo los titulares reza así: "Director, Redactor, Administrador, Distribuidor, Repórter: Leopoldo Charpentier Ruíz." Tenemos a la mano los números 56 y 57 aparecidos hace cinco años, más no hemos podido averiguar qué año salió por primera vez a la calle. Se edita en Lima, pero necesariamente está vinculado a la historia de las campañas políticas locales.

CHISPAZOS. Iquitos, 1932. Director: Américo Piera. Política y regional.

DEPORTE. Revista deportiva. Iquitos, 1931-1932. Directores: Américo Piera, Conrado del Aguila y Miguel Machuca.

DEPORTE LORETANO. El Deporte por el Deporte mismo y todo por la Patria. Iquitos, 1948-1950. Director: Lorenzo Morachimo.

DOCENCIA AMAZONICA. Organo de la Facultad de Educación de la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana (UNAP). Iquitos, 1967-1969. Directores: Dr. Víctor M. Dávila y P. José María Arroyo. Científica.

ECOS DE LORETO. Una publicación de El Eco. Suplemento Internacional. Primera época: Iquitos, 1924. Segunda época: Iquitos, 1970-71. Director de esta segunda época: Fernando Reátegui Scavino. Información General y regional.

ECOS DE ORELLANA. Orellana, 1973. Director: P. Víctor de la Peña. Mimeo. Religiosa y cultural.

EL AMAZONAS. Iquitos, 1892. Director: Mayor D. Román Montani.

EL BUEN CONSEJO. Seminario de la Cuasi Parroquia de San Juan Bautista de Iquitos. Iquitos, 1944-1947. Director: Avencio Villarejo. Religiosa.

EL CAÑONERO. Informativo de la Fuerza Naval de la Amazonía. Iquitos, 1977. Institucional.

EL DORADO. Iquitos, 1937. Director: Luis García Torres.

EL ECO. Suplemento Internacional del periódico El Eco. Iquitos. Director: Fernando Reátegui Scavino.

EL IDEAL. Iquitos, 1919. Director: César Lequerica e Hibraín Vásquez. Cultural regional.

EL IMPARCIAL. Iquitos, 1899-1902. Director: Cap. de Navío D. Felipe Enrique Espinar.

EL INDEPENDIENTE. Iquitos, 1894-1898. Director: Benjamín C. Dublé.

EL INDUSTRIAL. Iquitos, 1887.

EL ISANGUI. Iquitos, 1914. Director: Carlos Gamarra. Crítica y humorística.

EL LATERO. Semanario dominiguero satírico-humorístico, organillo de todas las tocatas y otras muchas más, adaptado a todas las escuelas. Iquitos, 1910. Director: Marcelo Pujol.

EL MARTILLO. Iquitos, 1917. Director: Gerardo Ayllón. Satírica humorística.

EL MOSQUITO. Iquitos. 1916? Director primero: Héctor Dalcio. Segundo: Carlos Documet. Satírica humorística.

EL NINACURO. Revista de las Comunidades Cristianas del Campo. Pucallpa, 1978. Director: P. Gerardo Coté. Religiosa y crítica.

EL ORIENTE DEPORTIVO. Suplemento deportivo de El Oriente. Iquitos. Primera época: 1957-1960. Segunda época: 1976-1977. Director: Ernesto Fernández Nunhes.

EL PERIODISTA. Organo de difusión de la Asociación Nacional de Periodistas del Perú Filial de Iquitos (ANP). Iquitos, 1977. Mimeo. Informativa e institucional.

EL PIOJO. Iquitos, 1913? Director: Juan Pablo Quiñe. Satírica y humorística.

EL PUCUNAUCHO. Iquitos, 1910. Director: Juan Barreto.

EL PUEBLO. Iquitos, 1957. Director: Víctor Raúl Hidalgo Morey. Información general y política.

EL TABALOSINO. Revista monográfica pro Centenario creación política distrital de Tabalosos. Tabalosos - Lima, 1975. Director: Cecilia Barcellos de Zarría. Regional.

EL TUNCHI. Seminario satírico, humorístico, impolítico. Iquitos, 1911. Director: Carlos Gamarra.

EN TORNO A LA SELVA. Una difusión cultural amazónica. Lima, 1977. Directores: Carlos Zarría Reátegui y Cecilia Barcellos de Zarría. Regional dedicada a San Martín.

**EXTRA.** Revista de información gráfica. Iquitos, 1962. Director: Carlos Morey Reátegui. Información general.

**FILIGRANAS.** Iquitos, 1930. Director: Conrado del Aguila.

**FRATERNIDAD.** Organo de la Logia Masónica de Iquitos. Iquitos, 1928-1930. Director: Eloy Rodríguez Picón. Cultural institucional.

**GACETA DE LA UNAP.** Organo informativo de la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana. Iquitos, 1970. Director: César Alamo Vásquez. Institucional.

**GEDEON.** Iquitos, 1917?

**GESTION.** Revista de la Cámara de Comercio e Industrias de Loreto. Iquitos, 1974. Director: Odilo Rodríguez Ospina. Institucional y regional.

**GOL.** Revista de los Deportes. Iquitos, 1972-1975.

**GOLAZO.** Semanario Deportivo. Iquitos, 1967. Se clausuró el mismo año. Director: Demetrio Díaz Souza.

**HILEA AMAZONICA PERUANA.** Boletín del Organismo Coordinador de la Hilea Amazónica Peruana. Lima, 1953.

**HOJITA MISIONERA.** Atalaya, 1946-1957. Director: P. Florencio Pascual Alegre. Mimeo. Religiosa regional.

**KARIYANKI.** Periódico del "Wangurina", la Organización Kichwaruna del Napo. Monterrico (Alto Napo), 1973. Director: P. Juan Marcos Mercier. Mimeo. Cultural indigenista.

**ILUSTRACION SOCIAL.** Revista mensual ilustrada. Organo de la sociedad intelectual "Club Social". Iquitos, 1919. Director: Misael Atévalo. Cultural institucional.

**IMPETU.** Magazine de actualidad. Lima-Pucallpa, 1978. Director: Fernando Sánchez Vela. Información general y regional.

**INQUIETUD.** Revista de la Normal de Requena. Requena, 1967-1973. Director: P. Barbero. Cultural y regional.

**IQUITOS.** Iquitos, primera etapa: 1941; segunda etapa: 1971. Director: Carlos Morey Reátegui. Información general y regional.

JUVENTUD. Organo de la juventud loreтана que piensa. Iquitos, 1941. Director: Juan Ramírez Ríos. Cultural.

JUVENTUD. Iquitos, 1931. Director: Juan José Ramírez. Cultural.

LA BRUJULA. Caballo Cocha, más o menos en la década del 10 al 20. Director: Santiago García. Informativo local.

LA CIENCIA. Iquitos, 1919. Director: Carlos García Méndez. Cultural.

LA CUEVA. Iquitos, 1915? Revista de carácter político órgano del grupo que llevaba su nombre, enfrentado por aquella época con la Liga Loreтана.

LA EPOCA. Revista semanal. Iquitos. Primera época: 1939; Director: Fidel Ruíz Silva; segunda época: 1940, Director: Ferruccio Gabrielli Cortez; tercera época: 1963, Director: Ferruccio Gabrielli Cortez. Informativa y cultural.

LA JERINGA. Iquitos, 1917? Satírica humorística.

LA PROVINCIA. Iquitos, 1921? Director: Juan Olórtegui. Esta publicación fue un arma de lucha en manos de los ligüistas cuyo líder más destacado fue el primer director.

LA RAZON. Suplemento ilustrado de La Razón. Edita: Cadelp, S.A. Se trata de un suplemento editado primorosamente para todo el país y cuyo título y fecha se imprimen en Iquitos. Parece que comienza a salir por el año 1934, según nuestros archivos.

LA REVISTA POLICIAL. Iquitos, 1937. Director: Sto. 2o. Alfredo Gilardi Alegre. Institucional.

LA SELVA. Director: Carlos Gamarra.

LA TURBONADA. Iquitos, 1915. Política.

LA VERDAD. Iquitos, 1954? Director: César Lequerica.

LA VOZ DE .REQUENA. Requena, 1957. Director: P. Florencio Pascual Alegre. Mimeo. Informativa y regional.

LA VOZ DE LA SELVA. Requena . 1928. Director: P. Nicolás Giner. Este periódico ha sido impreso en la primera imprenta que ha existido en todo el río Ucayali.

LONTANANZA. Revista de los alumnos de la Gran Unidad Escolar Mariscal Oscar R. Benavides. Iquitos, 1956. Cultural.

LORETO. Revista decenal de sociales, deportes, cinema, literatura, información local y comercial. Iquitos, 1927. Director: Eugenio Karr y Corona.

LORETO. Revista regional independiente. Iquitos, 1965. Director: Oscar Olavarría Saldaña. Información regional.

LORETO COMERCIAL. Iquitos, 1902-1913. Director: Jenaro Herrera.

LORETO GRAFICO. Iquitos, 1911. Director: Carlos Gamarra. Información regional.

LORETÓ GRAFICO. Revista quincenal ilustrada. Iquitos, 1937. Director: Luis Alfonso Navarro Cáuper. Información regional.

LUZ DE LA SELVA. Revista bimestral ilustrada del magisterio de Maynas. Auspiciada por la Asociación Provincial de Maestros Primarios. Iquitos, 1952. Director: Juan Ramírez Ríos y Manuel Alvarez Vásquez.

MANGUARE. Pucallpa-Iquitos. Primera etapa: 1965. Segunda etapa: 1971. Director: Javier Dávila Durand. Regional.

MARAÑON. Iquitos, 1953. Director: César Lequerica.

MISIONES AGUSTINIANAS. Publicación anual del Vicariato Apostólico de Iquitos y auspiciada por la Junta de Bienhechores. Iquitos-Lima, 1943-1968.

PANORAMA. Organo de la Casa Departamental de la Cultura de Loreto. Iquitos, 1967. Director: Carlos Caveró Egúsqiza. Cultural institucional.

PATRIA NUEVA. Revista quincenal ilustrada. Actualidad, sociedad, notas deportivas, novedades y espectáculos. Iquitos, 1919. Director: Luis García Torres. Información general.

PERFIL AMAZONICO. Iquitos, 1979. Director: Hugo del Aguila. Información general y regional.

PERSPECTIVA. Iquitos, 1975-1977. Director: Juan Saavedra Andalus. Información general y regional.

PROCESO. Revista de la Amazonía para todo el Perú. Iquitos, 1966. Director: Javier Dávila Durand. Información general, cultural y regional. Es la revista de mayor continuidad en los últimos quince años.

PUEBLO. El quincenario del trabajador loreto. Iquitos, 1980. Director: José Barletti Pasquale. Popular y política, bajo la dirección y orientación de los grupos de izquierda locales. Es la creación más reciente.

PUEBLO DE LA SELVA PARA EL PERU. Tarapoto, 1975. Director: Julio Quevedo Chávez. Información general y regional sanmartinense.

REPORTAJE EDUCATIVO. Publicación bimestral de la VI Región de Educación. Iquitos, 1978. Mimeo. Cultural institucional.

REPORTERO AMAZONICO. Actualidad y análisis. Iquitos, 1980. Director: Gerardo Cotera Ríos. Información general y regional.

REVISTA DEPORTIVA LORETANA. Iquitos, 1963. Director: Manuel Benáun Reátegui.

REVISTA MEDICA DE IQUITOS. Publicación bimestral. Iquitos, 1950. Director: Dr. Augusto Saldaña. Científica.

RONDAS POLICIALES. Iquitos, 1979. Director: Humberto Vela Meléndez. Mimeo. Información policial.

ROSTROS. Revista bimestral de circulación regional. Iquitos, 1972 (solamente salió un número). Director: Manuel Túnjar Guzmán. Política y regional.

SAN JUAN. La revista del Oriente peruano para todo el Perú. Iquitos, 1978. Director: Pedro Malásquez C. Información general y regional.

SAMAREN. Publicación quincenal. Iquitos, 1954. Directores: Luis Hernán Ramírez y Alvaro Mesía Velásquez.

SELVA. Iquitos, 1909. Director: César E. Herrera.

SELVA. Organo informativo de la VI Región de Educación. Iquitos, 1966. Mimeo. Institucional.

SELVA. Revista Regional. Iquitos, 1973. Director: Tomás Saavedra Andalus. Información general y regional.

"69". Semanario. Iquitos, 1969 (se clausuró ese mismo año). Director: Fernando Barcia. Información general y regional.

SHUPIHUI. Al servicio de los agentes pastorales. Iquitos, 1976. Director: P. Joaquín García Sánchez. Revista trimestral publicada por la Coordinación Pastoral de la Selva. De carácter pastoral y científico regional.

SUPLEMENTO DOMINICAL DE EL ORIENTE. Iquitos, 1952-1954. Director Walter Salazar.

SURCANDO. Nauta, 1973. Director: P. Antonio Aladro García. Mimeo. Cultural y religiosa.

TACACHO. Iquitos, 1962. Director: Jorge Alegría Haya.

TODOS. Publicación loreтана para todo el Perú. Iquitos, 1959 (se clausuró ese mismo año). Director: Isaías Gómez Linares. Información general.

TRINCHERA. Revista de actualidades. Iquitos, 1969-1972. Director: Róger Rumrill. Información general.

TROCHA. De la Amazonía para todo el mundo. Pucallpa, 1974. Director: Luis Vivanco Pimentel. Información general y regional.

TROCHA. Organó mensual del Magisterio del Bajo Amazonas. Iquitos, 1941. Director: Francisco Izquierdo Ríos. Cultural y regional.

UNITAS. Organó de divulgación cultural del SUPESC de la Gran Unidad Escolar Mariscal Oscar R. Benavides. Iquitos, 1968. Director: Prof. E. Wilmer Guarniz R. Cultural institucional.

VAMOS. Pucallpa; Requena, 1961. Director: P. Isidro Salvador. Mimeo. Religiosa.

VERDADES CRISTIANAS. Revista de la Acción Católica Peruana. Iquitos, 1948. Religiosa.

VIERNES MEDICO. Suplemento Semanal de El Eco. Iquitos, 1948-1950. Director: Medardo Muñoz. Científica y cultural.

VOZ Y PUEBLO. Tabloide de carácter folklórico, cuyos datos conocemos.

WICAPA. Iquitos, 1963. Director: Alvaro Mesía Velásquez.

YANASA. Organo de comunicación de la Oficina Regional de Educación Católica. Iquitos, 1973. Mimeo. Institucional.

YURIMAGUAS. Un siglo de esfuerzo convertido en progreso. Número monográfico y único dedicado al Cenetario de Yurimaguas. Yurimaguas, 1966. Director: Juan Daniel del Aguila U.

## D I A R I O S

ALERTA GRAFICO. Iquitos, 8 de mayo de 1961. Director: Israel Medina.

EL ECO. Diario Independiente de la tarde. Iquitos 1924-1970. Director: Rafael Angel Vidurruzaga.

EL COMERCIO. Iquitos, 1913. Director: Benjamín Dublé.

EL DIA. Iquitos, 1923. Director: Jorge Runciman Rivasplata.

EL HERALDO. Primera etapa: Iquitos, 1905. Segunda etapa: Iquitos, 1911.

EL MATUTINO. Iquitos, 6 de enero de 1978. Director: Venancio Perera Bardales. Diario de la mañana.

EL MAYNAS. Iquitos, 1905.

EL NACIONAL. Iquitos, 1905.

EL ORIENTE. Iquitos, 1905. Director: Manuel F. Horta. Diario de la tarde. Sigue subsistiendo y es el decano de la prensa regional.

EL PERU. Iquitos, 1929. Director: Gustavo Montani Burga.

IMPETU. Pucallpa, 1968. Director: Fernando Sánchez Vela.

IMPRESO. Por Loreto y para Loreto. Iquitos, 1964-1975. Director: Alfonso Reyes.

IQUITOS. Iquitos, abril de 1965. Salieron solamente tres números ese mismo año. Director: Fidel Ramírez Lazo.

LA FELPA. Iquitos, 1905. Director: Saldaña - Roca.

LA MAÑANA. Iquitos, 1916-1921. Director: Juan Pablo Quiñe y Luis Felipe Morey (hijo). Más tarde reaparece, siendo director: Samuel Torres Videla.

LA PRENSA. Iquitos, 1905.

LA RAZON. Diario independiente informativo y de propaganda comercial. Iquitos, 1913-1956. Director: Rosendo Badani.

LA REGION. Iquitos, 1912-1926. Director: Juan Olórtegui.

LA SANCION. Iquitos, 1905. Director: Saldaña-Roca.

LA SELVA. Diario de la tarde. Iquitos, 1937. Director: Benjamín de la Puente Castañeda.

LA VOZ DE LORETO. Iquitos, 1902-1904. Director: Eduardo O'Donell.

LA VOZ DEL PUEBLO. Iquitos, 1962 (se clausuró a fines del mismo año). Director: P. José María Arroyo.

LA VOZ DE CONTAMANA. Contamana, 1905. Director: Pablo Rosas.

LORETO GRAFICO. Diario noticioso comercial y gráfico. Iquitos, 1956. Directores: Antonio Wong Rengifo y Alfonso Navarro Cáuper.

NUESTRO DIARIO. Iquitos, 6 de junio de 1958. Director: Carlos Morey Reátegui.

# RESUMENES DE TESIS

## "... Y SE LO COMEN". ESTUDIO CRITICO DE LAS FUENTES ESCRITAS SOBRE EL CANIBALISMO ENTRE LOS INDIOS PANO-HABLANTES DEL ORIENTE DEL PERU Y BRASIL.

(Resumen de la Tesis de 'Magister' (Licenciatura) para la obtención del 'Magister Artium' (Grado de Licenciatura) presentada en la Facultad de Filosofía de la 'Rheinnische Freidrich-Wilhelms-Universitat' de Bonn, por Erwin Frank. El Sr. Frank se ha afiliado recientemente al CAAAP y ha iniciado una investigación etnológico-ecológica entre los Cashivo del Río Zunguruyacu).

El punto de partida del trabajo constituye una revisión de todas las obras conocidas sobre el fenómeno del canibalismo que se trata de una manera universal o regional. (1).

De estos trabajos se extrajeron todos los datos correspondientes a la población previamente delimitada: los grupos pano-hablantes del Oriente del Perú y Brasil, recopilando así una lista de fuentes primarias sobre acusaciones de canibalismo (2) en relación con uno o más grupos Pano.

De las más de 100 fuentes históricas así localizadas, la mayoría se mostraron como copias de fuentes más antiguas; de tal forma, que al final quedaron sólo unas 60 fuentes independientes entre sí.

Estas 60 fuentes fueron tratadas por unos 40 autores, y se refieren a unos 16 grupos Pano, que constituyen la mayoría de los grupos Pano conocidos (3). La mitad de estos 16 grupos sólo son nombrados respectivamente en una sola fuente, hecho que bastaría para no tomarlos en cuenta en obras generales sobre el tema 'canibalismo' ya que la sinceridad científica exige el rechazo de afirmaciones sobre rasgos culturales que se basan en tan reducida evidencia. Por otra parte, el grupo de los 'Cashibo' es citado por sí solo en aproximadamente la mitad de las 60 fuentes. Junto a ellos aparecen sólo los 'Mayoruna' citados por más de 4 testigos (8 fuentes en el transcurso de más de 300 años de contacto con los blancos!).

Entonces, pues, elaboramos la siguiente lista mínima de críticas a las fuentes escritas así encontradas. Nos preguntamos:

1. ¿Se trata claramente de informes de testigos oculares dados en forma directa o indirecta?
2. ¿Es probable que bajo las condiciones descritas, la afirmación que hace el autor de la fuente sea resultado de su testimonio directo?
3. ¿Qué expresa la forma literaria de la fuente misma, el estilo idiomático utilizado, el alcance de ciertas generalizaciones ("siempre-todos los Panos" etc.) sobre la credibilidad del autor?
4. ¿Qué es lo que fué realmente visto por el autor y qué es claramente 'interpretación' del mismo?

Sobre la base de estos juicios críticos a las fuentes, se determinaron a 25 de las 60 fuentes como totalmente inaceptables, teniendo en cuenta de que se trataba claramente de la transcripción de rumores sobre antropófagos sin darse su localización exacta ni sin ser identificados. Sólo 5 fuentes resultaron fuera de toda duda. En todas ellas se describe una forma muy específica de endocanibalismo. A su vez dos de estas cinco fuentes contienen los únicos informes de testigos oculares realmente confiables que existen para más de 400 años de contactos entre los Panos y los blancos. Significativamente, ambas fuentes tienen su origen, en este siglo (4). Otros datos provienen de dos fuentes de igual contenido que parece seguro se hayan originado de forma independiente, y que parecen convincentes (5). El resto de las fuentes cayeron en categorías que van de 'inseguras' hasta 'extremadamente dudosas'.

La gran variedad de formas de prácticas canibalísticas que mencionan las fuentes suelen ser clasificadas en dos grandes grupos: actividades exocanibalísticas y endocanibalísticas. La diferencia corriente entre endocanibalismo y exocanibalismo se basa tanto en reflexiones etnológicas, psicológicas, así como en cierta evidencia documental que muestra que la práctica de comer (o ingerir) una u otra parte del cuerpo de un muerto que en vida formó parte de la misma sociedad es una acción **en favor** del fallecido o de la sociedad a la que perteneció. La otra práctica, en la cual los caníbales ingieren parte del cuerpo de un extranjero, generalmente es una acción conscientemente realizada **en contra** del muerto, su alma o su sociedad. Del complejo total de las prácticas endocanibalísticas encontradas en las 5 fuentes consideradas como indudables, la acción específica más frecuentemente mencionada en la zona a estudiar es el acto endocanibalístico de beber la ceniza de los huesos de los difuntos disueltas en un brebaje. Quisiera contraponer esta práctica de manera puramente teórica al hecho de **comer carne** (endo o exocanibalísticamente). He señalado en el transcurso de la argumentación que semejante división del fenómeno del canibalismo en tres prácticas diferentes puede ser apoyada por algunos argumentos históricos y, en cuanto a su contenido, en contraposición a la aceptada división de dos.

Para el hecho de que entre uno de los 16 grupos se haya practicado el exocanibalismo, en mi opinión, habría sólo un dato serio (6). La práctica de comer la carne de sus propios muertos (frita, cocida o ahumada, ávidamente o con rechazo) se afirma de 10 grupos. (7). La posible existencia de esta práctica, aunque no muy convincente, se encuentra sólo entre los Mayoruna, alrededor del año 1700, y entre los Cashinahua en tiempos del "boom" del caucho.

La costumbre de beber la ceniza de los huesos de sus muertos disuelta en líquidos se afirma de 11 grupos (8). Sólo para los Punhamsumanahua (posiblemente un sub-grupo de los Capanahua o Mayoruna) y los Capanahua, resultarían inaceptables los datos de las fuentes. Entre los 4 grupos en los que debe ser contemplada esta práctica como un hecho probado se incluye a los Cashinahua, los Pojanahua, los Sensi y Mayoruna. En todos ellos se puede afirmar con cierta certeza la existencia de la práctica de este ritual funerario. Me encuentro inclinado a ver en ésto un punto de apoyo para aquella tesis que sostiene que en cierta época esta práctica estuvo generalizada entre los Pano que hoy ocupan solamente el extremo sud-oeste dentro de una amplia extensión que cubre el norte del Amazonas, desde el Pastaza hasta más allá de las Guayanas. Las fuentes se han mostrado en su totalidad insuficientes. En mi opinión se hubiera podido esperar que si al menos el exocanibalismo, pero sobre todo la práctica de comer endocanibalísticamente, hubiese sido practicada por algunos de los grupos analizados, las fuentes hubiesen dejado pruebas de más peso. Pienso que el argumento de moda de que estas prácticas fueron abandonadas (¿a la fuerza o voluntariamente?) después del primer contacto con los portadores de la cultura europea, y de que en las crónicas, elaboradas en su mayor parte con posterioridad a este contacto, no mencionan tales prácticas, no es concluyente. Otras costumbres "perversas" —a los ojos de los europeos— superviven en muchos grupos a pesar de la más intensa propaganda en contra de ellas hasta nuestro siglo (poligamia, infanticidio, circuncisión, etc.). Estas "perversidades" de los indios evangelizados por un lado y, las prohibiciones de los misioneros por otro, constituyen temas típicos de cada carta y de cada informe presentado por los misioneros, inclusive siglos después de la reducción del grupo en cuestión. Pero del canibalismo (exceptuando el beber la ceniza de los huesos de los muertos) no se habla nunca en relación a ningún grupo evangelizado.

El capítulo final del análisis se ocupa de la cuestión del porqué de la existencia de una afirmación, con toda probabilidad, falsa, que sostiene que uno o más grupos pano hablantes del Perú o Brasil, habían practicado tal o cual forma de degustación de carne humana.

El dato más importante para la solución de esta cuestión se obtiene, según mi opinión, del 'contexto situacional' en el que surgieron estas denuncias

ya que muestra, aún en casos muy dispares, claros parecidos estructurales. Esto se vuelve más evidente cuando dividimos la totalidad de las fuentes en dos grandes grupos: en primer lugar las fuentes que provienen, directa o indirectamente, de misiones o misioneros, y en segundo lugar aquellas fuentes basadas en informes o vivencias de viajeros europeos o americanos sobre los habitantes con que se toparon durante sus viajes.

Sobre todo los "documentos de misioneros" muestran una clara tendencia a destacar las denuncias sobre canibalismo en sólo dos contextos situacionales muy delimitados. El primero sería el del asesinato de sacerdotes. En la zona estudiada por mí sólo encontré un caso (9), concretamente el del Padre Heinrich Richter, S.J., muerto por los Conibo, Piro o Campa en el año 1695. Esta acción dio fama a tres grupos diferentes a la vez, de ser exocaníbles ávidos de sangre. (10).

Un contexto más amplio, en el que aparecen una y otra vez las denuncias de canibalismo en los 'documentos de misiones' es aquél que yo he denominado como la 'situación del contacto inseguro'. En él se comprende al espacio temporal entre la planificación y la realización con éxito de un intento de evangelización en una de las poblaciones indígenas. Muy importante para que surja esta situación es el interés considerable por parte de los misioneros que contactaban al grupo, así como la falta de conocimientos precisos sobre su cultura, al igual que (¡muy importante!) una relación esencialmente enemistosa entre el grupo ya evangelizado en el que vive el misionero y el grupo que quiere evangelizar. La mayoría de las denuncias contra el canibalismo que contienen los 'documentos de misiones' se han originado en este contexto. El ejemplo más claro que muestra el efecto de este mecanismo es el tratamiento diferencial dado en las crónicas a los Javary-Mayoruna por un lado y a los Capanahua por otro, provenientes o bien de la pluma de los jesuitas de Mainas o de los franciscanos de Ocopa. Entre los franciscanos y los Mayoruna no existió en ningún momento la situación señalada, mientras que sí existió permanentemente entre los jesuitas y Mayoruna. Los jesuitas consideraban (¿por ello?) a los Mayoruna como caníbales plenos, cosa que los franciscanos no creían en ningún momento. El caso contrario lo constituyen los Capanahua, que tuvieron la suerte de entrar en contacto con los franciscanos de Sarayacu en las condiciones arriba descritas durante muy poco tiempo, pero que les bastó para ser incluidos como caníbales en la literatura (11).

Los Cashibo tuvieron la desgracia de permanecer durante más de 200 años en esta posición tan desfavorable, lo que les predestinó a ser considerados como caníbales 'par excellence' entre los indios del Oriente peruano.

Más complicado resulta probar la existencia de estructuras similares para aquellas situaciones en las que aparecen denuncias contra el canibalismo en "descripciones de viajes".

En todo caso, llama la atención que aparezcan estas denuncias siempre en relación a grupos, hacia los que se demuestra divergencias de interés, y enfrentamientos agresivos de estos con la población "caboclo" que habitaba las orillas del río, al momento de la estadía del viajero en la región. También llama la atención que, en este contexto, suelen aparecer denuncias de prácticas exocanibalísticas. Pero cuando se trata de denuncias endocanibalísticas, siempre se afirma el disfrute de la carne y proporcionan como razón de la práctica la 'avidez por la carne'.

Finalmente, la tesis trata la cuestión de que si las denuncias contra el canibalismo que aparecen en muchas de las fuentes de estos últimos siglos, no son sino el simple resultado de una 'posición de expectativa' hacia los llamados 'salvajes', típica en todo el mundo: una posición que siempre partía de la simple creencia en la existencia de caníbales (pero también de indios blancos y rubios, provisto de rabo y sin cabeza, o de Amazonas. . .) dejándose reafirmar en sus ideas por las más mínimas evidencias (agresividad, hallazgos de huesos, ritos funerarios extraños, etc.). Las fuentes analizadas hacen esta interpretación muy posible.

La evidencia documental en favor de la tesis, aún hoy en día, es corriente entre etnólogos y otros. La evidencia que señala a uno u otro grupo Pano del Oriente peruano o de las áreas colindantes con el Brasil, como que practican o por lo menos hubiesen practicado el canibalismo de cualquier forma, resultó absolutamente insuficiente.

En base a la investigación resumida arriba, parece fuera de toda duda que, por lo menos el exocanibalismo —la práctica de comer carne de fallecidos que no pertenecen a la entidad social de los caníbales— nunca fue practicada por ningún grupo Pano.

Hay poca evidencia de que algunos grupos quizá practicaron el endocanibalismo, pero sobre la base de una estricta crítica a las fuentes, esta evidencia también parece mal fundada.

Por otro lado resulta evidente que la práctica de beber las cenizas de los huesos de los fallecidos, practicada hasta hace poco por los Cashibo y Amahuaca, fue un rasgo cultural bastante común entre los pano-hablantes del Perú y Brasil, factor que lo relaciona culturalmente a muchos grupos del norte del Amazonas.

#### OBSERVACIONES:

1. Por ejemplo: Andree 1874, 1887, Koch (—Grunberg—) 1899, Volhard

1939, A. Metraux 1949, Zerries 1960 y muchos otros. Para bibliografía ver el original.

2. Hablo en el texto continuamente de 'denuncias contra el canibalismo', en sentido de un reproche cuya legitimidad queda por comprobarse.
3. Referirse a los 'grupos Pano' en relación a entidades sociales sobre las cuales tratan las diversas fuentes, plantea grandes dificultades al investigador. Las fuentes casi siempre hablan de 'tribus', denominando con esa palabra a entidades sociales tan diferentes como: a un solo pueblo, a todos los hablantes de un sólo dialecto Pano, a los habitantes de un cierto valle o una quebrada, etc. etc. Cuando yo hablo de 'grupos Pano' en este texto, me refiero estrictamente a grupos unidos por el uso común de un dialecto específico, esten éstos políticamente y/o culturalmente subdivididos o no.
4. Wistrand 1969 y Dole 1974.
5. Se trata del relato de la práctica de un complejo ritual funerario endocanibalístico de los Conibo, hacia el año 1690; impresionando tanto al jesuita H. Richter (Maroni 1889) como al franciscano Huerta (Ortiz 1974) quienes independientemente el uno del otro, tuvieron al mismo tiempo, contacto con los Conibo.
6. La afirmación del jesuita Maroni sobre los Javary-Mayoruna en 1750.
7. Capanahua, Cashibo, Cashinahua, Comobo, Mayoruna, Remo Punhamsumanahua, Ruanagua, Setebo y Shipibo.
8. Amahuaca, Cashibo, Cashinahua, Capanahua, Conibo, Mayoruna, Pojanahua, Punhamsumanahua, Nukuini, (Remo), Yaminahua y Sensi.
9. Conibo en 1685, Cashibo de 1930, Amahuaca de 1950 y Remo de 1910.
10. Mi opinión es que se trata de un fenómeno estructural que se hace más evidente estudiando las fuentes de otras áreas misionales fuera del área investigada, como los documentos de la pluma de los jesuitas, quienes trabajaron en el Marañón.
11. Fue el famoso historiador franciscano, Izaguirre, que, conociendo las acusaciones contra el canibalismo de los Mayoruna, sugiere (?), que debe tratarse de una equivocación por parte de los documentadores, confundiendo a los Mayoruna con los Capanahua o Remo (Izaguirre, tomo 12. pag. 426) ya que él conoció a los Mayoruna de los documentos franciscanos, como "gente dócil e industriosa" (tomo 9, pag, 40), caracterización que, para él, impedía su identificación como caníbales.

# RESEÑAS

## CONTRIBUCION A LA ETNOGRAFIA HUARAYA (ECE'JE)

Contribución a la etnografía y clasificación del grupo étnico Huarayo (Ece'je), Madre de Dios, Perú.

MNISLAV ZELENY

Praha, Univerzita Karlova Praha, 1976. 184 pp. Incluye mapas. Traducción de Alena Janischová Márquezová.

Este estudio etnográfico ha sido realizado por el antropólogo checoslovaco Mnislav Zelený y reúne los resultados de una acuciosa investigación, en base a fuentes históricas, acerca de los grupos del Madre de Dios, complementados por una estadía de campo llevada a cabo en 1973.

Un hecho que nosotros desearíamos destacar en la oportuna publicación de esta obra es la prolija y cuidadosa edición castellana realizada por la Universidad Karlova Praha. Son pocas las veces que los estudiosos extranjeros que transitan por nuestros países, amparados por un sin número de convenios y becas, se dignan remitir el fruto de sus investigaciones, aunque sea una versión en lengua nativa. La publicación checoslovaca es una grata excepción, pues no sólo se ha impreso la obra en poco tiempo (1976, con noticias de 1973) sino que se ha realizado un meritorio esfuerzo al ofrecérnosla en castellano.

La obra de Zelený es el primer trabajo integral que se da a conocer sobre la etnia huaraya. Anteriormente sólo contábamos con breves descripciones, como las proporcionadas por Farabee (1), Mason (2), los sueltos que sobre la "tribu Huaraya" aparecieron en la *Revista Misiones Dominicanas* desde 1922, y los datos más recientes del *Atlas de Comunidades Nativas* (3).

Para el análisis crítico de las fuentes históricas, Zelený hace uso de obras ya clásicas de la historiografía americanista de fines del siglo pasado y de las primeras décadas del presente. Metodológicamente, el autor ubica su trabajo dentro de los presupuestos dados por Marx y Engels y se basa fundamentalmente en estudios latinoamericanos de origen marxista, como los de Lemmo y Lipschutz.

La obra de Zelený puede ser comentada desde tres enfoques que coinciden aproximadamente con la presentación de sus datos:

- a. **Aspecto histórico:** movimientos migratorios de las etnias del Madre de Dios.
- b. **Descripción etnográfica.**
- c. **Aspecto lingüístico.**

a. **Aspecto histórico.** En esta parte el autor realiza un deslinde exhaustivo de las fuentes históricas con el objeto de reconstruir el probable lugar de origen de los "Ece'je" (4) y las diferentes olas migratorias de este grupo y de otros que tradicionalmente han sido localizados en la amplia zona del Madre de Dios. Entre estos últimos se encontrarían grupos de familia Pano, Arawak y Tacana.

Los huarayos o Ece'je (Ese Eja) viven actualmente en los caseríos diseminados a lo largo de los ríos Bahuaja o Tambopata y Madre de Dios, en territorio peruano; y en los ríos Heath, Beni y Madidi, en Bolivia. Zelený ha realizado su trabajo de campo entre los miembros de la etnia que se hallan afincados en el caserío de Palmarreal, a orillas del Madre de Dios y entre los que se encuentran dispersos o en estado semi-nómade entre el Madre de Dios y Heath. Su trabajo no incluye datos para los "huarayos" del Bahuája y de la zona boliviana.

Desde el valioso artículo de Lyon (5) acerca de las confusiones lingüísticas existentes para identificar a las etnias del Madre de Dios, no teníamos un esfuerzo tan destacable como el mostrado por Zelený. El, al igual que Lyon, parte del postulado de que no se puede iniciar ningún trabajo lingüístico o antropológico de un grupo que habite en esa zona, sin antes deslindar las vinculaciones históricas que ha tenido con grupos vecinos y conocer sus relaciones interétnicas y los posibles procesos de transculturización.

Zelený llega a la conclusión de que la ubicación actual de las etnias que pueblan el Madre de Dios es originalmente producto de movimientos migratorios de corrientes arawak del pueblo **protomaipura** "que avanzó contra el

flujo del Madeira". El autor llega a sugerir que "una parte continuó a lo largo del Madre de Dios". Sucesivamente se habrían dado olas migratorias arawakas en distintas épocas hasta un momento en que esta vasta región se vio poblada mayormente por arawakos. Posteriormente, cruzó el territorio otra importante corriente migratoria: los Protopenos. Por razones históricas que están pendientes de dilucidar, esta influencia arawaka se debilitó en el Madre de Dios y estos grupos fueron reduciéndose; sin embargo, la presencia arawak se acrecentó en el valle del Ucayali y se extendió hasta poblar la región occidental del Madre de Dios.

Hasta el siglo XV, "los gens huarayos habitaban por mucho tiempo los afluentes derechos del Madre de Dios desde el río Inambari hasta el Beni". En esta época, según Zelený, se inició el acedio de los incas, quienes, por intermedio de Cápac Yupanqui, empujan a los huarayos hacia el Este hasta hacerlos descender de la ceja de selva a la selva baja, en el mismo Madre de Dios. El análisis de Zelený no llega a esclarecer a qué se debe, en tiempos modernos, la actual distribución de los Ese Eja en el Noroeste boliviano y Sud-este peruano. Un trabajo complementario, en este caso, podría ser *Migraciones de los Ese Eja*, publicado en Bolivia en 1975 (6), y que incluye información a partir de 1900. Según los autores, el clan Bahujaja, actualmente ubicado en territorio peruano en los caseríos de Chonta e Infierno, a orillas del Bahujaja o Tambopata, habría sido el centro de irradiación migratoria moderna.

Antes de comentar el segundo aspecto de la obra de Zelený, quisiéramos ocuparnos brevemente de lo concerniente a demografía, donde encontramos una descripción pormenorizada de la población de Palmarreal, y en lo que se refiere a medio ambiente: topografía, climatología, hidrografía, flora y fauna. Si tenemos en cuenta que la red hidrográfica es el medio más importante de la comunicación en la región, al igual que en el resto de la hoya amazónica, y que además, ésta sirve para la construcción de gentilicios y de formas nominales que identifican a los grupos étnicos, reviste particular importancia la lista de la red hidrológica incluida por Zelený. En ella se han registrado las voces españolas, quechuas, huarayas y de otras lenguas, que serán de gran utilidad para los investigadores preocupados por desentretar esta compleja realidad etnolingüística. Así nos permitimos citar un ejemplo:

"Madre de Dios (o Manu, Amarumayu, Manukierí, Cuyena, Mayu-tata, Cujar, Parabir, NA'Y, K<sup>WE</sup>-YAY; (los dos últimos nombres son huarayos y significan Río Grande) se origina como afluente del Alto Madre de Dios y Manu (afl. izq.) —o Pancaquambo, Combaté".

(p. 62)

La caracterización de la flora y fauna se ha efectuado en base a los diferentes métodos nativos de utilización. Al final de la obra se incluyen —dentro de los anexos— dos repertorios vocabulares que recogen la denominación castellana de la especie, el nombre científico y la voz huaraya.

b. **Descripción etnográfica.** Es la parte central de la obra y se propone “caracterizar el etnos huarayo, su desarrollo y determinar su tipo económico y cultural”. Para ello el autor se vale de una descripción minuciosa de todos aquellos elementos comprendidos en la cultura material: cultura y tecnología material, formas de alimentación, usos medicinales, etc.; todo ello está acompañado de abundante material gráfico. Zelený concluye que los huarayos pertenecerían a los **grupos étnicos submarginales de la parte occidental de la amazonía**. Esto significaría que su cultura pertenece a un tipo transitorio entre la cultura de selvas tropicales y la llamada cultura marginal. En un comienzo habrían sido básicamente marginales, pero debido a la irradiación arawaka —y nosotros pensamos que también a la pano— habrían visto incrementar su desarrollo tecnológico, aun cuando al interior de la estructura socio-cultural del grupo siguió manteniendo su carácter marginal. Entre otras de las conclusiones de Zelený, encontramos que “El tipo económico —cultural es transitorio entre el tipo de los cazadores y recolectores tropicales y el tipo de los horticultores tropicales” (p. 156). Una tarea pendiente, que Zelený simplemente esboza, es la determinación del origen étnico de los huarayos y relacionar éste con la marcada influencia arawak sostenida por el autor, teniendo en cuenta también que es posible advertir en la cultura actual los vestigios dejados por panos y harákmbet.

c. **Aspecto lingüístico.** Las hipótesis sostenidas en el aspecto etnográfico sirvan, según Zelený para corroborar la teoría que sostiene la filiación arawak del Ese Eja: “El estudio etnográfico determina el origen étnico y apoya una de las muchas teorías lingüísticas” (p. 154). Es comprensible que el breve contacto que el autor ha tenido con la lengua de este grupo no le permita un diagnóstico acertado en lo que toca a su filiación lingüística.

Tradicionalmente se ha vinculado a la lengua huaraya —Ese Eja, según nosotros— con las familias Arawak, Pano y Tacana. Zelený atribuye este confuso panorama al hecho de que la región de Madre de Dios se ha visto asolada por diversas olas migratorias a lo largo del tiempo y a la inaccesibilidad del territorio, lo que no ha posibilitado un estudio temprano de su complejidad lingüística.

Después de realizar una evaluación de fuentes, Zelený se identifica con los planteamientos de Mason que afirman que el huarayo sería un idioma tacana, morfológicamente vinculado con la familia Pano, pero genéticamente Arawak. Nosotros consideramos que tal posición no es sostenible en nuestros

días, en que los adelantos de la ciencia lingüística posibilitan un mejor análisis de lo que tradicionalmente se ha considerado como lenguas mixtas. Este análisis requiere previamente de una depuración minuciosa de quienes van a servir como informantes de una lengua, en base a criterios sociolingüísticos que permitan descartar a aquellos miembros de otros grupos que ocasionalmente se encuentran en la zona que investigamos y que pueden dar una información equivocada. La posible filiación arawak no tiene como fundamento estudio contrastivo alguno. Por otro lado, creemos que la conclusión de que si el etnos es de origen arawak, la lengua también lo será, no es suficiente si observamos el reducido material lingüístico de que dispone Zelený. Sería necesario además realizar un estudio comparativo previo que especifique las relaciones internas de las lenguas tacana con el huarayo y después con lenguas arawak. Trabajos más recientes nos confirman que el huarayo o Ese Eja es una lengua que pertenece a la familia Tacana. En efecto, es recién a partir de la década de 1950 que esta familia ya es considerada por muchos autores como una familia independiente, no emparentada con la Arawak. Igual planteamiento formulamos en un trabajo del que fuimos coautores (7) y en nuestro esbozo fonológico del Ese Eja de Palmarreal (8). Una pregunta que nos queda pendiente en relación a las conclusiones de Zelený es, por qué una cultura genéticamente arawak posee una lengua perteneciente a otra familia.

Sus notas referentes al idioma huarayo abarcan la fonología de la lengua y un esbozo morfológico breve. En lo que concierne a la fonología, entre su repertorio de fonemas y los que nosotros sostuvimos en nuestra tesis hay grandes coincidencias. Las diferencias más saltantes radican en que Zelený incluye un fonema vocálico más: /u/ y explica como modificación glotalica de las vocales, aquello que nosotros hemos aislado y descrito como un fonema consonántico glotal /ʔ/. En el aspecto morfológico encontramos que el análisis es bastante acertado en lo que toca a algunos tópicos de la morfología nominal más no así en la verbal. En los pocos ejemplos que se adjuntan hay errores en los cortes morfológicos y formulación equivocada de excepciones.

Entre otros de los aportes de la obra de Zelený, desearíamos señalar la abundante bibliografía y los valiosos índices de autores y de grupos étnicos que revelan la rigurosidad del trabajo y la seriedad de la investigación. En esta misma línea se encuentran los mapas de las migraciones históricas de la zona del Madre de Dios que complementan el análisis de las fuentes literarias.

Usualmente las investigaciones etnográficas sobre los pueblos americanos tienen un carácter muy especializado. El trabajo que comentamos, por el contrario, tiene una proyección más amplia, de síntesis global, no orientada ni restringida sólo al ámbito propiamente científico sino también hacia fines prácticos: "La investigación etnográfica debería ser un puente de consultas

mutuas entre ambas razas. Suponemos que nuestro estudio contribuirá para que tenga éxito el trabajo de las autoridades peruanas en el departamento de Madre de Dios en sus contactos con el grupo étnico huarayo. Esperamos que nuestra exploración pasada y futura en el terreno participará en el proceso general de desarrollo del Perú y de sus regiones aún atrasadas y ayudará en la realización de las reformas agrarias y sociales de carácter progresista" (p. 157).

En síntesis, creemos que la obra de Zelený es un meritorio esfuerzo, un valioso logro que viene a llenar un vacío en la bibliografía, particularmente escasa, sobre los pueblos de la amazonía peruana.

MARIA CHAVARRIA MENDOZA.

NOTAS:

1. FARABEE, William Curtis. *Indian tribes of Eastern Peru*: Cambridge, Mass., Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, 1922. 194 pp.
2. MASON, John Alden. "The languages of South American Indians", En: *Handbook of South American Indians*. Tomo III y VI. Washington, Ed. Steward, 1950.
3. CHIRIF, Alberto y MORA, Carlos. *Atlas de Comunidades Nativas*. Lima, SINAMOS, 1977. pp.
4. Según versión de nuestros informantes de Palmarreal y del Bahuája, la denominación correcta para llamar al grupo étnico y a la lengua, por extensión, sería Ese Eja que quiere decir "la gente como nosotros" o simplemente "paisanos".
5. LYON, Patricia J. "Dislocación tribal y clasificaciones lingüísticas en la zona del río Madre de Dios". En: *Actas y memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*. Vol. 5, pp. 185-207. Lima, IEP, 1975.
6. SHOEMAKER, Jack y Nola y ARNOLD, Dean. *Migraciones de los Ese Eja*. Riberalta, ILV, 1975, 26 pp.
7. d'ANS, André-Marcel, CHAVARRIA, María, GUILLEN, Nilda y SOLIS, Gustavo. *Problemas de clasificación de lenguas no Andinas en el Sur-este peruano*. Lima, CILA, 1972. 54 pp.
8. CHAVARRIA, María C. *Esbozo fonológico del ESE ?EXA o "Huarayo"*. (Tacna). Lima, CILA, 1973. 89 pp.

## **SALUD Y NUTRICION EN SOCIEDADES NATIVAS**

Alberto Chirif, compilador  
Lima, 1978; 128 pp.

Los nativos de la selva, como todo pueblo, tienen que afrontar el problema de la salud. En el libro *Salud y Nutrición en Sociedades Nativas*, publicado por el Centro de Investigación y Promoción Amazónica (CIPA), Alberto Chirif ha compilado seis artículos que, tomados en su conjunto, buscan un nuevo modelo para la solución de los problemas de la salud en las comunidades nativas. El compilador señala que muchos programas de salud en la selva fracasan porque se desenvuelven aislados del contexto total de la sociedad. Rechazan o desconocen los sistemas tradicionales autóctonos de medicina y sufren una falta de servicios por ocupar un lugar periférico dentro del sistema centralizado de salud, que atiende con preferencia a las ciudades. Tres artículos son de médicos y tres son de antropólogos.

Hay tres estudios de diagnósticos sobre la salud de los nativos: el del Grupo D.A.M. (Desarrollo del Alto Marañón) sobre los Aguarunas; el de Heinrich Kausch principalmente sobre los Campa; y el de Irene Temple sobre los Amuesha. Los tres están de acuerdo en que se debe dar prioridad a la medicina preventiva y que la medicina curativa debe mejorarse. El artículo del Grupo D.A.M. es el más amplio de los tres, ubicando el problema de la salud dentro de su contexto socio-económico y cultural. Valoriza la medicina tradicional nativa y da recomendaciones sobre la capacitación de promotores de salud nativos y la organización de una red sanitaria.

El artículo de Brent Berlin contiene un estudio de la taxonomía nativa botánica y zoológica de los Aguaruna y un análisis del valor nutritivo de su alimentación. Se concluye que los Aguaruna tienen un verdadero conocimiento científico de su medio ambiente biológico, lo cual les permite proveerse de una alimentación cuyo valor nutritivo está muy por encima de las normas establecidas por los organismos internacionales de salud. Marlene Dobkin de Ríos, que ha realizado estudios sobre el curanderismo en el barrio Belén de Iquitos, explica la relación entre la brujería y la enfermedad fisiológica y el papel positivo del curandero. El artículo de Haydée Seijas y Nelly Arvelo-Jiménes estudia los factores ecológicos, biológicos y culturales que condicionan la buena salud de los indígenas de la selva venezolana. Luego los autores comentan sobre el deterioro de la salud y la nutrición de los nativos cuando se ponen en contacto más directo con la sociedad dominante del país.

En general, los nativos que viven más apartados de la sociedad nacional gozan de una buena alimentación y tienen los conocimientos médicos tradicionales suficientes para solucionar muchos de los problemas de salud que surgen de su medio ambiente. El contacto con la sociedad regional dominante y las inmigraciones de otras regiones del país privan al nativo de su habitat natural, su alimentación empeora, y se introducen enfermedades nuevas. Por otra parte, la penetración indiscriminada de técnicas medicinales y farmacéuticas ha servido de agente de dominación. Los nativos llegan a ser dependientes de comerciantes inescrupulosos y van perdiendo los conocimientos médicos que sus antepasados habían descubierto a lo largo de milenios de experimentación.

Muchos de los modelos que se han usado para el trabajo con los nativos los han llevado a una sumisión a la sociedad dominante. Esta colección de artículos seleccionados por Alberto Chirif, marca un hito en la búsqueda de nuevas alternativas.

JAIME REGAN

### **ETNICIDAD Y ECOLOGIA:**

A. Chirif, compilador. Centro de Investigación y Promoción Amazónica. Lima, 1979. 186 ps.

La presente recopilación de artículos científicos que bajo el nombre de *Etnicidad y Ecología* ha editado el Centro de Investigación y Promoción Amazónica, constituye un notable esfuerzo de divulgación de importantes aportes a la investigación en ecología humana de la Amazonía Peruana realizados en los últimos 15 años. La antología se compone de una docena de artículos (incluida la introducción) de los cuales siete constituyen aportes inéditos, y cuatro son traducciones de algunos valiosos artículos publicados anteriormente en idioma extranjero. Con la excepción de dos, los demás artículos son el resultado de minuciosas investigaciones científicas sobre las estrategias tradicionales de subsistencia de las poblaciones aborígenes de la Amazonía Peruana.

En un primer artículo ("Bases empíricas de la Cosmología Botánica Aguaruna") el Dr. Brent Berlin (Universidad de California, Berkeley) analiza el mito aguaruna de Nungkui que trata sobre el origen de las plantas cultivadas. El autor nos demuestra cómo el mito se relaciona con los principios de la taxonomía botánica Aguaruna, y las relaciones conceptuales que pueden descubrirse entre las plantas cultivables de Nungkui y sus contrapartes silvestres. Este ensayo de Etnobiología Aguaruna nos revela la vastedad y complejidad de los conocimientos botánicos de esta etnia, y concluye en una fundamentada especulación sobre la importancia de los sistemas clasificatorios en lo que se refiere a la adaptación de los Aguaruna a los diversos medios ambientes de la selva tropical.

En el hoy clásico artículo sobre "El Cultivo de Roza y Quema entre los Amahuaca del Este del Perú" que fuera publicado originalmente en inglés en 1964, el Dr. Robert L. Carneiro (Museo de Historia Natural, Nueva York) realiza un detallado estudio del sistema de subsistencia de los Amahuaca del Alto Inuya, describiendo el ciclo y tecnología agrícolas, concluyendo en que se trata de un sistema altamente productivo, no pudiéndose afirmar que éste habría sido un factor que limitara el desarrollo sociocultural de esta población aborígen. Jorge Casanova (Universidad Católica del Perú) nos ofrece un excelente estudio sobre "El sistema de Cultivo Secoya" tal como se practica en el río Yubineto. Destaca en este artículo la caracterización del ciclo anual de subsistencia y la importancia de la observación de la luna y los astros que marcan los períodos agrícolas, de recolección, de caza, etc.

Otro artículo ya clásico en el estudio de la Ecología Humana aborígen en la Amazonía es el del Geógrafo de la Universidad de Wisconsin, Dr. William A. Denevan ("Los Patronos de Subsistencia de los Campa del Gran Pajonal") que fuera originalmente publicado en inglés en 1971. Se trata quizás de uno de los estudios más completos de un sistema aborígen de subsistencia en tierra firme, y sus múltiples variantes. Nos muestra la gran sofisticación del sistema agrícola de los Campa, y la forma como se combina con la estrategia de caza y recolección, la que parece condicionar la inestabilidad de los asentamientos y la baja densidad poblacional. Señala una mayor incidencia de nomadismo entre los Campa del Gran Pajonal en contraposición a los Campa ribereños.

Un último artículo sobre el sistema agrícola nos lo ofrece Betty Jo Kramer ("La agricultura de los Urarina") centrándose en las características del cultivo de los plátanos y sus peculiaridades cuando se cultiva en asociación a otros cultivos como la yuca.

El artículo de Jean M. Dricot (Universidad Federal de Paraíba) sobre la "Ecología Humana en el Ambiente Amazónico" es un intento propedéutico de centrar el ámbito de investigación de la "Ecología Humana" en el contexto del Bosque Tropical, determinando a la población como unidad de estudio. Destacan en su exposición los mecanismos fisiológicos y demográficos en la adaptación.

Una especulativa reflexión sobre el significado e importancia del programa interdisciplinario sobre la agricultura de roza y su evolución en el noroeste de la Amazonía es realizada por Jürg Gasche en su artículo ("Un diálogo con la naturaleza: los indígenas Witoto en la Selva Amazónica"). Se trata de la transcripción de una Conferencia dictada en Suiza, limitada a una reflexión personal, que desgraciadamente no ofrece aún los resultados preliminares de la investigación del equipo suizo que él presidió.

Un interesante aporte es el de Ricardo Ch. Smith ("El Proyecto Amuesha / Yanachaga") en donde se exponen los alcances y objetivos del mencionado proyecto que propone la creación de una gran unidad territorial en la Selva Alta Central consistente en tres grandes zonas contiguas: un territorio comunal que unificaría 16 asentamientos Amuesha del río Palcazu, reservas comunales y el Parque Nacional de Yanachaga. La originalidad y valor del proyecto está principalmente en que éste ha sido diseñado sobre la base de una documentada información ecológica, demográfica, etnológica, agrícola, etc. para la región en cuestión. Se trata pues de un proyecto integral cuidadosamente elaborado. El autor concluye con un valioso apéndice donde se contempla la inclusión de la problemática del asentamiento de poblaciones nativas al interior de reservas y parques nacionales, mostrándose con claridad por que deben considerarse como aliados naturales a conservacionistas y nativos.

Un breve ensayo final de Stefano Varese ("Notas sobre el Colonialismo Ecológico") intenta recapitular el estado de la discusión en el contexto de la destrucción del Bosque Tropical y sus habitantes originarios. Concluye proponiéndonos como alternativa al proceso de destrucción y depredación la revalorización de los sistemas nativos de subsistencia, que a través de los siglos muestran su racionalidad y "sabiduría" en el contexto ecológico.

La antología incluye dos artículos poco relacionados con la temática general del texto. El primero (Fermín del Pino: "Migración y Adaptación en Madre de Dios: el caso de los serranos") es el resultado de brevísimas experiencias de campo que no garantizan la calidad de la información suministrada. El segundo en cambio (Francoise Scazzocchio: "Informe breve sobre los Lamistas") es una interesante y documentada monografía sobre los Lamistas en el momento actual. Sin embargo el tratamiento que se da al sistema de subsistencia es desproporcionadamente breve si consideramos la tónica general del libro.

En términos generales la antología *Etnicidad y Ecología* es la obra más completa publicada al momento, en español, sobre los sistemas aborígenes de subsistencia en el contexto ecológico del bosque tropical. Se trata de una obra de consulta indispensable para el antropólogo, agrónomo, planificador, economista, ecólogo, etc. interesado en la región amazónica. Es, asimismo, un homenaje a la sabiduría nativa en lo que respecta al buen manejo del medio ambiente en el bosque tropical, "uno de los logros más importantes de la historia de la humanidad".

Alejandro Camino.

# NOTICIAS

**EL DESARROLLO DE LA AMAZONIA:** bajo este título se realizó en el pasado mes de Setiembre de 1979 en el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Cambridge, Inglaterra. El evento fue organizado por Francoise Scazzochio. Para mayor información dirigirse a ella a la siguiente dirección: Center of Latin American Studies, History Faculty Buiding, West Road, Cambridge CB3 9EF, Inglaterra.

\* \* \*

Un seminario sobre Uso y manejo de los Recursos Renovables y el Desarrollo Regional Amazónico se realizó del 18 al 30 de Mayo de 1979 en Bogotá, Colombia, patrocinado y organizado por el Instituto Inter-americano de Ciencias Agrícolas de la OEA, el Instituto Geográfico "Augustín Codazzi", IGAC, y el Fondo Colombiano de Investigaciones Científicas, COLCIENCIAS. Como resultado del seminario se publicó el documento titulado Seminario sobre los Recursos Naturales Renovables y el Desarrollo Regional Amazónico. (Fuente: Amazon Research Newsletter N. 2).

\* \* \*

Un simposio titulado "Intercambio y transporte en la Amazonía: perspectiva Etnohistórica y Arqueológica" se llevó a cabo en la Universidad de Calgary (Alberta, Canada) el 19 de Octubre de 1979.. Se presentaron las siguientes ponencias (en inglés): Patricia Lyon (Instituto de Estudios Andinos, Berkeley), "Contactos Sierra-Selva, vistos desde el Cuzco"; Thomas P. Myers (Museo del Estado de la Universidad de Nebraska), "Sistemas aborígenes de intercambio en la Amazonía"; John H. Bodley (Universidad del Estado de Washington, Pullman), "Un re-examen del intercambio entre los Campa"; Warren R. DeBoer (Queens College, Universidad de la Ciudad de Nueva York, CUNY), "Una aproximación etnohistórica al estudio de las 'zonas de amortiguación' en la Ecología Cultural de la Amazonía Aborígen"; Contactos Sierra-Selva en el Este del Perú: el Valle del Tulumayo, Chuck Hastings

(Universidad de Michigan); Peter G. Roe (Universidad de Delaware), "Comunicación artística entre los Shipibo y Pisquibo"; David J. Thomas (Universidad de Vanderbilt), "Homogeneidad Cultural, Distribución de Recursos y Patrones de Intercambio en las tierras altas de Guyana"; Jean Langdon (Cedar Crest College), "Bases sociales para el intercambio de Visiones y Conocimiento Espiritual en la montaña Ecuatoriana y Colombiana"; como panelistas actuaron el Dr. Donald W. Lathrap (Universidad de Illinois) y la Dra. Margaret A. Hardin (Universidad de Maine, Orono). Se ha dispuesto que los artículos sean publicados en "Proceeding of the 12th Annual Archaeology Conference of the University of Calgary". El volumen se titulará "Networks of the past: Regional Interaction in Archaeology". (Fuente: Amazon Research Newsletter N. 2).

\* \* \*

El Departamento de Ecología Tropical y la cátedra de Biogeografía de la Universidad de Saarbrücken (República Federal Alemana), desde hace diez años organizan conjuntamente reuniones anuales de discusión sobre Ecología y Biogeografía de la Amazonía. La próxima reunión se llevara a cabo en Mayo de 1980 en Plön, Alemania. (Fuente: Amazon Research Newsletter N. 2).

\* \* \*

Un simposio sobre Shamanismo Amazónico dirigido por la Dra. Alana Cordy-Collin se llevará a cabo en la reunión anual de la Southwestern Anthropological Association en San Diego, California del 10 al 12 de Abril de 1980. En la misma reunión se presentarán entre otras, las siguientes ponencias: Curanderismo Urbano en la Amazonía (Dra. Marlene Dobkin de Ríos), y Shamanismo en la Amazonía Ecuatoriana (Dr. Norman Whitten).

\* \* \*

El Primer Congreso Mundial de Medicina Folklórica se llevó a cabo entre el 26 al 31 de Octubre de 1979 en las ciudades de Lima, Iquitos y Cuzco. En este evento se presentaron numerosas ponencias sobre etnomedicina, etnofarmacología y etnología en general sobre la Amazonía Peruana, Ecuatoriana y Boliviana. Las Actas del Congreso serán publicadas por el Museo Peruano de Ciencias de la Salud, Lima.

\* \* \*

Entre el 12 y el 17 de Agosto de 1979 se llevó a cabo en la ciudad de Iquitos el "Primer Encuentro Pastoral Sanitaria" para enfermeras organizado por Coordinación Pastoral de la Selva. Los informes que resultaron de esta reunión pueden ser solicitados al Apartado 145, Iquitos, Perú.

\* \* \*

Entre el 5 y 8 de Noviembre del pasado 1979 se llevó a cabo en Chacacayo, Lima una "Primera reunión sobre problemática de Salud en Comunidades Nativas". El evento fue organizado y auspiciado por el Centro de Investigación y Promoción Amazónica". Participaron médicos, sanitarios, representantes de Comunidades Nativas, y antropólogos. El informe con las conclusiones a las que se llegaron puede ser solicitado al CIPA.

\* \* \*

En la reciente reunión de la V Asamblea Episcopal Regional de los Obispos de la Selva se trató sobre la situación de la familia en su contexto socio-cultural, económico, político y religioso. De tal reunión resultó una Declaración, que entre otras cosas, señala:

“Nos sentimos urgidos a elevar nuestra voz ante hechos de extremá gravedad:

- a) El desconocimiento, en la práctica de los derechos de muchas de nuestras Comunidades Nativas, particularmente en lo que respecta a sus recursos naturales: tierras, bosques, cochas.
- b) La indiscriminada explotación de esos recursos, especialmente de madera y de pesca, que está depredando nuestra Amazonía, con el consiguiente perjuicio económico y ecológico para las Comunidades Nativas y los pueblos de la Amazonía. El beneficio económico proveniente de esa explotación favorece más bien y en forma casi exclusiva a unos pocos.
- c) Constatamos consternados y por consiguiente no podemos menos de denunciar el hecho de que mientras a muchas de nuestras Comunidades Nativas, Ribereñas y/o Campesinas se les viene denegando o postergando la adjudicación de las tierras que ocupan desde tiempo inmemorial, se van otorgando licencias de explotación de tierras y bosques en áreas extensas a Compañías y Empresas tanto nacionales como extranjeras”.

La Declaración concluye con la necesidad de reconocer como medidas urgentes:

- “a) El respeto y cumplimiento de la Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo de Selva y de Ceja de Selva, teniendo en cuenta el medio ambiente y los rasgos culturales de las Comunidades Nativas, Ribereñas y/o Campesinas.
- b) Que se acelere el reconocimiento y titulación de tierras de las Comunidades Nativas, de acuerdo a las últimas disposiciones legales.
- c) Que se respeten los recursos naturales de nuestros hermanos Nativos y Ribereños: tierras, bosques, cochas y ríos, garantizando de esta forma la base fundamental de su subsistencia”.

\* \* \*

BOLETIN DE INVESTIGACIONES EN LA AMAZONIA: Bajo el título de "Amazon Research Newsletter", el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Florida, Gainesville ha iniciado la publicación de un Boletín trimestral de noticias de actualidades sobre estudios, investigaciones científicas, conferencias, congresos, etc. relativos a la Amazonía. Dirigen el Boletín los Drs. Marianne Schmink, Charles Wagley y Charles Wood. El Boletín busca poner en contacto a los científicos interesados en la Amazonía procedentes de diversas disciplinas y países. Adjunto se ha distribuido un Directorio de Investigadores de la Amazonía el que ha venido engrosándose con cada nuevo número de boletín. La distribución de esta publicación es gratuita y puede solicitarse escribiendo a: Center for Latin American Studies, University of Florida, Gainesville, Florida 32611, Estados Unidos de Norteamérica.

\* \* \*

Bajo el título de *Amazoniana, Limnología et Oecología Regionalis Systemae Fluminis Amazonas* se viene editando una revista especializada en la Amazonía. La edición corre a cargo del Dr. Harald Sioli del Instituto Max-Planck (Alemania Federal) y el Dr. Melo Carvalho (Río de Janeiro). (Fuente: Amazon Research Newsletter N. 2).

\* \* \*

Bajo el título *Boras-Witotos-Ocainas*, la División Regional de Agricultura y Alimentación de Ordeloreto ha publicado un informe mimeografiado sobre los pobladores nativos de los ríos Napo, Caquetá, Ampiyacu, Putumayo, Yahuashyacu. El informe fue publicado en Noviembre de 1978 y estuvo a cargo del Antropólogo Oscar Paredes.

\* \* \*

*SLOPA*, Informativo de las Comunidades es una nueva publicación mensual (mimeografiada) que se viene editando desde Enero de 1980 en Sepahua. Para mayor información dirigirse al Ap. 17, Satipo, Junín, Perú.

\* \* \*

El pasado 18 de Diciembre de 1979 en el local de la Librería de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos fue presentado el tercer número de la revista del Seminario de Estudios Antropológicos de Selva de esa Universidad, *Panorama Amazónico*. Edita la revista el Sr. Carlos Dávila.

\* \* \*

*Minorias* es el título de una nueva revista antropológica editada en Iquitos. La revista está dedicada a las poblaciones nativas de la Amazonía. El número 1 fué publicado en Mayo de 1979. La edición a cargo de Oscar Paredes y Ana M. Galvez.

\* \* \*

El Sr. Daniel Mac Donald, representante de la institución *Cultural Survival*, (Cambridge, Massachusetts) visitó Lima el pasado mes de Enero de 1980. *Cultural Survival* "es una organización sin fines de lucro creada para asistir a pequeños grupos étnicos cuyos intereses y bienestar están amenazados por el

deseo de explorar y explotar los recursos naturales de las tierras en que viven. . . Cultural Survival presta apoyo para que estas sociedades mantengan la posibilidad de dirigir sus propios destinos dentro de su evolución histórica”.

\* \* \*

El Supremo Gobierno creó el pasado Diciembre de 1979 el Organismo de Desarrollo de Madre de Dios (ORDEMAD) en sustitución del antiguo Organismo de Desarrollo Suroriental (ORDESO). El mencionado organismo busca incentivar la descentralización administrativa.

\* \* \*

**COPAL: Solidaridad con los Grupos Nativos**, con este nombre el pasado Mayo de 1979 se ha constituido en Lima una organización dirigida a apoyar y motivar la organización de las comunidades nativas y de los grupos étnicos de tal forma que su integración se de en forma activa, en constante lucha por sus derechos como peruanos y por su derecho a la autodeterminación como grupos étnicos.

Copal está integrado por un grupo interdisciplinar constituido por antropólogos, abogados, médicos y agrónomos. A partir de Octubre de 1979 viene editando el Boletín COPAL, así como dos cartillas dirigidas a las poblaciones nativas y que tratan sobre las próximas elecciones nacionales y los partidos políticos. A partir de Agosto de 1980 inició la publicación del Boletín **Amazonía Indígena**. Para mayor información dirigirse a Santa Isabel 180, Miraflores, Lima 18.

\* \* \*

En base a nuestras informaciones, los siguientes investigadores vienen realizando estudios antropológicos sobre temas relativos a las culturas nativas de la Amazonía Peruana:

1. Richard Gippelhauser y Elke Mader (Universidad de Viena): Investigaciones etnológicas sobre el grupo etno-lingüístico Achual.
2. Michael Baksh (Depto. de Antropología; Universidad de California, Los Angeles): Estudios antropológicos sobre cambio social entre los Machiguengas del río Picha.
3. Erwin Frank (Seminar für Volkerkunde der Universität Bonn): Ecología, trabajo y nutrición de los Cashibo del río Zunguruyacu (Asociado al CAAAP).
4. Dan Rosengren (Depto. de Antropología Social, Goteborgs Universitat, Suecia): Sociología del Conocimiento: investigación sobre los Machiguenga.

5. Manfred Schäfer (Alemania Federal): Investigación antropológica sobre los Campa del río Chichireni.
6. Luis Uriarte (Northwestern University): Investigaciones etnológicas entre los Achuales del Huasaga y Huitoyacu.
7. Andrew Gray (Oxford University, Gran Bretaña): Estudios Etnológicos sobre los Amarakaeri del río Colorado, Madre de Dios.
8. Sheila Aickman (Oxford University, Gran Bretaña): Investigaciones arqueológicas en el río Colorado, Madre de Dios.
9. Aldo Fuentes (Depto. de Antropología, Universidad Católica del Perú): Proyecto del CAAAP: Investigación Etnológica entre los Amarakaeris del río Colorado, Madre de Dios.
10. Cecilia Gilardi (Depto. de Antropología, Universidad Católica del Perú): Proyecto del CAAAP: Investigaciones etnológicas entre los Lamistas (Quechuas) de la Provincia de Lamas, Depto. de San Martín.
11. Daniel Levy (Depto. de Antropología, Universidad de Columbia, Nueva York): Estudio sobre Cosmología Shipibo.
12. Amadio Massino (Facultad de Letras y Filosofía, Università degli Studi de Urbino): Estudio sobre el Chamanismo entre los Candoshi del río Huitoyacu.
13. Anna Lucía D'Emilio (Facolta di Magistero, Università degli Studi di Urbino): Estudios sobre el sistema de parentesco de los Candoshi del río Huitocayu.
14. Graham Townsley (Depto. de Antropología, Universidad de Cambridge, Inglaterra): Estudio sobre las poblaciones nativas del Alto Yurua y Alto Purus. Afiliado al CAAAP.
15. Clifford Behrens (Dpto. de Antropología, University of California, Los Angeles): Economía y Ecología Shipibo. Afiliado al CAAAP.
16. Charles Hastings (Dpto. de Antropología, Universidad de Michigan, Ann Arbor): Rutas prehistóricas de intercambio entre la Sierra y la Ceja de Selva en la región Central del Perú: una investigación arqueológica en la zona de Chanchamayo.
17. Judy Holshouser de Tizón (University of Southern Maine) Breve inves-

tigación etnológica sobre las comunidades Campa de la zona de Puerto Bermúdez.

18. Jorge Recharte (Centro Internacional de la Papa, Lima). Ecología Agraria de la zona de Chanchamayo.

\* \* \*

ENCUESTA: Con el presente número de *Amazonía Peruana* estamos distribuyendo una encuesta titulada "Estado de las Investigaciones Antropológicas y Afines en la Amazonía Peruana, Ecuatoriana y Boliviana". Solicitamos a nuestros subscriptores llenar la indicada encuesta y devolverla a nuestras oficinas. Con los resultados de la encuesta se viene estudiando preparar un artículo sobre el estado actual de la investigación científica en la Amazonía oriental, sus intereses, tendencias y aportes. Quedamos muy agradecidos a todos aquellos que colaboren con este proyecto.

\* \* \*

Transcribimos a continuación la versión traducida al español de una carta que la entidad británica SURVIVAL INTERNATIONAL enviara al Presidente de la República con copias al Ministro de Educación, al Director Regional de la VI región de Educación, y a la Embajada Peruana en Londres:

15 de Enero de 1980.

Señor  
Gral Div EP  
Don FRANCISCO MORALES BERMUDEZ  
Presidente de la República  
Palacio de Gobierno  
Lima — Perú.

Su Excelencia:

Nos ha llamado la atención que muchos de los maestros (o profesores) bilingües del grupo étnico-Shipibo-Conibo, situado en las provincias del Coronel Portillo y Ucayali en el Departamento de Loreto, hayan sido reemplazados por maestros monolingües de habla española. Esto parece haber sido hecho contra la expresa voluntad (o deseo) del pueblo Shipibo-Conibo, quienes aseguran que la vasta corriente socio-cultural entre estos nuevos profesores y ellos mismos está

impidiendo la adecuada educación de los niños nativos. Ello es, desde luego, obvio que los mejores profesores para los niños nativos son los nativos bilingües del mismo grupo étnico, y el Perú puede estar orgulloso de una historia de educación bilingual la cual incluye el remarcable avance cumplido en el programa de educación bilingüe del Alto Napo bajo la Sexta Dirección Regional del Ministerio de Educación.

Esto podría solamente ser mirado como una gran tragedia para el Perú y para los ciudadanos Shipibo-Conibos del Perú si los adelantos realizados en el campo de la educación bilingual fueran puestos de lado reemplazando maestros bilingües nativos entrenados con otros no nativos y monolingües.

Con el mas grande respeto suplicamos a usted señor, dar a este asunto su atención.

Sinceramente,

Barbara Bentley

Directora de SURVIVAL INTERNATIONAL

SURVIVAL INTERNATIONAL tiene su sede en:  
36 Craven St., London WC2N 5NG, INGLATERRA.

\* \* \*

## TRIBUNAL INTERNACIONAL SOBRE LOS DERECHOS DE LOS INDI- GENAS DE AMERICA LATINA Y AMERICA DEL NORTE

En enero de 1978 el Grupo de trabajo Proyecto Indígena (Holanda) concibió el plan de organizar un Tribunal Internacional sobre los derechos de los pueblos autóctonos de América. En diciembre del mismo año, dicho grupo se convirtió en una fundación con el objetivo principal de fomentar el cumplimiento de los derechos humanos de los indios en el continente americano. El punto de partida es que los indígenas tienen derecho a su propia cultura, lengua y territorio. Por lo tanto, la fundación considera necesario señalar las violaciones de los derechos humanos, colocándolas en un contexto histórico, social, cultural, económico y político.

El objetivo central del Tribunal es plantear la cuestión de los derechos indios en un contexto más amplio y llamar la atención de organizaciones políticas, religiosas y otras sobre este asunto. Se intenta lograr dicho objetivo analizando hasta qué grado se violan los derechos de los pueblos autóctonos de América, prestando especial atención a "casos-prototipos". Para ello se requiere recopilar material que demuestre claramente la violación de los derechos y de la autonomía de estos pueblos.

Con la denuncia de la violación de los derechos indígenas se espera:

- Que se creen mejores condiciones para que la población indígena pueda desarrollarse cultural, política, económica y socialmente según sus propias ideas.
- Ayuda inmediata y comprensión para su lucha contra la colonización, explotación y eliminación.
- Información más objetiva sobre la situación, para combatir el prejuicio que existe sobre los indios.
- Atender a otras minorías en situaciones comparables.

Forma de operación: Para la denuncia de la violación de los derechos indios, se forma un jurado, constituido por 15 personas, prestigiadas y reconocidas internacionalmente en el campo de los derechos humanos. Este jurado seleccionará los casos presentados y emitirá su juicio al respecto.

Para la preparación de los casos se establecerán contactos con organizaciones indígenas o personas e instituciones comprometidas con los pueblos indígenas y se les pedirá si están dispuestos a formular una acusación y presentar testigos relacionados con el caso.

La primera sesión del Tribunal se llevará a cabo en Holanda entre Octubre y Noviembre del presente año.

Para mayor información dirigirse a: Werkgroep Indian Projekt  
Bloemgracht 90, 1015 TM  
Amsterdam  
Holanda.

\* \* \*

## CASO WAWAIM

Durante la segunda mitad del año pasado, el cineasta alemán Werner Herzog y la Empresa Wildlife Films Peru empezaron los trabajos para filmar una película sobre el cauchero Fitzcarrald. Querían filmar en el estrecho entre el río Marañón y el río Cenepa donde se encuentra la Comunidad Aguaruna de Wawaim. Los miembros de la Comunidad se opusieron a que trabajasen en su territorio. Aunque los hechos históricos referentes al cauchero ocurrieron en el extremo opuesto del país, muy lejos de Wawaím, los Aguaruna, por lo menos los jóvenes sabían que Fitzcarrald había matado a muchos nativos Harak'mut (Mashco) y pensaban que sería humillante revivir escenas de aquella época tan triste y vergonzosa. La empresa trató de presionar a la Comunidad para que aceptaran su presencia manipulando a la opinión pública sobre el asunto. No tenía intención de marcharse de la zona. El primero de diciembre unos 150 aguarunas se reunieron y viajaron al Campamento de la empresa en Wachintsa.

Obligaron a todos los empleados y obreros a subir a tres botes con todas sus pertenencias y a marcharse. Luego los Aguarunas quemaron los edificios del campamento.

La presencia de la empresa cinematográfica había causado graves desorientaciones y conflictos internos en las comunidades aguarunas.

Hasta la fecha los cineastas no han regresado, y en toda la zona existe ahora tranquilidad.

\* \* \*

## CASO SAN RAMON DE PANGOA

San Ramón de Pangoa es una Comunidad Nativa, ubicada en la Provincia de Satipo, Departamento de Junín, a unos 38 Km. de la carretera marginal. Viven en ella 70 familias pertenecientes al grupo etno-lingüístico Campa. Junto a este número de familias nativas se han venido agrupando algunos "colonos", gentes venidas principalmente de la Sierra en busca de tierras para cultivar. En un principio, éstos eran 12 cuando la Ley Agraria los calificó y la parcelación llegaba a 5 Has. por "colono".

El territorio de esta Comunidad ha sido demarcado y titulado de acuerdo a lo prescrito por la Ley de Comunidades Nativas 22175; no obstante esta titulación, la invasión de colonos ha ido aumentando, (son 170, con parcelas de 50 Has. cada uno) alentados últimamente por el maestro de la Comunidad que es colono y que además ocupa el cargo de Agente Municipal. Este emitió un "Comunicado" manifestando a la ciudadanía en general y a los po-

sesionarios de lotes que el Municipio ponía en venta lotes urbanos, tomados **DE LOS TERRENOS** de las Comunidades, permitiéndose así, cotizar, vender, arrendar e incluso adjudicar tierras de la Comunidad Campa.

El apoyo del Agente Municipal, desde su rango de autoridad, ha dado lugar a que los colonos formen un grupo fuerte tanto en lo comercial (realizan sus trueques injustos con los comuneros), como en lo político.

Frente a este panorama, los nativos se han organizado y han denunciado los hechos a las autoridades competentes de los Ministerios de Agricultura y del Interior, asesorados para el efecto, por el sacerdote Carlos Cantella y el Ingeniero Rubén Paitán, quienes desde hace un tiempo trabajan apoyando a la Comunidad en una promoción integral.

La denuncia de los nativos ha originado una reacción violenta por parte de los colonos, recayendo sobre todo en los asesores de la Comunidad, pues, han sido impedidos de continuar su tarea e incluso expulsados de la misma.

La situación que está afrontando la Comunidad de San Ramón de Pangoa es muy dura. Confiamos que no se hagan esperar las respuestas ante esta injusticia, que por otra parte, no es única en nuestras Comunidades Nativas de la Selva.

\* \* \*

## ¿QUE ES EL CAAAP?

El CAAAP es una institución peruana no estatal sin fines de lucro, establecida como un servicio al pueblo amazónico, especialmente a las poblaciones nativas. Recibe, para sus proyectos, financiamiento de instituciones humanísticas extranjeras que dan ayuda a entidades del Tercer Mundo.

El CAAAP busca la defensa de los derechos del pueblo amazónico y su promoción integral. Intenta encaminar las ciencias sociales hacia un mayor compromiso con las sociedades y culturas de la región. Debido a las estructuras socioeconómicas, muchos de los pueblos de la Amazonía van perdiendo su autonomía y su creatividad cultural. Las acciones del CAAAP se ofrecen como respuesta a la problemática socio-económica regional y a los valores ancestrales de las culturas tradicionales amazónicas.

## OBJETIVOS

Como primera exigencia, el CAAAP toma acciones de defensa jurídica y de asistencia social; pero estas acciones se complementan con un trabajo constante de promoción tanto cultural como socioeconómico. En la consecución de esta finalidad, el CAAAP se ha propuesto las siguientes metas:

1. Defender los derechos del hombre amazónico, en especial del nativo.
2. Investigar científicamente la realidad socio-cultural amazónica.
3. Establecer un servicio de documentación y archivo de datos sobre la amazonía peruana; publicar y divulgar trabajos de investigación que sean aportes a una mayor comprensión de la historia y situación actual de los pueblos amazónicos.
4. Apoyar la capacitación en las ciencias sociales y en temas amazónicos a toda persona que quiera trabajar en favor de las poblaciones amazónicas, dentro de los lineamientos del CAAAP.
5. Asesorar, apoyar y ejecutar proyectos piloto de promoción en las comunidades de la selva.

## POLITICA DE ACCION EN LAS COMUNIDADES DE LA SELVA

Es política del CAAAP que todas las acciones a realizarse en las comunidades obtengan previamente la aceptación de las personas interesadas, y, ordinariamente son respuestas a peticiones que le han hecho llegar los representantes legítimos. Asimismo, es política del CAAAP que, durante el desarrollo de esas acciones, los interesados participen activamente, tomando parte en las decisiones y controlando su ejecución.

Para que las acciones emprendidas tengan continuidad y puedan ser asumidas posteriormente por los mismos interesados, es propósito del CAAAP apoyarse al máximo en la cultura tradicional, evitar el uso de la tecnología sofisticada, y promover e integrar al personal de las comunidades donde se realizan las acciones.

## ESTRUCTURA DEL CAAAP

El CAAAP se estructura en base a departamentos y proyectos. Cada uno de los departamentos puede desarrollar uno o varios proyectos. Los departamentos son los siguientes:

- Departamento de Investigación
- Departamento de Acción
- Departamento de Lingüística al Servicio de la Educación
- Departamento de Publicaciones y Documentación
- Departamento de Formación.

## CAMBIOS EN EL CAAAP

El 27 de abril de 1979 la Asamblea General del CAAAP eligió como Director a Jaime Regan, antropólogo. A partir del mes de junio la nueva Secretaria Ejecutiva es Balbina Vallejo Fernández. En el mes de setiembre se nombró como Jefe del Departamento de Lingüística al Servicio de la Educación al Sr. Angel Corbera, Profesor de Lingüística en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, quien ha hecho trabajo de campo entre los Aguaruna. También se nombró como Jefe del Departamento de Publicaciones y Documentación al Sr. Alejandro Camino, Profesor de Antropología en la Pontificia Universidad Católica del Perú, que ha realizado estudios sobre los Matsigenka. Jesús Víctor San Román, Sociólogo, sigue a cargo del Departamento de Acción. El Director actúa como Jefe de los Departamentos de Investigación y de Formación.

Se agradece al Director anterior Manuel Marzal, su generosa colaboración durante los primeros años de funcionamiento del CAAAP, así como a Luis Uriarte, María del Carmen Urbano, Manuel García Rendueles y Jürgen Riester.

## DEPARTAMENTO DE LINGÜÍSTICA

Jefe del Departamento: ANGEL CORBERA MORI.

### I. INVESTIGACIONES Y PUBLICACIONES.

El Dpto. de Lingüística viene revisando y haciendo las correcciones necesarias del diccionario analítico Castellano-Cocama, manuscrito preparado por el P. Lucas Espinoza, O.S.A. Según palabras textuales del P. Espinoza: "En este trabajo ponemos a contribución los conocimientos adquiridos sobre el artificio de la lengua Cocama durante dieciocho años de permanencia en la misión agustiniana del Amazonas peruano". Esperamos que esta próxima publicación del CAAAP, sirva como un aporte más al conocimiento y valoración del pueblo cocama.

Por otro lado, este año se dará comienzo a las investigaciones en tradición oral nativa. Los grupos etnolingüísticos considerados para la investigación son: campá, machiguenga, shipibo, cocama y quechua de Lamas (Lamisto).

Finalmente, como apoyo al desarrollo, educación y conocimiento de las culturas de los pueblos de la Amazonía peruana, se ha proyectado para el presente año, el inicio de investigaciones en el campo de la elaboración y preparación de gramáticas de lenguas nativas. Las gramáticas a prepararse abarcarán a las lenguas aguarunas, campá, cacataibo, ese-éja y amarakaeri.

### II. CURSILLOS DE CAPACITACION Y FORMACION

Tema: Lingüística.

Este curso se llevó a cabo en Lima del 28 de enero al 1º de febrero del presente año, en horario intensivo de 9 a 12.30 y de 3.30 hasta las 7 p.m. Para el desarrollo de las materias programadas, se contrató a profesionales lingüistas del Centro de Investigación de Lingüística Aplicada de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, todos ellos con trabajos de investigación en lenguas amazónicas.

El contenido de cada materia se relacionó a su posible aplicación práctica, teniendo en cuenta las necesidades de quienes trabajan directamente con programas de apoyo a las comunidades nativas. También en apoyo al desarrollo de los cursos se prepararon algunas separatas tales como:

Métodos de Investigación en Lingüística, fonética general y dialectología selvática.

### **Materias dictadas:**

1. **Fonética.**— Por medio del dictado de este curso se trató de ofrecer conocimientos teóricos básicos y generales; la manera de representar símbolos fonéticos para las emisiones lingüísticas, principalmente cuando se trata de aquellos sonidos extraños a la lengua materna. Se ejemplificaron algunos sonidos más comunes en lenguas amazónicas tales como: vocales nasalizadas, laríngezadas, ensordecidas, alargadas, etc.
2. **Fonología.**— Se presentó la manera de analizar los sonidos que son funcionales en una lengua (fonemas). Se hizo una breve referencia a los aportes prácticos de la fonología: por ejemplo, en la elaboración de alfabetos de escritura, señalándose que para elaborar un alfabeto práctico, no sólo intervienen los factores lingüísticos sino también los psicolingüísticos, sociolingüísticos, etc.
3. **Morfosintaxis.**— Se presentó una visión general de la organización gramatical de las lenguas amazónicas, enfatizándose que toda lengua una estructura propia y que cualquier estudio debe darse a partir de esa organización estructural, sin tratar de someter a moldes gramaticales diferentes a la lengua nativa.
4. **Dialectología Selvática.**— Nociones básicas acerca de la dialectalización de las lenguas: Se hizo una referencia panorámica de las lenguas habladas en la amazonía, familias lingüísticas, grupos etnolingüísticos, ubicaciones geográficas y poblaciones aproximadas. Asimismo, se mencionaron algunos datos acerca de los grados de contacto de los grupos nativos con la sociedad dominante.
5. **Métodos de investigación y trabajos de campo.** Introducción a las técnicas de elicitación de datos lingüísticos; nociones generales de antropología, trabajos dentro de la comunidad, relación social. Trabajos con informante de la lengua nativa. También se presentó breves referencias relacionadas a la elaboración de un cuestionario de encuesta.

## DEPARTAMENTO DE FORMACION

Jefe del Departamento: JAIME REGAN

Durante los primeros meses de 1980 se han organizado tres cursos en Lima.

- I. Lingüística (véase el informe del Departamento correspondiente) del 28 de enero al 1º de febrero.
- II. Etnomedicina, del 4 al 8 de febrero.

Este curso tuvo como finalidad un acercamiento al problema de salud y nutrición en la selva, la valorización de la medicina tradicional y el planteamiento de soluciones prácticas. El curso se desarrolló de la siguiente manera:

- 1— Salud, medicina y sociedad. Dr. Julio Soto de la Universidad Peruana Cayetano Heredia.
  - Ecología y Salud.
  - Situación de la Salud en la Selva: factores condicionantes y determinantes, nutrición, mortalidad y morbilidad.
  - Enfermedades con repercusiones sociales (TBC, Hansen, Parasitosis).
  - Niveles actuales de atención: el promotor de salud en la atención primaria.
  - Medicina integral ¿una solución?
- 2— Magia, brujería y parasicología. Jesús Víctor San Román. CAAAP.
  - Brujo y brujería
  - Sesión de brujería
  - Brujería y parasicología.
- 3— Chamanismo. P. Jaime Regan. CAAAP.
  - La iniciación del chamán
  - Trance, posesión y los espíritus ayudantes
  - Causas místicas de la enfermedad y técnicas de curación
  - El contexto socioeconómico del chamanismo
  - Técnicas de investigación de Campo sobre el chamanismo.
- 4— El proyecto de salud en el río Napo — Gaetane Soucy, Enfermera.
- 5— Panel: Búsqueda de una política de salud definida.

### III. Medicina tropical. (Para médicos y enfermeras) del 24 al 28 de marzo.

El curso se desarrolló con la colaboración del Instituto de Medicina Tropical "Alexander von Humboldt" de la Universidad Peruano Cayetano Heredia y tuvo los siguientes objetivos:

- dar una visión actualizada práctica de las enfermedades más comunes producidas por agentes biológicos, destacando los aspectos epidemiológicos, clínicos, terapéuticos y preventivos.
- orientar hacia la elaboración de programas sobre algunas enfermedades que requieren control y seguimiento de casos (TBC, Hansen)
- capacitar en el uso de recursos diagnósticos y/o terapéuticos que se puedan realizar en lugares apartados, con poca o ninguna infraestructura de salud.
- orientar hacia una mayor comprensión del contexto socio-cultural de la problemática de la salud en las Comunidades Nativas.

### PROGRAMA

#### 1. Clases teóricas:

- Enfermedades por agentes biológicos; concepto de infección.
- Infecciones virales: sarampión, hepatitis.
- Infecciones bacterianas: Hansen, TBC, Tifoidea, Tétano.
- Infecciones parasitarias: Malaria, Leishmaniasis.
- Infecciones micóticas: histoplasmosis, blastomicosis.
- Manejo de diarreas.
- Manejo de Shock Séptico.
- Infecciones de la piel y miasis.
- Animales ponzoñosos.
- Nociones de antropología médica.
- Cosmología y Etno-psico-farmacología.

#### 2. Ejercicios diagnósticos: Presentación y discusión de casos clínicos y diapositivas ilustrativas.

#### 3. Prácticas clínicas: Visita a pacientes, observación de programas (Hansen) y guardias de emergencia.

#### 4. Prácticas de laboratorio básico: bacteriología, micología, parasitología, entomología y animales ponzoñosos.

#### 5. Plenario Final: Discusión general e intercambio de experiencias.

## DEPARTAMENTO DE ACCION

Jefe del Departamento: JESUS VICTOR SAN ROMAN

- I. **Hogares Nativos.** Se han construído casas según los patrones culturales, tradicionales, en Iquitos y Pucallpa para ofrecer albergue a los nativos que, por diferentes razones comerciales, administrativas, de salud, etc. llegan a las ciudades. Unido a los hogares nativos funciona un servicio de asistencia jurídico-social, coordinado por una asistenta social. La meta propuesta es construir nuevos hogares nativos en otros lugares, sean ciudades o pueblos, que por sus características, son centros de una fuerte presencia nativa transitoria.
- II. **Titulación de tierras.** Se está llevando a cabo programas de titulación de comunidades nativas por medio de convenios con el Ministerio de Agricultura.
- III. **Cursillos para Nativos.** En el mes de julio y primeros de agosto se tuvo en Pucallpa el primer curso para nativos shipibos, con la asistencia de 38 representantes de comunidades. El curso tenía como finalidad dar algunos conocimientos de contabilidad e información sobre la administración pública. En la preparación del cursillo intervino el Consejo Shipibo, entidad que había solicitado el curso. Como fruto de ese curso se tomó la decisión de nombrar tres promotores nativos cuya misión es visitar las comunidades y apoyar las acciones de éstas y promover la formación de unidades de producción. También se ha nombrado a una mujer witoto como promotora de las comunidades del río Ampiyacu. Del 6 al 20 de enero se tuvo un curso como el anterior para Witotos, Boras, Ocainas y Yaguas.
- IV. **Promoción de Ribereños Campesinos.** Siguiendo una metodología de investigación-acción, se está trabajando a tres niveles con campesinos ribereños en los ríos Nanay, bajo Marañón y Amazonas.
  1. En Convenio con la Dirección Regional de Educación de ORDELORETO se está realizando un proceso de concientización por medio de profesores promotores.
  2. Organización directa de unidades de producción por medio de promotores campesinos que viven en las comunidades y realizan una labor de motivación, promoción y apoyo.

3. Promotores campesinos a quienes se trata de dar una orientación socio-económica y apoyo en los esfuerzos encaminados hacia algún tipo de producción comunitaria.

Ya se han logrado resultados positivos, por ejemplo, en la zona de Yacapaná (río Amazonas) existen dos unidades de producción.

Satisfechas las propias necesidades están entrando en la producción para la comercialización. También los profesores han logrado un gran avance en el proceso de concientización, creando algunas organizaciones de base. Respecto a los animadores cristianos de comunidades (promotores campesinos), están orientando su acción hacia las chacras comunales, cuyos beneficios serán destinados a obras comunitarias.

V. **Proyectos.** El trabajo de este año se centrará en las siguientes líneas:

- Hogares Nativos.
- Titulación de tierras de nativos.
- Asistencia jurídico-social a nativos.
- Unidades de producción y comercialización.
- Adaptación de técnicas intermedias.
- Becas de estudio para nativos y cursos de formación técnica.
- Apoyo a la organización nativa y sus instituciones.

## DEPARTAMENTO DE INVESTIGACION

Jefe del Departamento: JAIME REGAN

Se van haciendo investigaciones etnográficas integrales en las comunidades de la Selva para conocer la realidad total de las culturas nativas dentro de su contexto histórico y económico-político.

Esto permitirá formular planes específicos y detallados de promoción para cada uno de los grupos nativos estudiados.

Ya se han terminado las investigaciones sobre los Yagua, Cocamilla y Aguaruna.

También se hacen dentro del mismo Departamento, investigaciones enfocadas a temas específicos. En este sentido se ha realizado una investigación sobre "Farmacopea Tradicional y Nutrición entre los Secoya". Estos estudios serán publicados en forma de libros, o como artículos en la Revista "Amazonía Peruana".

Con auspicio y apoyo del CAAAP se vienen realizando las siguientes investigaciones:

1. Etnografía integral de los Lamistas (Cecilia Gilardi)
2. Etnografía integral de los Amarakaeri (Aldo Fuentes)
3. Ecología, Trabajo y Nutrición entre los Cashibo (Erwin Frank, etnólogo de la Universidad de Bonn, Alemania) e investigador asociado al CAAAP.

## DEPARTAMENTO DE PUBLICACIONES Y DOCUMENTACION

Jefe del Departamento: ALEJANDRO CAMINO

A partir del mes de octubre de 1979 el Sr. Alejandro Camino asumió la Dirección de este Departamento. Entre otros se han venido implementando los siguientes proyectos:

- I. **Biblioteca.** Se ha iniciado la constitución de una Biblioteca especializada en temas amazónicos, ubicada en las oficinas de Lima del CAAAP. Para tal efecto se ha proyectado la asignación de un presupuesto anual para adquisiciones bibliográficas, y se viene estimulando el canje de nuestras publicaciones. Paralelamente se ha iniciado la catalogación del material bibliográfico disponible por el sistema universal L.C.
- II. **Amazonía Peruana.** Se viene preparando para el presente año la edición de tres números de nuestra publicación semestral, en consideración del retraso habido durante el año 1979. A partir del presente número de la revista se introducen algunas innovaciones y se añaden nuevas secciones. El número 6 estará dedicado a la arqueología de la Amazonía Peruana. El Número 7 tratará sobre salud y nutrición en las comunidades nativas.

Para el futuro se ha programado concentrar los artículos que se reciban para ser publicados dentro de las siguientes temáticas:

1. Arqueología de la Amazonía Peruana (Nº 6).
2. Salud y nutrición en la Amazonía Peruana (Nº 7).
3. Ethnohistoria de la Amazonía Peruana: Siglos 17 y 18. (Nº 18).
4. Aproximaciones al estudio de la mujer nativa.
5. Nuevos aportes de la lingüística de las poblaciones nativas de la Amazonía Peruana.
6. Nuevos aportes del estudio de la organización social tradicional y contemporánea de las comunidades nativas de la Amazonía Peruana.
7. El impacto de las iglesias y misioneros sobre las poblaciones nativas.
8. Aproximaciones al estudio de las economías tribales por las poblaciones nativas de la Amazonía Peruana.
9. La ley y el sistema jurídico nacional frente a las poblaciones nativas.
10. El niño nativo.
11. Ethnohistoria de la Amazonía Peruana: Siglo XIX.
12. El uso tradicional de la tierra, la colonización y las poblaciones nativas.

Otros temas podrían también incluirse como contribuciones libres dentro de los próximos números a aparecer. El orden de publicaciones de las temáticas será de acuerdo a cómo se vayan completando las colaboraciones correspondientes.

Asimismo el Departamento de Publicaciones ha venido y viene editando un conjunto de libros que constituyen nuevos aportes en la misma línea de interés indicada anteriormente. También nos interesan contribuciones en este campo.

Por la presente el Departamento de Publicaciones del CAAAP quiere invitar a Ud. a colaborar con artículos para nuestros próximos números.

**III. Serie Antropológica:** En el curso de los últimos meses se ha venido ultimando la edición de las siguientes obras:

- Historia y Migraciones de los Yaguas J. y J.P. Chaumeil
- La gente (Estudio etnográfico de los Yagua del Nor-este de la Amazonía Peruana) J.P. Chaumeil.
- Una paz incierta (Estudio sobre el Aguaruna del río Mayo) M. Brown.
- Los Nativos Invisibles (Historia y Realidad Actual de los Cocamilla del río Huallaga) A.W. Stocks.

Asimismo se viene programando la edición de las siguientes obras, en versión traducida al español:

- Shipibo Subsistence in the Upper Amazon Rainforest (Doctoral Dissertation in Geography, University of Wisconsin, 1974) R. Bergman.
- The River that God Forgot. The story of the Amazon. (New York, E.P. Dutton & Co., 1968). R. Collier.



## Centro de Investigación y Promoción Amazónica

El Centro de Investigación y Promoción Amazónica (CIPA) es una organización peruana no estatal, cuyas actividades no persiguen fines religiosos ni político partidarios. El CIPA fue establecido en Enero de 1978 para apoyar a las Comunidades Nativas en la defensa de sus derechos, brindar capacitación y colaboración en los proyectos que dichas comunidades consideren necesarios y realizar investigaciones que les ayuden a comprender los problemas que afectan a la Amazonía.

En el campo editorial CIPA ha realizado las siguientes publicaciones que están a disposición de los interesados.

### CARTILLAS:

- A.— **TURISMO: UN PROBLEMA PARA LAS COMUNIDADES NATIVAS.**— Acerca de los efectos negativos de la actividad turística sobre la vida y cultura de las sociedades nativas. 1978.
- B.— **DEFENDAMOS NUESTRA TIERRA.**— Destinada a reforzar las acciones de los grupos nativos por la defensa y reivindicación de sus tierras. 1979.
- C.— **AYOPEROTAJERO AYOVETARINI.** (Aprendamos mejor lo que hemos aprendido).— Dirigida a reforzar los conocimientos básicos de matemáticas para brindar un instrumento de trabajo a ser usado en el manejo de empresas comunales y otras actividades económicas. 1980.
- D.— **RECUPEREMOS NUESTROS BOSQUES.**— Cartilla preparada por los integrantes de la Promoción Juan Santos Atahualpa del Centro Educativo para Trabajadores Forestales de Jenaro Herrera y editada por CIPA. Contribuye a difundir los conocimientos adquiridos en pro de la defensa de los recursos naturales de las Comunidades Nativas.

### LIBROS:

- **COMUNIDADES NATIVAS: DESPOJO Y REIVINDICACION.** Alberto Chirif, Richard Chase Smith, Carlos Mora y Tulio Mora. Mimeógrafo. 76 pp. 1978.
- **LEY DE COMUNIDADES NATIVAS Y DE PROMOCION AGRARIA DE LAS REGIONES DE SELVA Y CEJA DE SELVA.** D.L. 22175. Promulgada en 1978. Imprenta. Segunda edición.

*CAAAP centro amazónico de antropología y aplicación práctica*

# historia y migraciones de los Yagua de finales del siglo xvii hasta nuestros días

J-P Chaumeil



*Pedidos: Ap. 111-66, Lima 14, PERU*

# LISTA DE PRECIOS

## AMAZONIA PERUANA

### SUSCRIPCIONES:

#### PERU

Por tomos (2 Números); incluye porte . . . . . 8/ 3,500.00

### SUDAMERICA:

### OTROS

	AEREO	SUPERFICIE		AEREO	SUPERFICIE
Instituciones . . . . .	US\$ 28.00	US\$ 25.00	Instituciones . . . . .	US\$ 35.00	US\$ 30.00
Particulares . . . . .	US\$ 22.00	US\$ 20.00	Particulares . . . . .	US\$ 24.00	US\$ 20.00
Nos. pasados . . . . .	US\$ 11.00	US\$ 10.00	Nos. pasados . . . . .	US\$ 11.00	US\$ 10.00

## SERIE ANTROPOLOGIA

TITULOS	PERU		SUDAMERICA		OTROS	
	Sin envío Postal	Con envío Postal	AEREO	SUPERFICIE	AEREO	SUPERFICIE
LOS MITOS DE CREACION Y DESTRUCCION Nimuendajú, Aut. (Editor: J. Riestar) (220 págs.)	S/. 2,500.00	S/. 2,750.00	US\$ 12.00	US\$ 10.00	US\$ 14.00	US\$ 12.00
DUIK MUUN. . . Universo mítico de los aguarunas Aurelio Chumpac L. y M. García Rendueles (2 ts. 900 págs.)	S/. 5,000.00	S/. 5,800.00	US\$ 25.00	US\$ 22.00	US\$ 30.00	US\$ 30.00
HISTORIA Y MIGRACIONES DE LOS YAGUA J.P. Chaumeil (212 págs.)						
LOS NATIVOS INVISIBLES. Historia y realidad actual de los Cocamilla del Río Huallaga. Anthony Stocks (196 págs.)						

**SERIE ENSAYOS**

TITULOS	PERU		SUDAMERICA		OTROS	
	Sin envío Postal	Con envío Postal	AEREO	SUPERFICIE	AEREO	SUPERFICIE
POESIA LIRICA AGUARUNA J. Ma. Guallart M.	S/. 600.00	S/. 700.00	US\$ 3.50	US\$ 2.50	US\$ 5.00	US\$ 3.50
TASHORINTSI: TRADICION ORAL MATSIGUENKA Pascual Alegre		AGOTADO	—		—	
DE PUCALLPA A TINGO MARIA: Explorando las Pampas del Sacramento Pedro Santa María		AGOTADO	—		—	

**SERIE "EXTRAORDINARIA"**

ELECCIONES, PARTIDOS POLITICOS Y LA  
AMAZONIA

AGOTADO

FRONTERAS VIVAS . J. Ma. Guallart.  
(En Prensa)

