

AMAZONIA

PERUANA

HISTORIA DE LA AMAZONÍA REPUBLICANA:
UNA NECESARIA REFLEXIÓN BICENTENARIA

Nº 32 - JUNIO - 2019



CENTRO AMAZÓNICO DE ANTROPOLOGÍA Y APLICACIÓN PRÁCTICA

AMAZONÍA PERUANA

32

HISTORIA DE LA AMAZONÍA REPUBLICANA:
UNA NECESARIA REFLEXIÓN BICENTENARIA

ISSN 0252-886X
Junio 2019

CENTRO AMAZÓNICO DE ANTROPOLOGÍA Y APLICACIÓN PRÁCTICA

Amazonía Peruana

CONSEJO EDITORIAL

Jaime Regan

Antropólogo. Presidente del Consejo Editorial del CAAAP

Luisa Elvira Belaunde

Antropóloga. Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM)

Jean-Pierre Chaumeil

Antropólogo. EREA-CNRS

Bartholomew Dean

Antropólogo. University of Kansas

Óscar Espinosa

Antropólogo. Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP)

Gustavo Solís

Lingüista. Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM)

Ismael Vega

Antropólogo. CAAAP

Ulises J. Zevallos

Lirerato. Ohio State University

COORDINADORES DE ESTE NÚMERO

Juan Carlos La Serna

Manuel Cornejo Chaparro

Fotografía de carátula

Puente sobre el río Chanchamayo (Circa 1910)

Carlos Meyer

Colección particular

© CAAAP

Av. González Prada 626, Magdalena

Lima-Perú

Teléfono: 461 -5223

E-mail: caaaperu@caaap.org.pe

www.caaap.org.pe

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2019-09174

Tiraje: 500 ejemplares

Se terminó de imprimir en junio del 2019 en:

Sonimágenes del Perú S.C.R.L

Av. Gral. Santa Cruz 653, ofic. 102. Jesús María – Lima

Teléfonos: 726 9082 / 277 3629

Todos los derechos reservados
El CAAAP no necesariamente comparte conceptos, ideas y opiniones vertidas en los
*artículos publicados en **Amazonía Peruana***

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

- Historia de la Amazonía Republicana: Una necesaria
reflexión bicentenaria 7
Juan Carlos La Serna y Manuel Cornejo Chaparro

TEMÁTICA

- El enigma de la endoguerra asháninca: ¿accidente
histórico o mandato cultural? 11
Fernando Santos Granero
- Milenarismo Tupí-Guaraní en la Amazonía 39
Jaime Regan
- Pactos entre pueblos indígenas y el Estado en la
Amazonía peruana republicana 61
Frederica Barclay Rey de Castro
- Fotografía, exploración y domesticación visual de
la frontera amazónica peruana 73
(1869-1912)
Juan Carlos La Serna
- Amazonía y aviación: ¿hacia un cambio de las
representaciones? 109
Estelle Amilien
- La militarización de los Orientes peruanos y
ecuatorianos (1933-1941) 133
François Bignon

“Al salvaje todo le llama la atención” Loreto de
Pedro Dávalos y Lissón (1894) 153
Manuel Cornejo Chaparro

Construcción del Estado y ciencia en la Amazonía:
La comisión demarcadora del Putumayo (1928-1930) 175
Ombeline Dagicour

Las promesas alentadoras: La colonización polaca en
la amazonía peruana (1925-1935) 197
Łukasz Krokoszyński

AVANCES DE INVESTIGACIÓN

Ordenamiento jurídico sin el Estado en el pueblo
asháninka 237
Néstor Machaca Mamani

CRÓNICAS

Autos de los indios chunchos remitidos por el
Gral. Marqués de Menahermosa por sospecha de
ser espías del rebelde Juan Santos Atahuallpa (1746) 257
Introducción de Fernando Santos Granero

Carta de la Sra. Lorenza Yajamanco (Contiene
información sobre el contexto de la muerte de dos
misioneros agustinos) 271
Introducción de Jaime Regan

RESEÑAS

The Amazon: land without history de Euclides da Cunha 275
Por: Jesús Llerena Durand

John Tucker, Almirante del Amazonas de David Werlich 279
Por: Renzo Loza Livia

DATOS DE LOS AUTORES 281

INTRODUCCIÓN

HISTORIA DE LA AMAZONÍA REPUBLICANA: UNA NECESARIA REFLEXIÓN BICENTENARIA¹

Es un hecho evidente que la historiografía peruana y peruanista ha prestado poco interés al estudio de los fenómenos sociales desarrollados en el espacio amazónico. Por lo general, los historiadores, acostumbrados por su formación profesional al uso de fuentes de información escritas, han centrado sus investigaciones en el esplendoroso pasado de las sociedades andinas y costeñas, postergando la posibilidad de producir conocimiento sobre el territorio y las sociedades amazónicas, en tanto que estas últimas, generalmente han sido vistas por los académicos como sociedades orales, característica que «entorpece» la realización de investigaciones con el tradicional bagaje metodológico de nuestra disciplina.

A excepción de algunas destacadas investigaciones de historiadores peruanos y extranjeros, los estudios sobre la Amazonía peruana y su población han corrido a cargo de antropólogos y sociólogos, especialistas a los que se considera mejor equipados metodológicamente para trabajar con “fuentes vivas”². Sin embargo, los resultados de las investigaciones de estas disciplinas parten de interrogantes y objetos de estudios propios, donde la dimensión procesual no es una preocupación central. Así, por ejemplo, gran parte del interés de la antropología amazonista se ha centrado en identificar y analizar las permanencias y transformaciones que evidencian las sociedades indígenas –sus prácticas, sistemas de valores e instituciones– frente a la presencia del Estado y demás actores externos presentes en sus territorios tradicionales. En ese sentido, los estudios de estas disciplinas, aun

1 Los coordinadores del presente número agradecen al historiador David Velásquez Silva por su participación en la redacción del presente texto introductorio.

2 En relación al esfuerzo reciente por la historia amazónica peruana, cabe destacar el caso del Taller de Estudios e Investigación Andino Amazónica (TEIAA) de la Universidad de Barcelona, creado en 1991 y dirigido por Pilar García-Jordán, donde han participado diversos historiadores, como Nuria Sala i Vila y Ascensión Martínez, o las investigaciones históricas y etnohistóricas desarrolladas por Fernando Santos y Frederica Barclay, desde la década de 1980. Hay que señalar que el Seminario de Historia Rural Andina (UNMSM) ha realizado notables aportes en la historia amazónica, visibilizando el trabajo de representantes indígenas.

cuando ofrecen antecedentes históricos, estos últimos no guardan, necesariamente, conexión causal con los objetos que constituyen el fondo de la investigación o no logran ser mostrados como parte de procesos de largo plazo.

La propuesta de una historia de la Amazonía republicana implica mirar diacrónicamente el espacio (en su dimensión material y social), los sujetos y sus producciones materiales y culturales, concebirllos todos ellos como fenómenos y actores sometidos a –y generadores de– cambios por sus mutuas interacciones en el devenir de las últimas dos centurias. Una historia amazónica no debe considerar que el territorio amazónico como un objeto estático que ha permanecido inalterado a lo largo del tiempo, pues el clima, los ríos y el bosque cambian por razones naturales y humanas. Respecto a estas últimas, a lo largo de los siglos XIX y XX, los proyectos de «nacionalización» de la frontera interior por parte del Estado republicano (v.gr. exploraciones, apertura de caminos y rutas fluviales, inmigración y comisiones de demarcación) y las iniciativas privadas de colonización, explotación y comercialización de recursos naturales han significado profundas modificaciones sobre el territorio que aún no llegamos a avizorar en su real dimensión.

Una reflexión histórica de la Amazonía peruana exige cuestionar el recurrente esencialismo con el que los académicos pensamos a la sociedad local, considerándola compuesta únicamente por población «nativo-originaria». Corresponde a la historia amazónica identificar y conocer las interacciones de los diferentes actores que han constituido las dinámicas sociales en este dilatado espacio social, dar cuenta diacrónicamente de sus influencias, préstamos e impactos, reconociendo en ello –qué duda cabe– niveles de ejercicio del poder, la asimetría de las relaciones sociales que ha modelado a los actores y sus interacciones en la actualidad. En tal sentido, una historia del proceso republicano en la Amazonía conlleva, necesariamente, reconocer a los diversos actores sociales que han tenido participación en las diversas historias de las últimas dos centurias: los numerosos pueblos originarios del piedemonte y los llanos bajos amazónicos, así como también las poblaciones colonas, agentes del Estado, élites urbanas, empresarios privados –y sus trabajadores–, científicos, exploradores, misioneros e inmigrantes extranjeros asentados en la región. De especial importancia reviste el estudio de la transformación de los liderazgos y la organización política de la población indígena, observar sus cambios en función de las dinámicas intragrupalas, las modificaciones de su entorno, así como las relaciones que se establecen con los otros actores presentes en el territorio y con un Estado central que, desde la lejanía, ha tomado decisiones que les atañen.

Asimismo, un aspecto que no debe ser dejado de lado por la historia de la Amazonía es la construcción de los imaginarios. Los imaginarios, las representaciones del espacio y del *otro* son de vital importancia, especialmente entre grupos donde el limitado contacto o la intermitencia de las interacciones terminaron construyendo solo una visión parcial del objeto o sujeto imaginado. La historia de la Amazonía debe reflexionar acerca del proceso de construcción y difusión de las representaciones

sobre el espacio amazónico, de sus actores, de sus recursos, comprender cómo estas representaciones han modelado lo acontecimientos, las prácticas y las instituciones sociales. Resulta importante historizar el imaginario construido desde y consumido en los espacios urbanos, no obstante, reviste de igual o mayor importancia –por el reto que esto supone– el reconstruir los imaginarios que las diversas poblaciones originarias han construido de sus respectivas otredades (poblaciones urbanas, colonos, misioneros, funcionarios estatales, antropólogos etc.).

Reflexionar sobre una historia de la Amazonía peruana nos invita a pensar acerca de las condiciones de factibilidad para el quehacer de la Historia y los historiadores. Nos lleva irremisiblemente al problema de las fuentes. A diferencia de lo que el “sentido común” historiográfico considera, existe una diversidad de fuentes textuales y gráficas con las que se puede satisfacer la vieja obsesión del historiador por el documento escrito. Es un *corpus* disperso en diversos archivos de organismos oficiales nacionales y departamentales, instituciones académicas, publicaciones oficiales o de asociaciones profesionales, museos, colecciones privadas esparcidas por el mundo y un largo etcétera. No debe despreciar el historiador amazónico las fuentes vivas para construir su propio archivo y legarlo a la comunidad académica, así como los repositorios de instituciones académicas (en lingüística, economía, sociología, antropología, biología y medicina) que iniciaron sus investigaciones de manera profesional desde la primera mitad del siglo XX.

Tomando en cuenta esta realidad, a mediados del 2017 el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), la Escuela de Historia de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) y el Institut des Ameriques (Paris) se propusieron la tarea de organizar un evento académico que generase el primer espacio de reflexión de la historia de la Amazonía peruana de las dos centurias republicanas³. El centrarse en el período republicano puede parecer una decisión arbitraria, pues sin duda se viene haciendo –con el desarrollo de la arqueología y la etnohistoria– una historia de la Amazonía del período prehispánico, al tanto que es conocida también la existencia de relaciones entre el territorio y población amazónica y las sociedades serranas y costeras a lo largo del proceso virreinal, expresados en exploraciones tempranas, circuitos de intercambio de bienes y en el establecimiento de

3 El Seminario Internacional Historia de la Amazonía Peruana fue coordinado por Juan Carlos La Serna (Universidad de Lima/Ministerio de Cultura), Francois Bignon (Université de Rennes/ Institut des Ameriques), Manuel Cornejo Chaparro (CAAAP), David Velásquez (UNMSM) y Víctor Arrambide (UNMSM), los días 14 y 28 de junio y 7 de julio en el local del Instituto Porras Barrenechea, de esta casa de estudios. El evento fue dividido en cinco mesas temáticas y contó con la participación de un grupo de destacados académicos especialistas en estudios amazónicos o peruanistas que han acercado al tema amazónico, entre ellos Pilar García Jordán (Universidad de Barcelona), Jaime Regan (UNMSM/CAAAP), Fernando Santos-Granero (Smithsonian Institution), Fernando Ortiz (PUCP), Lisardo Seiner (PUCP), Frederica Barclay, Eduardo Fernández (PUCP), Carlos Camacho (Universidad del Externado de Colombia), Estelle Amelien (Universidad de Nanterre-Paris X), Morgana Herrera (Universidad de Toulouse Jean Jaurès), Łukasz Krokosiński (Universidad de Varsovia) y Jean-Pierre Chaumeil (LESC Université de Nanterre/CNRS).

misiones religiosas. A riesgo de arbitrariedad, la apuesta por una historia amazónica republicana se basa en tres razones. La primera tiene que ver con la naturaleza de las relaciones y su intensidad entre los espacios y los actores sociales: desde la segunda mitad del siglo XIX y durante todo el siglo XX se observa un mayor interés del Estado peruano por *domesticar* el territorio y la población amazónica y, así como una mayor presencia de diversas iniciativas privadas de la población costeña y serrana en la Amazonía, actividades que preceden, acompañan y son consecuencia del esfuerzo estatal mencionado. En ese contexto, las relaciones entre las poblaciones antes referidas se intensifican crecientemente, logrando poco a poco que el espacio amazónico se articule al resto del país. La segunda razón es una consecuencia de la anterior: esta mayor intensidad de las relaciones ha producido un volumen considerable de fuentes de información escrita que, complementada a las fuentes orales, hace factible una historia de la Amazonía en los términos tradicionales del oficio de los cultores de Clío. En tercer lugar, en vísperas del Bicentenario de la Independencia, se hace necesaria una reflexión global de la experiencia republicana que incluya a la Amazonía, reflexión que sería insuficiente y parcial sin el conocimiento de su historia.

El presente número 32 de la revista Amazonía Peruana ofrece un *dossier* histórico con algunos de los trabajos presentados en este evento académico, así como otros aportes vinculados específicamente a la temática histórica de la Amazonía. Los coordinadores de este número agradecemos el interés y la generosidad de los participantes en dedicar sus esfuerzos en redactar los textos y participar del espacio de discusión abierto con motivo del seminario.

Este número incluye además dos documentos inéditos vinculados a la temática amazónica. En primer lugar, un expediente del Archivo General de la Nación, transcrito por Fernando Santos-Granero, referido a los testimonios de un grupo de indígenas asháninka, sospechoso de colaborar con el rebelde Juan Santos Atahualpa y trasladados forzosamente a Lima, donde fueron entrevistados frente a la autoridad virreinal y el traductor. El segundo documento es un testimonio de la señora Lorenza Yajamanco que menciona la muerte de los agustinos Bernardo Calle y Miguel Vilajolí en 1904, debido a un enfrentamiento entre los caucheros Yajamanco y Amadeo Burga que involucraba a sus peones awajún.

Debido a la importancia política, cultural, social y ecológica que ha adquirido el espacio amazónico en el contexto presente exige a los historiadores, con el apoyo de académicos de otras disciplinas, hacer un esfuerzo por incorporar el estudio de la sociedad amazónica dentro del debate historiográfico nacional. La historia del proceso republicano en la Amazonía es todavía una necesaria y pendiente reflexión bicentennial.

Juan Carlos La Serna (Universidad de Lima-Ministerio de Cultura)
Manuel Cornejo Chaparro (Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica)
Coordinadores del número

EL ENIGMA DE LA ENDOGUERRA ASHÁNINCA: ¿ACCIDENTE HISTÓRICO O MANDATO CULTURAL?

Fernando Santos Granero

Resumen

En este artículo me propongo poner a prueba -mediante un análisis detallado de las fuentes históricas sobre los pueblos del conjunto asháninca -conocidos inicialmente como Antis, Andes, Chunchos o Campas- y sus vecinos de la Selva Central- las conclusiones de Renard-Casevitz sobre los pueblos del conjunto ashaninca para los cuales la guerra y el enemigo son exteriores y heterogéneos y que, en contraste con las sociedades de mitades y endoguerreras, eliminan luchas intraterritoriales e intraétnicas. Analizo fundamentalmente las fuentes publicadas y de más fácil acceso, privilegiando los relatos de testigos presenciales sobre las obras más generales de historiadores religiosos o laicos. Dicho análisis, me permitirá determinar si la endoguerra asháninca de los últimos 130 años es un accidente histórico o responde a un precepto cultural similar al que impulsa la guerra interna entre los Pano, Jíbaro, y Tupí-guaraní.

Summary

In this article I intend to put to the test - by means of a detailed analysis of historical sources - Renard-Casevitz' conclusions on the combined Ashaninka peoples for whom war and enemy are foreign and heterogeneous. And, in contrast with societies with dual organization and internal warfare, the Ashaninka eliminate intra-territorial and intra-ethnic confrontations. I mainly analyze published sources and those of easy access, privileging the accounts of eyewitnesses over more general works of religious or secular historians. This analysis will allow me to determine whether Ashaninka internal warfare in the last 130 years is an historical accident or responds to a cultural norm similar to that which underlies internal warfare among the Pano, Jivaro, and Tupi.

Palabras claves: Asháninca-endoguerra-etnohistoria-Amazonía

En un artículo ya clásico de 1985, France-Marie Renard-Casevitz propuso que las sociedades arahuacas preandinas o del conjunto campá –entre las que incluía a los Asháninca, Ashéninca, Nomatsiguenga, Yánesha y Machiguenga de la Selva Central– son “sociedades para las cuales la guerra y el enemigo son esencialmente exteriores y heterogéneos y que, en contraste con las sociedades de mitades y endoguerreras, eliminan toda forma, no de violencia, sino de luchas intraterritoriales e intraétnicas” (1985: 88). Desde su perspectiva, las sociedades indígenas amazónicas se ubican a lo largo de un continuum en uno de cuyos extremos se encuentran las sociedades eminentemente “endoguerreras” –aquellas que privilegian la guerra al interior del mismo grupo étnico o contra grupos de la misma familia lingüística– y en el otro las sociedades “exoguerreras” –aquellas que proscriben la guerra interna y privilegian la guerra contra pueblos étnicamente diferenciados.

Entre las sociedades en las que predomina un paradigma cultural endoguerrero destacan aquellas pertenecientes a las familias lingüísticas Jíbaro, Pano y Tupí-guaraní (ver Taylor 1985; Erikson 1986; y Carneiro y Viveiros de Castro 1985). De acuerdo a Renard-Casevitz, éstas contrastan fuertemente con las sociedades arahuacas del piedemonte centro- y sur-andino que procuran erradicarla. La única excepción a esta regla, según Renard-Casevitz (1985: 95), serían los Yine (Piro), “arahuacos de lengua, pero panos de cultura”, quienes a veces en alianza y otras en pugna con los Conibo y Shipibo pano-hablantes dominaban los ríos Urubamba y Ucayali, y hacían la guerra a los pueblos interfluviales, incluyendo a los Asháninca y Machiguenga arahuaco-hablantes y a los Cashibo, Amahuaca, Sensis, Remo y Capanhua pano-hablantes.

Renard-Casevitz (1985: 88) explica este rasgo cultural como resultado “de una historia regional excepcional que se caracteriza por una confrontación plurisecular –y aún inacabada– entre un conjunto de sociedades ‘primitivas’ y una sucesión de estados”. En otras palabras, la proscripción de la endoguerra entre los arahuacos preandinos tendría por objetivo atenuar los conflictos internos a fin de aumentar la capacidad de enfrentar de manera conjunta a las diversas formaciones estatales andinas –incluido el actual Estado peruano– que desde tiempos prehispánicos han intentado subordinarlos. En estas sociedades, la agresividad se manifestaría fundamentalmente bajo la forma de violencia individual –familiar o intracomunitaria– o de guerra interétnica (ibídem: 90). En el primer caso, la misma asume la forma de asesinatos por asuntos del corazón o de hechicería; en el segundo, la forma de guerras defensivas u ofensivas contra las formaciones estatales andinas, pero también contra pueblos de otras familias lingüísticas o contra pueblos como los Yine, quienes aun perteneciendo a la misma familia lingüística se comportan culturalmente como sus vecinos pano-hablantes. Esto, según Renard-Casevitz, no significa que al interior de las sociedades arahuacas no existan conflictos intra- o intercomunitarios o que no haya conflictos entre los diversos pueblos que conforman el conjunto arahuaco preandino. Dichos conflictos sí existen, pero en vez de ser resueltos mediante enfrentamientos armados son atenuados mediante mecanismos

tales como la evitación y la distancia social o, como sugiere la autora, mediante “la puesta en cuarentena colectiva y recíproca de territorios y a veces de regiones enteras” (ibídem: 92).

Renard-Casevitz (1985: 93) afirma que, paradójicamente, la atenuación de los conflictos internos y la canalización de la agresividad hacia los enemigos externos generan las condiciones para el establecimiento de alianzas temporales con pueblos amazónicos enemigos en coyunturas en que todos ellos se ven amenazados por un enemigo común, sea éste andino o español. Esto explicaría los muchos casos, incluido el de la sublevación de Juan Santos Atahuallpa en 1742, en que los arahuacos preandinos se han aliado a los Yine, Conibo y Shipibo a fin de enfrentar y expulsar a los invasores españoles.

De acuerdo a la autora, esta predisposición a establecer alianzas con pueblos amazónicos enemigos a fin de luchar contra un enemigo común se ve reforzada por una especialización –real o imaginaria– a nivel interétnico que promueve el intercambio y la interdependencia entre los diversos pueblos de la región (Renard-Casevitz 1985: 95), así como por la institución de los “amigos comerciales” (*ayompari*), relación que se establece entre dos hombres, y en menor medida dos mujeres, de la misma o diferentes etnias pero poco relacionadas entre sí (ibídem: 96). Este vínculo garantiza a los amigos o socios comerciales el libre pasaje por territorios desconocidos y potencialmente peligrosos, así como la hospitalidad y el asilo inviolable para el visitante y su familia. Estas alianzas intra- e interétnicas son mayormente temporales en la medida que la estructura social de los pueblos arahuacos preandinos promueve las fuerzas centrífugas, ya sea a través de la permanente fragmentación y redistribución espacial de las familias, la fluidez de las relaciones de poder o la ausencia de jefes con autoridad salvo en casos de guerra (ibídem: 95).

Irónicamente, esta misma inclinación a establecer alianzas o confederaciones interétnicas frente al enemigo andino o blanco es la que ha dado lugar a los pocos casos de endoguerra conocidos entre los arahuacos preandinos. En efecto, la única causal de guerra interna, según Renard-Casevitz (1985: 93-94), es cuando un asentamiento o grupo regional persiste en apoyar a grupos foráneos luego de que la mayoría de sus vecinos ha llegado a un consenso de que éstos deben ser expulsados. En dichos casos, en la medida que la actitud colaboracionista de los recalitrantes “los asimila al extranjero, pagan con su vida, en tanto anfitriones, su reversión de identidad” (ibídem: 94).

Las propuestas de Renard-Casevitz pusieron en cuestión las ideas prevalentes sobre la socialidad de los pueblos arahuacos preandinos y, en especial, la de los pueblos del conjunto *campa* o *asháninca*. En efecto, Elick (1970: 199) afirmaba que “Entre los caciques [*campa*] existe con frecuencia un estado de rivalidad, si no de enfrentamiento real, y hasta hace poco la guerra y las incursiones eran ‘endémicas’.” Por su parte, Weiss (1975: 237) planteaba que la enemistad entre los Campas del Gran Pajonal y los de los ríos Apurímac, Ene, Tambo y Perené había sido continua y

de larga data, y concluía que las incursiones esclavistas entre estos grupos, las cuales habían prevalecido hasta la década de 1950, se debían a los “ciclos de vendettas y falta de solidaridad tribal” característicos del conjunto campá (ibídem: 240).

Las conclusiones de Renard-Casevitz, que se oponían radicalmente a estos puntos de vista, abrieron nuevas perspectivas para entender la dinámica social no sólo de los pueblos arahuacos preandinos, sino de los pueblos arahuacos en general. En efecto, los participantes de la conferencia internacional *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia* (Panamá, 2000) concluyeron que “El estudio comparativo de las historias arahuacas demuestra con absoluta claridad que la guerra había sido suprimida al interior de los grupos etnolingüísticos arahuacos, así como al interior de las formaciones regionales más grandes de las cuales formaban parte” (Hill y Santos Granero 2002: 17). Los participantes también concluyeron que las únicas excepciones a esta regla fueron aquellos pueblos arahuacos que, en respuesta a coyunturas históricas particulares, experimentaron importantes procesos de transfiguración étnica, es decir, pueblos transétnicos que mantuvieron su lengua arahuaca, pero adoptaron las prácticas culturales de otras familias lingüísticas (ibídem; Santos Granero 2002: 28). Entre estos pueblos se encontrarían los Yine y Asháninca del alto Ucayali –de habla arahuaca pero prácticas culturales pano– y los Karipuna de las Antillas menores –de habla arahuaca pero costumbres caribe (Santos Granero 2002: 48). A diferencia de sus vecinos arahuacos, estos arahuacos “transétnicos” no tenían problema en practicar diversas formas de endoguerra.

Esta posición fue posteriormente respaldada por otros especialistas de los pueblos de habla arahuaca, tales como Hornborg (2005: 592-593) y Killick (2009: 705-706), pero particularmente por Love Eriksen (2011), quien, en base a información arqueológica, lingüística, histórica y ecológica, plantea que la vasta difusión de la matriz cultural arahuaca se debió no tanto a la migración, sino al enorme atractivo de su modelo cultural, el cual fue emulado por muchos pueblos no arahuacos. Un elemento clave de dicho modelo habría sido la existencia de “ideologías no predatorias y estrategias militares defensivas junto con la supresión de la endoguerra” (Eriksen 2011: 220).

Las propuestas de Renard-Casevitz no tuvieron, sin embargo, una aceptación universal. En su tesis de maestría sobre los Asháninca de la amazonía brasilera Margarete Kitaka Mendes (1991: 115-116) refuta su posición, argumentando que la autora “minimiza al extremo los conflictos intraétnicos, inter-regionales, intra e intercomunitarios, afirmando que son ocurrencias localizadas y sin consecuencias graves.” Por un lado se pregunta ¿por qué, si los arahuacos preandinos han logrado suprimir las guerras internas y hacen la guerra únicamente para contener eventuales amenazas de enemigos no amazónicos, tienen una maquinaria de guerra tan elaborada en la que los varones son entrenados como guerreros desde temprana edad? Por otro afirma que la posición de Renard-Casevitz sólo resulta convincente

si es que uno “adopta una perspectiva histórica muy amplia” (ibídem). Por el contrario, si uno asume una perspectiva local, tomando como punto de partida un grupo o territorio determinado, el panorama que surge es muy diferente. En estos contextos, de acuerdo a Mendes (1991: 116), “Los conflictos existen a gran escala tanto entre territorios como intra-territorialmente.” Dichos conflictos llevan a los grupos opuestos a evitarse, tal como afirma Renard-Casevitz, pero también, “dependiendo de la seriedad de los desentendimientos (...) pueden llevar a ataques o causar suicidios” (ibídem). Mendes concluye afirmando que la existencia de estos conflictos desmiente la noción de que los grupos locales o territoriales arahuacos se caracterizan, tal como afirma Renard-Casevitz, por una “intensa solidaridad transcultural.”

Una posición similar ha sido asumida por Juan Pablo Sarmiento Barletti (2011), quien afirma que a pesar de lo dicho por Renard-Casevitz (1993) y Santos Granero (2002) acerca del acuerdo tácito que existiría entre los pueblos arahuacos para evitar la violencia intraétnica, “el registro histórico demuestra que esta regla no hablada ha sido quebrantada una y otra vez, siendo la guerra interna peruana el ejemplo más reciente” (Sarmiento Barletti 2011: 10-11). Este autor argumenta que, en efecto, la mayor parte de la violencia que sufrieron los Asháninca de los ríos Ene y Tambo durante dicho período fue ejercida por sus propios contribales, a pesar de que los diversos grupos asháninca que viven en dichas zonas “no sólo son geográficamente cercanos, sino que están conectados por redes de parentesco, así como por antiguas relaciones *ayompari* y rutas comerciales” (ibídem: 10). Sarmiento Barletti no sólo pone en cuestión la efectividad de los mecanismos que, según Renard-Casevitz, contribuyen a evitar los conflictos internos, sino que, dándole vuelta a su argumento, afirma que si la institución de los amigos comerciales *ayompari* tiene por función garantizar un pasaje seguro por el territorio de sus socios, esto necesariamente “implica que la carencia de un socio haría que dicho pasaje fuera violento” (ibídem: 208). El autor concluye, de manera un tanto contradictoria, que a pesar de esto Renard-Casevitz tiene razón al destacar que la supresión de los conflictos internos facilita el establecimiento de alianzas y la capacidad de los Asháninca para responder rápidamente ante una amenaza exterior. Y que este ha sido el caso de los Asháninca del bajo Urubamba, Ene y Tambo en épocas posteriores a la guerra interna.

Sin mencionar explícitamente a Renard-Casevitz, Enrique Rojas Zolezzi (1994) también cuestiona la idea de que la supresión de la endoguerra sea un rasgo característico de los pueblos del conjunto asháninca. Aunque concuerda con Renard-Casevitz en que rara vez se daban enfrentamientos armados al interior de los grupos residenciales asháninca y en que los Asháninca entienden la guerra fundamentalmente como una práctica contra “los otros”, afirma que estos “otros” no sólo incluyen a los miembros de otros grupos étnicos diferentes, tales como los Shipibo, Conibo, Cashibo y Yine, sino también a “aquellos con los que al interior del propio grupo ashaninka no existen relaciones de consanguinidad y afinidad conocidas” (Rojas Zolezzi 1994: 229). Estos grupos, denominados por el autor “nexos endogámicos,” coinciden básicamente

con el conjunto de grupos residenciales que habitaban los diversos valles ribereños y zonas interfluviales del territorio asháninca. La guerra intratribal, de acuerdo a Rojas Zolezzi (ibídem: 229), se desarrollaba entre miembros de estas diversas agrupaciones. Sin embargo, al igual que Sarmiento Barletti, Rojas Zolezzi destaca el hecho de que los grupos residenciales y nexos endogámicos asháninca tenían la capacidad, llegado el caso, de dejar de lado sus conflictos internos a fin de coordinar acciones guerreras para enfrentar a un enemigo común (ibídem).

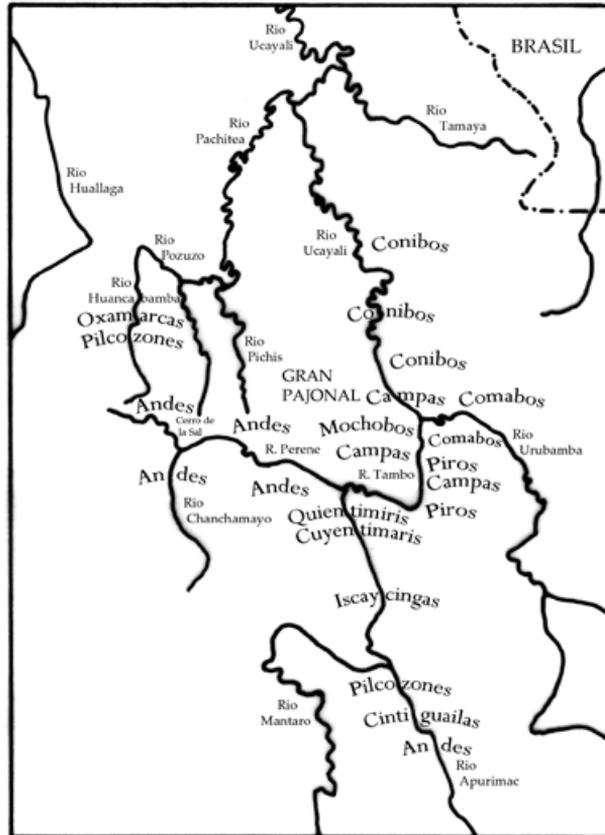
Como veremos, la diferencia de puntos de vista entre los que defienden las propuestas de Renard-Casevitz y los que las rechazan se basa en gran medida en la profundidad cronológica de sus análisis. Mientras que Elick, Weiss, Mendes, Sarmiento Barletti y Rojas Zolezzi adoptan una perspectiva fundamentalmente etnográfica de poca profundidad temporal, Renard-Casevitz y los que respaldan su posición privilegian una perspectiva histórica braudeliana de larga duración. Así, los que refutan su tesis ponen énfasis en los enfrentamientos que han tenido lugar en los últimos 130 años y, en especial, en las correrías esclavistas intratribales que caracterizaron la dinámica social de los pueblos del conjunto asháninca desde el boom gomero de fines del siglo XIX hasta mediados de la década de 1960. La pregunta implícita que se hacen estos estudiosos es ¿por qué, si durante los últimos 130 años los pueblos del conjunto asháninca se han caracterizado por la virulencia de sus conflictos internos, hemos de creer que esto no era así en épocas anteriores? El hecho de que Renard-Casevitz no haya presentado en sus artículos la evidencia histórica necesaria para respaldar sus conclusiones y, sobre todo, el hecho de que en uno de sus trabajos haya caracterizado la violencia interna de la época del caucho como un período “incomprensible” y de “locura” para los propios Asháninca (Renard-Casevitz 1992: 208), ha servido de abono a estas dudas.

En este artículo me propongo poner a prueba las conclusiones de Renard-Casevitz mediante un análisis detallado de las fuentes históricas sobre los pueblos del conjunto asháninca –conocidos inicialmente como Antis, Andes, Chunchos o Campas– y sus vecinos de la Selva Central. Dejo de lado a los Machiguenga porque si los incluyera el número de fuentes a revisar hubiera superado largamente las posibilidades de un trabajo de esta naturaleza. Analizo fundamentalmente las fuentes publicadas y de más fácil acceso, privilegiando los relatos de testigos presenciales sobre las obras más generales de historiadores religiosos o laicos. Dicho análisis, me permitirá determinar si la endoguerra asháninca de los últimos 130 años es un accidente histórico o responde a un precepto cultural similar al que impulsa la guerra interna entre los Pano, Jíbaro, y Tupí-guaraní.

Fuentes históricas de los siglos XVI-XVII

La referencia más temprana sobre los pueblos del conjunto asháninca se remonta a 1576, año en que el mercedario Fr. Diego de Porres (1906: 85) dice haber entrado por la montaña de Huánuco a “dos provincias de guerra” llamadas Oxamarca y Pilcozones. Por la ubicación de estos grupos lo más probable es que fueran parcialidades del

pueblo yánesha. Al caracterizarlas como provincias “de guerra”, Fr. Diego sugiere que éstas eran conocidas por su resistencia militar ante los intentos andinos y españoles por someterlas, mientras que, al afirmar que había logrado persuadir a seis de sus caciques de mudarse al valle del Huancabamba –afluente del Pozuzo–, da a entender que estas “provincias” –los “nexos endogámicos” de Rojas-Zolezzi– y “caciques” no estaban en guerra entre sí y, más bien, tenían algún tipo de entendimiento que les permitía actuar de manera conjunta (ver Mapa 1).



Mapa 1
Pueblos arahuacos y panos de la Selva Central, ss. XVI-XVII

Veinte años más tarde, entre 1595 y 1602, el jesuita Joan Font hizo cinco entradas a los Chunchos o Asháninca de la montaña de Jauja. Font dice haber encontrado tres grandes agrupaciones –probablemente “provincias”– en la montaña de Jauja y a lo largo de los ríos Apurímac y Mantaro a las que denomina Andes, Pilcozones y Cintiguailas. Afirma que, aunque los habitantes de estas agrupaciones vivían en pequeños asentamientos dispersos, todos hablaban una misma lengua

(Font 1965a: 104-105). Font observa que los hombres que lo guiaban de uno a otro asentamiento eran bien recibidos y que los caciques que venían a visitarlo desde lejos intercambiaban regalos entre sí (ibídem: 103-5). Esto sugiere que lejos de estar enfrentadas, estas provincias mantenían relaciones amigables entre sí. Sólo en la confluencia del Mantaro con el Apurímac se encuentra con un cacique pilcozón que le dice que a treinta leguas de distancia río abajo había un pueblo que “antiguamente” venía a hacerles la guerra (Font 1965b: 272-273). Estos eran los Iscaycingas, a quienes Renard-Casevitz et al. (1986: 99) identifican con los Asháninca del río Ene. El hecho de que el cacique pilcozón afirmara que los Iscaycingas ya no acosaban a su gente, sugiere que, tras un período de confrontaciones directas, los Asháninca del Apurímac y del Ene habían entrado en una fase de evitación y ya no se hacían la guerra entre sí.

La siguiente gran entrada a la Selva Central tuvo lugar en 1635, cuando el franciscano Fr. Jerónimo Jiménez entró a la montaña de Huánuco por Huancabamba, fundando las misiones de Huancabamba, Cerro de la Sal y Quimiri; la primera en territorio yánesha y las dos últimas en la frontera entre los territorios yánesha y asháninca (Córdova Salinas 1957: 447). Dos años más tarde, Zampati, el cacique asháninca de Quimiri, ordenó la muerte de Fr. Jiménez y de una expedición dominica que se proponía explorar el valle del Perené. Para ello convocó a sus parciales ashánincas de Chanchamayo y el alto Perené, quienes atacaron a los expedicionarios por tierra y por río matando a casi todos (ibídem: 451-452). Según los cronistas franciscanos, esta acción le ganó la enemistad del cacique yánesha del Cerro de la Sal y causó el rencor de muchos de sus seguidores, quienes lo abandonaron (ibídem: 453). Para evitar represalias de los españoles y de sus enemigos indígenas, Zampati se refugió en el monte; pero esto no le valió de nada puesto que uno de sus seguidores lo mató a fin de “vengar las muertes de los religiosos” (ibídem). Este relato confirma la capacidad de los pueblos del conjunto asháninca de formar alianzas para frenar el avance de enemigos comunes, pero también constituye la primera referencia histórica a conflictos internos debido a posiciones divergentes en cuanto a cómo relacionarse con los invasores españoles.

Entre 1646 y 1661 hubo varias entradas a la montaña de Tarma por parte de misioneros y aventureros españoles. Los dominicos dejaron varios relatos de sus entradas en los que afirman que los indios Andes –asháninca y yánesha– eran “caribes y belicosos” que habían matado a numerosos religiosos y seglares españoles, así como a muchos indios cristianos de la sierra, con lo cual querían decir que los mismos ofrecían una tenaz resistencia a ser sojuzgados (Olmedo 1956a: 68). Otros testigos ponen hincapié en que el Cerro de la Sal era un punto estratégico al que “concurren todos los infieles desde la Mar del Norte a llevar sal y a sus tratos y rescates.” También insisten en que, en respuesta a la presencia de los misioneros, los caciques asháninca y yánesha se comunicaban con sus pares de tierra adentro, quienes venían a ver a los sacerdotes junto a sus mujeres e hijos (ibídem: 80; Olmedo 1956b: 323). Esto confirma, por un lado, que los diversos pueblos del conjunto asháninca estaban conectados por medio de una vasta red de intercambios

comerciales y alianzas políticas y, por otro, que entre ellos había alguna forma de resolución o atenuación de los conflictos, ya que a lo largo de los quince años que los dominicos estuvieron en la zona no reportaron ningún caso de conflictos o guerra interna.

La labor de los dominicos en la montaña de Tarma fue interrumpida en 1650 por la entrada del aventurero español Pedro Bohórquez, quien estableció su cuartel general en Quimiri sobre el río Chanchamayo (Salgado de Araujo 1986: 150). Gracias al apoyo de Santuma, cacique de Quimiri, Bohórquez logró persuadir al cacique del Cerro de la Sal y a otros varios caciques de los ríos Chanchamayo y Perené de que dieran su obediencia al Rey de España (ibídem: 151, 156). Es difícil creer que los caciques indígenas supieran el significado del ritual de obediencia o, si lo sabían, que se lo tomaran muy en serio. Pero lo que sí indica este relato es que los caciques yánesha y asháninca de estas diversas áreas tenían buenas relaciones entre sí y solían coordinar a fin de tomar decisiones conjuntas. La entrada de Bohórquez terminó con el levantamiento de los indígenas locales y la ejecución de Santuma, como resultado de lo cual los españoles se vieron forzados a salir de la región.

Entre 1671 y 1674 los franciscanos intentaron nuevamente la conversión de los Campas -ashánincas y yáneshas- de las montañas de Tarma y Jauja, fundando las misiones de Quimiri en Chanchamayo, Sonomoro en el valle del Pangoa y Pichana en un punto intermedio sobre el río Perené (Amich 1975: 52-54, 72). Según el P. Biedma (1981: 95, 105-106), misionero de Sonomoro, los Campas hablaban una misma lengua pero estaban divididos en diversas "parcialidades," término por el cual se refería a los colectivos que reunían a varios grupos residenciales bajo la influencia de un cacique u hombre fuerte regional, y, por lo tanto, entidades intermedias entre los asentamientos locales y las "provincias" o "nexos endogámicos." Biedma (1981: 106) afirma que, con la ayuda de Tonté, cacique de Sonomoro, los misioneros lograron atraer a trece de estas parcialidades, muchas de las cuales estaban localizadas a una gran distancia de la misión. No todas estas parcialidades estaban de acuerdo con la presencia de los misioneros y Biedma reporta que Mabayendi, cacique de las parcialidades de los Cuyentimaris y Quientimiris de la desembocadura del Ene, envió varias "embajadas" a su colega Tonté exigiéndole que matase o expulsase a los misioneros.

Este conflicto latente entre los Asháninca del Pangoa y los del Ene explotó cuando una epidemia desconocida, que duró intermitentemente hasta 1674, arrasó la misión de Sonomoro, causando muchas muertes y haciendo que los sobrevivientes abandonaran la misión (Biedma 1981: 107, 124, 130). En esta coyuntura, Siquincho, el cacique yánesha del Cerro de la Sal, "a quien respetaban y temían todos por el interés de la sal", le pidió a Mangoré, cacique asháninca de Pichana, que matara a los misioneros, a quienes se acusaba de haber traído las epidemias (ibídem: 131, 150). Mangoré, mató a los misioneros de Pichana y luego se dirigió a Quimiri con la intención de hacer lo mismo allí (ibídem: 154-155). Pero cuando intentó persuadir a

los neófitos de Quimiri que se unieran a su causa, éstos se negaron, lo atacaron a él y a sus seguidores y los mataron a todos (ibídem: 156-157). Lo mismo sucedió con los neófitos de Sonomoro, quienes permanecieron leales a los misioneros. Sin embargo, como resultado de estos enfrentamientos, los franciscanos se vieron obligados a retirarse a la sierra. En años posteriores el cacique Tonté se vio forzado a vivir en aldeas fortificadas y a cambiar de sitio con frecuencia para escapar de aquellos que querían matarlo debido a su lealtad para con los misioneros (ibídem: 162). Este tipo de sucesos confirman la capacidad de los líderes locales, y especialmente de los líderes regionales como Siquincho, para convocar a sus aliados a fin de atacar a un enemigo común. Pero también indican que los casos de guerras internas que se dieron durante este período tuvieron lugar como resultado de enfrentamientos entre quienes apostaban por una alianza con los agentes foráneos –misioneros, militares y colonos andinos– y aquellos que los rechazaban.

Tras haber sido expulsados de la montaña de Tarma y Jauja, en 1686 los franciscanos decidieron hacer una entrada al río Ucayali donde el P. Biedma (1981: 143, 163) había escuchado que existía un gran imperio llamado Enim o Paititi gobernado por un poderoso rey Inga. Por entonces, de acuerdo a su relato, los principales pueblos de la región eran los Campas, Piros, Comabos, Mochobos y Conibos. Los Campas (Yánesha y Asháninca) habitaban la montaña de Jauja, Tarma y Huánuco y se habían coaligado para expulsar a los misioneros. El cacique yánesha del Cerro de la Sal, Martín Siquincho, era uno de sus principales líderes y su influencia se extendía sobre gran parte del río Perené (Vital 1985: 161). Adicionalmente, Huerta (1983: 122) afirma que unos pocos ashánincas vivían en el alto Ucayali, entre las desembocaduras de los ríos Pocani –probablemente el Cocani– y Tahuania.

Los Piros o Yine habitaban la margen derecha del río Tambo, junto a algunos grupos campas (Huerta 1983: 119). Eran grandes guerreros y “tratantes” que comerciaban con los Campas y en ocasiones se aliaban con ellos para repeler a los Conibos (ibídem: 116, 119, 121). Sus más grandes enemigos eran los Conibos con quienes tenían permanentes enfrentamientos (ibídem: 117, 119). Los Conibos, por su parte, estaban ubicados a lo largo del alto Ucayali. Según Vital (1985: 163), estos y otros pueblos pano-hablantes del Ucayali, se “pelean de una nación unos con otros.” También realizaban permanentes correrías contra los Piros del río Tambo y los Campas de los ríos Tambo y Perené (Huerta 1983: 117-8, 123; Beraún 1981: 177, 181). De acuerdo a Biedma (1981: 95), en estas correrías los Conibos saqueaban las aldeas piro y campa, mataban a los hombres adultos para llevarse como trofeos sus cabezas y corazones, y tomaban a sus hijos como cautivos. Esta enemistad no impedía que en algunas partes del Ucayali los Conibo convivieran con gente campa (ibídem: 120, 122), ni tampoco que en ocasiones se aliaran con ellos para acciones puntuales, tales como la matanza de los misioneros de Pichana en 1674 (Vital 1985: 160).

Los Mochobos habitaban la margen izquierda del bajo Tambo entremezclados con grupos campa, así como en la margen izquierda del alto Ucayali, entre las

desembocaduras de los ríos Unini y Chupani (Vital 1985: 159; Huerta 1983: 121; Beraún 1981: 180). No está claro si eran Campas o Piros que experimentaron un proceso de “panoización,” adquiriendo algunos de los rasgos de sus vecinos conibo y shipibo, tal como sugiere el sufijo *-bo* de su nombre, que significa “gente” en los idiomas pano. En efecto, por un lado se dice que el P. Biedma habló con un grupo de mochobos en “lengua campa” (Beraún 1981: 180), pero por otro se afirma que los Piros y Mochobos hablaban una misma lengua (Rojas Guzmán 1989: 191). Es, por lo tanto, posible que los Mochobo hayan sido un grupo mixto de Piros y Campas panoizados. Por su parte, los Comabos vivían en la margen derecha del bajo Tambo junto a grupos piro, así como en ambas márgenes del bajo Urubamba y en la margen derecha del alto Ucayali (Vital 1985: 159; Huerta 1983: 121-122). El P. Huerta (1983: 121) dice de ellos que eran “de naturaleza feroz y grandes guerreros [que] comen carne humana.” Esto sugiere que los Comabos eran Piros que experimentaron un proceso más fuerte de panoización, pareciéndose a los Conibos, quienes de acuerdo a varias fuentes bebían la sangre de sus enemigos.

Los relatos de los misioneros franciscanos presentan un panorama complejo de relaciones intra- e interétnicas que varían, por un lado, entre el comercio y las alianzas políticas y, por otro, entre la guerra y la toma de cautivos. Lo que queda claro es que los pueblos de habla pano y los Piros panoizados practicaban tanto la endo- como la exoguerra, mientras que los pueblos del conjunto asháninca parecen haber suprimido la endoguerra salvo en caso de conflictos internos derivados de divergencias en cuanto a cómo tratar a los invasores foráneos.

Fuentes históricas del siglo XVIII

Después de su entrada de 1686, los misioneros franciscanos no pudieron seguir adelante con su conquista del Ucayali debido a que los jesuitas de Maynas argumentaron que dicha región caía bajo su jurisdicción (Amich 1975: 113). Tampoco pudieron hacer entradas a las montañas de Tarma, Jauja o Huánuco debido a los efectos del levantamiento asháninca de 1674. Recién en 1709 Fr. Francisco de San Joseph (1750a: 76r) pudo entrar a la montaña de Tarma donde fundó tres misiones entre los Campas y Amages: Quimiri, Cerro de la Sal y Eneo. No obstante, tres años más tarde, tras la sublevación de los neófitos de Eneo, los misioneros debieron abandonar la misión. A partir de entonces, de acuerdo a San Joseph (1750b: 14v), los misioneros comenzaron a experimentar “la resistencia de las demás naciones vecinas, que a instancias de sus encantadores, nos impiden la predicación evangélica.” Tampoco pudieron pasar a zonas más interiores debido a que los atajó “la común y diabólica coligación de sus caciques.” Esta información confirma que, a través de sus caciques y shamanes, los pueblos del conjunto asháninca podían rápidamente confederarse y definir acciones conjuntas para luchar contra un enemigo común (ver Mapa 2)



Mapa 2
Pueblos arahuacos y panos de la Selva Central, s. XVIII

Esta capacidad para establecer alianzas entre los pueblos del conjunto asháninca y entre éstos y sus vecinos se vio expresada en los levantamientos de Fernando e Ignacio Torote en 1724 y 1737 respectivamente (Amich 1975: 125, 144). En el primer caso, Fernando Torote, cacique de la misión de Jesús María fundada el año anterior cerca de la juntura de los ríos Perené y Ene, se alió con los Piros, Mochobos y Simirinchés –un subgrupo de los Yine– para emboscar y asesinar a los misioneros (ibídem: 125). En el segundo caso, Ignacio Torote, hijo de Fernando y cacique de la misión de Catalipango –ubicada cerca de la confluencia del Pangoa y el Perené–, convocó a sus “parientes y parciales” asháninca para matar a los misioneros “porque les amonestaban continuamente a vivir como buenos cristianos” (ibídem: 149).

Lo primero que hicieron los rebeldes de Ignacio Torote fue matar a los misioneros de Catalipango y a algunos de los neófitos que los apoyaban (Amich 1975: 144). A continuación, se dirigieron a Sonomoro, cuyo cacique era leal a los españoles, donde mataron a los misioneros y a varios neófitos (ibídem). Temiendo represalias, Torote y sus aliados se refugiaron primero en la misión de Jesús María

y luego entre los Simirinches del río Tambo y los Conibos del Ucayali (ibídem: 148). Pero mientras que algunos caciques apoyaban a los rebeldes, otros se alinearon con los misioneros. Este fue el caso del cacique de Sonomoro y de Siabar, cacique conibo, quienes lograron capturar a varios de los cómplices de Torote y entregarlos a los españoles (ibídem). Estos eventos refuerzan la idea de que los casos de endoguerra asháninca se deben mayormente a conflictos entre los que apoyaban a los intrusos y los que querían su expulsión.

La capacidad para atenuar los conflictos internos mediante mecanismos integrativos se daba no sólo entre los yánesha y asháninca de las cuencas del Chanchamayo, Paucartambo, Perené y Pangoa, sino también, de acuerdo al relato de Fr. Juan Bautista de la Marca (1985: 138), entre las diversas parcialidades que habitaban el Gran Pajonal. En su recorrido de 1733 por la parte sur del Gran Pajonal, de la Marca (1985: 155) encontró un total de doce parcialidades de las cuales logró reducir a diez en cinco pueblos de misión. Los líderes de estas parcialidades estaban por lo general relacionados entre sí como hermanos o cuñados (ibídem: 151). De uno de ellos, Santabancori, cacique de Quisopango, dice que era una “persona muy respetada y obedecida de todo este pajonal y adelante” (ibídem: 147). De la Marca no menciona ningún caso de conflictos internos y más bien da a entender que el hecho de que estas parcialidades estuvieran interconectadas por lazos de parentesco, alianzas políticas y respeto a una autoridad regional, contribuía a mantener la paz interna.

El que Mateo Santabancori tuviera un gran prestigio en todo el Gran Pajonal se vio confirmado en 1742, cuando Juan Santos Atahuallpa eligió Quisopango como el lugar desde donde convocar a todos los pueblos indígenas del piedemonte centroandino para expulsar a los españoles (Amich 1975: 156). Mediante un discurso que combinaba reclamos anticoloniales con una prédica milenarista (Santos Granero 1993), Juan Santos logró “que vinier[a]n a su favor los Simirinches, Piro, Mochubus y Cunibos, todos los del Pajonal y todos los Andes de las conversiones” (Amich 1975: 158). Sin embargo, no todas las parcialidades ashánincas se plegaron al levantamiento. Algunas se mantuvieron leales a los misioneros. Este fue el caso, una vez más, de los Asháninca de Sonomoro, de algunos de los neófitos de Jesús María y Catalipango y de la parcialidad de los Chichirenes del río Ene (ibídem: 157). De hecho, cuando el virrey envió tropas a sofocar la rebelión, los neófitos de Sonomoro se sumaron al ejército a fin de atacar a los rebeldes de Quisopango (ibídem: 159). Los rebeldes no pudieron vengar esta traición de inmediato, pero en 1751, tras haber asegurado el control de gran parte de la región, Juan Santos decidió atacar Sonomoro a fin de “tomar satisfacción de los Chichirenes y Andes (...) que no le habían querido rendir vasallaje” (ibídem: 172). Los neófitos de Sonomoro no pudieron resistir el asedio, viéndose forzados a huir a la sierra (ibídem).

La sublevación de Juan Santos cambió mucho el panorama de relaciones intra e interétnicas de la región. Para 1782, de acuerdo al P. Valentín Arrieta (2002: 612),

que entró al Apurímac por la montaña de Huanta, el bajo Mantaro en su margen derecha seguía estando ocupado por los Antis, pero en su margen izquierda se habían asentado los Simirinches, una parcialidad de Piros o Yine mezclados con Asháninca que tuvo un importante rol en la rebelión. Por su parte, los Piros y Chontaquiros –otra parcialidad yine– se habían asentado en ambas márgenes de los ríos Ene y Tambo, desplazando presumiblemente a los Asháninca que vivían allí anteriormente (ibídem). Más abajo, en el Ucayali, se encontraban los Conibos, los cuales, de acuerdo a Arrieta, “son en extremo belicosos y unidos a los Piros hacen guerra a todas las naciones de la montaña” (ibídem). No es claro por qué los Piros, que en épocas anteriores, parecían haber estado aliados a los Asháninca del Tambo, desplazaron a los Asháninca de los ríos Ene y Tambo, convirtiéndose en sus enemigos. Lo cierto es que, para fines del siglo XVIII cristalizó el modelo que habría de perdurar más o menos inalterado hasta fines del siglo XIX, con los Piros y Conibos como pueblos “dominantes de la montaña” y los Antis y Amages como pueblos acosados (ibídem).

En un intento por recuperar las misiones perdidas, en 1790 los misioneros franciscanos hicieron una entrada a la montaña de Huanta, logrando fundar tres misiones entre los Antis del Apurímac, río arriba de su confluencia con el Mantaro. El P. Sobreviela (2002), afirma que estos Asháninca vivían en grupos familiares dispersos, separados unos de otros por varias leguas, pero que estaban en contacto entre sí. Fue gracias a estos contactos que los neófitos de una misión actuaban de propagandistas de los misioneros con otros grupos. Durante este período, hay una única mención a conflictos internos, cuando Miguel, cacique de los Antis de Quiempiric le informa al P. Tadeo Giles (2002: 323) que río abajo había “tres familias de chunchos bravos” que eran “aucca, que vale lo mismo que enemigos.” No queda claro si estos “chunchos” eran otros Asháninca o los Simirinches que vivían en la desembocadura del Mantaro, pero sea como fuere, no hay ninguna mención en el diario de Giles indicando que estos dos grupos se hubieran enfrentado recientemente o pensarán enfrentarse en el futuro inmediato.

Fuentes históricas de los siglos XIX-XX

Como consecuencia del levantamiento de Juan Santos Atahualpa, desde 1742 hasta 1847 los franciscanos se vieron impedidos de entrar a la montaña de Tarma y Jauja. Por esta razón, durante la segunda mitad del siglo XVIII enfocaron sus esfuerzos en reducir a los pueblos pano-hablantes del medio y alto Ucayali. Tras ser rechazados varias veces, en 1791 lograron establecerse más o menos firmemente en la misión de Sarayacu desde donde comenzaron a reducir a los Shetebos, Shipibos y Conibos vecinos. El P. Bestard (1906: 345), confirma lo escrito por otros misioneros en siglos anteriores cuando afirma, en 1819, que los pueblos pano “tienen continua guerra con aquell[o]s que les son más inmediate[s].” Los Conibo no querían vivir con los Shetebos y hacían correrías entre los Remo y Amahuaca; los Shipibo eran enemigos irreconciliables de los Shetebos y Conibo; los Sensi acosaban a los Capanahua y a

los Remo; y los Cashibo atacaban a los Shipibo (ibídem: 341-2, 347-8). En contraste, de los Campas o Antis dice que “se extienden desde las fronteras del Cuzco hasta las de Tarma, divididos en muchísimas parcialidades,” pero el único conflicto que registra es entre algunas familias de los ríos Tambo y Perené “las cuales... viven enemistadas y sin comunicarse” (ibídem: 350). Esto confirma la impresión de que, en vez de recurrir a las armas para resolver los conflictos internos, tal como lo hacían los pueblos de habla pano, los arahuacos optaban por cortar toda comunicación y evitarse (ver Mapa 3).



Mapa 3
Pueblos arahuacos y panos de la Selva Central, ss. XIX-XX

Entre 1815 y 1820, los misioneros franciscanos realizaron hasta siete viajes entre Sarayacu y la montaña de Jauja con el fin de reestablecer las misiones de Pangoa y el Perené. Amich (1975: 250), afirma que los misioneros nunca fueron molestados por los Campas durante estos viajes, pero de acuerdo al P. Diego Ruiz (2003: 78) que hizo este viaje en 1816, en dicha oportunidad los Campas del puerto de Jesús María en el Perené –desde donde partían los misioneros– destruyeron sus casas y chacras a fin de unirse con los Campas del río Mazarobeni en el Tambo para impedir que los

misioneros se asentaran en sus tierras. Queda claro de su relato que por esa época los pueblos del conjunto asháninca seguían oponiéndose a la presencia española y estableciendo alianzas entre sí para frenarlos.

Tras la independencia del Perú y la clausura del Colegio de Misioneros de Ocopa en 1824, los franciscanos se vieron forzados a abandonar la región (Amich 1975: 259). Y aunque reanudaron sus esfuerzos cuando se restauró el Colegio de Ocopa en 1836, hasta fines del siglo XIX tuvieron poco éxito (ibídem: 260). Por ello, durante este largo período, las principales fuentes históricas para la región provienen de los relatos de viajeros y exploradores. Una de las exploraciones más tempranas fue la del Conde Francis de Castelnau, quien en 1846 partió al frente de una gran expedición desde el Cuzco hacia el Amazonas pasando por los ríos Urubamba y Ucayali. Por entonces, estos dos últimos ríos estaban habitados mayormente por los Piro y Conibo, quienes se tenían antipatía entre sí y con frecuencia atacaban a los pueblos del interfluvio (Castelnau 1851; Carrasco 1905; Marcoy 2001). En contraste, de acuerdo a Marcoy (2001: II, 122), la nación de los Antis “se dividía en una docena de tribus que se comunicaban entre sí y vivían en términos pacíficos.” La relación de éstos con los Piros o Chontaquiros era, sin embargo, muy diferente. Mientras que los Machiguenga vivían en buenos términos con ellos “y en caso necesario se dejan robar por ellos”, los Asháninca del interior se defendían y mantenían “a respetuosa distancia a sus turbulentos vecinos” (ibídem: 153). Por entonces, no parecen haber habido asentamientos ashánincas en el alto Ucayali, ya que ninguno de estos autores los menciona. De hecho, en la zona del río Unini, donde antes existían asentamientos ashánincas y mochobos, los expedicionarios sólo encuentran familias yine (Castelnau 1851: 347; Carrasco 1905: 166). Esto sugiere que a mediados del siglo XIX los Asháninca y Mochobo se habían retirado de las orillas del Ucayali como resultado de las continuas incursiones yine y conibo.

En 1851, Herndon (1991: I, 265), confirma que los Yine y Conibo siguen haciendo correrías entre los Amahuaca. Hasta entonces, sin embargo, dichas correrías tenían por objetivo obtener niños y mujeres cautivas que, con el paso del tiempo, eran incorporados a la sociedad de sus captores mediante adopción o matrimonio. Quince años más tarde este estado de cosas había cambiado radicalmente y en 1865 el teniente de la marina Luis Sandi (1905: 263) afirmaba que los Piros o Chontaquiros habían comenzado a vender en las inmediaciones del Cuzco a los niños cautivos obtenidos mediante correrías o trueque con sus vecinos interfluviales. Esta es la primera referencia a este tipo de práctica en el alto Ucayali. Poco después los patrones blancos que fueron estableciéndose en esta región atraídos por el comercio de la zarzaparrilla comenzaron a hacer sus propias correrías, afectando no sólo a los pueblos interfluviales, sino también a aquellos que vivían en las orillas del Ucayali, incluyendo a los propios Yine y Conibo (Gutiérrez 1905: 436). De acuerdo a Olaria (1905: 518-519), prefecto de Loreto, para 1870, el tráfico de niños en el alto Ucayali se había vuelto “escandaloso”, lo cual lo obligó a perseguir y arrestar a algunos de los más grandes traficantes de la región.

En su recorrido por los ríos Urubamba y Ucayali en 1873, el P. Luis Sabaté (2003) confirma esta situación. Reporta que los Yine hacían correrías contra los Machiguenga, mientras que los Conibo atacaban a los Ipitineris (Amahuaca) y Campas (ibídem: 512, 521, 542, 573). Y afirma que el propósito de estas correrías era robar mujeres y niños que luego “venden a los blancos” (ibídem: 521). Sabaté (ibídem) agrega de manera enfática que son “los blancos que por ahí andan” los que estimulan “esas inhumanas correrías”. Afirma también que los Yine y Conibo se temían mutuamente “a causa de la guerra que se han declarado estas dos tribus,” lo cual sugiere que por entonces estos grupos eran rivales en el tráfico de esclavos (ibídem: 542).

Ni Sabaté ni Raimundo Estrella (1905), que hizo el mismo viaje unos años antes, en 1871, mencionan la existencia de asentamientos asháninca en el alto Ucayali por esa época. Pero unos pocos años más tarde aparecen los primeros indicios de que los Asháninca volvieron a establecerse en el área del Unini (Wertheman 1905: 202). Para fines de la década de 1870, el P. Alemany (2003: 414-415) reportaba que el alto Ucayali estaba habitado por Piros o Yine, a excepción de la quebrada del Unini, que “está poblada de Campas, los cuales, por estar colindantes con los Piros, conservan con éstos amistosas relaciones.” Este es un hecho notable dado que el P. Alemany (ibídem) menciona que los Shipibos, Conibos y Piros realizaban correrías entre sus vecinos del interior, incluyendo a los Amahuaca y Asháninca. Es posible que la situación excepcional de los Asháninca del Unini se debiese a que descendían de los Mochobos -Piros y Campas transétnicos- quienes a comienzos del siglo XIX se habrían replegado al Gran Pajonal para evitar las correrías de los Piros y Conibos y regresaron al Ucayali cuando nuevas condiciones lo hizo ventajoso.

¿Cuáles fueron estas nuevas condiciones? La respuesta nos la da el ex-prefecto de Ayacucho, Benito Samanez y Ocampo (1980), quien en 1883 recorrió los ríos Apurímac, Ene, Tambo, alto Ucayali y Urubamba. Según este autor:

“Los campos del Ucayali, muy diversos en sus hábitos y dialecto a los del Eni y Tambo, ocupan las quebradas de Sapani, Unini, Chicosa y otras, participan ya mucho de los hábitos de las otras tribus ribereñas de este río, si bien conservan siempre odio y enemistad por ellas. Estos son los que más frecuentes y encarnizadas correrías hacen entre los campos del Pajonal, a quienes arrebatan, por mayor, mujeres y muchachos, combatiendo con ellos unas veces, asaltándolos de improviso otras. Suelen también adquirirlos pacíficamente, por compra, obteniendo mujeres y muchachos a cambio de mercaderías y herramientas” (ibídem: 83).

Ésta es, hasta donde sé, la primera vez que se menciona en el registro histórico que los Asháninca tomasen cautivos y atacasen a otros grupos asháninca para capturar mujeres y niños. Nunca antes, en 300 años de historia escrita se encuentran referencias de que los pueblos del conjunto asháninca hubieran incurrido en estas prácticas, que más bien son características de los pueblos pano-hablantes y los yines panoizados.

Hay varios elementos que cabe resaltar en esta cita. Primeramente, Samanez y Ocampo aclara que los Campas del alto Ucayali difieren de los demás Campas por cuanto han adoptado los hábitos de sus vecinos ribereños: los Piros y Conibos. En otras palabras, son asháninca panoizados, lo cual concuerda con la idea de que eran descendientes de los antiguos Mochobos. En segundo lugar, el autor insiste en que, a pesar de esto, los Asháninca del alto Ucayali mantienen una fuerte enemistad con sus vecinos ribereños y, especialmente, con los Conibo, quienes hacen correrías anuales a lo largo del Tambo y Urubamba para obtener esclavos. Finalmente, cabe notar que Samanez y Ocampo afirma que los Asháninca del Ucayali obtienen cautivos no sólo mediante ataques directos, sino también mediante el intercambio de cautivos con los Asháninca del interior a cambio de bienes industriales. Esta es la clave para entender las causas de la ruptura de la regla no escrita que condenaba la endoguerra al interior del conjunto asháninca.

Como se ha visto, el P. Sabaté (2003: 521) afirmaba que quienes estimulaban las correrías eran los patronos blancos que se habían asentado en el alto Ucayali y bajo Urubamba. Éstos habían llegado a la zona a mediados del siglo XIX atraídos por la explotación de zarzaparrilla, pero a partir de la década de 1870 comenzaron a afluir en mayor número con el fin de extraer caucho y jebe, productos que en la época de la expedición de Samanez y Ocampo se habían convertido en el principal rubro de exportación del departamento de Loreto (Santos Granero y Barclay 2015: 47). Los patronos caucheros ofrecían a los caciques locales o regionales bienes industriales a cambio de niños, niñas y mujeres jóvenes cautivas. Estos bienes, que incluían hachas, machetes, cuchillos, ollas de metal, telas, ropas, rifles, escopetas y pólvora, eran sumamente apreciados por cuanto disminuían notablemente el pesado trabajo de tumbar el monte, deshierbar las chacras, construir casas, cazar, hilar y tejer. Dado que la única manera de obtener estos productos era trabajando para los patronos caucheros o abasteciéndolos de cautivos, en los años siguientes muchos indígenas de la región se volcaron a estas actividades.

El atractivo de los bienes industriales no fue, sin embargo, el único estímulo que tuvieron los pueblos del conjunto asháninca para implicarse en el tráfico de esclavos. De acuerdo al Ing. Cipriani (1907) los patronos caucheros desarrollaron una estrategia aún más perversa y coercitiva para lograr que los Asháninca participaran en el mismo. Según este autor:

“Los salvajes del Pajonal, poseen además de escopetas inglesas, buenos Winchester, que se proporcionan en el Ucayali por el canje de caucho, muchachos y mujeres que roban a sus vecinos. Tal comercio repugna a esta gente según ellos mismos nos lo han manifestado; pero sin poderlo evitar, pues los caucheros y dueños de puestos a donde acuden en busca de los necesarios elementos para su vida, al entregarles una pieza de tocuyo o unas cuantas libras de pólvora les exigen que si en el próximo viaje, no cancelan la deuda que acaban de contraer, entregando una mujer o muchacho, se les retirará dicha protección. Tan infame táctica seguida invariablemente por aquellos

hombres sin conciencia, estimulan y obligan a los salvajes a entregarse a las llamadas correrías..." (ibídem: 292-293; mi énfasis).

Esta cita deja en claro que muchos ashánincas se involucraron en el comercio de esclavos no siguiendo un precepto cultural, tal como los Conibo y Yine, sino amenazados por los patrones caucheros y sus asociados asháninca del alto Ucayali. Ante la posibilidad de dejar de ser objeto de las correrías de estos últimos, los Asháninca del Gran Pajonal preferían atacar a sus vecinos del alto Pichis o del Pangoa. Éstos, a su vez, ante el riesgo de ser esclavizados comenzaron a atacar a los Asháninca de las zonas más interiores, a saber, los habitantes de los ríos Ene, Tambo y Perené e incluso a los Yánesha del Azupizú y alto Palcazu. De esta manera, como fichas de dominó, una a una las parcialidades del conjunto asháninca fueron involucrándose en el comercio de esclavos. Los únicos que parecen haberse mantenido al margen de dicho tráfico fueron los Yánesha y los Asháninca del río Apurímac.

Este proceso se intensificó conforme los Conibo y Yine, crecientemente presionados por los patrones caucheros para involucrarse en la economía gomera, experimentaron una fuerte disminución demográfica. En efecto, veinte años más tarde, cuando el prefecto Hildebrando Fuentes describe la situación del alto Ucayali en 1904, presenta una imagen que contrasta fuertemente con reportes anteriores. De los Conibo, descritos anteriormente como grandes guerreros y "señores del Ucayali," dice que "se distinguen por su mansedumbre, pues todos son civilizados" y que no se animan a adentrarse por el Urubamba "por temor a las otras tribus, pues son pusilánimes" (Fuentes 1908: II, 201). La situación de los Yine era aún peor. De acuerdo a Fuentes (ibídem), los mismos habían sido conquistados a sangre y fuego por el cauchero Carlos Fermín Fitzcarrald en 1894. Tras su muerte en 1897, muchos se refugiaron en zonas remotas, mientras que otros fueron llevados por sus nuevos patrones a extraer caucho en la región de Madre de Dios. Como resultado, para 1904 casi no había Yine en el alto Ucayali y bajo Urubamba (Gow 1991: 45). El vacío dejado por los Yine y Conibo fue llenado por los Asháninca del alto Ucayali, quienes, según Fuentes (1908: II, 200), se convirtieron en los nuevos "acompañantes" de los caucheros.

En otras palabras, tal como lo afirmara Varese (1973: 273) hace ya más de cuarenta años, las correrías intraétnicas tuvieron su origen en la demanda de mano de obra por parte de los patrones caucheros: niños y niñas criados para ser sirvientes, peones y concubinas. A partir de entonces, las correrías intraétnicas y el comercio de esclavos persistieron con altibajos hasta su desaparición alrededor de 1965 o 1966 (Elick 1970: 191-192; Varese 1973: 274; Weiss 1975: 240; Fernández 1986: 66-68; Hvalkof y Veber 2005: 143). La única excepción fue la zona de Atalaya, en el alto Ucayali donde la esclavitud indígena persistió hasta 1988 (Hvalkof 1998).

Conclusiones

La revisión de las fuentes históricas confirma la tesis de Renard-Casevitz y de aquellos que la respaldan. Desde 1576 hasta 1883 no existe evidencia de guerras internas entre los pueblos del conjunto asháninca, excepto en los numerosos casos, desde 1635 en adelante, en que grupos ashánincas o yáneshas afectos a los misioneros luchaban junto a éstos para someter a agrupaciones indígenas rebeldes o, a la inversa, cuando indígenas renuentes a reducirse atacaban a aquellos que les eran fieles a los misioneros. Los únicos otros casos conocidos de enfrentamientos internos –en 1602, 1790 y 1819– corresponden a parcialidades o provincias enemistadas entre sí que, en lugar de hacerse la guerra, cortaban toda comunicación y se evitaban.

Una y otra vez las fuentes históricas contrastan a los Conibo y, en menor medida, a los Yine, pueblos caracterizados por sus constantes guerras internas y externas, con los pueblos del conjunto asháninca que parecen estar unidos por vínculos comerciales, políticos y de parentesco de larga distancia y sólo hacen la guerra a los pueblos de habla pano, los pueblos arahuacos panoizados o los enemigos externos, sean éstos andinos o europeos. De igual manera, las fuentes resaltan, una y otra vez, la capacidad de los pueblos del conjunto asháninca para dejar atrás sus conflictos internos para unirse y establecer alianzas a fin de enfrentar a un enemigo común. Implícita en estas informaciones está la idea de que estos pueblos contaban con mecanismos ya sea de resolución o atenuación de los conflictos internos.

En contextos de amenaza externa los caciques de parcialidad, tales como Santuma de Quimiri (1650), Siquincho del Cerro de la Sal (1674) o Santabancori de Quisopango (1733), parecen haber jugado un papel esencial, utilizando su gran prestigio e influencia para ganar voluntades y adeptos. En casos excepcionales, cuando el enemigo era demasiado poderoso, esta capacidad para establecer alianzas podía extenderse a otros pueblos que no pertenecían al conjunto asháninca, tales como los Conibo, Shipibo y Yine. En dichos casos el factor aglutinante parece haber sido un líder con características multiculturales como Juan Santos Atahualpa en 1742 o José Carlos Amaringo Chico, mejor conocido como Tasorentsi, en 1915, quienes, apelando a un discurso anti-blanco, transformador del mundo y salvacionista, lograron unificar a pueblos tradicionalmente enemigos (Santos Granero 1993, 2018).

Las incursiones esclavistas, guerras internas y ciclos de vendetta en las que hacen hincapié Elick, Weiss, Mendes, Rojas Zolezzi y Sarmiento Barletti son, en términos relativos, una novedad en la larga historia de los pueblos del conjunto asháninca. Hasta 1883 no existe evidencia alguna de que estos pueblos hayan atacado a otros –sea de su misma o diferente lengua– a fin de tomar cautivos para utilizarlos como esclavos. Resulta claro del registro histórico que si los pueblos del conjunto asháninca se involucraron en este tipo de tráfico, desatando una violencia interna como nunca antes se había visto, se debe a un conjunto de factores totalmente fortuito, a saber: 1. el atractivo de los bienes industriales que representaban para los indígenas un salto cualitativo en términos de productividad; 2. las presiones de los patrones caucheros para

que los indígenas pagaran sus deudas con cautivos; 3. la amenaza explícita o implícita de ser esclavizados en caso de que se negasen a participar en dicho comercio; y 4. el vacío que dejó la mengua demográfica de los Conibo y el desplazamiento de los Yine, lo cual permitió a los Asháninca reasentarse en el Ucayali y ocupar su lugar. El hecho de que los Asháninca que se establecieron en la zona del Unini fueran descendientes de los Mochobos del siglo XVII –Yine y Asháninca transétnicos que habían adoptado muchas de las costumbres de sus vecinos yine y conibo– no hizo sino facilitar este cambio radical en la dinámica interna de los pueblos del conjunto asháninca.

Quienes cuestionan las tesis de Renard-Casevitz, tienen razón al destacar la magnitud de la espiral de violencia interna desatada por las incursiones esclavistas y lo prolongado de los ciclos de vendetta que tuvieron lugar en los años subsiguientes. En efecto, desde 1883 hasta mediados de la década de 1960 los pueblos del conjunto asháninca se vieron envueltos en un proceso de extrema violencia e inestabilidad. Sin embargo, las fuentes demuestran que este proceso no se asumió como un hecho “natural.” Desde temprano hubo voces disidentes que se opusieron a las incursiones y toma de cautivos entre “paisanos.” El movimiento asháninca de 1912-1914 en la región del Pichis-Perené-Pangoa y la sublevación multiétnica de 1915 en el alto Ucayali, ambos inspirados y liderados por el cacique José Carlos Amaringo Chico, así lo demuestran (Santos Granero 2018: Caps. 2-3). Lo mismo puede decirse del movimiento transformativo de inspiración adventista, en el cual este cacique también tuvo un rol central (Bodley 1972; Santos Granero 2018: Cap. 7). En todos estos casos la lucha contra la esclavitud y las correrías intratribales fue un importante factor movilizador y aglutinador.

La violencia que ha afectado al conjunto asháninca en épocas posteriores a 1966 y, en particular, la que se dio durante la guerra contra Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) entre 1980 y 1992, no es, como sugiere Sarmiento Barletti, una instancia más del tipo de guerra interna que surgió durante la época del caucho. Más bien se asemeja al tipo de conflictos generados por la actividad misionera durante la época colonial, en la medida que enfrentó a grupos que apoyaban a los insurgentes con otros que rechazaban su presencia. Al igual que en dicha época, durante su enfrentamiento con las columnas de Sendero Luminoso y el MRTA, los pueblos del conjunto asháninca demostraron una notable capacidad para establecer alianzas y coordinar acciones conjuntas a fin de eliminar a sus enemigos. Esto es lo que pasó en el Pichis y Gran Pajonal, en la región de Satipo-Pangoa y en los ríos Ene y Tambo (Benavides 1992: 542-543, 547-548; Espinosa 1994: 9-10, 12; Villasante 2014: 18-21). En breve, el único momento en la historia de los pueblos del conjunto asháninca en que se obvió la regla que condena la endoguerra fue durante el período de ochenta años entre 1883 y 1966; período no continuo durante el cual hubo momentos de paz como resultado de las acciones de importantes líderes asháninca. Esto sugiere que lejos de constituir un mandato cultural, como es el caso de los pueblos pano, jíbaro o tupí-guaraní, la endoguerra asháninca ha sido un accidente histórico, extremadamente disruptivo y doloroso, sí, pero excepcional y acotado en el tiempo.

Bibliografía

- Alemaný, Agustín
2003 "Intento de restablecer la misión de los Píros en Lima Rosa, 1879". En: Izaguirre, B., op. cit., Vol. IV, pp. 411-422.
- Amich, José
1975 *Historia de las misiones del Convento de Santa Rosa de Ocopa*. Lima: Editorial Milla Batres.
- Arrieta, Valentín
2002 "Informe y descripción, 1782". En: Izaguirre, B., op. cit., Vol. II, pp. 605-618.
- Benavides, Margarita
1992 "Autodefensa asháninka, organizaciones nativas y autonomía indígena". En: Degregori, C.I., Escobal, J. y Marticorena, B. (Eds.), *Perú: el problema agrario en debate/SEPIA IV*. Lima: UNAP/SEPIA, pp. 539-559.
- Beraún, Bartolomé de
1981 "Carta al Gobernador D. Francisco de Elso y Arbizu, 1686". En: *Amazonía Peruana* 6(7): 177-184.
- Bestard, Juan Buenaventura
1906 "Carta acompañada de un mapa é informe de las misiones del río Ucayali, 1819". En: Maúrtua, V.M. (Ed.), *Juicio de Límites entre el Perú y Bolivia. Prueba Peruana presentada al Gobierno de la República Argentina*. Barcelona: Imprenta de Henrich y Comp., T. XII, pp. 339-355.
- Biedma, Manuel
1981 *La conquista franciscana del Alto Ucayali*. Lima: Editorial Milla Batres.
- Bodley, John H.
1972 "A Transformative Movement among the Campa of Eastern Peru". En: *Anthropos* 67: 220-228.
- Carneiro da Cunha, Manuela y Eduardo Viveiros de Castro
1985 "Vingança e temporalidade: os Tupinamba". En: *Journal de la Société des Américanistes* 71: 191-208.
- Carrasco, Francisco
1905 "Viaje por los ríos Urubamba y Ucayali, 1846". En: Larrabure y Correa, C. (comp.), op. cit., Vol. II, pp. 149-176.

Castelnau, Francis de

1851 *Expédition dans le parties centrales de l'Amérique du Sud de Rio de Janeiro a Lima, et de Lima au Para executée par ordre du gouvernement français pendant les années 1843 a 1847*. Paris: Chez P. Bertrand Libraire-Editeur, T. IV.

Cipriani, César

1907 "Estudio de la ruta Perené-Ucayali". En: Larrabure y Correa, C. (comp.), op. cit., Vol. X, pp. 208-295.

Córdova Salinas, Diego de

1957 *Crónica franciscana de las provincias de Perú*. Washington DC: Academy of American Franciscan History.

Elick, John W

1970 *An Ethnography of the Pichis Valley Campa of Eastern Peru*. Tesis doctoral, University of California, Los Angeles.

Eriksen, Love

2011 *Nature and Culture in Prehistoric Amazonia: Using G.I.S. to Reconstruct Ancient Ethnogenetic Processes from Archaeology, Linguistics, Geography, and Ethnohistory*. Tesis doctoral, Lund University.

Erikson, Philippe

1986 "Altérité, tatouage et anthropophagie chez les Pano: la belliqueuse quête du soi". En: *Journal de la Société des Américanistes* 72: 185-210.

Espinosa de Rivero, Oscar

1994 *La repetición de la violencia: informe sobre la situación de los Asháninka de los ríos Ene y Tambo, Selva Central*. Lima: Documentos de Trabajo CAAAP.

Estrella, Raimundo

1905 "Exploración de los ríos Urubamba y Ucayali, 1871". En: Larrabure y Correa, C. (comp.), op. cit., Vol. III, pp. 77-93.

Fernández, Eduardo

1986 *Para que nuestra historia no se pierda: testimonios de los Asháninka y Nomatsiguenga sobre la colonización de la región Satipo-Pangoa*. Lima: CIPA.

Font, Joan

1965a "Misión y entrada de los Andes de Xauxa, 1595". En: Jiménez de la Espada, M. (Ed.), *Relaciones Geográficas de Indias - Perú*, 2. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Ediciones Atlas, Vol. 184, pp. 102-105.

1965b "Entrada y misión a los Andes de Jauja, 1602". En: Jiménez de la Espada, M. (Ed.), *Relaciones Geográficas de Indias - Perú*, 3. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Ediciones Atlas, Vol. 185, pp. 257-275.

Giles, Tadeo

2002 "Diario de lo obrado en la conversión de San Buenaventura de Quiempiric, 1790". En: Izaguirre, B., op. cit., Vol. III, pp. 309-324.

1905 Gutiérrez, Ruperto "Primera exploración de todo el curso del río Ucayali y de parte de los ríos Tambo y Urubamba por la Comisión Hidrográfica del Amazonas, 1868". En: Larrabure y Correa, C. (comp.), op. cit., Vol. II, pp. 431-437.

Herndon, W.M. Lewis y Lardner Gibbon

1991 *Exploración del valle del Amazonas*. Monumenta Amazónica D 3-4. Iquitos: CETA. (2 vols.)

Hill, Jonathan D. y Fernando Santos-Granero. (Eds.).

2002 *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Urbana: University of Illinois Press, .

Hornborg, Alf

2005 "Ethnogenesis, Regional Integration, and Ecology in Prehistoric Amazonia: Toward a System Perspective". En: *Current Anthropology* 46(4): 589-620.

Huerta, Francisco de la

1983 "Relación de la entrada y sucesos en los gentiles conibos, 1686". En: *Amazonía Peruana* 4(8): 113-124.

Hvalkof, Søren

1998 "De la esclavitud a la democracia: antecedentes del proceso indígena del alto Ucayali y Gran Pajonal". En: García Hierro, P, Hvalkof, S. y Gray, A., *Liberación y derechos territoriales en Ucayali, Perú*. Copenhague: IWGIA.

Hvalkof, Søren y Hanne Veber

2005 "Los Ashéninka del Gran Pajonal". En: Santos, F. y Barclay, F. (Eds.), *Guía etnográfica de la alta amazonía*, Vol. V: *Campa Ribereños/Ashéninka*. Lima: Smithsonian Tropical Research Institute/Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 75-279.

Killick, Evan

2009 "Ashéninka Amity: A Study of Social Relations in an Amazonian Society". En: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15: 701-718.

Larrabure y Correa, Carlos (comp.).

1905-1909 *Colección de leyes, decretos, resoluciones y otros documentos oficiales referentes al departamento de Loreto*. Lima: Imprenta de "La Opinión Nacional". (18 vols.)

- Marca, Juan Bautista de la
 1985 "Descubrimiento del Gran Pajonal, 1733". En: *Amazonía Peruana* 6(11): 138-158.
- Marcoy, Paul
 2001 *Viaje a través de América del Sur: del océano Pacífico al océano Atlántico*. (2 vols) Lima: IFEA-CAAAP-PUCP-BCRP.
- Mendes, Margarete Kitaka
 1991 *Etnografía preliminar dos Ashaninka da Amazônia Brasileira*. Tesis de maestría, Universidade Estadual de Campinas.
- Olaria, Lino
 1905 "Exploración del río Ucayali, 1870". En: Larrabure y Correa, C. (comp.), op. cit., Vol. II, pp. 516-520.
- Olmedo, Antonio de
 1956a "Información de las misiones dominicas del Cerro de la Sal, 1657". En: *Revista del Archivo Nacional del Perú* 20(1): 66-84.
 1956b "Información de las misiones dominicas del Cerro de la Sal, 1657". En: *Revista del Archivo Nacional del Perú* 20(2): 315-340.
- Porres, Diego de
 1906 "Memorial a S.M. pidiendo mercedes por sus servicios, 1582". En: Maúrtua, V.M. (comp), *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Prueba peruana presentada al Gobierno de la República Argentina*. Barcelona: Imprenta de Henrich y Comp., T. IX, pp. 82-88.
- Renard-Casevitz, France-Marie
 1985 "Guerre, violence et identité à partir des sociétés du piémont amazonien des Andes centrales". En: *Cahiers ORSTOM* 21(1): 81-98.
 1992 "História kampa, memória ashaninka". En: Carneiro da Cunha, M. (org.), *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo/ Universidade de São Paulo/Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de São Paulo/ Companhia das Letras Ed., pp. 197-212.
 1993 "Guerriers du sel, sauniers de la paix". En: *L'Homme* 33(126-128): 25-43.
- Renard-Casevitz, France-Marie, Thierry Saignes y Anne-Christine Taylor
 1986 *L'Inca, l'espagnol et les sauvages: rapports entre les sociétés amazoniennes et andines du XVe. au XVIIe. siècle*. Paris: Editions Recherche sur les Civilizations.

Rojas Guzmán

1989 "Declaración y diario, 1691". En: Manuel Biedma y otros, *La conquista franciscana del alto Ucayali*. Monumenta Amazónica B5. Iquitos: IIAP/CETA, pp. 171-230

Rojas Zolezzi, Enrique

1994 *Los Ashaninka: un pueblo tras el bosque*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Ruiz, Diego

2003 "Diario del viaje que hizo a la montaña de Sonomoro, 1816". En: Izaguirre, B., op. cit., Vol. IV, pp. 75-79.

Sabaté, Luis

2003 "Viaje a los Campas, Piros, Cunibos y Shipibos, 1873". En: Izaguirre, B., op. cit., Vol. IV, pp. 455-707.

Sala, Gabriel

1897 *Apuntes de viaje del R.P. Fr. Gabriel Sala: exploración de los ríos Pichis, Pachitea y Alto Ucayali y de la región del Gran Pajonal*. Lima: Imprenta "La Industria".

Salgado de Araujo, Andrés

1986 "Memorial (Primera parte)". En: *Amazonía Peruana* 13(7): 135-159.

Sandi, Luis

1905 "Exploración del Ucayali, 1865". En: Larrabure y Correa, C. (comp.), op. cit., Vol. II, pp. 252-266.

San Antonio, Joseph de

1750 *Colección de informes sobre las misiones del Colegio de Santa Rosa de Ocopa*. Madrid.

San Joseph, Francisco

1750a "Informe al Rey del estado en que tiene las misiones del Cerro de la Sal, 1713". En: San Antonio, J. de, op. cit., ff. 76-7.

1750b "Informe al P. Fr. Joseph Sanz, Comisario General de Indias, 1716". En: San Antonio, J. de, op. cit., ff. 13-16.

Santos Granero, Fernando

1993 "Anticolonialismo, mesianismo y utopía en la sublevación de Juan Santos Atahuallpa, siglo XVIII". En: *Data, Revista del Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos* 4: 133-152.

- 2002 "The Arawakan Matrix: Ethos, Language, and History in Native South America". En: Hill, J. y Santos-Granero, F. (Eds.), op. cit., pp. 25-50.
- 2018 *Slavery and Utopia: The Wars and Dreams on an Amazonian World Transformer*. Austin: University of Texas Press.
- Santos Granero, Fernando y Frederica Barclay
 2015 *La frontera domesticada: historia económica y social de Loreto, 1850-2000*. Iquitos: Tierra Nueva Editores.
- Sarmiento Barletti, Juan Pablo
 2011 *Kametsa Asaiki: The Pursuit of the 'Good Life' in an Ashaninka Village (Peruvian Amazonia)*. Tesis doctoral, University of St Andrews.
- Sobreviela, Agustín
 2002 "Diario de la visita a las conversiones de Apurímac, 1790". En Izaguirre, B., op. cit., Vol. III, pp. 295-308.
- Taylor Anne-Christine
 1985 "L'art de la réduction: la guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans la culture jivaro". En: *Journal de la Société des Américanistes* 71: 159-173.
- Varese, Stefano
 1973 *La sal de los cerros: una aproximación al mundo campá*. Lima: Ediciones Retablo de Papel.
- Villasante, Mariella
 2014 *La violencia senderista entre los Ashaninka de la Selva Central: datos intermediarios de una investigación de antropología política sobre la guerra interna en el Perú (1980-2000)*. Documento de Trabajo IDEHPUCP. <<http://idehpucp.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/2014/05/Seminario-ashaninka-Idehpucp-Mariella-Villasante1.pdf>> (junio 2017).
- Vital, Antonio
 1985 "Viaje a las zonas habitadas por los Cunibos y Campas, 1687". En: *Amazonía Peruana* 6(12): 157-164.
- Weiss, Gerald
 1975 *Campa Cosmology: The World of a Forest Tribe in South America*. New York: The American Museum of Natural History.
- Wertheman, Arturo
 1905 "Exploración de los ríos Perené, Tambo y Ucayali, 1876-77". En: Larrabure y Correa, C. (comp.), op. cit., Vol. III, pp. 174-204.



Asháninkas del Perené. Hacia 1929.
Fotografía de Guillermo Garland. Colección Juan Carlos La Serna

MILENARISMO TUPÍ-GUARANÍ EN LA AMAZONÍA

Jaime Regan

Resumen

El artículo examina el mito amazónico de la Tierra Sin Mal y su vinculación a dos eventos extáticos entre la población tupí-guaraní (los urubúes del Brasil y los kokama y omagua del Perú). En el mito, un enviado de Dios anuncia un diluvio que debe destruir un mundo corrompido y crear un mundo nuevo, entregando a los sobrevivientes los elementos básicos de su cultura, para luego retirarse a su chacra. En un contexto de inundaciones especialmente destructivas, la visita del jesuita Samuel Fritz a los urubú en 1689 despertó un clima de movilización y confusa algarabía y, en un contexto similar, el brasileño José Francisco da Cruz, después de su arribo entre los kokama y omagua en el Perú, hacia 1976, formó una nueva iglesia reclamando que la gente «se aleje de toda maldad». En ambos casos, el personaje foráneo habría sido interpretado como el héroe mítico.

Summary

Two ecstatic events are examined in the light of the Amazonian myth of the Land without Evil, among the Tupí-Guaraní people, the Urubu of Brazil in 1689 and among the Kokamas and Omaguas of Peru beginning in 1976. In the myth an emissary of God announces a deluge that destroys an evil world and creates a new one giving the survivors the basic elements of culture, and then he withdraws to his farm. In the context of the severe damage caused by flooding, the visit of the Jesuit Samuel Fritz provoked an uproar among the Urubu; and the Brazilian Jose Francisco da Cruz, in the context of the similar severe damage caused by flooding, after his presence among the Kokamas and Omaguas in Peru, founded a new religion in which the people distance themselves from all evil. In both cases the stranger who arrived was considered the hero of the myth.

Palabras claves: Mito-milenarismo-Tupí Guaraní-Urubú-Kukama-Omagua

En el año 1977 comencé la investigación sobre el movimiento milenarista tupí-guaraní en la Amazonía peruana (Regan 1977). Ahora, vuelvo a analizar los testimonios entonces recogidos, a partir de nuevos aportes bibliográficos y apreciaciones de informantes actuales.

El texto a continuación propone el estudio comparativo entre un acontecimiento ocurrido en el actual territorio amazónico de Brasil, en 1689, y el movimiento de la Santa Cruz en la región de Loreto, en Perú, a partir de 1969. En ambos casos, acontecieron unas inundaciones que sobrepasaron el ciclo normal del río y la presencia de un personaje foráneo con un discurso religioso interpretado por la población indígena como la deidad que anunciaba la destrucción del mundo.

Aunque las palabras de los relatos originales son las mismas, las perspectivas cambian. Las interpretaciones que desarrollé en la década de 1970 siguen siendo válidas pero se han acumulado nuevos conocimientos y experiencias que posibilitan una mayor profundidad en el análisis.

En la tradición cristiana existe el elemento milenarista, es decir, la esperanza de un reino de Jesucristo que dure mil años, la creencia en un paraíso espiritual nacida de una interpretación del capítulo 20 del libro del Apocalipsis (Alcañiz y Castellani 1962). En la historia de las religiones, el término "milenarismo" se ha apartado de su etimología "mil" y se ha usado para significar ideas de salvación o transformación en este mundo.

En la mitología de la familia lingüística tupí-guaraní, un dios destructor y creador está vinculado a una «Tierra sin mal», un paraíso terrenal donde las personas libres de maldad alcanzarán la salvación después de una futura destrucción del mundo, al tiempo que las chacras producirán sin siembra, continuamente y en abundancia (Nimuendajú 1978 y Métraux 1973). Según el especialista en milenarismo, Florentino Alcañiz (comunicación personal 1980), en momentos de grave crisis en una sociedad, surgen movimientos milenaristas donde los seguidores toman la visión de una sociedad ideal del pasado y la proyectan al futuro.

Existen estudios etnográficos, basados en testimonios de participantes de dos de estos movimientos de la familia etnolingüística tupí-guaraní: entre los guaraníes de Brasil en Nimuendajú (1978 [original 1914]); entre los tupí kokamas y omaguas (llamados kambebas en Brasil) del Perú en Regan (1983) y entre los kokamas en Agüero (1985).

Otros autores estudiaron la dimensión política de los movimientos tupí-guaraníes: Alfred Métraux (1973), Egon Schaden (1974), Pierre Clastres (1974), Hélène Clastres (1978), Bartomeu Melià (1988) y Michael Brown (1994). Consideran estos movimientos como la expresión de la tensión entre modelos de liderazgo igualitario y jerárquico. Brown (ibid: 302i) incluyó el estudio del sincretismo de elementos indígenas y cristianos y Regan incluyó la dimensión ecológica (1983: 157-161).

A pesar de una distancia de más de tres mil kilómetros entre los tupí-guaraní peruanos y los guaraníes, existen elementos comunes en su cosmovisión: mitos acerca de la destrucción y creación del mundo por una deidad, el mito de la «Tierra sin mal», el mito de los mellizos, la transmigración de almas y la reencarnación (Nimuendajú 1978; Schaden 1974; Melià 1988; Regan 1983).

Mito Tupí Kokama y Omagua de la Tierra Sin Mal

La versión más detallada del mito kokama de la Tierra Sin Mal es el testimonio ofrecido por la narradora kokama Lucía Ahuanari Pacaya (nacida en 1915), de la ciudad de Nauta (Regan 1983, I: 136-140). La idea kokama de la Tierra Sin Mal está vinculada a la destrucción de un mundo malo y la creación de uno nuevo. A continuación, se analizará este relato y las versiones parciales recogidas de otros testimonios de kokamas y omaguas.

Destrucción

La tierra desaparecía y volvía a aparecer porque la gente era pecadora. Era un castigo de Dios. Antes que desapareciera la tierra otra vez, apareció un gavilán pequeño a un hombre que hacía su canoa. El gavilán lo miró y se fue.

A un buen rato volvió a aparecer un joven de buena apariencia, que le preguntó al señor: “¿Qué estás haciendo?” El señor contestó: “Estoy haciendo mi canoa”. El joven le dijo que no hiciera una canoa porque no le iba a servir porque uno de esos días iba a desaparecer la tierra. Dijo que hiciera más bien una balsa con su tambito, que metiera camotes, plátanos, papas, una jahua (fruta), su mujer y sus hijos. Desapareció el joven. Hizo caso al joven y comenzó a construir su balsa en medio de la plaza. La gente comenzaba a reír. Una vez terminada la balsa, metió las cosas, él, y su esposa y sus hijos.

Comenzó a manar agua desde debajo de la tierra por todas partes y se puso a llover. Se inundó toda la tierra y la balsa comenzó a flotar y moverse en las olas. Se hizo un mar. Pasaron tres meses cuando se iban terminando los víveres. Se les apareció el joven y le dijo al señor que tirase la jagua, y se fue. El señor hizo lo que mandó. La tiró para que cayera con fuerza. Cuando tocó el agua apareció la tierra (se secó el agua), y la balsa quedó sentada en una llanura de arena. Se veían colinas, montículos pequeños y grandes de arena. Las montañas arenosas son olas de mar transformadas.

Creación

No hubo agua por ninguna parte. Estaban desesperados porque casi no tenían agua ni alimentos. El joven volvió a aparecer y preguntó: “¿Qué necesidades tienen?” El señor contestó que no tenían qué comer, ni agua que beber. Tenían que beber de su orina. El joven cogió una flechita e hizo un círculo en la arena, sin ninguna explicación, y dijo que cavase allí. El joven desapareció. El señor le hizo caso y comenzaron a cavar y encontraron la sorpresa que había masa de yuca podrida.

Tenían para comer, pero no para beber. Se apareció el joven llevando dos flechitas: una pequeña y otra grande y una balista (arco), y le dijo que con esta balista ballesteara con la flecha hasta donde cayera, primero con la grande y luego con la pequeña.

Una vez dadas las instrucciones, el joven se fue. El señor hizo lo que el joven había mandado. Cogió la flecha y la ballesta y lanzó la flecha hasta donde pudo, primero con la grande y luego con la pequeña. En cuanto las flechas tocaron la tierra manó agua. De la flecha grande salieron los ríos, y de la pequeña salieron las quebradas. De esta manera aparecieron las aguas.

Aparecieron una palomita y un cuervo.¹



**Índio Kambeba (Omagua o Kokama) con ballesta:
En: FERREIRA 1971, vol. I, prancha 117**

La Prueba a las dos hermanas

Después de esto se encontraban sentados en su casa y se les apareció el joven, pero transformado en un mendigo con ropa sucia, rota, lleno de sarna, cara y cuerpo sucios. Le dijo a la mujer del señor que quería que su hija mayor le llevase al río para bañarle. La muchacha era bonita y por eso la escogió. La hija mayor se llamaba Magdalena y la menor se llamaba Dolores². Entonces la mamá le dijo a la hija lo que el viejo mendigo quería, y ésta se negó porque dijo que no quería bañarle a un viejo sarnoso. La madre la insistió pero ella se cerró, no quiso.

1 En la tradición mitológica europea las tres aves son el búho, la paloma y el cuervo (Murphy 2000: 83). Son las aves mensajeras que se comunican con la deidad.

2 Los nombres refieren a la Virgen de los Dolores, que aparece al lado de María Magdalena al pie de la cruz, según la descripción del Evangelio (Juan 19, 25). La versión abajo de Pedro Manuyama identifica al mendigo como Jesucristo. Estos tres personajes están representados en la imagen del Señor de los Milagros.

Ante la negativa, la menor le dijo a su madre que quería bañar al viejo. Entonces la madre le dijo al viejo que la mayor no quería llevarle al río para bañarle, pero que la menor sí aceptaba la propuesta. Entonces la menor cogió al viejo y lo llevó al río. Lo sentó en la balsa y comenzó a bañarle. De la mugre del viejo que caía en las aguas, aparecieron diversas clases de peces, con escamas y sin escamas: por ejemplo la mojarra, la gamitana, curia piru, chiu chiu, y capitari. Terminado el baño los dos salieron contentos porque el viejo ya no era viejo sino un joven elegante. Él la tomó por mujer. La mayor que no quiso aceptarlo recibió como castigo una enfermedad llamada “overo”, manchas blancas en el cuerpo y cara.

Pruebas en las chacras

Para gozar de la Tierra Sin Mal otras personas, igual a las hermanas, fueron sometidos a una prueba.

Desde aquel día la pareja caminaba por todas partes visitando a los vecinos en sus chacras y preguntando qué cosa querían sembrar en sus chacras. Cada uno decía lo que quería sembrar: plátano, camote, papa, maíz. Y todas estas cosas, al día siguiente de la petición, aparecieron sembradas en las chacras de manera espontánea, y los vecinos quedaban admirados porque no sabían de dónde habían aparecido (ibid., testimonio recogido en 1979).

La prueba a las hermanas según otro informante

Después del diluvio un hombre que tenía varias hijas mujeres se estaba bañando, cuando pasó por allí Jesucristo sucio, puro barro del diluvio. Entonces al pasar vio al hombre y sus hijas y pidió a la mayor que le quitara el barro que tenía, pero ésta que estaba nadando se negó y dijo: “Qué voy a bañar a ese hombre cochino”. Entonces la menor se ofreció a bañarlo y Dios en premio la escogió como la Virgen y la subió al cielo. En castigo a la mayor que se negó, salió del agua negra con sarna. Desde ese día existe la sarna negra (Pedro Manuyama Fumachi, 31, kokama de Requena, 1979) (Regan 1983, I: 163-164).

La chacra de Diosito

Una vez terminado de recorrer las chacras vecinas, ellos hicieron su chacra pequeña, en la cual sembraron maíz, camote, y semillas de yuca. Aquí es por primera vez donde apareció la semilla de la yuca tal como hoy en día se la ve en el tronco de la yuca. Una vez crecidas las plantas, comenzaron a cosechar. Muy de mañana se fueron a la chacra para coger el maíz, pero nunca se terminaba. Por más que cogían el maíz, permanecía igual. En vista de esto un día le preguntó la madre de la muchacha a su hija, “Qué es lo que hacían para no terminar de cosechar su maíz, si su maizal era chiquito que en un día se cosechaba todo”. La muchacha dijo simplemente que el maizal no quería acabarse y permanecía igual (ibid.).

Según el antropólogo suizo Alfred Métraux (1973: 78), este lugar sería la “Tierra Sin Mal”.

La mitología de algunas tribus tupí-guaraníes deja constancia de una tierra maravillosa llamada “tierra sin mal”, a la cual el antepasado o el héroe civilizador se retiró después de haber

creado el mundo y traído a los hombres los conocimientos esenciales para su supervivencia [...] y que en su proximidad se extienden los jardines maravillosos, donde siembras y cosechas se hacen sin esfuerzo. La Tierra Sin Mal no es solamente un lugar de delicias, es también el único refugio que quedará a los hombres cuando sobrevenga el fin del mundo.

Egon Schaden (1974: 161) también describe la idea guaraní de la tierra sin mal.

Os Guaraní imaginam a Terra sem Males como terra ideal, em que se realizam os desejos que neste mundo não são satisfeitos. (...) pregavam o retorno ás condições de vida anteriores á vinda do homem branco. (...)

Los acontecimientos en torno al jesuita P. Samuel Fritz a partir de 1689

En el siglo diecisiete, el jesuita Samuel Fritz (1986 [1689]: 313) describió la fuerte inundación que padeció el río Amazonas.

A fines de enero del año 1689 (...) por febrero llegué a los Yurimaguas (...) Juzgaba así como otros años no se había anegado totalmente ese pueblo, estaría seguro de la creciente; pero fue tan grande este año de 89, que aun en lo más alto de la Aldea, a donde estaba el rancho en que yo moraba, había subido el río hasta una vara; y cuando comenzó el río a anegar las casas, vinieron con tanta fuerza las aguas hasta estar llena la creciente, que parecía ser bastantes para hacer andar una rueda de molina .

Durante esta inundación, que excedía por mucho lo usual, y después de pasar la boca del Río Negro y del Río Madeira, el padre Fritz se encontró con el cacique de la nación Tupinambarana que le dio un guía para llevarlo a la aldea Urubú (palabra tupí que significa “gallinazo negro” [*Coragyps atratus*])^{3,4} (ibid.: 316).



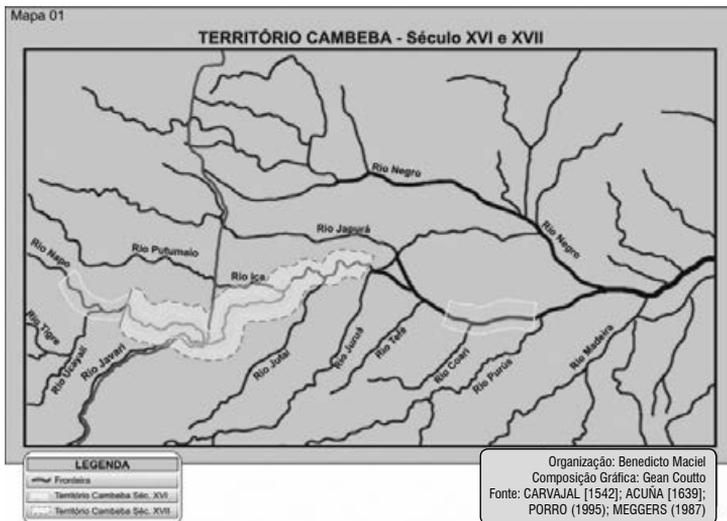
Gallinazo Cabeza Amarilla (subspecie urubutinga)
© Bruno Rennó

3 En los idiomas kokama (Vallejos y Amías 2015: 232) y omagua (O’Hagan 2011: 27) se pronuncia “urupú”.

4 El jesuita Cristóbal de Acuña (1986: 89) que pasó por esta región en 1640, menciona un grupo, los Urubutingas, el nombre de un urubú con cabeza amarillo-anaranjada.



Mapa de Métraux (1973) que indica la ubicación de los Tupí-guaraníes en el bajo Amazonas.



Cuando llegaron a este lugar, ya en territorio tupí, el padre describe lo que ocurrió: *Es de reparar, que en mi bajada se levantó acerca de mí un alboroto grande, no sólo entre los gentiles comarcanos, sino que llegó hasta el Pará y San Luis del Marañón. Otro me decía santo e hijo de Dios, otros diablo Unos por la cruz que traía, decían que había venido un patriarca o un profeta, otros, un embajador de Persia; hasta los negros de Pará decían que había venido su libertador (ibid.: 317).*

Los hechos claves son, en principio, la ocurrencia de inundaciones mucho más destructivas de lo normal y, en este contexto, la aparición de un extranjero itinerante que llevaba una cruz. Al llegar al pueblo tupí-guaraní de Urubú, se desató el tumulto. Según el testimonio de Fritz, algunos le decían santo e hijo de Dios y otros diablo. Según mitología de esta familia etnolingüística, el Dios es itinerante y es destructor y luego creador. Por eso, algunos le decían Dios y otros diablo.

El Padre Fritz fue detenido por los portugueses que lo pusieron bajo arresto domiciliario en el colegio jesuita de Pará durante diecinueve meses (ibid. 319).

En el viaje de regreso al Perú por el Amazonas, en 1690, el Padre Fritz fue testigo de los daños producidos por un terremoto. El misionero mercedario del río Urubú dijo que los indígenas atribuían el terremoto a la detención del P. Fritz en Pará.

Otra mentira anduvo en aquellos gentiles mientras estuve en Pará; que ya me habían hecho pedazos, pero que yo era inmortal; que luego mi alma hizo juntar los pedazos y entró otra vez en mi cuerpo. Con esas y otras muchísimas pataratas que unos Padres habían oído contar entre los indios, dicen, estaban todos alborotados, ya que no querían cosa de los portugueses, sino que los diesen al Padre. El P. fray Teodosio, para persuadir a sus indios que yo era hombre como los demás, mandó a algunos me tocasen las manos (ibid.: 322).⁵

El Padre Fritz dejó una descripción de la destrucción.

Parecían ruinas de grandes ciudades; peñascos caídos; arboledas grosísimas desarraigadas y botadas al río; tierras muy altas con sus malezas encima caídas; (...) Decía Fr. Teodosio, que al mismo tiempo hubo mares horribles en el río y se murió muchísimo peje; y esto es lo que atribuían los gentiles a mi detención, diciendo que el Pará y todos habían de parecer (ibid.).

El padre Joao Felipe Bettendorf, superior jesuita, llegó a la aldea de Urubú, de tierra negra, situada en un acantilado sobre el río de los Urubús. En este lugar, colaboraba con los jesuitas el mercedario Frai Theodosio Freitas, quien le describió el hecho al padre Bettendorf.

5 Según el concepto kokama, cuando duerme y sueña una persona, su alma sale del cuerpo, pero el alma cuida el cuerpo desde afuera, y al despertar entra de nuevo en el cuerpo (Elías Curitima, kokama del Huallaga, comunicación personal, 1983).

Houve poucos mezes antes um terrível terremoto por aquellas bandas, e tal que me contou o Padre Theodosio quem andando elle por aquelle tempo pelo rio da Amazonas, de repente se amotinaram as aguas (Bettendorf 1910: 492).

(...) diziam uns indios do rio Urubú que o rio trasbordara de tal sorte que subvertera uma aldêa, mas isto achei em ser falso (...) (ibid: 493-4).

Dicen los kokamas que, en el diluvio, lo que estaba en la superficie de la tierra, se volteó hacia abajo y se quedó en el fondo del río, donde ahora hay ciudades debajo del agua pobladas de gente.

El fraile habla de los chamanes llamados pagés que dijeron que los indios se convertirían en blancos y los blancos en indios.

Ha por aquellas partes grandes feiticeiros a que chaman pagés; estes diziam, conforme me referia o reverendo frei Theodosio, que os indios se haviam de converter em brancos e os brancos em indios, mas parando tudo em nada (...) (ibid.).

En una versión del mito kokama del diluvio una chica bonita se convirtió en fea y la fea en bonita. Los tupí-guaraní conciben el diluvio como un tiempo, no solo de destrucción, sino de la transformación de las personas y las cosas en lo opuesto.

Los Urubú Ka'apor

Se supone que los actuales Urubú Ka'apor (Urubús del bosque) son descendientes de los Urubú que conocieron los padres Fritz y Bettendorf. "El pueblo principal con la casa del misionero e iglesia estaban situados en un acantilado de tierra negra a cuyo pie corre el bello río Urubu" (Bettendorf (1910: 492). El actual grupo se autodenomina Urubú Ka'apor (Urubú del bosque) después de su probable migración del lugar ribereño de los Urubú de los siglos anteriores.

Un dato de enlace con el siglo XX es la observación del padre jesuita Cristóbal de Acuña (1986: 89) en 1639 en un viaje por el Amazonas dice los "Urubutingas que son muy curiosos en labrar cosas de madera". Hacia 1900 los primeros colonos que conocían a los Urubú Ka'apor decían que tenían baúles fabricados de cedro.

Los Ka'apor surgieron como un pueblo distintivo hace casi 300 años, probablemente en la región ubicada entre los ríos Tocantins y Xingu. Quizás por la ocurrencia de algunos conflictos con los colonizadores luso-brasileños así como con los pueblos nativos, iniciaron una larga y lenta migración que los llevó, a fines de 1870, desde el actual estado de Pará, a través del río Gurupi, hasta el actual estado de Maranhão. Los colonizadores brasileños que atacaron y aniquilaron a los habitantes de las aldeas Ka'apor, hacia el año 1900, se sorprendieron al descubrir los espléndidos tocados de coloridas plumas que guardaban dentro de baúles de cedro dado que los sobrevivientes del ataque, al darse a la fuga, dejaron abandonados (Balée, 2017).

El antropólogo brasileño Darcy Ribeiro (1992: 162) en 1951 encontró el caso de un urubú que se suicidó debido a que un paje tembé, grupo tupí-guaraní vecino, le había convencido que un avión comercial que sobrevolaba la comunidad todas las semanas iba enviar una lluvia de fuego. En otra aldea de los urubús destruyeron sus casas y sus posesiones más apreciadas, los adornos plumarios, porque los pajés tembé profetizaron el fin del mundo por una explosión del sol.

También entre los kokamas y omaguas se habla de una destrucción del mundo con fuego.

El fin del mundo no va a ser de agua, sino candela. Por eso tienen que irse de aquí y buscar su Tierra Santa donde van a hacer sus chacras. Justo la están haciendo arriba en Nanay (Odilia Ruiz de Durán 46, Pueblo Joven Santa Rosa, Iquitos, informante kokama 1981).

El fin del mundo, cuando venga ahora, no será con agua. Será con fuego y azufre ardiendo, que caerá del cielo para quemar todos los pecadores. Será cosa terrible y nunca vista. Sólo la Santa Cruz salvará a los que la llevan y sean buenos (Marcelino Huani Gonzales, 55, Pueblo Joven Santa Rosa, Iquitos, informante omagua, 1981).

Tanto los kokamas y omaguas como los urubús comparten la visión apocalíptica de la tradición tupí-guaraní.

El Movimiento milenarista entre los Kokamas y Omaguas a partir de 1971

En 1969 el visionario José Francisco da Cruz (José Nogueira), nacido en Minas Gerais, Brasil, tuvo una serie de visiones de Jesucristo que le envió a predicar la devoción a la Cruz, organizando a la gente en hermandades. La presencia del «hermano José» en Loreto despertó la curiosidad de la población mestiza en general, pero su convocatoria mermó rápidamente después de su salida del país en 1972. Sin embargo, se formó una nueva iglesia integrada por los pobladores más pobres y marginados de las localidades loretananas cuyo núcleo eran los kokamas y omaguas, de la familia etnolingüística tupí-guaraní.

El fundador se asentó luego en Brasil, entre la población tikuna (Oro 1989). Desde allí enviaba mensajes a sus seguidores en el Perú, donde se formaron comunidades religiosas y se establecieron cargos y juntas directivas, las que se ocupaban de las actividades litúrgicas y la disciplina. Además, desde Brasil, se formaron sacerdotes itinerantes que visitaban las comunidades para animar la fe de los seguidores.

La llegada a la región amazónica del Perú de este personaje coincidió con una serie de inundaciones especialmente destructivas. El movimiento, llamado Hermandad de la Cruz u Orden Cruzada, puso énfasis en el aislamiento de los pueblos «donde existía la maldad». Se formaron así comunidades donde se plantaba una enorme cruz de madera. Los rituales practicados por los devotos incluían la

veneración de la Cruz, estudio de la Biblia y la entonación de canciones cristianas cuyos temas se asociasen a la Cruz de Cristo (véase Brown 1994).

La Orden tiene elementos doctrinales y prácticas tomadas del catolicismo y el evangelismo, con un fuerte sustrato de la cosmovisión tupí-guaraní, la búsqueda de la Tierra Sin Mal y la interpretación de los sueños (Regan 1983, II: 157).

A fines de 1976 los miembros de las comunidades iniciaron la búsqueda de la "Tierra Santa". En este afán, un grupo de hermanos del Bajo Ucayali, surcaron el río Blanco, guiados por un niño profeta que pronunciaba citas bíblicas (Regan 1983, II: 150) En otros lugares, los hermanos, convencidos del mensaje profético, abandonaron sus pueblos para formar comunidades en lugares apartados, a fin de liberarse de las malas costumbres de la gente, «retirarse del mundo» y esperar el tiempo de la destrucción.

Según los dirigentes, el hermano José les ordenó formar un pueblo en un lugar apartado. En noviembre de 1977 el patriarca Juan Evangelista del Espíritu Santo viajó al alto río Pisqui con 33 hombres (uno para cada año de vida de Jesucristo) con unas mujeres de cocineras. Pronto se difundió la noticia que se había encontrado la *Tierra Santa*, y la expedición iba creciendo en número. Llegaron unas cien familias, entre ellos muchos Cocamas y Omaguas. La comisión original tenía la intención de preparar las chacras y luego traer más gente, teniendo asegurada la alimentación (ibid.).

Sin embargo, el entusiasmo de tantas personas que querían «salvarse de la destrucción del mundo» frustró la posibilidad de fundar la *Nueva Jerusalén* en la tierra santa de *Palestina*. Se acabaron los alimentos y muchos se enfermaron. Algunos de los hermanos se quedaron en la región trabajando para los patrones de la zona, y muchos otros regresaron sus lugares de origen. Una niña profetisa citaba pasajes de la Biblia y proclamaba que sufrían porque habían abandonado las cruces en sus comunidades (ibid.: 150-151). Encontraron también que algunos de los dirigentes no cumplían todos los estatutos establecidos por el hermano José y se aprovechaban de los demás.

Un grupo de hermanos quería separarse para formar una comunidad purificada compuesta solo de «hermanos buenos» (Regan 1983, I: 152-153).

Los de 9 de Octubre (Iquitos), se trasladaron a Manatí a hacer sus chacras para servirse en grupo y esperar el fin del mundo. También los de Bagazán van a salir porque tienen que buscar la Tierra Santa, que tiene que ser altura y bien lejos, así los manda el hermano, ya que van a venir tiempos de hambruna. Dicen que de cualquier gente no crecerán sus sembríos, de ellos sí. El hermano mandó salirse, llevarse su cruz a la Tierra Santa, lugar central y virgen, donde nadie ha pisado, que va a venir una alagación grande que tatará todo y no dejará nada. Hasta fin de año ya deben pensar en abandonar el lugar para ir en busca de la tierra santa. Como dice la Biblia: "Abandona tu casa, padres, y ven a la tierra que yo te mostraré". Por eso

muchos están abandonando sus hogares, sean solteros o casados, para cumplir esa orden del hermano (Odilia Ruiz de Durán, 46, Pueblo Joven Santa Rosa, Iquitos, 1981).

Se han trasladado en su mayoría a otro lugar para vivir muy aparte, porque dicen que ellos no pueden estar metidos con los incrédulos (José Noteno, 50, Ana Papa Rayo, 18, Pascuala Coquinche, 80, Monterrico, 1981).

Los grupos no se han trasladado a otro lugar. Unos pocos piensan en llegar a una tierra santa. Es un engaño. Ellos tienen miedo de la inundación (Agustín Flores Tello, 56, Caserío Buena Vista, 1981).

Algunas familias han ido al río Manatí, otras por la quebrada Pichuno, río Pisqui, por el río Tapiche, Marañón y bajo Amazonas en busca de nuevas tierras con la finalidad de hacerlos producir y crear un ambiente netamente cristiano (Carotith Isuiza Flores, Belén, Iquitos, 1981).

En la comunidad de San Joaquín de Omaguas, un grupo de hermanos crucistas formó un anexo separado, a 500 metros de distancia, llamado Buena Unión, a fin de alejarse del resto de la comunidad donde, entendían que existía maldad (comunicación personal del teniente gobernador en 1980).

Estos casos y el de los hermanos que esperaban lograr la salvación por el mero hecho de llegar a la *Tierra Santa* en el río Pisqui, muestran que algunos no habían captado todo el sentido de la Tierra sin Mal. Los hermanos más sabios se dieron cuenta de los elementos fundamentales. Para lograr la salvación y disfrutar el Paraíso, había que trabajar en la agricultura y actuar sin malicia. Lo que más motiva a la gente, a salir a buscar la Tierra Santa, es la idea de la cercanía del fin del mundo. La Biblia dice que el mundo se destruirá con fuego, pero se conserva la idea de la destrucción del mundo, relacionada con el agua por una inundación (Regan1983, I: 154).

El fin del mundo no va a ser de agua, sino de candela. Por eso tienen que irse de aquí y buscar su Tierra Santa donde van a hacer sus chacras. Justo la están haciendo arriba en Nanay (Odilia Ruiz de Durán, 46, Pueblo Joven Santa Rosa, Iquitos, 1981).

El fin del mundo, cuando venga ahora, no será con agua. Será con fuego y azufre ardiendo, que caerá del cielo para quemar a todos los pecadores. Pero antes, habrá grandes guerras en todas las naciones. Será cosa terrible y nunca vista. Sólo la Santa Cruz salvará a los que la lleven y sean buenos. La cruz es semejante al arca del patriarca Noé. Es el único medio de poder escapar a este terrible desastre, ya que en este tiempo habrá grandes crecidas de todos los ríos, malogrando todo (Marcelino Huani Gonzales, 55, Pueblo Joven Santa Rosa, Iquitos, informante omagua, 1981).

Estos movimientos religiosos tienen características comunes: la esperanza de un paraíso terrestre y un héroe que trae salvación. En este sentido, el historiador de religiones Vittorio Lanternari escribió:

El ambiente religioso es oficialmente el católico; no obstante, en estos movimientos no es difícil reconocer una estrecha continuidad histórica, con los movimientos indios de épocas anteriores; mejor dicho, es fácil apreciar en ellos una analogía de temas fundamentales, especialmente el tema de la tierra prometida, o paraíso terrestre de inminente realización, y el tema del héroe o mesías que regresa trayendo salvación y libertad (Lanternari 1965: 221).

La Orden Cruzada Católica Apostólica y Evangélica se basa en la creencia de la llegada de Jesucristo, o por lo menos de un enviado de Dios y, dentro de la Orden, hay un sector que conserva plenamente la tradición tupí-guaraní de la Tierra sin Mal.

Desde la primera llegada de los europeos a América los indígenas mostraron su resistencia. Entre los tupí-guaraní de Brasil y Paraguay, surgieron líderes religiosos indígenas que anunciaban la inminente destrucción del mundo y conducían a sus seguidores en la búsqueda de la *Tierra sin Mal* (Pereira 1969: 191-196).

El arqueólogo brasileño José Proenza Brochado (1989: 80-81) planteó una hipótesis plausible. Señala que, en el siglo XVI, los pueblos tupí-guaraníes del Amazonas estaban en plena expansión en busca de tierras nuevas todavía no cultivadas. Las connotaciones sobrenaturales Y mesiánicas serían posteriores, cuando esta búsqueda fue impedida por la conquista europea.

La Tierra Sin Mal amazónica

La Tierra sin Mal no sólo es lugar, sino que también es un estado que se alcanza por medio de una actitud. Cuando *Diosito* o el héroe cultural caminaba por las chacras, los deseos de las personas buenas se convertían en realidad. Pero, los que expresaban pensamientos malos, no lograban participar del paraíso. Cuando estos cocamas y otros pensaban que era inminente la venida del diluvio por las crecientes fuertes del río, a causa de la ambición, el odio y la corrupción en el mundo, se separaron de las «personas malas» para buscar un lugar dónde no haya maldad. Así, el mito da un modelo de comportamiento para las épocas de crisis en el mundo.

La Tierra sin Mal no solo es un fenómeno del pasado sino que se hace vigente cuando se piensa que se aproxima el fin del mundo. Si la gente cree que es inminente la destrucción o sea, que hay maldad en el mundo, entonces los acontecimientos del tiempo mítico se trasladan al presente o al futuro inmediato.

Las pruebas en las chacras

El segmento del mito de la Tierra sin mal sobre las pruebas en las chacras está difundido por toda la región Loreto y Ucayali, no solo entre los tupís, sino también entre los quichuas del Napo y los mestizos en general (Regan 1983, I: 141-142).

(Después del diluvio) se sintió que la balsa bajó a tierra, y en tal se secó y se bajó a tierra nueva, el día claro, la tierra brillante, y otro mundo nuevo. Trabajaban en un mundo

nuevo y hacían sus chacras y se preguntaban ellos: “¿Qué vas a plantar, yuca?” Y el poder de Dios hacía aparecer yuca. Este hombre que no conocían les preguntaba: “¿Qué vas a plantar, plátanos?” Plátanos aparecían y así amanecían. Así iba caminando este hombre que era Dios. Llegó a una persona mala y le preguntó: “¿Qué vas a plantar?” “Yo voy a sembrar piedras”, y piedras cosechó. Se preguntaban: “¿Quién era? ¿Será Dios?” (Alfonso Amía Ahuanari, 41, Indiana, versión cocama 1981).

Andaba un ancianito por las selvas y por las chacras, mirando los trabajos de la gente. Muchos no reconocieron a Dios; se había convertido en un viejito carachoso. El andaba probando a la gente en la chacra. “¿Qué vas a sembrar?” preguntó a uno. Este era un hombre malvado, se molestó: “¿Qué crees que voy a sembrar? Pues sembraré maraña con espina”. “Mañana verás”, dijo Dios y se fue. Al día siguiente, cuando el hombre miró, su chacra era un bosque de maraña y espinas (...).

Pero hubo gente que le contestó con respeto. “¿Qué piensas sembrar, hijo?” “Quiero sembrar yuca, plátano, piña, maíz, y toda clase de plantas”. “Está bien, hijo. Piensa en Dios y mañana verás”. A la mañana se fue a ver: en su chacra, Dios con su poder, había hecho crecer todo. El plátano, el maíz, todo estaba listo para cosechar. “Era Dios Yaya”, pensó el hombre y se convirtió en gente de Dios, se hizo “santo” (versión quichua del Napo, Mercier 1979: 19-21).

Se aparecía el Padre Eterno en cualquier trabajo. Para ver cómo eran los hombres, se les pedía hospedaje y si no le daba, en el momento se quemaba. También si no le contestaban bien en qué sembraban o qué hacían, les castigaba secando sus tierras o produciendo espinas o piedras (José Rioja Dahua, 53, Indiana, 1981).

Antiguamente había un viejito que caminaba por todo el mundo preguntando a la gente qué quisiera sembrar. La gente buena le decía que querían algo de comer. Entonces a ellos el viejito les decía que al día siguiente tendrían arroz unos, maíz otros, y así sucesivamente. Y verdad que al día siguiente aparecían grandes maizales y yucales en las chacras de la gente buena. Cuando la gente mala le contestaba que querían piedras, al día siguiente hasta en su patio amanecían las piedras (José Huayta, 60, Yarinacocha, 1981).

Un señor estaba sembrando en su chacrita palo de yuca y maíz. En eso se le presentó un señor y le preguntó qué hacía. Le respondió que estaba enterrando las estacas de yuca para ver si crecía. Entonces el señor le dijo: “Yuca siembras, yuca cosecharás”. A un rato se dio cuenta que todo había crecido. Otro le respondió amargo al mismo personaje: “Aquí estoy enterrando piedras, qué tienes que venir a preguntarme nada”. A éste le contestó: “Si piedras siembras, piedras cosecharás”. A las pocas horas el campo se llenó de piedras. A otro que le contestó de mala manera también le llenó la chacra de yerba. Este señor era el mismo Dios.

Dios caminando encontró a una viejecita bien pobrecita a la que dijo que dentro de poco tendría su buena casa y muchos animales. Al poco tiempo aparecieron las gallinas como si fueran gallinazos. Una señora estaba llorando junto a sus hijitos porque no podían comer, ya no tenían con qué hacer su candela y asar su pescado. En eso se acercó Dios en la forma

de un anciano y le dijo que no llorase porque él tenía lo necesario para el fuego, y extrayendo de su bolsillo dos piedras, las frotó haciendo la candela para la señora y sus hijitos (Vasilia Trujillo Padilla, 56, San Isidro, Ucayali 1981).

Antes Dios se aparecía en diferentes lugares como un viejito bien sisurro (con una plaga llamada siso), y la gente le odiaba porque le veían así. Una vez se apareció a una señora y le preguntó qué estaba sembrando, y la mujer le contestó que estaba sembrando yuca y plátano, entonces le dijo: "Después de tres días vuelve a tu chacra", y fue la señora otra vez y encontró yuca, plátano bastante maduro, y al ver esto la señora agradeció a este señor (Vilda Alván, 40, Prolongación Sargento Lores, Iquitos 1981).

Dios visitó la tierra antiguamente en forma de un perro sisurrito. Entraba a las casas con hambre. En algunas casas le recibían y le daban de comer. En otras casas le golpeaban con palo y le insultaban. Dios hizo así para ver quiénes eran buenos y quiénes eran malos. Después vino en forma de un joven predicando a la gente su Evangelio (Flor de María Grández, 65, Belén, Iquitos 1981).

Dios visitó a los hombres disfrazado de mendigo y notó que la gente en su mayoría no hace caso a los pobres (Fulton Pinchi Chota, 37, Bagazán, Iquitos 1981).

Para muchos se aproxima el fin del mundo. El mundo mismo se va a destruir, matándose los hombres entre ellos. Ya el hombre no va a querer trabajar y para vivir tendrá que robar a su hermano. Muchos hombres ya no creerán en Dios. Jesús estará paseando por los ríos y los campos conversando íntimamente con la gente. Uno dirá: "¿Qué haces tú paseando por aquí? Esta tierra es maldita, no da nada, ¿por qué tengo que sudar todo el día para cosechar piedra no más?". Y de mala gana botará a Jesús de su tierra, y amanecerá la chacra de esos llena de cascajo. Al otro que le saluda y dice bien: "Yo trabajo mucho pero la tierra me da para mi familia y para ayudar a mis hermanos que sufren". Ese hombre será bendecido y Jesús le dará muchos frutos, pesca, caza, etc. (Leonidas Silvano Tamani, 40, Nauta, informante kokama 1981).

Factores ecológicos

La cosmovisión da las características específicas al movimiento religioso, pero hay otros factores más inmediatos que actúan, entre los que destaca la ecología, sobre todo el ciclo de las crecientes y vaciantes. El mito cocama de la destrucción del mundo anterior, y la creación de un mundo nuevo describe este proceso. Un desequilibrio en el orden moral produce un desequilibrio en la naturaleza. La creciente rebasa sus límites causando una inundación que cubre toda la tierra. Luego el ciclo pasa al otro extremo rebasando los límites de la vaciante, y se secó la tierra. No había que beber. Finalmente el héroe civilizador con su ballesta dispara las flechas para crear los ríos, restableciendo el equilibrio natural.

Los casos de 1689 y 1969 tienen en común inundaciones más elevadas que el nivel normal de la creciente. Puede ser el resultado de un terremoto como el caso de

1689 o sostenida como lo que ocurrió a partir de 1969. En algunos casos se debe a fluctuaciones en la llegada o intensidad de la estación lluviosa.

Cuando las lluvias del sur persisten demasiado o las del norte se inician temprano (...) se inunda la tierra que por lo general está por arriba del nivel normal de creciente. Cuatro veces durante la primera mitad de este siglo (veinte) han ocurrido graves dislocaciones del régimen "normal" de las lluvias. Aunque la creciente de 1953 sólo alcanzó 2.8 m. por encima del promedio, tuvo un efecto desastroso en las cosechas y el ganado (Meggers 1976: 26).

En 1969 los factores importantes fueron los desmontes en la selva alta para la carretera marginal y en la selva baja para la exploración petrolera (véase Regan 1983, II: 159-161). En ambos casos apareció un personaje religioso que, para la gente, correspondía al dios destructor del mito tupí-guaraní.

Durante los años de las crecientes fuertes, muchos agricultores sufrieron la destrucción de sus chacras. Emigraron a centros urbanos, sobre todo Iquitos, en busca de trabajo, y no lo encontraron. La Orden está constituida, además de agricultores, por desocupados y obreros eventuales. También por estos años muchos jóvenes abandonaron el campo para trabajar en las compañías petroleras, con lo que bajó la producción de alimentos y aumentaron los precios en los poblados loreanos.

En los centros urbanos, la gente se encontraba pobre, se iban perdiendo los valores tradicionales de ayuda mutua, y aumentó el egoísmo. Los hermanos señalaron como una de las causas principales de todos sus males el haber dejado de practicar la agricultura. El cambio de esta orientación religiosa produjo un éxodo al campo y una vuelta al trabajo agrícola. Muchos hermanos dicen: *En el fin del mundo van a faltar alimentos* o piensan que para salvarse hay que practicar las labores del campo, sobre todo en tierras de altura.

Entre marzo y mayo de 1982 se dio en la selva una de las más fuertes inundaciones que recuerdan los pobladores de la zona. La mayoría de los agricultores sufrieron pérdidas en los sembríos de bajal. Sin embargo muchos de los Hermanos de la Cruz se salvaron de los efectos de la creciente por haber hecho pequeñas fundaciones en las cabeceras de los ríos. Con ello, ante la opinión común, se hicieron realidad las predicciones. Pero, la mayoría que siguió viviendo en sus propios caseríos, la sintieron y sufrieron como todos los demás ribereños.

La posición subalterna de los hermanos dentro de la estructura económica y social se representa en el discurso tradicional tupí como "la maldad" y la búsqueda de la "Tierra sin maldad" es la propuesta de salida de esta situación (Agüero 1988: 9). Los hermanos no usan la expresión "tierra sin mal" sino "villa" o "Nuevo Jerusalén", aunque un requisito para pertenecer es de estar sin maldad.

Personajes

Dos tipos de personaje religioso se destacan en estos relatos: el héroe cultural y los curanderos itinerantes. Aparece un héroe cultural o divinidad en el mito para anunciar la destrucción del mundo. Para los urubúes de Brasil era el padre Fritz y entre los kokamas y omaguas del Perú es el hermano José Francisco, considerado por muchos una reencarnación de Jesucristo. Otro personaje son los karaíes, chamanes itinerantes que viven en la periferia de las comunidades de la tradición tupí-guaraní. En la región de Nauta y Requena los llaman *santos vivos*.

El fray Theodosio los llama *feiticeiros pagés* entre los Urubú del siglo XVII. La palabra para “chamán” en kokama es “payun” (Vallejos y Amias 2015: 155). Según la antropóloga loretana Roxani Rivas (2011: 445), la palabra kokama *payun* corresponde al *pajé* del portugués. La “y” en kokama suena más como la “j” en portugués. Algunos kokamas escriben “padsun” que se acerca más a la pronunciación portuguesa.

Agüero (1994: 158-159) parece fusionar los conceptos de héroe cultural y karaí. Sin embargo, Métraux (1973: 6) se acerca más a la realidad peruana. Dice que, en el proceso de la evangelización de los tupí-guaraníes, Cristo fue asimilado al héroe cultural y los santos a los chamanes.

En la Iglesia Cruzada es el presidente de la comunidad quien representa a la agrupación religiosa y preside las liturgias que forman parte de la estructura del movimiento. Los personajes carismáticos son el fundador José Francisco da Cruz, el héroe cultural, y los sacerdotes itinerantes que visitan los grupos locales para animarlos y cumple un papel comparable al del karaí.

Mitificación de Procesos Históricos

Mircea Eliade, en su libro *el Mito del Eterno Retorno* (1979) propone que el tema que domina en todo pueblo arcaico es la tendencia de abolir la historia y retornar al punto más allá del tiempo cuando comenzó el mundo (véase Pals 1996: 179).

Operan en estos acontecimientos unos hechos históricos y un proceso de mitificación. Explica cómo funciona la memoria popular, que transforma el personaje histórico en arquetipo y los hechos se transforman en acciones míticas.

(...) *la memoria popular retiene difícilmente acontecimientos “individuales” y figuras “auténticas”. Funciona por medio de estructuras diferentes; categorías en lugar de acontecimientos, arquetipos en vez de personajes históricos. El personaje histórico es asimilado a su modelo mítico (héroe, etc.), mientras que el acontecimiento se incluye en la categoría de acciones míticas* (Eliade 1979: 48 y 130).

Habla del carácter no histórico de la memoria popular,

...la impotencia de la memoria colectiva para retener los acontecimientos y las individualidades históricas sin transformarlos en arquetipos, es decir, sin anular todas sus particularidades "históricas" y "personales" (...) (ibid. 51).

Así, Samuel Fritz y José Francisco da Cruz asumen el papel de héroe cultural durante las inundaciones excesivas, que son el prelude de la destrucción del mundo.

La tradición mítica indígena, al entrar en contacto con el cristianismo, no sufre «pérdida» y tampoco rechaza lo nuevo. Una característica de las culturas indígenas es la inclusión o sincretismo religioso. El antropólogo Michael Brown (1994: 299) considera al cristianismo como un aliado que, por medio de la inclusión, ayuda a mantener la cultura indígena, mediante una integración de símbolos y conceptos.

Brown critica el pesimismo y visión romántica de Pierre Clastres (1987: 160-161) que lamenta "la creación de un sincretismo empobrecedor donde, bajo la máscara de un Cristianismo siempre superficial, el pensamiento indígena busca sólo posponer su desaparición". Para Brown los movimientos indígenas milenaristas son "esfuerzos vigorosos de respuesta frente al control de los blancos sobre el cristianismo" (ibid.).

Comentario

Se presentaron dos acontecimientos amazónicos entre pueblos de la cultura tupí-guaraní que reaccionaron de manera similar frente a desastres de la naturaleza, interpretados como señales de la inminente destrucción del mundo. Los urubúes de los siglos XVII y XX fueron instigados por los "pajés" a reaccionar desde su visión apocalíptica del mundo. Los kokamas y omaguas reaccionaron del mismo modo. En el caso peruano del siglo XX, donde hay más información, el pueblo encuentra en su tradición una alternativa para rehacer sus vidas en el camino a la construcción de un mundo sin maldad.

Bibliografía

- Acuña, Cristóbal
1986 "Descubrimiento del Amazonas". En: *Informes de Jesuitas en el Amazonas*. Iquitos: IIAP-CETA. [original 1639].
- Agüero, Oscar
1985 "El Milenio en la Amazonía Peruana". En: *Amazonía Peruana* 12: 133-145. Lima: CAAAP.
- Alcañiz, Florentino y Leonardo Castellani
1962 *La Iglesia patristica y la parusía*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- Balée, William
2017 *Cultural Forests of the Amazon*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press.
- Bettendorf, João
1910 "Chronica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhao". En: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 72 (1): 1-697. Rio de Janeiro [original 1698]
- Brochado, José
2017 "A Expansão Policrômica Amazônica". En: *Dédalo* 27: 65-82. São Paulo, 1989.
- Brown, Michael
1994 "Beyond Resistance: Comparative Study of Utopian Renewal in Amazonia". En: *Amazonian Indians from Prehistory to the Present*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Clastres, Hélène
1978 *Terra sem mal o profetismo tupi-guarani*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Clastres, Pierre
1974 *La société contre l'état*. París: Minuit.
- Eliade, Mircea
1979 *El Mito del Eterno Retorno*. Madrid: Alianza Editorial, .
- Ferreira, Alexandre Rodrigues
1971 *Viagem filosófica pelas capitánias do Grão Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá 1783-1792*. (iconografia, vol. I: Geografia e Antropologia). Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura.

- Graziano, Frank
1999 *The Millennial New World*. New York: Oxford University Press.
- Lanternari, Vittorio
1961 *Movimientos Religiosos de Libertad y Salvación en los Pueblos Oprimidos*.
Barcelona: Editorial Seix Barral.
- Meliá, Bartomeu
1988 *Ñande Reko, Nuestro Modo de Ser*. La Paz: CIPCA.
- Mercier, Juan Marcos
1979 *Nosotros los Napuruna, Napu Runapa Rimay: Mitos e Historia*. Iquitos:
Publicaciones CETA.
- Métraux, Alfred
1973 *Religión y Magias Indígenas de América del Sur*. Madrid: Editorial Aguilar.
- Murphy, G. Ronald
2000 *The Owl, the Raven and the Dove: The Religious Meaning of the Grimms' Magic
Fairy Tales*. Oxford University Press.
- Nimuendajú-Unkel, Kurt
1978 *Los Mitos de Creación y de Destrucción del Mundo*. Lima: CAAAP.
- O'Hagan, Zachary
2011 *Diccionario del Idioma Omagua*. Berkeley: University of California,
Department of Linguistics.
- Oro, Ari Pedro
1989 *Na Amazonia un Messias de Indios e Brancos: Traços para uma Antropologia do
Messianismo*. Petrópolis: Editora Vozes, Porto Alegre: Editora da Pontificia
Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
- Pals, Daniel L.
1996 *Seven Theories of Religion*. Oxford University Press.
- Pereira de Queiros, María Isaura
1969 *Historia y Etnología de los Movimientos Mesiánicos*. México, D.F.: Siglo XXI
Editores.
- Regan, Jaime
1977 *Estudio de la Religiosidad Popular en la Amazonía*. Iquitos: Coordinación
Pastoral Regional de la Selva.
- Regan, Jaime
1983 *Hacia la Tierra Sin Mal*, 1ª edición, 2 tomos. Iquitos: Centro de Estudios
Teológicos de la Amazonía.

Ribeiro, Darcy

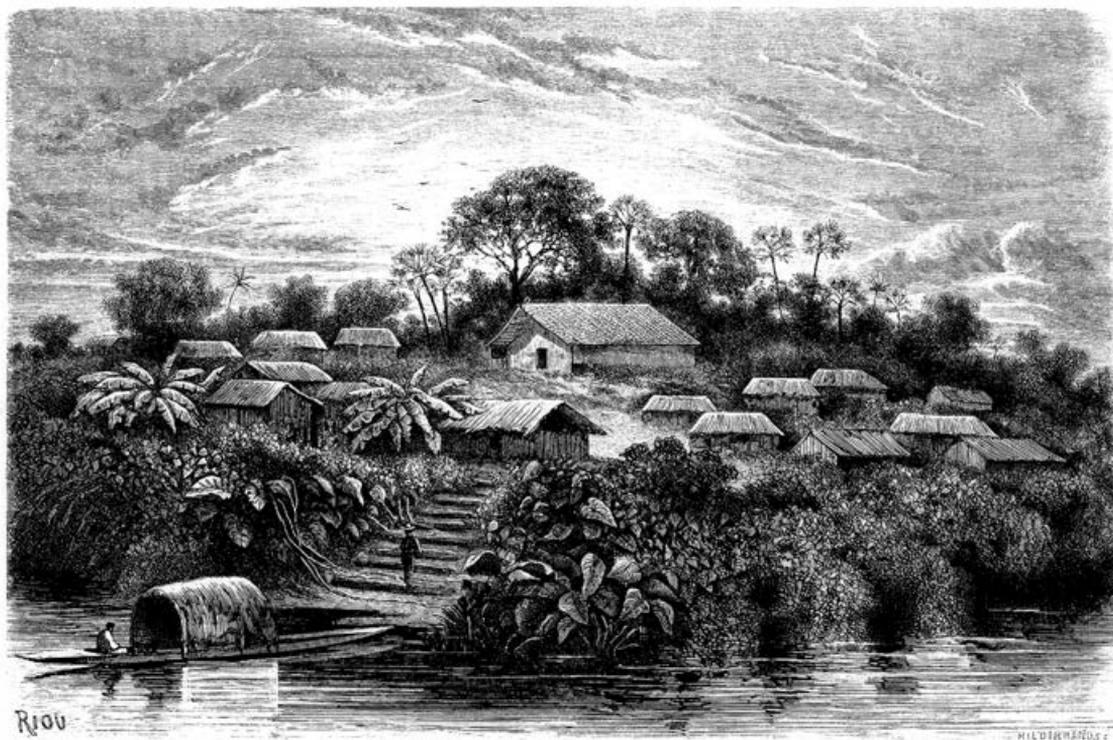
1992 *Indianidades y Venutopias*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Schaden, Egon

1974 *Aspectos fundamentais da cultura guaraní*. Universidade de Sao Paulo.

Vallejo Yopán, Rosa y Rosa Amías Murayari

2015 *Diccionario del Idioma Kukama-Kukamiria*. Iquitos: FORMABIAP-ISEPL-AIDSESP.



Vista del pueblo-misión de Omaguas. Ribera izquierda del Amazonas.

Fuente: Viaje a través de America del Sur del Océano Pacífico al Océano Atlántico de Paul Marcoy (1869).

Lima: IFEA-PUCP-BCR-CAAAP, 2001

PACTOS ENTRE PUEBLOS INDÍGENAS Y EL ESTADO EN LA AMAZONÍA PERUANA REPUBLICANA

Frederica Barclay Rey de Castro

Resumen

Este artículo retoma el caso del pacto colonial entre el Estado peruano y los indígenas chasuta, puesto en evidencia por un levantamiento acontecido en 1893, para proponer la utilidad heurística de la noción de pactos entre el Estado y colectividades étnicas. Se pone en relieve la dimensión de las percepciones en que los pactos se fundan, y se aplica al caso más contemporáneo del pueblo awajún a partir del análisis de la percepción en que el pacto se funda y de las condiciones de la ruptura de este acuerdo a raíz del acuerdo de paz entre Perú y Ecuador en 1998.

Summary

This article takes up the case of the colonial pact between the Peruvian State and the indigenous Chasuta people, made evident by an uprising in 1893, to propose the heuristic usefulness of the notion of agreements between the State and ethnic communities. It highlights the dimension of the perceptions on which the agreements were founded, and applies it to the more contemporary case of the Awajun people, based on an analysis of perceptions on which it was founded and the conditions of the breakdown of this agreement as a result of the peace settlement between Peru and Ecuador in 1998.

Palabras claves: Pactos-Amazonía-sujetos étnicos-pueblos indígenas-Perú

Introducción

Acudí a la noción de pacto colonial al estudiar un levantamiento ocurrido en la región amazónica peruana prestándola de otros contextos temporales y geográficos para señalar la continuidad de arreglos pre-republicanos en la región amazónica donde se había implantado un orden colonial-misional (Barclay 2001).

En este artículo exploro la utilidad de la noción de pactos remitiéndome tanto al caso de Chasuta conocido a partir de una revuelta ocurrida en 1893, como a la discusión generada en torno a pactos coloniales en su contexto andino, para elaborar en torno a su naturaleza enfatizando las dimensiones de la percepción y estrategias colectivas de cara a este tipo de acuerdos, que destaca Ana María Soux (2006) y proyectarlos al análisis de un caso contemporáneo.

Pactos coloniales en la Amazonía

El levantamiento de Chasuta, en 1893, entonces perteneciente al departamento de Loreto, en la cuenca del río Huallaga, fue provocado por el intento de las autoridades republicanas de desconocer arreglos establecidos anteriormente con los chasuta adscritos al centro poblado de origen misional del mismo nombre (Barclay 2001). Estos acuerdos databan de la época colonial. La población indígena perteneciente a la circunscripción de Chasuta había adquirido el estatus de catequizada y libre, como varias otras de las llamadas misiones alta y baja, por haber aceptado el ordenamiento misional en el marco del cual, a cambio de determinadas obligaciones, quedaba exenta de otras más gravosas (Scazzocchio 1981: 107; Santos Granero y Barclay 2002).

Las obligaciones de los chasutas pactadas por las autoridades competían a tareas que los indígenas debían cumplir de cara a la misión y el régimen colonial. Estas incluían: sostener a los misioneros (mediante diversos servicios y tasas), respetar el calendario festivo religioso, actuar como bogas para el transporte de carga y pasajeros bajo acuerdo con sus autoridades propias, y mantener libre de palizadas el estrecho pasaje del Pongo de Aguirre. Este último punto era fundamental para la comunicación por el Huallaga y para la extracción y circulación de la sal que constituía un elemento de gran importancia en el circuito misional.

A cambio, los chasutas quedaban exonerados de otras tareas impuestas por el régimen colonial y sus autoridades a los pueblos conquistados. Quedaban también exonerados de obligaciones forzosas con particulares y gozaban del derecho de elegir a sus propias autoridades étnicas para intermediar en la relación con las misiones y el Estado.

De acuerdo con documentación del año 1893, procedente del Archivo General de la Nación (Fondo Ministerio del Interior, Serie Prefecturas)], el hecho que desató el levantamiento fue la pretensión de imponerles la obligación de trabajar en el

desbroce y construcción de un camino a Tarapoto que excedía los términos de este pacto inicial. Esta documentación resultó muy rica tanto para conocer la percepción étnica de aquel pacto, como para apreciar palpablemente el proceso de disolución de los arreglos previos gestados en el marco del ordenamiento misional colonial.

Como señalé anteriormente (Barclay 2001), aunque no existe evidencia de un pacto formalizado por escrito entre el régimen colonial y los chasutas, la reacción colectiva, cuya motivación fue explicitada por los líderes indígenas y recogida por las autoridades civiles republicanas que acudieron a atender el levantamiento, se demostraba que el ordenamiento colonial había continuado en pie, aunque estaba siendo progresivamente desmantelado por el desarrollo de la nueva economía extractiva y la evolución de las relaciones de poder en la cuenca del Huallaga.

El levantamiento ponía en evidencia que la población local chasuta estuvo dispuesta a defender un arreglo socio-político que reflejaba el hecho colonial de su subordinación política al poder misional-colonial, el cual les imponía cargas laborales y limitaba su autonomía política y de movimiento a cambio de mantener ciertas prerrogativas. Es relevante señalar que estos arreglos se habían originado en un contexto en el que la tutela misional, por más detestable que resultara, marcaba la diferencia entre una situación caracterizada por la completa arbitrariedad en el abuso del empleo de la mano de obra, y otra donde las obligaciones se encontraban acotadas a un conjunto de tareas claramente delimitadas.

Forzados a aceptar este arreglo frente a la indefensión originada en las epidemias masivas, las «correrías» para la captura de mano de obra y una serie de abusos por parte de las autoridades civiles, emerge, al menos del contexto de la disolución de este régimen, la evidencia de la agencia política indígena y no solo su sometimiento. Surge también, en este contexto, la evidencia que la continuidad de los arreglos políticos implicó un nivel de negociación basado en una apreciación colectiva de sus opciones.

El caso de los chasutas, quienes defendieron lo que entendían había sido un acuerdo firme entre ellos y el Estado colonial y su aparato misional, no es el único de esta naturaleza en la región amazónica. Los habitantes indígenas de otros conglomerados misional-coloniales, como los jeberos, defendieron los arreglos misionales frente a las autoridades coloniales. Respecto de los arreglos coloniales con los jeberos, hoy autodenominados shiwilu, señala el jesuita de Figueroa (1986: 188): “están por particular merced reserbados [sic] de mita y tributo, dedicados solamente a las cosas de guerra y servicio de los padres en lo tocante a descubrimientos y reducciones”.

Tras la expulsión de los jesuitas de los territorios hispánicos en América, por Cédula Real de 1767, los jeberos alegaron –y los hicieron por escrito- que ellos tenían derechos pactados que les garantizaban poder retirarse periódicamente a sus “tambos”, siempre y cuando regresaran al poblado para las fiestas y para cumplir con

los turnos de trabajo acordados (Porras 1987). Ello no impidió que, considerándolos importantes aliados locales de la corona, el gobernador Francisco de Requena los enviara a la frontera del Brasil donde se rebelaron y desde donde la mayoría logró regresar. Apelando a un pacto más que centenario y a su condición de indios libres, en 1808 los jeberos encabezaron una revuelta contra el nuevo Gobernador de Maynas cuando éste pretendió impedir que se celebrara la fiesta del primer día del año en que se elegían a sus autoridades indígenas, las que organizaban los turnos de trabajo y velaban para impedir ocurrieran «excesos» (Julou citado Surrallés y García Hierro 2011: 19). Después de todo, de acuerdo con la tradición oral de los shiwilu, habían sido ellos quienes invitaron a los españoles a asentarse en sus tierras (Surrallés y García Hierro 2011: 31).

Pactos coloniales en los Andes

En la historiografía andina la noción de pacto colonial ha sido empleada de forma relativamente extensa para caracterizar arreglos políticos relacionales, de origen colonial, entre la corona y la población indígena, derivados de una situación de vasallaje, es decir, asentados en un contexto de dominación. La literatura coloca como contexto de los pactos coloniales la existencia de las llamadas dos repúblicas, o la existencia de estamentos étnicos. La noción de pacto colonial interviene como factor que explica el hecho colonial de la dominación no sustentado exclusivamente en el uso de la violencia (Bridikhina 2015).

Tristan Platt en *El Estado boliviano y ayllu andino* (1982), su clásico estudio sobre los ayllus del norte de Potosí, hizo notar que aquellos habían reivindicado a inicios del período republicano la existencia de arreglos coloniales para defenderse del intento de imposición de nuevas obligaciones. Denominándolos también “pactos de reciprocidad”, Platt mostró cómo estos pactos operaban, no en términos genéricos, sino entre el Estado y una determinada colectividad étnica, y sustanció la racionalidad de los ayllus al defender un arreglo fundado en la subyugación política que venía de antaño.

Con el tiempo, el planteamiento de Platt -que otros investigadores han profundizado-, ha recibido diversas críticas, que van desde el señalamiento que se trata de “una elaboración académica que traduce la visión o la ‘ilusión’ de los autores” (Heraclio Bonilla citado en Mendieta, 2005: 132) hasta la acusación de que la propia noción de pacto colonial no hace sino legitimar las relaciones de poder (Larson 1992). Otros autores han negado la continuidad de los arreglos coloniales en los países andinos al inicio de la república, pero como argumenta Mendieta (2005: 132) es posible que esta continuidad se haya visto condicionada por factores que van desde las evoluciones socio-políticas regionales hasta las características sociológicas de las colectividades que reclamaron su continuidad cuando esta fue desafiada por el poder republicano. A este punto se requiere aclarar que empleo el término de *colectividad* y la expresión *colectividad étnica* para resaltar la que, en todos los casos, los indígenas involucrados en los pactos entienden, perciben y declaran que estos

acuerdos se establecen con ellos y no con otros indígenas y, por lo tanto, reclaman la especificidad de su situación y no una situación genérica de sujeción al Estado.

Bien que pudo haber existido diferencias sub-regionales en la región andina, algunas observaciones de Soux (2006; 2008) son relevantes para situar la trascendencia de los pactos. Para el caso boliviano Soux (2008: 19) aborda los pactos desde la perspectiva de percepciones de las colectividades indígenas involucradas, señalando al mismo tiempo que se trató de “estrategias políticas de adaptación al complejo proceso de dominación”. De ahí su énfasis en recuperar la agencia de los indígenas como actores políticos frente al hecho de la dominación.

Es posible apreciar, entonces, en contextos bastante diversos en términos temporales y étnico-geográficos, que las relaciones políticas entre colectividades étnicas y el Estado han sido traducidas eventualmente al idioma de estos pactos de origen colonial para reflejar determinados arreglos diferenciados, los que – aunque sustentados en el hecho de la dominación- han sido invocados y defendidos colectivamente cuando bajo determinadas circunstancias el estado colonial o republicano, ha pretendido imponer nuevos arreglos sociopolíticos o alterar los términos de la relación de subordinación. .

El hecho de que estos pactos hayan sido estudiados a propósito de su invocación tardía, al verlos amenazados por un nuevo ordenamiento político, no permite establecer de qué manera fueron originalmente formalizados o explicitados. Sin embargo, no queda duda de que, por algún tiempo, éstos fueron también reconocidos por las autoridades, civiles o religiosas, y no solo por los propios indígenas.

En cualquier caso, pareciera ser que los pactos se construyeron sobre la base de un orden colonial instituido y dentro de sus márgenes, pero negociados específicamente con colectividades que, en virtud de determinadas circunstancias, pudieron establecer condiciones que, a la postre, podemos reconocer como relativamente ventajosas respecto de otras colectividades.

Esta aproximación a las relaciones coloniales y post-coloniales entre los indígenas y el Estado colonial y republicano permite visualizar a unas colectividades o segmentos de ellas percibiendo e interpretando contextos, definiendo estrategias de cara a una situación dada y deseable, y leyendo las relaciones de poder.

Un pacto no colonial: el caso awajún

Me propongo ahora sugerir y demostrar que la noción de pacto puede ser empleada ventajosamente para comprender la percepción indígena de su agencia y situación relacional con el Estado en contextos más contemporáneos, e inclusive sin mediar un antecedente colonial, empleando para ello el caso de los awajún, antes llamados aguaruna.

Había sugerido ya la idea de la percepción e invocación de un pacto de los awajún con el Estado peruano, a través de los militares, en un informe elaborado para ODECOFROC, (2009) que alude a un período en el que se instaló entre los awajún la percepción de que el pacto establecido décadas antes, con ellos, ya no valía más.

El pueblo awajún ha sido históricamente la antípoda de los indios catequizados o cristianos, como lo fueron los chasutas y jeberos. Su discurso histórico enfatiza su voluntad de mantener su libertad y recupera la memoria de los múltiples intentos por conquistarlos y someterlos y su denodada defensa de su autonomía, incluyendo su exitosa resistencia a la conquista u ocupación inca y su participación en las tempranas rebeliones jíbaro en el siglo XVI.

Un tema de debate en 1983, cuando fui por primera vez al Alto Marañón, a territorio awajún, era el recuento de las consideraciones en torno a las decisiones que habían tomado colectivamente cuatro o cinco décadas atrás. Surgían en estas conversaciones las referencias a los intensos y prolongados debates que tuvieron lugar acerca de la respuesta que correspondía dar a la creciente presencia de militares y la implantación de colonizadores en su territorio, aprovechando la construcción de carreteras, una situación que se configuraba nueva, a pesar de que años antes, se habían establecido allí comerciantes caucheros y algunos misioneros evangélicos. Una constante que emergía en los relatos era la caracterización de tres marcadas posturas: por un lado, la posición de determinados líderes que llamaban a tomar las lanzas (*nagki juta*) para expulsar otra vez a los que amenazaban su autonomía; de otro, la de quienes llamaban a aceptar la nueva realidad de una presencia poderosa y demográficamente inagotable que traía consigo el acceso a mercaderías; y, por último, la de quienes llamaban a establecer un pacto a partir de un análisis estratégico. Había quienes para ello hacían mención a los relatos históricos que señalaban que los awajún muchas veces habían buscado aliados para vencer situaciones que los amenazaban.

Fue la tercera posición la que fue ganando terreno a partir de la identificación del contexto y del rol de los militares en este territorio de frontera. El territorio awajún hacía parte de una amplia franja de territorio en disputa entre Perú y Ecuador que en 1941 llevó a una confrontación armada, luego de la cual se firmó el Protocolo de Río de Janeiro al año siguiente. Como precisamente en territorio awajún la línea de frontera no pudo delimitarse debido a que el reconocimiento del terreno mostró que la configuración hidrográfica no era la que se había supuesto en esa zona, el protocolo fue pocos años después cuestionado por el Ecuador. Por esa razón el territorio awajún al norte del Marañón continuó siendo motivo de un diferendo internacional que llevó a que el Perú conservara en esa zona numerosos puestos y campamentos militares a fin de asumir el control territorial.

De esta alianza resultó lo que los awajún percibieron -hasta muy recientemente- como un pacto firme con los militares y, a través de ellos, con la República peruana. Cabe señalar que este pacto resultaba tanto más relevante cuanto que ninguna

norma hasta entonces reconocía derechos, de ningún tipo y menos a la seguridad de la tierra y bosques, a los indígenas amazónicos.



Los indios aplauden al Presidente Prado con seriedad, sin expresión en el semblante, sin entregarse a otras demostraciones de júbilo. Van en atuendo de selva pero con "itipi" nuevo a la cintura (regalo, con las lanzas, de Don Juan Pardo Miguel).

Fuente: *Luz sobre el Marañón*. Gonzalo Palacios de Borao, SJ. 1945. p. 52 Lima: Compañía de Jesús.

El punto de partida/convergencia no era una situación de subordinación o vasallaje, como los pactos coloniales al decir de Soux y de Platt, aunque el pacto implicó aceptar la presencia militar. Desde la perspectiva awajún se trataba de un pacto entre iguales por el cual los awajún terminaban la resistencia armada (dejaban sus lanzas) a cambio de que los militares, representantes del poder foráneo, los reconocieran como un pueblo autónomo, conservando, como dicen los awajún, su dignidad, y se garantizara sus territorios.

Ello no se consiguió sin conflictos. Ahí queda como evidencia el relato que figura en *La Casa Verde* de Vargas Llosa acerca de cómo un *muun* llamado Jum fue vejado por las autoridades civiles luego de que éste y su gente expulsaran de Urakusa a los militares porque habían molestado a las mujeres de su comunidad. Desde la perspectiva de algunos de esos líderes, como este pacto resultaba imperfecto o insuficiente, los awajún aceptaron también la presencia del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) que traía la oportunidad de aprender a leer y escribir en castellano, a fin de tratar con esos "otros" en mejores términos, y sin tener que recurrir nuevamente a sus lanzas. Un poco más tarde, en paralelo a la vigencia del pacto con los militares, los awajún, junto con los wampis, a través del Consejo Aguaruna y Huambisa, fundado en la década de 1970 -cuando ya al menos se había

promulgado la Ley de Comunidades Nativas (1974)- se empeñaron en conquistar sus derechos ciudadanos.

Por imperfecto que fuera este acuerdo, los awajún continuaron considerando que mantenían un pacto con los militares peruanos. Y, puede decirse en este caso, que el Ejército peruano, que era responsable de guardar la frontera no delimitada, pareció concebir la relación como un pacto que también establecía obligaciones al Estado peruano a través de su aparato militar.

Con el tiempo, este pacto llevó a que la mayor parte de los soldados de las guarniciones militares «de frontera» pasaran a ser reclutas awajún de modo que, tras un enfrentamiento militar con tropas ecuatorianas ocurrido en 1981, el Ejército reconoció la significativa contribución militar indígena. Si bien en los alejados puestos militares de frontera los abusos fueron un hecho frecuente, en el marco del arreglo sociopolítico local, esta inclusión parece haber sido leída como un elemento adicional del «pacto» entre iguales.

Un nuevo enfrentamiento entre el Perú y Ecuador, más grave aún, tuvo lugar en 1995 y reafirmó el compromiso awajún con las fuerzas armadas peruanas. Cuando éste culminó, al llamado de los países garantes del Protocolo de 1942, se inició la negociación de un nuevo acuerdo de paz. Pero, este nuevo contexto, vino a traer cambios sustanciales en los términos de la relación entre los awajún del Alto Marañón y el Estado peruano.

En agosto de 1997, cuando el acuerdo de paz se encontraba en negociación, Evaristo Nugkuag, importante líder indígena, que había sido presidente del Consejo Aguaruna y Huambisa y que, en esa función, había llevado adelante numerosas negociaciones con el Ejército y con el gobierno peruano, me señaló que él y otros líderes veían con preocupación el acuerdo de paz. Como buen estratega, Nugkuag anticipaba que, una vez que los awajún ya no fuesen necesarios para asegurar la presencia militar peruana en la región, los términos de sus relaciones habrían de cambiar drásticamente, intuyendo que perderían las ventajas relativas que habían tenido hasta entonces.

No era solo que anticipaban que, al término del conflicto binacional, llegaran las carreteras que hasta entonces solo bordeaban su territorio por ser zona de frontera, lo que les había permitido lograr que un bloque importante de su territorio fuera delimitado y titulado. Ello, naturalmente, preludiaba la llegada masiva de colonos que disputarían sus territorios y recursos. También anticipaban con claridad que el Ejército y el Estado peruano dejarían de tenerles la relativa consideración que les habían ofrecido.

Como muestra de esa consideración, todavía en la víspera de la firma del Acuerdo de Paz entre Perú y Ecuador, la Cancillería convocó al Consejo Aguaruna y Huambisa y sus líderes más connotados a una reunión en Lima para exponerles la postura desde la que se estaba negociando ese acuerdo binacional (ODECOFROC

2009: 24). Esto constituye una indicación de que, hasta entonces, los militares y Lima acreditaban la existencia de dicho pacto.

Sin embargo, una vez firmado el acuerdo, ocurrió lo que Nugkuag temía: en este ámbito, el Estado peruano se autonomizó y empezó a actuar al margen de la relación con los awajún. Por lo pronto, en 1999, el Estado declaró unilateralmente como zona reservada una gran área denominada Santiago-Comainas, que comprometía territorios de los pueblos awajún y wampis por la administración peruana. Los pueblos awajún y wampis lograron que se excluyeran de la zona reservada las áreas comunales y las que desde la década anterior venían solicitando se les titulara. En ese marco propusieron al Estado ceder más de 150,00 hectáreas en tierras indígenas ubicadas en las cabeceras del río Cenepa para establecer un Parque Nacional que contribuyera a sellar la frontera y al mismo tiempo asegurar la conservación de un área donde especuladores estaban interesados en la explotación de oro.

Pero, evidenciando el resquebrajamiento del orden previo y la ruptura del pacto con los militares, luego que en 2004 se había acordado la creación del Parque Nacional Cordillera del Cóndor - Ichigkat Muja, y se había elaborado de común acuerdo su Plan Maestro, en el 2007, el Estado peruano decidió, con aprobación de las fuerzas armadas, recortar el área prevista para permitir el establecimiento de actividades mineras.

El informe en minoría de la comisión creada para investigar los sucesos de Bagua acontecidos en 2009, tras el violento sofocamiento policial de una protesta en la que participaban cerca de cinco mil manifestantes, atribuye al recorte del Parque Nacional para autorizar la minería aurífera, y a la percepción local de una traición por parte del Estado peruano, la masiva participación awajún en el bloqueo de la carretera (Valverde y Gómez Calleja 2010: 44-50). El informe hizo notar también que, si bien en las movilizaciones y protestas del 2008 y 2009 participaron todos los pueblos amazónicos como reacción a la presentación de numerosos proyectos de ley, en el caso del Marañón, hubo un activo involucramiento de toda la población indígena de las cuencas y comunidades.

Para los awajún, estas medidas fueron percibidas como la decisión del gobierno de debilitar las garantías y seguridad de sus derechos territoriales y el recorte del Parque Nacional establecido en su territorio, evidencia que el Estado peruano había dejado atrás ese pacto que, con tanto esfuerzo, habían procurado mantener. Fue en ese marco que la ruptura del pacto fue interpretada como un intento del Estado, otrora su aliado, de acabar con los awajún (Santos Granero y Barclay 2010).

Discusión

Este artículo propone reconocer la equivalencia entre los pactos históricos establecidos o así percibidos, entre el Estado colonial y colectividades étnicas, y el pacto establecido entre los awajún y el Ejército peruano a mediados del siglo XX, para

proponer su utilidad como recurso heurístico. El uso de la noción de pacto enfatiza como lo sugiere Soux (2008: 19), la perspectiva y percepción de las colectividades indígenas para caracterizar arreglos de naturaleza política en contextos en los que el Estado colonial o republicano reclama la soberanía y el derecho de ejercer su poder, convirtiendo y tratando a estas colectividades como sujetos étnicos, para usar la expresión de Andrés Guerrero (Guerrero 1997).

La noción de pacto no pretende negar el hecho de la dominación en el contexto colonial, ni de la pérdida de autonomía en el contexto más contemporáneo analizado aquí, sino que resalta, como ha enfatizado Soux (2006), la agencia indígena en la percepción de las opciones, la anticipación de las consecuencias de los cambios en los términos de relacionamiento y el manejo de estrategias negociadas.

Entre estas estrategias se cuenta las decisiones colectivas de apelar al reclamo de un pacto vulnerado para exigir que los términos del arreglo de relacionamiento no sean modificados por el Estado en la medida que estos cambios afectan el posicionamiento de la colectividad.

Si bien los pactos de origen colonial en el contexto amazónico, establecidos entre la corona por intermedio de los misioneros y quienes fueron categorizados como categorizados y libres, tienen una especificidad que deriva de la existencia de un orden estamental, entonces, que ya no está vigente, considero que mucho avanzamos si comprendemos que la noción de pactos, cambiantes y renegociados, contribuye a entender la manera en que los pueblos indígenas amazónicos han concebido la manera en que se deben establecer las relaciones entre ellos y el Estado.

Surge entonces la pregunta de si un contexto en el que no existe ya un orden estamental ni poblaciones al margen del ordenamiento estatal debe permitirse la continuidad de pactos entre indígenas y el Estado ¿La progresiva extensión de la ciudadanía se contradice con esta opción?

Las iniciativas recientes de algunos pueblos de reclamarse sujetos colectivos en su condición de originarios frente al Estado peruano y, al mismo tiempo, de reconocerse como ciudadanos peruanos, remite de alguna manera a una noción de pacto que requiere un marco constitucional distinto, que demanda, en palabras de Guerrero (2007), de ciudadanía étnica y acuerdos no genéricos que respeten la personalidad política de cada pueblo, basado en políticas de derechos colectivos para el ejercicio de su autonomía en un marco plurinacional, posibilidad a la que el Estado se resiste por lo que implica en términos de consentimiento. Así, se ha preferido mantener la fórmula comunidades nativas como sujetos-administrados.

Pienso que vale la pena que emplee la hipótesis de la existencia y/o percepción de pactos específicos entre colectividades y quienes detentan la autoridad, a sus ojos, para explorar históricamente y en lo contemporáneo los términos en que se perciben y construyen las relaciones entre los pueblos indígenas amazónicos y el Estado.

Bibliografía

- Barclay, Frederica
2001 “Cambios y continuidades en el pacto colonial en la amazonía. El caso de los indios Chasutas del Huallaga medio a finales del siglo XIX”. En: *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, vol. 30: no 2: 187-210.
- Bridikhina, Evgenia
2015 “De lo colonial en los tomos de Bolivia, su historia”. En: *Tinkazos*, vol.18 no.37 La Paz: julio 2015. http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1990-74512015000100007 (mayo 2017).
- Figueroa, Francisco, De Acuña, Cristobal y otros
1986 “Informe de las Misiones de el Marañon, Gran Pará o Río de las Amazonas”. *Informes de Jesuitas en el Amazonas 1660-1684*. [1661]. Serie Monumenta Amazonica. Iquitos: CETA/IIAP: pp 143-309.
- Larson, Brook
1992 “Explotación y economía moral en los Andes del sur: hacia una reconsideración crítica” En: *Historia Crítica*, 6 (1992). Bogotá: 75-97. 1992. <https://revistas.uniandes.edu.co/doi/abs/10.7440/histcrit6.1992.05> (mayo 2017).
- Mendieta, Pilar
2005 “En defensa del pacto tributario. Los indígenas bolivianos frente al proyecto liberal: S. XIX”. En: *Revista Andina*, Vol. 41, no.2: 231-154.
- ODECOFROC
2009 *Crónica de un engaño Los intentos de enajenación del territorio fronterizo Awajún en la Cordillera del Cóndor a favor de la minería*. Informe IWGIA n° 5. Lima.
- Platt, Tristan
1982 *Estado boliviano y ayllu andino: tierra y tributo en el norte de Postosí*. Lima: IEP.
- Porras, María Elena
1987 *Gobernación y Obispado de Mainas siglos XVII y XVII*. Quito: Abya Yala/ THEIS.
- Santos Granero, Fernando y Barclay, Frederica
2002 *La frontera domesticada. Historia económica y social de Loreto, 1851-2000*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Santos Granero, Fernando y Barclay, Frederica

2010 "Bultos, selladores y gringos alados: percepciones indígenas de la violencia capitalista en la Amazonía peruana". En: *Anthropologica*, AÑO XXVIII, N° 28, Suplemento 1, pp. 21-52.

Scazzocchio, Françoise

1981 "La conquête des Motilones du Huallaga Central aux XVIIe et XVIII siècles". En: *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, vol 10, n° 3-4: 99-111.

Soux, María Luisa

2006 "El mito de la igualdad ciudadana y la dominación postcolonial. Los derechos indígenas en la Bolivia del siglo XIX". En: Carrera Damas, E. et al. (Comp.), *Mitos políticos en las sociedades andinas. Orígenes, invenciones y ficciones*. Caracas: Equinoccio, Université de Marne la Vallée, IFEA, pp 343-362.

Soux, María Luisa

2008 "Tributo, constitución y renegociación del pacto colonial. El caso altoperuano durante el proceso de la independencia (1808-1826)". En: *Relaciones*, 115: 19-48.

Surrallés, Alex y García Hierro, Pedro

2011 *Aportes de la sustentación del derecho al Territorio integral del Pueblo Shiwilu del Distrito de Jeberos*. Documento elaborado con la Federación de Comunidades Nativas de Jeberos. Borrador para validar. (inédito).

Valverde, Jesús Manacés y Gómez Calleja, Carmen

2010 *Informe en minoría de la Comisión Especial para Investigar y Analizar los Sucesos de Bagua*. Lima.

FOTOGRAFÍA, EXPLORACIÓN Y DOMESTICACIÓN VISUAL DE LA FRONTERA AMAZÓNICA PERUANA (1869-1912)

Juan Carlos La Serna

Resumen

Desde el último tercio del siglo XIX, de la mano al proceso de nacionalización de la Amazonía, la tecnología fotográfica fue incorporada a las tareas de exploración, medición y ocupación del territorio, mediante la producción, selección y exposición de una serie de imágenes mecanizadas que favorecieron la «domesticación visual» de la frontera interna. El siguiente trabajo busca dar cuenta de los tempranos usos de la fotografía por parte de diversas agencias estatales encargadas de la exploración y temprana colonización de los territorios de frontera amazónica. Se analizará la elaboración y consumo de la «fotografía oficial» del bosque, es decir, aquellos clichés producidos por autoridades políticas locales (Prefecturas), comisiones y exploraciones científicas encomendadas por el Gobierno central (ministerios de Gobierno & Obras Públicas y Fomento), luego seleccionadas para su difusión bajo diversos formatos: publicaciones ilustradas, cartes-de-visite, exposiciones públicas o en la prensa periódica.

Summary

Since the last third of the 19th century, along with the process of nationalization of the Amazon, photographic technology was incorporated into the tasks of navigation, measurement and occupation of the territory, through the production, selection and exhibition of a series of mechanized images favoring «visual domestication» of the internal border. The following work seeks to give an account of the early uses of photography by various State agencies in charge of exploration and early colonization of Amazonian border territories. The preparation and consumption of the «official picture» of the jungle, will be discussed, i.e., those clichés produced by local political authorities (prefectures), commissions and scientific explorations entrusted by the central Government (Ministries of Government & Promotion of Public Works), then selected for broadcast under various formats: illustrated, business publications, public exhibitions or in the periodic press.

Palabras claves: Amazonía-fotografía-frontera-representación-expediciones oficiales

Desde el último tercio del siglo XIX, de la mano al proceso de *nacionalización* de la Amazonía, la tecnología fotográfica fue incorporada a las tareas de exploración, medición y ocupación del territorio, mediante la producción, selección y exposición de una serie de imágenes mecanizadas que favorecieron la «domesticación visual» de la frontera interna. El valor adquirido por la *camera oscura*, entendida como una herramienta capaz de graficar veraz, objetiva y científicamente los escenarios descritos, así como la preferencia que mostró el público urbano por las imágenes «en base a fotografías», favoreció el progresivo desplazamiento de las antiguas técnicas de reproducción gráfica, dibujos, grabados y litografías, permitiendo proyectar su consumo alrededor de diversos y novedosos circuitos culturales, intelectuales y comerciales.

El siguiente trabajo busca dar cuenta de los tempranos usos de la fotografía por parte de diversas agencias estatales encargadas de la exploración y temprana colonización de los territorios de frontera amazónica. Me interesa analizar la elaboración y consumo de la «fotografía oficial» del bosque, es decir, aquellos clichés producidos por autoridades políticas locales (prefecturas), comisiones y exploraciones científicas encomendadas por el Gobierno central (ministerios de Gobierno & Obras Públicas y Fomento), luego seleccionadas para su difusión bajo diversos formatos: publicaciones ilustradas, *cartes-de-visite*, exposiciones públicas o en la prensa periódica.

Por lo general, los estudios dedicados a la visualidad histórica amazónica han tenido como objetivo analizar la manera en que las imágenes han representado la exotización de la población indígena [Kraus (2018), Kohl (2015) Flores (2012), Valentin (2009), Chaumeil (2009), Chirif (2009), Biffi (2009), Chiriboga (1992)]. Complementariamente, en este trabajo ofrecemos una reflexión acerca del papel que jugó la fotografía dentro de políticas amazonistas formuladas por las elites económicas e intelectuales peruanas, las cuales, en vez de reforzar el imaginario sobre la lejanía y *otredad* del territorio y sujeto amazónicos –como hicieron viajeros, publicistas y etnógrafos de finales del siglo XIX e inicios del XX–, produjeron imágenes de cercanía y *pertenencia*, como proyección visual de un discurso recurrente acerca de la importancia que adquiriría la región de los bosques dentro de las narrativas de progreso y modernización de la época.

El marco temporal del texto se circunscribe a los primeros cincuenta años del uso de esta nueva tecnología por parte de las agencias estatales, desde las tempranas expediciones científico-militares de finales de la década de 1860, hasta su exposición recurrente en publicaciones y exhibiciones oficiales, durante las primeras dos décadas del siglo XX.

1. Los usos políticos de la fotografía

Una vez que el desarrollo de las innovaciones técnicas permitió superar las barreras que habían limitado la actividad fotográfica a los estudios de salón –pasando

del daguerrotipo a las placas de vidrio, el colodión húmedo y las planchas secas-, la fotografía se convirtió, desde mediados del siglo XIX, en un elemento destacado dentro de las tareas de objetivación y domesticación del territorio, herramienta inseparable de las exploraciones en la *terras ignotas*, los espacios interiores todavía «inhóspitos» ofreciendo, a su vez, la posibilidad de satisfacer la obsesión científica con la clasificación y medición de la alteridad, propio del pensamiento científico decimonónico.

En la década de 1840 la fotografía llegó al Perú, pocos años luego de su «invención» y temprana difusión en Europa y Norteamérica. Las primeras casas fotográficas, con especialistas franceses, ingleses y norteamericanos, se establecieron en las principales ciudades del país, sobre todo en Lima y Arequipa. En esta temprana etapa, los complejos procedimientos técnicos que exigía la producción de imágenes limitaron su uso a los sectores acomodados urbanos y propietarios rurales quienes, progresivamente, incorporaron su consumo a los hábitos de sociabilidad y como símbolo de prestigio y notabilidad, propios de una sociedad de valores aristocráticos.

Más adelante, la fotografía alcanzó nuevas aplicaciones y públicos, merced a la simplificación técnica y al abaratamiento de sus costos. Al igual que en el resto del mundo, la cámara escapó de los estudios y empezó a «capturar» el espacio urbano -la ciudad y su circunstancia- y, posteriormente, encontró en los escenarios del interior del país un nuevo ciclo de expansión: caminos, ferrocarriles, minas, bosques, desiertos, puertos, centros arqueológicos y monumentos religiosos pasaron a ser registrados «verídicamente» por la fotografía. Las placas de vidrio sensibilizadas en base a colodión húmedo se convirtieron en el primer sistema de reproducción gracias al cual los fotógrafos-exploradores se lanzaron a recorrer el país, dando inicio a lo que llamamos expediciones fotográficas. Más adelante, esta técnica fue simplificada con el uso de las placas secas y, desde inicios de la década de 1890, las películas en gelatina y la cámara Kodak pasaron a incorporarse al equipo de viajeros, científicos y comisionados oficiales aunque, por la calidad «amateur» que ofrecían sus impresiones, las placas de vidrio continuaron usándose para el registro del territorio hasta bien entrado el siglo XX¹.

Es evidente que la producción de negativos en base a placas de vidrio generó numerosas dificultades técnicas a los fotógrafos, situación que en muchos casos

1 Marie-Loup Sougez anota los implementos que integraban el equipo de un fotógrafo-explorador que recurría al uso del colodión húmedo: «(...) requería un laboratorio oscuro dispuesto a servir inmediatamente antes y después de la toma de vista. Como el colodión se diluía en éter, el preparado se evaporaba rápidamente, máxime en lugares de temperatura elevada (...). La oscuridad necesaria a los manipulados requería una tienda de campaña perfectamente cerrada, donde todo estuviese colocado en orden para facilitar el manejo a ciegas» (Sougez 1981: 153). En el caso de las expediciones amazónicas, los equipos descritos en las fuentes documentales incluían, además de las máquinas fotográficas, las cajas con las planchas de cristal, trípodes, objetivos, una serie de envases con diferentes sustancias químicas, prensas de álbumes, prensas de vistas, embudos de hierro, secadores de papel, paños, cubetas, etc.

se agravaba por las propias características, climáticas y orográficas, del bosque amazónico. Referencias acerca de las complicaciones que significó su uso en la Amazonía peruana aparecen en los testimonios del alemán George Huebner (1893), el franciscano Gabriel Sala (1897) y el geógrafo Carlos Bachmann (1918). Este último, nos describe su frustración al comprobar los magros resultados de sus primeras vistas del Madre de Dios una vez expuestas:

«Antes de acostarnos bajamos a las bodegas (...) y con una linterna cubierta con papel rojo, que nos facilitó el amigo Rodríguez [cauchero español], cargamos como pudimos nuestro chasis con nuevas placas. Al proceder a esta delicada operación vimos con harta sentimiento que algunas de las planchas impresionadas se habían roto y otras estaban seguramente veladas. Las incomodidades del viaje, los golpes, los naufragios y la carencia de lugar adecuado para conservarlas libres de la luz, habían motivado tal fracaso (...). Esta desgracia nos dio la experiencia, tardía por ahora, de que a la montaña no deben llevarse placas de vidrio, sino películas; por más que algunos opinan lo contrario, alegando que el fuerte calor y la humedad malogran la gelatina de éstas más fácil y prontamente que la de aquellas»².

Como afirma Natalia Majluf, desde mediados del siglo XIX, la fotografía ofreció el soporte visual a diversos viajeros, románticos y científicos, que recorrieron y buscaron documentar diversos escenarios andinos y costeros del país, en un contexto en el cual «los gobiernos nacionales (...) emprendieron con renovado interés el proyecto descriptivo que había sido demarcado por la corona española y los intelectuales ilustrados de fines del siglo XVIII» (Majluf 1997: 10). La fotografía jugó un rol clave en la renovación positiva y moderna de la conciencia del territorio nacional, desplazando a las otras técnicas de producción de imágenes (el dibujo, la litografía y el grabado)³.

Paralelamente, la bonanza económica que gozó el Estado decimonónico merced al manejo de los recursos del guano, permitió que diversos gobiernos desarrollaran estrategias de exploración, y ocupación de los territorios orientales, proceso conocido como la «conquista interna» peruana, política similar a la aplicada por diversos gobiernos latinoamericanos para la misma época. Los ingresos provenientes de las exportaciones, sumados a cierta estabilidad política que se generó merced al clientelaje y el patrimonialismo distributivo de la riqueza guanera,

2 Bachmann (1918: 99). Sobre la experiencia de Gabriel Sala, véase el Anexo 1, al final de este texto.

3 Es interesante anotar la evolución de las tecnologías de reproducción de imágenes en la prensa, una vez que se establece el objetivo de «capturar» la realidad, pasando de la litografía al grabado «en base a fotografía» y, finalmente, al fotograbado. En el caso que tratamos observamos este tránsito, por ejemplo, en las ilustraciones que acompañan los textos de Raimondi (1880) y Carlos Fry (1889). En algunos casos, en el afán editorial de incluir fotografías como testimonio de «verdad» de las expediciones amazónicas, algunas publicaciones insertaron impresiones en albúmina pegadas a las hojas del libro [v. gr. Nystrom (1869), Göhring (1877), La Combe (1892)].

permitieron llevar a la práctica, iniciativas de conocimiento y dominio territorial en algunas regiones del bosque amazónico⁴.

2. Los tempranos usos de la fotografía en la montaña

Las primeras fotografías oficiales producidas sobre la Amazonía peruana están fechadas en 1869 y corresponden a las imágenes generadas por dos comisiones geográficas organizadas por el Gobierno central. La primera de ellas, la «Comisión Hidrográfica del Amazonas (CHA)», creada en 1867 y la segunda, la «Comisión Exploradora al Chanchamayo», creada en diciembre de 1868.

La CHA fue una delegación científica formada por el gobierno de Mariano I. Prado, bajo recomendación del ministro Mariano Paz Soldán, creada por R.S. del 25 de mayo de 1867, y tuvo vigencia hasta 1873. Su objetivo fue desarrollar una serie de exploraciones a los afluentes navegables del río Amazonas, especialmente al Ucayali, Pachitea y Palcazu, fijando el curso de los ríos, haciendo reconocimiento del terreno adyacente y realizando estudios astronómicos. Para la época, era evidente el profundo desconocimiento que se tenía de los territorios fluviales correspondientes a la Amazonía, luego de casi medio siglo de establecido el Estado republicano.

La comisión estuvo conformada por un grupo de marinos norteamericanos confederados, llegados al país tras la Guerra de Secesión y liderados por el almirante John R. Tucker. A ellos se sumaron algunos oficiales e ingenieros peruanos. Hacia octubre de 1867, poco después que los comisionados arribaran a Iquitos, Tucker solicitó al prefecto de Loreto, Federico Alzamora, una serie de instrumentos de navegación y observación astronómica, herramientas que habían sido utilizadas un par de años antes por una comisión de delimitación fronteriza con el Brasil y que, una vez finalizado el encargo, habían pasado a custodia del cónsul peruano en Pará. A la par, pidió al prefecto que gestionara la adquisición de un equipo fotográfico⁵.

Hasta la solicitud de Tucker, la cámara fotográfica no había sido integrada a ninguna comisión geográfica en nuestro país⁶. La respuesta del prefecto, para «mejor

4 Entre estas políticas se destaca la compra de embarcaciones para la exploración fluvial, el establecimiento de un apostadero naval y la creación de una fuerza castrense permanente en Iquitos, así como guarniciones militares en las zonas de frontera, tanto interna (fuerte San Ramón, Chanchamayo) como externa (fuerte San Antonio, Leticia).

5 «También necesito una máquina de fotografía y sus respectivos ingredientes, sírvase Ud. proporcionarme sus importes o una orden para el cónsul en el Pará para este gasto, y otros imprevistos como de compostura de instrumentos». Tucker, J. "Oficio del Jefe de la Comisión Hidrográfica del Amazonas al Prefecto de Loreto". Iquitos, 14 de octubre de 1867. En: Comisión Hidrográfica del Amazonas, documentos varios (1867-73), Archivo Histórico de Marina (AHM).

6 Las imágenes fotográficas amazónicas que se conocen de esta época fueron realizadas por los miembros de la Comisión Científica Española al Pacífico (1862-65) quienes, si bien llegaron a recorrer territorio oriental peruano, solo generaron imágenes de indígenas del Napo ecuatoriano; y del alemán Albert Frisch quien, hacia la primera mitad de la década de 1860, generó un importante repertorio gráfico del Amazonas brasileño, llegando a fotografiar a indígenas en la

desempeño de la comisión», fue confiar a Tucker la compra de los instrumentos solicitados, otorgándole «los fondos necesarios para la adquisición de una máquina de fotografía con sus respectivos ingredientes»⁷. Es entendible que la adquisición de estos aparatos se hiciera en Pará, en el Brasil, la más importante ciudad comercial en el curso del Amazonas⁸. En esta ciudad Tucker adquirió no solamente los aparatos fotográficos, sino que también incorporó al fotógrafo Alberto La Rose a la comisión, quien participó de un viaje de exploración hacia el Ucayali en el vapor Napo, entre setiembre y diciembre de 1868⁹. Para enero de 1869, Tucker remitió un oficio al Ministerio de Guerra y Marina donde se adjuntó un grupo de 17 vistas fotográficas sobre los trabajos de la comisión¹⁰.

Más adelante, otros miembros de la comisión también realizaron fotografías utilizando el equipo adquirido por Tucker. Es el caso de las vistas tomadas por Timoteo Smith Buitrón, que fueron remitidas al prefecto Alzamora en 1870¹¹. El doctor Francis Galt, por su parte, nos ofrece un testimonio sobre su primera experiencia maniobrando la *camera oscura*:

«(...) incursionando en cosas de las que nada sé, esta mañana probé mi ignorancia en la fotografía, pasando por un proceso algo similar al del sábado, consiguiendo una borrosa imagen del habilitador [tesorero de la comisión] por medio de la cámara oscura, dándole una impresión de chino mandarín que era divertida.

zona de Tabatinga, para la época, frontera peruano-brasileña. Existe una fotografía del fuerte fronterizo de San Antonio (Leticia), adjudicada a Frisch y fechada hacia 1868 (La Serna & Chaumeil 2016).

- 7 Alzamora, F. "Oficio del Prefecto de Loreto al Jefe de la Comisión Hidrográfica del Amazonas". Iquitos, 15 de octubre de 1867. En: Comisión Hidrográfica del Amazonas, documentos varios (1867-73), AHM.
- 8 Hasta el establecimiento de los primeros estudios fotográficos en Iquitos, hacia fines del siglo XIX, las autoridades peruanas acudían a salones fotográficos de Pará.
- 9 No se conocen mayores datos sobre este fotógrafo. En los informes y pase de revistas elevados desde Iquitos por Tucker al Ministro de Guerra y Marina, se indica que continuó como miembro de la comisión hasta el 31 de enero de 1869 en que fue dado de baja. Es probable que La Rose fuera contratado para adiestrar a los miembros de la comisión en el manejo de la fotografía, acompañándolos en algunos recorridos fluviales. Una vez alcanzado este objetivo, debió retornar a Pará embarcando desde Iquitos.
- 10 Tucker, J. "Oficio del Jefe de la Comisión Hidrográfica del Amazonas al Ministro de Guerra y Marina". Iquitos, 31 de enero de 1869. En: Archivo Histórico Militar, Caja 1, sobre 12, año 1869. La recepción de dicho documento, con las copias fotográficas correspondientes, se firmó el 16 de marzo de 1869. El expediente consultado no contiene tiene las fotografías señaladas.
- 11 «Me es grato adjuntar a Ud. tres vistas fotográficas tomadas en la frontera del Brasil por el capitán (...) Timoteo Smith (...). Las vistas de los indios Ticunas las creo interesantes por pertenecer a una numerosa tribu semi-salvaje que se extiende desde el Distrito de Loreto en el Perú hasta más debajo de Tabatinga en el Brasil. La escasez de ingredientes necesarios para el buen manejo de la máquina fotográfica impide al capitán Smith tomar mayor número de vistas de otros puntos interesantes que remitiré a Ud. más tarde». En: Alzamora, F. "Oficio del Prefecto de Iquitos al Ministro de Guerra y Marina". Iquitos, 31 de marzo de 1870. En: Archivo Histórico de Marina, Comisión Hidrográfica del Amazonas, documentos varios (1867-73).

También capturamos a Butt [Gualterio Butt, otro miembro de la comisión] con una pistola en una mano, con un ojo cerrado, el otro mirando salvajemente, una manchada condición leprosa de las manos y camisa, que le acercó más al aspecto corriente de algún irlandés que había estado sentándose sobre alguna "estela" que a otra cosa. Nos proponemos poner mañana a los desafortunados en las impresiones para ver si estas mismas víctimas son lo que parecen o no» (nuestros corchetes y traducción libre)¹².

Paralelamente a los trabajos emprendidos por la CHA en los ríos navegables, por R.S. del 28 de diciembre de 1868 se creó una comisión científica al Chanchamayo, al mando del ingeniero sueco John W. Nystrom. Esta comisión contó con la participación del fotógrafo cusqueño Bernardo Puente de la Vega, quien formó una colección de vistas de los alrededores del fuerte San Ramón. El material elaborado por Puente de la Vega fue incorporado como un elemento sustantivo dentro del informe elevado a las autoridades por el jefe de esta expedición¹³.

Un tercer caso en el cual la fotografía se integra como parte integral de las comisiones de exploración científica a la montaña fue la «Fuerza Expedicionaria al Madre de Dios», organizada por el prefecto del Cusco, Baltasar La Torre, la cual recorrió las selvas adyacentes a su jurisdicción, y que contó con la participación del fotógrafo Luis Alviña¹⁴. En el informe elevado al Gobierno por el ingeniero Herman Göhring (1877) aparecen fotografías de Alviña así como comentarios sobre las dificultades que tuvieron que sortearse para llevar adelante sus propósitos: «(...) además de los casi continuos nublados y frecuentes tempestades, también le impidieron ocupaciones ajenas a su destino, la realización de su deseo»¹⁵.

El descalabro que significó el fin del Estado guanero y la derrota en la Guerra del Pacífico desbarató las proyecciones de dominio territorial durante más de una década. La crisis política y económica de la postguerra imposibilitó la formación de nuevas comisiones al *Oriente*. Estas reaparecen en el ocaso del siglo, alcanzando

12 Nota fechada el 24 de octubre de 1870, en: Galt, Francis, *Diary of a trip to the Headwaters of the Amazon River, 1870-1873*, 2 vols., 1874, Ms. 3975. National Anthropological Archives, Smithsonian Institution, Wash. D.C., pp. 187-188 (copia del diario, por cortesía de Fernando Santos Granero).

13 «(...) me propongo, primero, dar un informe preliminar explicando la condición de la expedición, segundo, un informe circunstanciado de materia científica e ilustraciones de objetos de interés, algunos de los cuales han sido fotografiados i otros necesitan dibujos originales» Nystrom (1869).

14 Fotógrafo activo en Arequipa durante la década de 1860 y en el Cusco las décadas siguientes. De nacionalidad argentina, se desconoce la fecha exacta de su arribo al Perú. Hacia 1897 el diario *El Comercio* del Cusco anunciaba la reapertura de su local en la calle Matará 125. Ese mismo año, participó de la Exposición Departamental, donde se exhibieron diversos productos de la Amazonía cusqueña (incluso, se trasladó indígenas de las selvas de La Convención y Paucartambo para el asombro de los concurrentes al certamen). Además, hubo diversos actos de homenaje al fenecido coronel Baltasar La Torre (La Serna & Chaumeil 2016).

15 En otro momento, el oficial Camilo Cayo, también partícipe de la expedición, describe las actividades del fotógrafo: «El señor Luis Alviña con cinco soldados marchó al mismo tiempo en sentido contrario al nuestro hacia la confluencia del río Carbón situado cerca del estrecho de Ccoñec con la comisión de tomar las vistas fotográficas de estos lugares» [Cayo (1873), en Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú (2008)].

especial importancia durante la «Republica Aristocrática» y el apogeo de la explotación cauchera. Así, las primeras iniciativas expedicionarias que surgen luego de la guerra, a fines de la década de 1880, tienen por objetivo establecer caminos que articulen la selva central con el puerto de Iquitos, la floreciente capital del comercio peruano de la goma. Estas comisiones también contaron con equipos fotográficos, manejados por los propios ingenieros expedicionarios, hábiles en el manejo de estos aparatos¹⁶. La constitución de la Sociedad Geográfica de Lima (SGL, fundada en 1888) fue otro hecho importante dentro del descubrimiento visual amazónico¹⁷. En este sentido, tomamos una cita ilustrativa del presidente de la sociedad, sobre la participación de uno de sus miembros en una expedición a la selva central:

«Habiendo el gobierno organizado una comisión especial exploradora al Ucayali (...) el Ministerio de Fomento invitó a la Sociedad Geográfica de Lima [para que] aprovechara los servicios de aquella encomendándole estudios topográficos y climatológicos (...) Aceptada esta invitación se hizo un pliego de instrucciones que se envió al Sr. J.F. Remy (...) quien a su vuelta nos ha traído imágenes fotográficas de paisajes y panoramas de la montaña (...). Como se ve, el Sr. Remy cumplió, en parte, las instrucciones que se le dieron, no habiéndole sido posible satisfacerlas todas, porque el aparato fotográfico, así como el barómetro propiedad ambos de la Sociedad, quedaron inutilizados a causa de la caída de la bestia que los conducía, viéndose por este inesperado accidente obligado a suspender sus observaciones barométricas y a continuar tomando imágenes fotográficas»¹⁸.

Este empuje por la exploración científica y proyección visual amazónica prosigue con la creación del Ministerio de Fomento, en 1896, y llega a su máxima expresión con la formación de la Junta de Vías Fluviales, a inicios del siglo XX¹⁹. En relación a la Junta, los documentos referidos al uso de las fotografías son explícitos al señalar una serie de indicaciones que debían cumplir los comisionados,

16 Es el caso de los ingenieros de caminos Carlos Pérez, Enrique Silgado o Federico Remy. Remy, asimismo, fue miembro del «Foto Club de Lima» creado en 1888.

17 En la memoria presentada por Luis Carranza, Presidente de la SGL, se indica la adquisición de diversos equipos entre los que se destacan «un aparato para vistas estereoscópicas; una cámara oscura fotográfica con tres objetivos», en: Carranza, L. «Memoria que el Presidente de la SGL presenta (...) en la última sesión del año de 1895-96, en: *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, Tomo VI, N° 1-3, junio 1896, pp. 9-10. En el Tomo V, N° 10-12 del *Boletín* (1896), aparece la fototipia (basado en fotografía) de una hacienda de café en Chanchamayo. Es la primera imagen fotográfica reproducida en esta revista con motivos amazónicos, al parecer, de autoría de Remy.

18 Se refiere a la expedición del coronel Jessup en su paso por el Pichis con dirección a Iquitos, en 1896. En: Carranza, Luis, «Memoria que el presidente de la S.G.L. presenta a la Junta General en su última sesión del año (1897)», en: *BSGL*, Tomo VII, N° 1-3, junio 1897, pp. 47-48.

19 La Junta de Vías Fluviales (JVF) fue una institución creada por R.S. el 22 de abril de 1901 con el fin de desarrollar una serie de exploraciones en los territorios fluviales de la selva sur, en especial el Urubamba y el Madre de Dios, aunque también realizaron recorridos en otras regiones de la Amazonía peruana. Los comisionados entregaron una serie de informes que fueron conservados en el archivo de la JVF los cuales, una vez disuelto este organismo, pasaron al Archivo Especial de Límites de la Cancillería.

evidenciando el conocimiento técnico adquirido por la burocracia ministerial referente a la fotografía, así como la importancia que las autoridades daban a las imágenes en los informes que debían ser presentados al finalizar las expediciones. Así, en las «instrucciones» dadas al ingeniero César Cipriani, jefe de la expedición que buscaba abrir la ruta navegable del Perené hacia el Ucayali, se señala que:

«Las vistas fotográficas deberán tomarse, especialmente como ilustraciones de la región atravesada. Se tomarán dobles en cada punto importante, cuidando por el empleo de una mira colocada a 13 o 15 m. del aparato, en dirección del eje de éste, que cada negativo señale el número de orden de la vista y la orientación magnética de este eje. En la libreta se tomarán las indicaciones que corresponden a ese número»²⁰.

En esta etapa, el trabajo de los ingenieros y fotógrafos no estuvo exento de dificultades y tropiezos. Una serie de problemas, técnicos, logísticos y de salud afectaron el rumbo de sus comisiones. Diversas anotaciones en los documentos señalan los obstáculos que tuvieron que afrontar estos especialistas de la imagen: desde el mal tiempo por la incidencia de días lluviosos, la rotura de los aparatos fotográficos que caían de las mulas que los transportaban, la carencia de insumos químicos, la falta de un «cuarto oscuro» para la sensibilización de las placas, hasta el naufragio de las lanchas que trasladaban los equipos –y a los propios fotógrafos– en los torrentosos ríos amazónicos, evidencian los desafíos que se tuvieron que superar para lograr el objetivo de plasmar mecánica y «objetivamente» el escenario amazónico peruano²¹.

20 Cipriani (1906: 2). En esta expedición participó el fotógrafo alemán, asentado en Chanchamayo, Carlos Meyer (La Serna & Chaumeil 2016). Estos mismos términos los encontramos antes en el contrato pactado entre Cipriani y la JVF, para la exploración del Madre de Dios: «(...) el señor Cipriani se obliga a acompañar los trabajos que se ocupan las cláusulas anteriores con una colección de vistas fotográficas de los puntos más importantes de la región que va a explorar». En: “Correspondencia cursada entre el Ministerio de RR.EE. y el Ministerio de Guerra y Marina con la Junta de Vías Fluviales”. AHL, Fondo Bolivia, N° LB - 1221.1.C, Caja 297, ff. 25, 1902. Las condiciones se repiten en el contrato de la Junta con el ingeniero Jorge Von Hassel con relación a la exploración del Pilcopata: «(...) acompañar los trabajos que se ocupan las cláusulas anteriores con una colección de vistas fotográficas de los lugares más importantes de la región explorada». En: “Expedición Von Hassel en el río Pilcopata”. AHL, Fondo Bolivia, Caja 297, N° 1221-1-G, f. 3, 1903. Por último, también aparecen estas indicaciones técnicas en el acuerdo de la Junta con el coronel Ernesto La Combe: «El fotógrafo tomará las vistas que puedan complementar las observaciones del resto del personal; procurando fotografiar a los habitantes indígenas o extranjeros en sus ocupaciones habituales; y, en general, todas las fotografías referentes al hombre debe procurarse que tengan valor etnográfico; como las que se refieran al terreno, a los animales y a las plantas deben tener valor geológico, zoológico y botánico». En: “Instrucciones que la Junta creada por decreto supremo del 22 de abril imparte al ingeniero Cnel. E. de la Combe”. *Informe del Sr. Cnl. E. L. C. al Presidente de la JVF*. AHL, Fondo Bolivia, Caja 297, N° LB 1221-1-J, f. 7, 1901.

21 Incluso, el traslado de las planchas fotográficas hacia la capital –donde habrían de ser seleccionadas, reproducidas, impresas y exhibidas– no estaba exento de complicaciones. Así, por ejemplo, La Combe se quejaba de la poca precaución con la que los empleados de la casa comercial Wesche habían embalado los bultos que partían del puerto de Iquitos con dirección a Lima «(...) me es sensible comunicarle que debido a la poca precaución con la que se han encajonado los objetos, todo ha llegado roto, las planchas, la mayor parte rotas, y las demás en muy mal estado, los frascos

Por ejemplo, en septiembre de 1901, el jefe de la expedición al istmo de Fitzcarrald, Ernesto La Combe, informaba a las autoridades el fallecimiento del fotógrafo Carlos Zagazeta, quien murió ahogado en el río Pachitea²². De igual manera, en el informe de la expedición a las regiones del Ucayali, istmo de Fitzcarrald y Madre de Dios, dirigida por Germán Stiglich, en 1904, se anota las penurias del técnico Kruse²³. Por su parte, la comisión peruano-brasileña encargada de la demarcación de los ríos Purús y Yurúa, de 1905, se hizo de dos cámaras fotográficas y los técnicos respectivos²⁴. Sin embargo, a poco de iniciar su cometido, el capitán Numa Pompilio León informaba sobre el retiro del fotógrafo que hacía parte de la subcomisión al Yurúa, por lo cual la delegación peruana tuvo que echar mano de los materiales fotográficos generados por sus pares brasileños²⁵. El fotógrafo Ernesto Nettoffen (Netafen) fue nombrado como miembro de la expedición al Purús, mientras que la

rotos, los que sin alcohol habían descompuesto los animales que contenían». En: La Combe, E., "Informe del Sr. Crnl. E. L. C. al presidente de la JVF". AHL, Fondo Bolivia, Caja N° 297, N° LB 1221-1-B, f. 123, 1902.

- 22 «Tengo el profundo sentimiento de darle parte del fin trágico del joven D. Carlos Alberto Zagazeta, fotógrafo de la expedición (...). En Iquitos, trataré de conseguir otro fotógrafo y en último caso tomaré un joven escribiente (sic) haciendo el señor ingeniero ayudante del que escribe el papel de fotógrafo». La Combe, E. "Nota de Ernesto La Combe en Puerto Victoria anotando el fallecimiento del fotógrafo Zagazeta". AHL, fondo Bolivia, Caja 297, N° LB-1221.1.B, ff. 26 (26 V) 40, 40v, 41 41v. Más adelante, Arcángel Lino, quien se desempeñaba como maquinista de uno de los vapores de la expedición y asumió las funciones de fotógrafo a la muerte de Zagazeta, no pudo acompañar la última etapa del recorrido de la expedición en el Madre de Dios, relegándose en Puerto Markham, puesto que sus pies estaban muy maltratados y no podía hacer una caminata hasta Sandia conjuntamente con el resto de la comisión.
- 23 «En las correntadas del Coengua (sic) se volcó una canoa, perdiéndose víveres, armas, materiales de fotografía i muchos irremplazables artículos (...) El fotógrafo Carlos Kruse estuvo en inminente peligro de perecer ahogado por salvar sus útiles» (Stiglich, 1907: 4).
- 24 La Comisión mixta peruano brasileña de delimitación del Purús y Yurúa fue creada por un acuerdo entre ambos gobiernos firmado en julio de 1904. Esta misión se dividió en dos subcomisiones técnicas, una para el río Yurúa y otra para el Purús. Inicialmente, la subcomisión peruana del Yurúa fue dirigida por el Enrique Espinar, mientras que la del Purús fue encomendada a Pedro Buenaño. Como jefe de ambas comisiones expedicionarias fue nombrado Espinar, quien luego renunciaría, siendo reemplazado por el propio Buenaño, y pasando Numa León a comandar la subcomisión al Yurúa. Ambas comisiones partieron de Iquitos, hacia julio de 1905, con el respaldo del prefecto Hildebrando Fuentes quien, asimismo, autorizó a Buenaño la compra de los materiales fotográficos necesarios –equipos e insumos que una vez concluida la misión pasaron a custodia de la Prefectura de Iquitos, hacia fines de 1905-. El jefe de la comisión, además, debía remitir al despacho del Prefecto de Loreto tres colecciones de vistas del recorrido: uno para el Archivo de Límites, otro para la Sociedad Geográfica y un tercero para la propia prefectura.
- 25 «Mi antecesor antes de hacer entrega del puesto, dio de baja al ayudante técnico que, a la vez, desempeñaba las funciones de fotógrafo de la comisión [Eugenio Espinar Meza], privando a esta de los útiles servicios que en el curso de nuestra exploración debía prestar dicho empleado. Según me dijo: lo hizo porque estando afectada su salud con principios de beriberi, no era posible exigirle continuar al servicio de la comisión, pues justa la razón aducida por el Sr. Espinar, tuve que desprenderme del fotógrafo bien a mi pesar puesto que no habiendo quien lo reemplazara quedábamos sin tener cómo sacar vistas ilustrativas de la región que íbamos a explorar» (nuestros corchetes), en: León, N., "Informe que presenta el Capitán de Navío (...) Numa León al Ministerio de Relaciones Exteriores". AHL, Fondo Brasil, Caja 211, N° LBB-13-8, ff. 2-3.

del Yurúa estuvo integrada por Eugenio Espinar, quien «desempeñaba las funciones de fotógrafo», pero sería dado de baja antes de iniciar el recorrido²⁶.

Es importante señalar que, más allá de los documentos fotográficos elaborados por las comisiones organizadas por la Junta de Vías Fluviales, la construcción del registro visual de la selva sur contó con la participación de las empresas de colonización y explotación cauchera –como es el caso de la Inca Mining & Rubber Co.– las cuales, por sus propios intereses, produjeron diversas imágenes que, en algunos casos, fueron puestas a disposición de las agencias estatales y reproducidas en las publicaciones oficiales sobre la región²⁷.

3. Los circuitos de consumo: usos políticos de la fotografía

Desde los orígenes de la fotografía «oficial» amazónica, las instituciones encargadas de gestionar las políticas de exploración y ocupación de los territorios orientales mostraron interés en divulgar el material fotográfico generado por las diversas comisiones remitidas a la región, orientándose hacia ciertos espacios de opinión pública que, con el tiempo, se fueron masificando. En algunos casos, se ofreció la comercialización de fotografías en tarjetas de visita, en otros se buscó reproducirlas en publicaciones y en la prensa ilustrada, mediante litografías o fotograbados «a partir de fotografía». En este sentido, la producción de imágenes para su circulación estuvo vinculada a las modas y tecnologías de la época.

No se conoce si las imágenes generadas por los fotógrafos de la Comisión Hidrográfica del Amazonas fueron puestas a disposición del público en general. Algunas, sin embargo, fueron publicadas, mediante litografías, en el texto de Raimondi (1880). Las impresiones originales que conocemos provienen de las colecciones familiares de los norteamericanos miembros de la comisión²⁸.

26 (Buenaño, 1906: 342). En otro informe, el mismo autor hace referencia al «fotógrafo soldado Antonio» como parte de la comisión al alto Purús. En las comisiones brasileras fueron comisionados, para el alto Yurúa, el fotógrafo Victor Schubnel, mientras que al Purús fue nombrado Egas Chaves Florence.

27 En una misiva del gerente de la Inca Mining Co., Chester W. Brown, al presidente de la Junta de Vías Fluviales, fechada en junio de 1904, le comunicaba que «el señor Augusto Tamayo [ingeniero del Estado] (...) se ha prestado gusto a llevarle unas fotografías que recién hemos tomado del camino al río West, que esperamos le sean entregadas por dicho señor una vez que las haya visto el Ministro, Señor Balta». AHL, Fondo Bolivia, Correspondencia e informes de la comisaría del Tambopata, folio 217. Por este medio, vistas generadas por empleados de la Inca Mining, como Fred Magner, serían luego reproducidas en las publicaciones de la Junta. Según Bruce Graham, Magner, ingeniero y fotógrafo norteamericano, llegó contratado al asiento minero de Santo Domingo de Coaza (Puno), entre 1892 y 1893, realizando diversas labores por más de una década. Véase: http://bruce.graham.free.fr/family/santo_domingo.

28 Como las fotografías que acompañan el diario de Francis Galt, fechadas a inicios de la década de 1870, actualmente en los archivos del Smithsonian Institution [entre otras: «Cocamas Indian women living in the neighborhood of Nauta» (s/f), «Indian huts on the Amazon (s/f)», «My home in Iquitos on the Amazon» (1874)] o las imágenes ubicadas por David Werlich (2010) entre descendientes de los marinos norteamericanos. Desde Iquitos, estas imágenes fueron remitidas

Uno de los folletos publicados por John Nystrom referente a su experiencia en Chanchamayo lleva adherido un grupo de fotografías impresas en albúmina. Igualmente, en los informes que entregó al Ministerio de Gobierno y Obras Públicas se adjuntó un grupo de vistas [«la fotografía adjunta, representa el puente que en el día existe sobre el Chanchamayo» (Nystrom, 1869: 483)]. Estas fotografías, tomadas por Puente de la Vega, fueron puestas a disposición del público por medio de tarjetas postales en la Casa Richardson, uno de los más prestigiosos estudios fotográficos limeños de la época²⁹. Caso similar al material fotográfico de Luis Alviña, elaborado durante la exploración al Paucartambo dirigida por el siniestrado prefecto Baltasar La Torre, en 1873. Estas fueron impresas en papel albúmina y adjuntas en el texto publicado por el ingeniero Herman Göhring (1877)³⁰. Más allá de esta publicación, las imágenes de Alviña alcanzaron circulación entre círculos políticos y de prensa, especialmente cusqueños, hasta la primera década del siglo XX³¹.

Reiniciados los proyectos de exploración amazónica tras la crisis del guano y la Guerra del Pacífico, las fotografías que se produjeron en las comisiones de fines de la década de 1880 y el decenio de 1890, serían ampliamente consumidas por el público ciudadano. Se evidencia la importancia que, para fines del siglo XIX e inicios

al Ministerio de Guerra y Marina. Es probable que, para la época, esta institución no haya tenido interés en la divulgación de las fotografías –a diferencia del Ministerio de Gobierno y Obras Públicas–, por lo cual el material pasó a los archivos sin ser reproducido o quedó en poder de las autoridades militares. En el caso de las imágenes reproducidas por Raimondi, estas le habrían sido remitidas por su amigo personal, el Mayor Ramón Herrera, miembro de la CHA hasta 1873.

29 «El Señor Ministro de Gobierno, ha tenido la bondad de permitir la venta de las fotografías tomadas en la expedición de Chanchamayo, con la condición de que solo se cobre cuatro reales por cada una de las copias. (...) De las fotografías que se pueden conseguir en el establecimiento á la Richardson (...) [tenemos] “Vista del Fuerte San Ramón”, “Vista del Puente sobre el río Chanchamayo”, Grupo de la Comisión Científica Exploradora de Chanchamayo”, “Vista de Nijandarís”, “Vista de un salón chuncho”, “Vista interior de una choza de los chunchos”», en: Nystrom (1869: 18-19, nuestros corchetes). Es probable que, además, el grabado del fuerte San Ramón que aparece en el libro de Raimondi (1880) se base en una de las fotografías de la comisión Nystrom.

30 Si bien la expedición quedó inconclusa por el fallecimiento del Prefecto La Torre, Alviña consiguió que, por R.S. del 12 de noviembre de ¿¿¿? se le remuneren los servicios prestados a la comisión, reconociéndose sus servicios como fotógrafo. Asimismo, El Ministerio de Gobierno facultó al ingeniero Göhring la elaboración de planchas fotográficas para incluirlas en su informe impreso. Luego, las reproducciones debieron pasar a los archivos de la Dirección de Obras Públicas, donde pudieron ser tomadas por los editores de la obra de Raimondi (1880), conjuntamente con otras imágenes de la Comisión Hidrográfica del Amazonas. Ver: Ministerio de Gobierno, Policía y Obras Públicas, R.S. del 12 de agosto de 1875.

31 Cabe anotar que estas imágenes fueron luego modificadas y reproducidas en el texto del viajero francés Charles Wiener (1880), además «muchas e interesantes vistas de paisajes (sic) y grupos de salvajes, tomados por el fotógrafo, señor Alviña que formó parte de la expedición (...)» pasaron a la redacción de *El Perú Ilustrado* que esperaba reproducirlas juntamente al diario de Domingo Rosas, también miembro de la comisión La Torre, hacia fines de 1890 (La Serna & Chaumeil 2016). Más adelante, en 1904, el ingeniero Von Hassel hace referencia a la posibilidad de utilizar dichos trabajos fotográficos (“cuyas planchas se tienen a la mano”) en la elaboración de materiales impresos sobre la selva sur peruana. Anónimo. “El explorador Von Hassel”. *El Comercio* del Cuzco, 30 de mayo de 1904.

del siglo XX, alcanzaron los medios impresos limeños en la construcción visual del territorio amazónico, mediante secciones como “del interior” o “de provincias”, donde ubicamos pequeñas reseñas de los viajes de exploración, apertura de caminos o recorridos científicos, relatos que son acompañados de singulares imágenes realizadas por los comisionados, por lo general, ingenieros con destrezas fotográficas³². De esta manera, la prensa se convierte en un efectivo mecanismo de exposición de las imágenes amazónicas generadas por el Estado.

Esta herramienta permitió la divulgación de imágenes que evidenciaban los esfuerzos materiales y científicos del Estado con el objetivo de articular la montaña al proyecto nacional. Ahora, si recordamos que fue la selva central –y en especial, Chanchamayo– donde se materializaron las primeras iniciativas de vialidad y colonización en el último tercio del siglo XIX, entenderemos el motivo por el cual existe una abundante producción iconográfica sobre esta región. Así, se destacan las ilustraciones que acompañan las notas periodísticas de los viajes del ingeniero Carlos Pérez con dirección a la región del Pichis³³, del ingeniero Enrique Silgado en los trabajos de construcción del camino entre Tarma y Chanchamayo (1890), y la comisión científica de Federico Remy a la Vía Central, todas con notoria repercusión en la prensa de la época³⁴.

Son también importantes las imágenes generadas en la expedición dirigida por el prefecto de Ayacucho, Pedro Portillo Silva, con el fin de asegurar la salida de los productos de este departamento hacia el Atlántico. Dicha travesía, iniciada en mayo de 1900, fue acompañada por el fotógrafo César Aguirre, quien nos ha dejado diversas vistas de los viajeros, el territorio y la población asentada en las cuencas del Apurímac, Ene, Tambo, Perené, Pachitea y Pichis y alto Ucayali³⁵.

32 Entre los que resaltan, a fines del siglo XIX, *El Perú Ilustrado*, *El Monitor Popular*, *Lima Ilustrado* y, en las primeras décadas del XX, *Prisma*, *Novedades*, *Ilustración Peruana*, *Variedades y Actualidades*. Estos medios escritos limeños permitieron, a su vez, la auto representación de las elites locales frente a la opinión pública nacional. De esta manera también a ellas aparecen como artífices del proceso de nacionalización de los territorios amazónicos (La Serna, 2013). Más adelante, hacia las décadas de 1900 y 1910, una vez que las imprentas del interior del país empiezan a utilizar el fotograbado, encontramos portadas referidas a la expansión de sus fronteras orientales. Es el caso de los diarios *El Sol* del Cusco, *El Comercio* de Puno o *El Oriente* de Iquitos.

33 En 1889 Pérez dirigió a un grupo de colonos militares en la selva central, comisión por la cual se generó un grupo de imágenes, algunas de las cuales serían reproducidas mediante litografías en *El Perú Ilustrado* (EPI), cuyos editores indicaban que poseían «(...) otros grabados referentes a la exposición que, así como el que describimos, lo hemos copiado de fotografías tomadas por el Señor Carlos Pérez», en: EPI, N° 100, 6 de abril de 1889.

34 Las imágenes del viaje de Remy fueron reproducidas en las revistas pierolistas *Monitor Popular* (entre abril y mayo de 1897) y *Lima Ilustrado* (1899), además de su texto *La Vía Central del Perú. Apuntes sobre el clima y flora de la región del Pichis* (1898)

35 Portillo, Pedro (1901). Algunas de estas imágenes serían luego portadas de diferentes ejemplares de *Lima Ilustrado* durante 1902. Existen fotografías originales de esta expedición en el Archivo Histórico Regional de Ayacucho.

Caso aparte es el material generado por los misioneros católicos, empezando por el prolífico franciscano Gabriel Sala quien, de alguna manera, llegó a encarnar la sociedad entre los intereses evangelizadores y las prácticas de dominio estatal³⁶. Las misiones contaron con publicaciones denominacionales donde se exponían los alcances de la labor civilizatoria entre diversos grupos indígenas, destacándose, para la época, el folleto periódico *Anales de la Obra de Propagación de la Fe en el Oriente del Perú* (OPFOP)³⁷, el cual sirvió como medio publicitario oficial de las misiones católicas una vez establecidas las tres prefecturas apostólicas del *Oriente* peruano³⁸.

La *Obra* proveyó a diversos misioneros de materiales fotográficos para asegurarse el envío de estos documentos visuales, fundamentales para explotar la causa misionera dentro de la feligresía católica peruana, especialmente femenina, financista de las misiones³⁹. En una misiva de Ángel Pérez a E.M. Piérola, fechada en la misión de Sogormo (Oxapampa) el 1 de octubre de 1902, se ofrece la siguiente referencia:

36 Sala cumplió una serie de comisiones oficiales para las cuales fue financiado por el Ministerio de Fomento, que posteriormente editó sus memorias de viaje, obra ilustrada con litografías en base a sus fotografías (Sala 1897). Asimismo, el franciscano señala la importancia de la fotografía para la revisión topográfica que precedió la elección de las zonas en que se establecieron los centros misioneros. Así, sobre su viaje a Chanchamayo, acompañado del fotógrafo Luis Arce, indica que: «Con este pude observar satisfactoriamente todas las quebradas y pampas que rodean el famoso Cerro de la Sal, y al fin me convencí que para la formación de un pueblo un poco numeroso, ningún lugar reunía tantas y buenas condiciones, como el que hoy se llama San Luis de Shuaro (...)» (Izaguirre, Tomo XII, 1926: 29-30).

37 La *OPFOP* fue la institución tutelar del desarrollo misionero en el *Oriente* peruano, creado tras la realización del primer Congreso Católico, realizado en Lima en 1896, encargada de organizar y coordinar los recursos y el trabajo evangélico entre los grupos indígenas amazónicos. Su comité central fue presidido por Eva María de Piérola, hija del entonces presidente de la República. La estructura de su revista y el uso continuo de imágenes –litografías y fotogramados– acompañando los relatos misioneros, sigue el modelo de las revistas misioneras europeas.

38 Como ha señalado Lucía Chiriboga para el caso ecuatoriano, el uso de las imágenes cumplió un rol destacado dentro de la actividad misionera: «Por una parte, publicadas en los libros o boletines de las misiones o repartidas como postales servían para idealizar el rol de los misioneros y de las religiosas, enfatizando el sacrificio, la dedicación e incluso el martirio que implicaba vivir entre pueblos “salvajes”. Estas imágenes vendían al público blanco europeo y ecuatoriano el trabajo de las misiones con la intención de conseguir apoyo moral y financiero. Por otra parte, las fotografías intentan documentar los pasos que los indígenas habían dado ya hacia su total integración en la sociedad y culturas blancas. A diferencia de otras imágenes fotográficas contemporáneas fabricadas primeramente para los turistas, donde lo que se busca representar es el “buen salvaje”, lo exótico, lo diferente, el Otro en su estado natural, la mayoría de las imágenes creadas por o para los misioneros intenta “vender” otras mercancías: la domesticidad ya sometida, las almas ya salvadas, las costumbres salvajes ya abolidas: el parecido no la diferencia (...)» (Chiriboga, 1992: 20).

39 Véase: «Balance anual de fondos de la obra en 1905», donde se destina al Prefecto de la Misión de San Francisco del Ucayali los recursos para la compra de una máquina de fotografía (APFOP, Vol. IV, N° 4, marzo de 1906, p. 200); el *Balance de 1906*, en el que se indican los recursos destinados a insumos diversos para el trabajo fotográfico de las misiones del Ucayali (“método para melodium”) (APFOP, Vol. V, N° 1, marzo de 1907, p. 348); o el balance del año siguiente (1907), en el cual se anota pastos por: «(...) una máquina de fotografiar y remisión al Cusco de un cajón con artículos diversos» (APFOP, Vol. 5, N° 4, marzo de 1908, pp. 461-464).

«Siento mucho no haberle podido mandar todavía algunas vistas o paisajes sacado con la maquinita fotográfica que Uds. se dignaron obsequiarme, pero como a mi llegada a esta, una vez que he revisado los ingredientes, noté que me faltaba un frasquito de Solution Thoning, y habiéndolo pedido a Lima, aún no me lo han remitido, por eso no he podido satisfacer sus deseos y los míos (...) Sin embargo (...) le envío una fotografía muy imperfecta sacada con la maquinita que representa la escuela de Sogormo»⁴⁰.

Paralelamente, se utilizaron otras estrategias de divulgación de contenidos visuales oficiales. La creación del Ministerio de Fomento, en 1896, institución que tuvo entre sus propósitos el desarrollo de las políticas con relación a la montaña, promovió diversos escenarios de exposición de imágenes y contenidos amazónicos alrededor del público nacional y extranjero⁴¹. Con este objetivo, financió exhibiciones que pusieran «al alcance del público la región de la Montaña, que en breve será comunicada por camino definitivo con los puertos fluviales del Oriente (...) [a fin de] propagar el conocimiento de esas regiones y provocar hacia ellas una corriente de inmigración espontánea»⁴².

Asimismo, se reconoce el especial interés que el Ministerio de Fomento tuvo en promover la imagen del *Oriente* peruano ante el público extranjero, mediante publicaciones, conferencias y, en algunos casos, en eventos como las Exposiciones Universales, estrategias de divulgación en las cuales la fotografía tuvo un rol destacado⁴³. Por ejemplo, hacia 1899, el Ministerio de Fomento decidió la elaboración de un álbum fotográfico sobre las diversas regiones, recursos e industrias el Perú

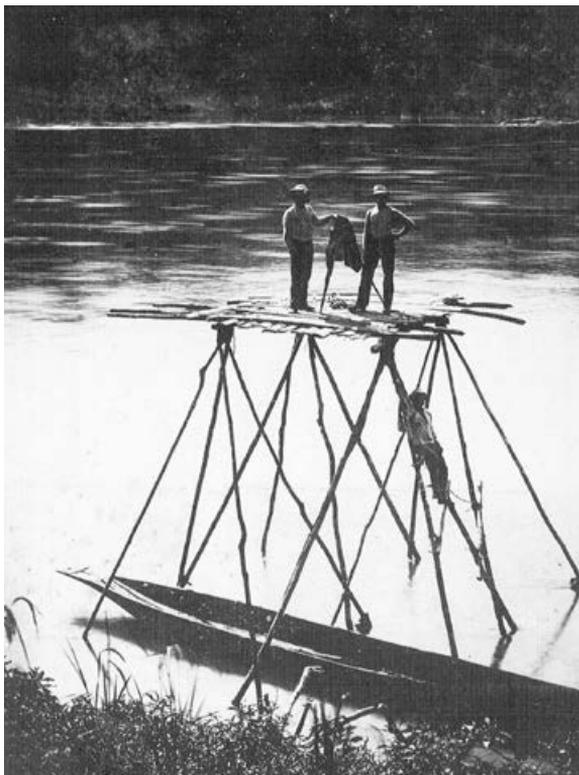
40 En: APFOP, Vol. 2, N° 12, octubre de 1902, pp. 303-304. Algunas de estas fotografías fueron también remitidas y reproducidas en otras publicaciones como *Monitor Popular* (N° XLVII, 29 de mayo de 1897; N° XLVIII-XLIX, Lima junio 15 de 1897; y, años después, en *Varietades* (N° 365, 20 de febrero de 1915) y *El Obrero Ilustrado* (N° 60, 1917).

41 Ministerio creado por Ley del 22 de enero de 1896, durante el gobierno de Nicolás de Piérola, encargado de los despachos de Obras Públicas, Industrias y Beneficencia. Desarrolló diversas comisiones de exploración, apertura de caminos y vías férreas, iniciativas para el establecimiento de inmigrantes y colonización, así como el estudio y la explotación de recursos naturales en la Amazonía.

42 «Exhibición panorámica de vistas de la Montaña», R.S. del 16 de enero de 1897, en: Capelo (1897/98: 84). Esta exposición debía realizarse en la ciudad de Lima y fue encargada al contratista Antonio Martrou. Asimismo, el Ministerio de Fomento contaba con su propio *Boletín* el cual, desde 1905, empezó a acompañar las notas amazónicas con fotograbados.

43 Como antecedente al uso de la fotografía en la publicidad desarrollada por el Ministerio de Fomento con el fin de promover en el extranjero la colonización y la inversión de capitales en la selva, podemos señalar algunos documentos que, merced a funcionarios consulares, llegaron a circular entre empresarios y potenciales inmigrantes en Europa, como las obras de Raimondi (1880) y Carlos Fry (1889), ambos con grabados en base a fotografías. Es destacado que, el cónsul peruano en Southampton, Herbert Guillaume, autor de *The Amazon Provinces of Peru* (1889), material de divulgación sobre las potencialidades económicas de la región, a fin de «embellecer el texto y dar ideas más claras del país» solicitó la remisión de «dos o tres vistas fotográficas del interior» con los cuales se debían elaborar los grabados que acompañarían su obra. Ver: Guillaume, H. "Oficio del cónsul en Southampton al Ministro Plenipotenciario del Perú en Francia", 29 de setiembre de 1887. Ministerio de Relaciones Exteriores. Archivo Central, caja 323, carpeta 8, código 8-20-C, 1887.

que debía ser remitido a la Exposición Universal de Paris, en 1900⁴⁴. Este trabajo, intitulado *República Peruana 1900*, se compuso en su sección amazónica por imágenes seleccionadas de las colecciones existentes en los archivos de la Dirección de Fomento y los materiales que algunos fotógrafos vinculados al gobierno pierolista generaron con anterioridad, entre ellos Jean Charles Kroehle y Federico Remy⁴⁵.



En el río Pachitea
Kroehle & Huebner, 1888

Fuente: *Perú 1900. Álbum fotográfico*. Lima, inédito (Colección de la Biblioteca Nacional del Perú e Instituto Raul Porras Barrenechea, UNMSM)

44 Para la elaboración y selección se comisionó a Eugenio Cummins, quien contrató a los fotógrafos que debían recorrer diversas regiones del país. En una circular del 29 de marzo de 1899, remitida a diversos prefectos y subprefectos, el Director de Fomento, Joaquín Capelo, indicaba la contratación de Cummins y solicitaba la especial atención de las autoridades departamentales, ante el interés del gobierno por que dicha «obra se haga en el menor tiempo y en las mejores condiciones» (La Serna 2018).

45 Muchas de las fotografías amazónicas reproducidas en este álbum fueron anteriormente publicadas en *Lima Ilustrado* y *Monitor Popular* o corresponden a los clichés que Charles Kroehle y George Huebner, realizadas entre 1888 y 1891 (La Serna & Chaumeil 2016).

Del mismo modo, en el caso de la Exposición de San Luis (Luisiana) de 1904, también se destacó la necesidad de usar de fotografías que mostraran las oportunidades económicas que ofrecía la selva, resaltando la explotación del jebe que, desde la década de 1880 había iniciado una etapa de expansión que duró hasta c.1915. Así, una nota reproducida en *El Comercio* del Cuzco señalaba que: «También debe mandarse fotografías mostrando la forma de extracción del jebe y su preparación para el comercio. Cada muestra debe tener su respectivo rótulo en que se expresaran todos los datos pertinentes (...)»⁴⁶.

En esta misma línea, por encargo del Ministerio de Fomento hacia marzo de 1911 el ingeniero de la Vía del Pichis, Rodolfo Zavala, contrató al fotógrafo alemán Carlos Meyer, establecido en el pueblo de La Merced (Chanchamayo) desde mediados de la década de 1890, a fin de elaborar un álbum con vistas de la selva central destinada a la Oficina de Propaganda, Inmigración e Informaciones establecida por el Gobierno en París⁴⁷. La colección fotográfica fue remitida al ministerio en enero de 1912 «en cinco cajoncitos» y estaba compuesta por vistas de establecimientos colonos, la población indígena y, sobre todo, se destacaba la importancia de las obras en el camino hacia los ríos navegables⁴⁸. Las imágenes de Meyer fueron luego utilizadas por Óscar Salomón, cónsul peruano en Londres, quien tuvo especial interés en divulgar la imagen del Perú entre los inversores ingleses⁴⁹. Posteriormente, estas mismas fotografías fueron ampliamente reproducidas en la prensa y diversas publicaciones peruanas y extranjeras.⁵⁰

Las fotografías fueron también utilizadas por instituciones científicas y reconocidos expedicionarios en exposiciones y conferencias abiertas al público ávido

46 Anónimo, "Exposición de San Luis". *El Comercio* del Cuzco, 11 de febrero de 1903.

47 Esta dependencia fue creada por R.S. del 17 de febrero de 1911 y abrió sus puertas al público el 28 de julio del mismo año, bajo la dirección de Carlos Larrabure y Correa, quien, en una nota publicada el año siguiente indicaba que «(...) en los salones destinados al público, como en los reservados al personal de la oficina se han colocado mapas y fotografías de nuestras principales ciudades, de las instalaciones industriales (...), vistas de la montaña y de las obras de arte más interesantes de los ferrocarriles del Perú (...)». En: Larrabure, C., "La Oficina de Inmigraciones y propaganda del Perú en Europa". *Anales de la Dirección de Fomento*, N° 7, 1912, p. 2-3.

48 El pedido inicial del ministerio fue de 300 imágenes, de las cuales solo se generaron 240. Estas fotografías fueron clasificadas por el ingeniero Zavala en cinco series, siendo cada una de las vistas enumerada y reseñada, por ejemplo: «Serie A/N° 1.- Herrería-Chacra-Camino entre La Merced y San Ramón»; «Serie C/N° 12.- Chunchos en Balsa-Río Perené»; «Serie C/N° 1.- Secadores de café-Hacienda "San Juan" Perené»; «Serie D/N° 50.- Pan de Azúcar-Camino entre Chanchamayo y Tarma».

49 Una nota del Ministerio de Relaciones Exteriores informa al Prefecto del Cuzco el interés de Salomón de realizar diversos viajes por el interior del país «(...) con el objeto de adquirir informaciones, fotografías, muestras de productos naturales, etc., con el propósito de vulgarizar estos conocimientos». "Circular del Ministerio de Relaciones Exteriores al Prefecto del Cuzco", 3 de agosto de 1920. Archivo Histórico Regional del Cuzco. Fondo Prefecturas - Comunicaciones, legajo 2, 1919-1922.

50 Algunas de las imágenes enviadas por Zavala a la Dirección de Fomento eran trabajos previos de Carlos Meyer y aparecen en publicaciones de la época y colecciones particulares.

en novedades sobre el escenario amazónico, charlas que debían despertar el interés empresarial, filantrópico o académico por esta región de frontera⁵¹. En este sentido, tomamos una nota del geógrafo alemán al servicio del Estado, Jorge Von Hassel:

«(...) nuestra época es el tiempo de la fotografía; todo el mundo está entregado a este sport, y yo, también ando en esta corriente. En el curso de esta conferencia voy a demostrar a ustedes unas instantáneas de mi vida, unas planchas tomadas aquí en el Perú, y otras, ahora cosa de diez a doce años, en Alemania»⁵²

Una vez que se tomó conciencia acerca de la importancia de divulgar las fotografías ante diferentes públicos, entendemos el valor que alcanzaron los materiales generados por la Junta de Vías Fluviales para las agencias oficiales. Los informes fueron publicados y, ampliamente ilustrados, remitidos a diversas instituciones públicas y centros de investigación en el país y el extranjero⁵³. Asimismo, estos materiales fueron incorporados a los libros impresos sobre las expediciones y reproducidos en diversos medios de prensa limeña y regional desde la primera década del siglo XX⁵⁴.

Un caso especial que demuestra el uso de todas estas estrategias de publicidad visual fue la Exposición Internacional de Gomas Elásticas y Comercios Anexos, que tuvo lugar en Londres, entre los días 26 de junio y 14 de julio de 1911. En dicho certamen el pabellón peruano, establecido en el Royal Agricultural Hall, ofreció a los concurrentes publicaciones sobre la selva peruana (v. gr. *The Old and new Perú* de M.R. Wright; *Últimas exploraciones ordenadas por la JVF* (...); *Amazon provinces of Peru as a Field for European Immigration* de H. Guillaume; *Noticias sobre los gomaes en la región del Monzón*, publicado por la Voce d'Italia; *El ferrocarril del Norte, de Paita*

51 Eventos organizados, entre otros, por la Sociedad Geográfica de Lima, las instituciones misioneras o el Ministerio de Fomento.

52 «Trozos de una conferencia (dedicada al Club alemán)», en: Von Hassel, J. *Hechos y sueños. Episodios de la vida del explorador Jorge Von Hassel*, Imp. Mercantil, 1905: 20. En una nota de prensa reproducida por *El Comercio del Cusco*, se da cuenta de la conferencia ofrecida por Von Hassel en la Sociedad Geográfica de Lima, a inicios de 1905, y del uso de fotografías: «Una selecta concurrencia escuchó la minuciosa y clara relación que de sus exploraciones por la cuenca del Madre de Dios, Paucartambo y afluentes ha hecho el audaz explorador. Sus descripciones fueron ilustradas gráficamente por medio de proyecciones luminosas de las fotografías tomadas de esos valiosos y vírgenes lugares». *El Comercio del Cusco*, 17 de febrero de 1905.

53 Ejemplares de las publicaciones de la JVF fueron remitidas, entre otras, a las siguientes instituciones: Prefectura Apostólica del Ucayali; Universidad del Cusco; Subprefectura de la Provincia de Paucartambo; Parroquia de Paucartambo; Biblioteca y Museo de Arequipa; Club de Arequipa; Club de Tiro al Blanco de La Libertad, a la Prefectura del Madre de Dios y la Prefectura de Junín. Fueron además solicitados por *The Royal Geographical Society* de Londres y la Justus Perthes' Geographische Anstalt.

54 A modo de ejemplo, el libro de Marie R. Wright, *The New and Old Peru* (1908), obra de propaganda encomendada por el Gobierno de José Pardo. El texto incluye numerosas fotografías con motivos selváticos (Madre de Dios, Iquitos, Puerto Bermúdez, Tabatinga, etc.) tomadas de las colecciones estatales [v. gr. clichés del ingeniero Enrique Silgado, del fotógrafo Luis Ugarte (Estudio Courret), entre otros].

a *Puerto Limón*, de A. Garland) y un conjunto de fotografías, la mayoría de ellas ofrecidas por el empresario Julio César Arana sobre sus caucherías en el Putumayo.

A manera de conclusión

Los motivos amazónicos representados en la temprana fotografía «oficial» corresponden a las políticas de exploración, objetivación y domesticación del territorio de frontera aplicadas por el Estado peruano a través de distintas instituciones, en especial, las prefecturas (Loreto, Cusco, Ayacucho o Junín) y los ministerios (las carteras de Gobierno & Obras Públicas y Fomento). Los primeros clichés, tomados desde 1869, reflejan las *entradas* de exploración al piedemonte, en Chanchamayo y las montañas del Cusco, o las exploraciones fluviales a los ríos navegables del Amazonas (Ucayali, Tambo y Pachitea), primeros escenarios amazónicos que despertaron interés del Gobierno nacional y las elites políticas de Junín y Cusco. Más adelante, a finales del siglo XIX, el repertorio se amplía, en la medida que el proceso de dominio territorial se expande espacialmente, como ejemplifican las fotografías sobre la Vía del Pichis –el gran proyecto de articulación vial amazónico del siglo XIX–, y los territorios de disputa fronteriza, como el Purús, Yurúa, Madre de Dios y, más adelante, la región cauchera del Putumayo.

En este sentido, la producción y circulación de imágenes «oficiales» tienen claras limitaciones, en la medida que los discursos oficiales y políticos manejados por la clase dirigente acerca del territorio y la población determina lo que debe ser representado en las imágenes (y lo que no). De este modo, la fotografía estatal contrasta con las imágenes etnográficas y de «descubrimiento» que predominan en la producción visual de viajeros y científicos extranjeros de la época.

El mecanismo tecnológico que dio inicio a los registros fotográficos en la Amazonía fue la placa de vidrio sensibilizada con colodión húmedo. Más adelante, a inicios del siglo XX, las comisiones exploradoras también incorporaron el uso de películas en gelatina y cámaras *kodak*. En el período estudiado, los aparatos fotográficos se adquieren *ex profeso* para servir en las exploraciones (v. gr. Comisión Hidrográfica del Amazonas, Comisión Científica al Chanchamayo, Junta de Vías Fluviales, Comisión Delimitadora del Yurúa y Purús). En tales casos, los equipos son manejados por técnicos fotográficos. Los imprevistos que generó el retiro de estos especialistas de las expediciones, forzó al aprendizaje de parte de otros miembros del personal comisionado. Asimismo, algunas autoridades políticas locales, especialmente los prefectos de Loreto, solicitaron la contratación de técnicos fotógrafos para integrar sus viajes de exploración y, en algunos casos, hicieron uso de los equipos puestos a disposición por instituciones científicas (La Serna & Chaumeil 2016).

El temprano uso de la fotografía en las comisiones amazónicas jugó un rol destacado al visibilizar, ante la naciente opinión pública peruana, el avance del Estado en la articulación de los territorios interiores al proyecto nacional, al mismo

tiempo que favoreció la glorificación de un grupo de destacados exploradores cuyo «sacrificio» quedó registrado en los diversos clichés que generaron sus respectivas comisiones. Reforzó, a su vez, el valor de la palabra –expresada en los relatos y memorias oficiales reproducidas en la prensa– permitiendo la divulgación de los nuevos alcances de la conquista amazónica en públicos más amplios a través de exposiciones fotográficas.

Las imágenes mecanizadas debían reflejar el *destino manifiesto* peruano sobre los bosques orientales, pasando del paisaje agreste –el «desierto» amazónico, con un territorio y población ignota y «salvaje»–, a un territorio domesticado, materializado a través de obras de infraestructura y colonización agrícola: fuertes militares y fronterizos, caminos de penetración, puentes o el trazo del ferrocarril, la navegación fluvial o el establecimiento de inmigrantes, evidencia del éxito de las políticas de territorialización y la «derrota» de la distancia por parte del Estado nacional.

Desde esta temprana etapa, encontramos un claro interés de los agentes estatales productores de imágenes en seleccionar y reproducir determinados clichés a fin de corroborar la importancia y el éxito de las empresas que se llevaban a cabo en la Amazonía. Esta motivación explica la recurrente exposición de fotografías en diversos medios y formatos, desde tarjetas de visita, albúminas pegadas a textos impresos, proyección de clichés por medio de la «linterna mágica» o su masificación en la prensa escrita, fomentando la domesticación visual del territorio oriental y su *peruanización* dentro de los imaginarios nacionales.

Paralelamente, algunas instituciones privadas establecidas en el territorio selvático también produjeron, bajo sus propios intereses, materiales fotográficos. En muchos casos –v.gr. *Inca and Rubber Mining*, Forga Hnos., *Peruvian Rubber Company*, *Peruvian Corporation*– estas imágenes fueron remitidas a diferentes agencias estatales que las integraron a sus propias colecciones e incluyeron en diversas publicaciones y exposiciones.

Por último, una serie de actores privados participaron también de la empresa estatal de construcción visual del Oriente, a través de la producción de fotografías que fueron puestas a disposición de las agencias gubernamentales, reproducidas para el consumo del público urbano y distribuidas a escala trasatlántica a través de diversas redes culturales y comerciales. En esta tarea participaron fotógrafos como George M. Gyott, William Bell Taylor, Walter Runcie y Antonio Wong; o empresarios como Guillermo Stolte, Eduardo Polack, Luis Sablich y Julio C. Arana; así como las instituciones misioneras, católicas y evangélicas, a través de la prensa nacional y sus propios medios denominacionales.

Anexo 1

Revelando imágenes en medio del bosque

Escrito desde Puerto Esperanza, en el bajo Pichis, el 30 de noviembre de 1886

«En este día quise hacer un experimento sobre las planchas que llevaba de “Schmit”; porque como nunca las había usado no sabía si las que había sacado durante el viaje estaban bien ó mal; y para no exponerme á perderlas todas durante mi larga excursión, juzgué hasta necesario hacer este experimento, quiero decir, el desarrollo. Para esto tuve que armar una cámara oscura, y lo hice con ocho frazadas nuevas que tenía dicho señor [Belfort]; también puse mi poncho, y luego con alfileres los juntamos bien por los ángulos, á fin de impedir lo mejor posible la penetración de la luz. Me faltaban cubetas y en su lugar me serví de ollas de fierro aporcelanado, de fondo plano. Me faltaba agua limpia y destilada y en su lugar tuve que valerme de agua sucia pero bien hervida y reposada: el río estaba muy cargado y sucio. Preparadas así tan imperfectamente las cosas, procedí al desarrollo: encendí mi farolito de cristales rojos (y en su defecto me valgo también de pañuelo o frazada colorada); eché las planchas dentro del baño de sulfato de fierro y oxalato neutro de potasa y á los cinco minutos todavía conseguí ver por completo el desarrollo de la imagen negativa. Lavé la plancha con agua bastante sucia, la fijé con el hiposulfito y le di el último baño de alumbre. Como aquí en la montaña es muy difícil poder sacar planchas al aire libre, por la mucha humedad de que está impregnada: tuve que irme á la cocina y puesto á media vara de distancia del fuego estuve moviendo las planchas recién lavadas en todas direcciones, como quien se está abanicando. No conviene estar quieto porque entonces se derrite la gelatina y se pierde el retrato, como me pasó una vez. El trabajo principal me estaba reservado en el papel sensibilizado. Pasé a querer poner una hoja para sacar un positivo, y me encuentro que las hojas se habían pegado mutuamente, formándose de cada dos una sola hoja pero con tanta tenacidad que no había manera de despegarlas.

Entonces se me ocurrió llevar un braserito dentro del cuarto oscuro y allí estar manipulando, sobre las brasas, á dos pulgadas de distancia, las hojas de papel sensibilizado hasta conseguir que se desprendiera una de otra. Una vez conseguido esto, coloqué la plancha y el papel en la prensa, la puse al sol ó á la luz que despedían las nubes, y conseguí varias vistas positivas, las que bañadas con el hiposulfito y cloruro de oro, las dejé pegadas con otras tantas cartulinas, en testimonio de mi gratitud.

Nota.- Como esta operación me costaba mucho tiempo y siempre me malograba algo las hojas, he probado despegarlas metiéndolas dentro de una palangana de agua limpia y fría en el cuarto oscuro, y al cabo de media hora las he despegado fácilmente sin malograrse nada. Después las he hecho secar en la misma oscuridad y las he usado del modo que se acostumbra.

He querido poner aquí todo el procedimiento, porque si algún fotógrafo piensa sacar y desarrollar vistas en la montaña, especialmente en tiempo de aguas, sepa los inconvenientes que hay y como se puede de alguna manera conjurarlos.

Respecto al papel sensibilizado, creo que sería muy bueno separar una hoja de otra antes de entrar a la montaña; quiero decir en lugar de estar tocándose las dos caras albuminadas, voltear una de las hojas, para que la cara albuminada de una hoja descansa sobre la espalda de la otra. De esta manera, y estando bien encarpetadas, se ahorrará el trabajo inmenso y fastidioso de estar una hora sobre las brasas para despegar una sola hoja como he tenido que hacerlo yo varias veces. También conviene tener presente, que en tiempo de aguas lo que más embaraza las operaciones fotográficas es el agua sucia, pues no hay río, ni quebrada, ni laguna, que no esté todo turbio. El remedio más fácil contra este mal, es recoger el agua de la lluvia mediante alguna toldera, tocuyo o encauchado; y si ni esta agua pudiera conseguirse por no llover aquel día ó momento en que se necesita, entonces se tomará agua del río, charco ó acequia, se dejará reposar y luego se hará hervir bien, y colándola con un trapo bien tupido, se podrá hacer uso de ella, como si fuese destilada».

Tomado de: Sala, G. *Exploración de los ríos Pichis, Pachitea y Alto Ucayali y la región del Gran Pajonal*, Imp. La Industria, Lima, pp. 31-34.

Fuentes documentales

Bachmann, Carlos J.

1918 *De Lima a Madre de Dios. Apuntes de viaje*. Lima: Oficina Tipográfica de “La Opinión Nacional”, 1918.

Buenaño, Pedro

1906 *Informes de las Comisiones Mixtas Peruano-Brasileras Encargadas del Reconocimiento de los Ríos Alto Purús i Alto Yuruá (...)*. Lima: Tip. La Opinión Nacional, 1906.

Capelo, Joaquín

1898 *La Vía del Pichis*. Lima: Ministerio de Fomento, 1898.

Castel, Mario

1911 *El Perú como país productivo e industrial. Su territorio y posesiones en el oriente*. Paris: Imp. Pierre Landais.

Cipriani, César

1906 *Informe del Ing. Sr. C. Cipriani sobre la ruta Perené-Ucayali*. Lima: Imp. del Estado.

Clément, Pablo

1902 *Viaje del Estado Mayor (18 de marzo – 25 de junio de 1902). Memoria del Coronel P. Clément*. Lima: Of. Lit. de la Escuela Militar.

Fry Piérola, Carlos

1889 *La gran región de los bosques o ríos peruanos navegables: Urubamba, Ucayali, Amazonas, Pachitea y Palcazú*. Lima: 1º parte, Ed. Gil (2º parte, Imp. del Universo), .

Galt, Francis

1874 *Diary of a trip to the Headwaters of the Amazon River, 1870-1873*. Washington D.C.: 2 vols., , Ms. 3975, fotocopia, National Anthropological Archives, Smithsonian Institution.

Ministerio de Fomento

1900 *Álbum República Peruana 1900*. Inédito, Instituto Porras Barrenechea/ Biblioteca Nacional del Perú.

Göhring, Herman

1877 *Informe al Supremo Gobierno del Perú sobre la expedición a los valles de Paucartambo en 1873 al mando del Cnel. D.B. La-Torre*. Lima: Imp. del Estado.

Huebner, George

1893 "Meine reise von Lima nach Iquitos". *Deutsche Rundschau für Geographie und Statistik*, tomo XV.

Izaguirre, Bernardino OFM

1912-16 *Historia de las Misiones Franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el Oriente del Perú 1616-1921*. Lima: Tomo XII, Ed. Talleres de la Penitenciaría, .

Junta de Vías Fluviales

1903 *Vías del Pacífico al Marañón*. Lima: Imp. La Industria, 1903.

1902 *Vías del Pacífico al Madre de Dios*. Lima: Imp. El Lucero, 1902.

1907 *Últimas exploraciones ordenadas por la J.V.F. a los ríos Ucayali, Madre de Dios, Paucartambo y Urubamba*. Lima: Imp. La Opinión Nacional, 1907.

La Combe, Ernesto de

1892 *Informe que presenta el Cnel. D. E. de La Combe a la Sociedad Geográfica, dándole cuenta de su expedición al río Azupizú y del camino que a él conduce*. Lima: Imp. de la Escuela de Clases, .

La Combe, E.; J. Von Hassel y H. Pesce

1904 *El istmo de Fitzcarrald* [Publicación de la Junta de Vías Fluviales]. Lima: Ed. La Industria, .

Larrabure y Correa, Carlos

1905 *Colección de Leyes, decretos, resoluciones y otros documentos oficiales referentes al Departamento de Loreto*. Lima: Imp. La Opinión Nacional, .

1907 *Noticia histórico-geográfica de algunos ríos de nuestro Oriente*. Lima: Imp. La Opinión Nacional.

Moss, Miles

1909 *A trip into the interior of Peru*. Lima: Ed. Ch. Southwell.

Nystrom, John W.

1897 *Informe al Supremo Gobierno sobre la expedición de Chanchamayo J. W. Nystrom*. Lima: Imp. E. Prugue.

Palacios, Samuel

1891 *Informe que presenta al Supremo Gobierno el Presidente de la Comisión Especial al Departamento de Loreto Coronel, Prefecto y Comandante General D. Samuel Palacios sobre los estudios realizados por la expresada, de conformidad con la ley de 4 de noviembre 1887, desde su instalación 22 de octubre de 1889 hasta 31 de marzo de 1890*. Lima: Imp. Torres Aguirre.

Portillo, Pedro

1901 *Las montañas de Ayacucho y los ríos Apurímac, Mantaro, Ene, Perené, Tambo y Alto Ucayali*, Lima: Imp. del Estado.

Raimondi, Antonio

1880 *El Perú, Tomo III, Historia de la Geografía del Perú*. Lima: Imp. del Estado, 1880.

Remy, Federico

1898 *Apuntes sobre el clima y flora de la región del Pichis*. Lima, Imp. del Monitor Popular, .

Sala, Gabriel

1897 *Exploración de los Ríos Pichis, Pachitea, Alto Ucayali i de la región del Gran Pajonal, por el Padre G. Sala*. Lima: Imp. La Industria, .

Torres, Juan M.

1903 *El istmo de Fitzcarrald. Informe que presenta a la Junta de Vías Fluviales el Ing. J.M. Torres*. Lima: Imp. Torres Aguirre.

Von Hassel, Jorge

1905 *Hechos y sueños. Episodios de la vida del explorador Jorge Von Hassel*. Lima: Imp. Mercantil, .

Wright, Marie Robinson

1908 *The Old and the New Peru. A Story of the Ancient Inheritance and the Modern Growth and Enterprise of Great Nation*. Philadelphia: George Barrie & Son, c.

Bibliografía

Biffi, Valeria

2009 *Amazonian Photographic archive: visual discourses of the Peruvian Amazon from the late Nineteenth Century to the early Twentieth Century*, Londres: Dissertation submitted to the Department of the Sociology, London School of Economics.

Castillo, Rafael

2000 "Las disciplinas de la pose. Construcción fotográfica del indígena en Venezuela. Un ejemplo". *Revista de crítica literaria latinoamericana*, año XXVI, N° 52, pp. 153-172.

Chaumeil, Jean Pierre

2009 "Guerra de imágenes en el Putumayo". En: Chirif, A. y M. Cornejo Chaparro (eds.), *Imaginario e imágenes de la época del caucho: Los sucesos del Putumayo*. Lima: CAAAP-IWGIA-UPC.

Chiriboga, Lucía

1992 *Retrato de la Amazonía. Ecuador 1880-1945-* Quito: Ed. Libri Mundi/E. Grosse-Luemern.

Chirif, Alberto

2009 "Imaginario sobre le indígena en la época del caucho". En: en: Chirif, A. y M. Cornejo Chaparro (eds.), *Imaginario e imágenes de la época del caucho: Los sucesos del Putumayo*. Lima: CAAAP-IWGIA-UPC.

Flores, Rosario

2012 "Etnología visual y colonización cauchera", en: Cánepa, G. (ed.) *Imaginación visual y cultura en el Perú*. Lima: PUCP, pp. 221-246.

García Jordán, Pilar

2001 *Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los Orientes en el Perú y Bolivia (1820-1940)*. Lima: IFEA-IEP.

Kohl, Frank

2015 "Eastern Peru - The región and its people (1888-1891), documented by Kroehle and Huebner". En: Wolff, Gregor (Ed.). *Explorers and Entrepreneurs behind the Camera*. Berlín: Instituto Ibero-Americano, pp. 76-85.

Kraus, Michael

2018 "Testigos de la época del caucho: Experiencias de Theodor Koch-Grünberg y Hermann Schmidt en el alto río Negro". En: Kraus. M., Halbmayer, E. E I. Kummels (Eds.). *Objetos como testigos de contacto cultural: Perspectivas interculturales de la historia y del presente de las poblaciones indígenas del Alto Río Negro (Brasil/Colombia)*. Berlín: Estudios Indiana 11, pp. 97-134.

La Serna, Juan Carlos

2018 "Forest, Photography and Exposition. Visual construction of the Amazonian forest through the clichés of Charles Kroehle and the Republica Peruana 1900 album". *Histoire(s) de l'Amérique Latine*, Vol. 13, 17p.

http://www.hisal.org/?journal=revue&page=article&op=view&path%5B%5D=la_serna2018

2016 "Otreidad y permanencia: Los usos de la fotografía histórica en la exposición contemporánea del indígena y el bosque amazónico". [with Valeria Biffi]. *Revista Chilena de Antropología Visual*, N° 27, pp. 119-139.

http://www.rchav.cl/2016_27_art06_la_serna_&_biffi.html#p2

2013 "La domesticación visual de la montaña. Imágenes del territorio y población amazónica proyectadas por El Perú Ilustrado (1887-1892)". *Nueva Coronica*, Vol. I, N° 2, 2013, pp. 377-394.

http://ateneo.unmsm.edu.pe/ateneo/bitstream/123456789/2549/1/nueva_coronica10n2_2013.pdf

2012 "Visiones de progreso, otreidad y fronteras internas en la construcción de la Amazonía peruana. Una aproximación a los discursos visuales sobre la montaña a fines del siglo XIX. En: Cánepa, G. (Ed.) *Imaginación visual y cultura en el Perú*. Lima: PUCP, pp. 221-246.

La Serna, Juan Carlos y Jean-Pierre Chaumeil

2016 *El bosque ilustrado. Diccionario histórico de la fotografía amazónica peruana (1868-1950)*. Lima: CAAAP/IFEA/CRNS/PUCP, .

Majluf, Natalia y Carlos Contreras

1997 *Registros del territorio: las primeras décadas de la fotografía, 1860-1880*. Lima: Museo de Arte de Lima.

Majluf, Natalia y Luis Eduardo Wuffarden (Eds.)

2001 *La recuperación de la memoria. El primer siglo de fotografía: Perú 1842-1942*. Lima: Museo de Arte de Lima/Fund. Telefónica.

Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú

2008 *Expedición del benemérito señor Baltasar La Torre al río Madre de Dios y playas de los Sirineyris y su trágico fin: correspondencia (1872-1873)*. Lima: Ministerio de Relaciones Exteriores.

Poole, Deborah

2000 *Visión, raza y modernidad. Una economía visual del mundo andino en imágenes*. Lima: SUR.

Sougez, Marie-Loup

1981 *Historia de la fotografía*. Madrid: Ed. Cátedra.

Tagg, John

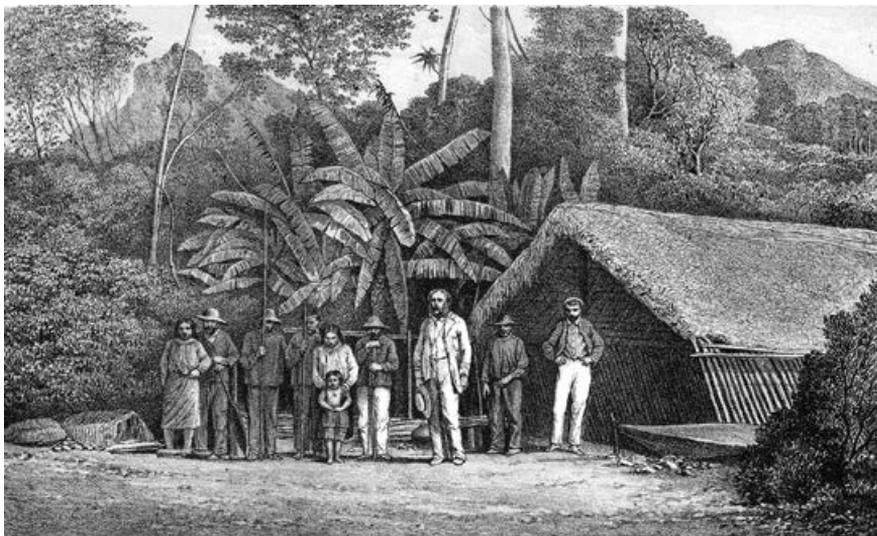
2005 *El peso de la representación. Ensayos sobre fotografías e historias*. Barcelona: Ed. Gustavo Gili S.A.

Valentin, Andreas.

2009 Os "Indianer" na fotografia amazonica by George Huebner (1885- 1910). Tesis doctoral en Historia Social, Universidad Federal de Rio de Janeiro.

Werlich, David P.

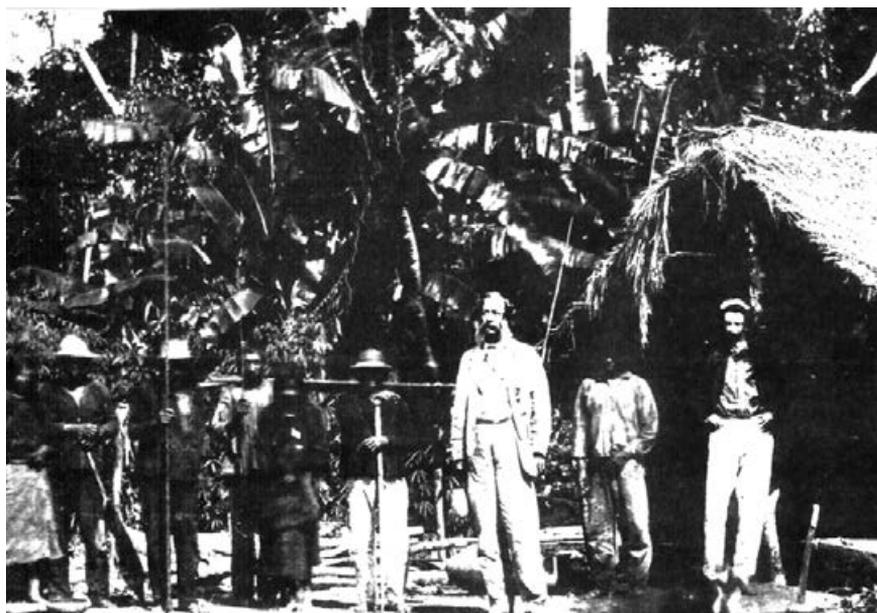
2010 *John R. Tucker: Almirante del Amazonas*. Lima: Asoc. de Historia Marítima y Naval Iberoamericana / Instituto de Estudios Histórico-Marítimos del Perú.



Arriba: «Vista del Ocuracay en el río Ucayali», imagen grabada en El Perú de Raimondi (1879).

Abajo: fotografía reproducida en Werlich (2010).

Imagen litográfica a partir de una fotografía, probablemente de Alberto La Rose, fechada hacia 1868, como parte de la exploración de la Comisión Hidrográfica del Amazonas al río Ucayali. En la vista aparece el almirante John Tucker, jefe de la comisión y Gualterio Butt acompañados de un grupo de indígenas en el poblado de San Antonio de Acurucay.





Miembros de la Comisión La Torre con indígenas huarayos.

Fotografía de Luis Alviña, 1873. Colección Jean Pierre Chaumeil

Imagen ampliada, al parecer, para ser exhibida en la Exposición Departamental del Cusco, organizada por el Prefecto Pedro Carrión, e inaugurada el 28 de julio de 1897, donde se rindió homenaje al desaparecido explorador Baltasar La Torre. La fotografía, en tal sentido, es parte de la mitificación que alcanzó esta expedición a la montaña del Cusco de parte de la elite política e intelectual regional. Dice la reseña original: «Expedición del Coronel La Torre, Prefecto del Cuzco, al Madre de Dios con tres huachipairis, vista tomada en la pampa de Ccosñipata. Año 1873. Masacrados por huachipaires en el río Carbón.- Nota.- Murieron todos menos el fotógrafo».



«Vista del puente sobre el río Chanchamayo». Fotografía de Bernardo Puente de la Vega, 1869.
Fotografía en papel albúmina reproducida adjunta al informe de Nystrom (1869) sobre su
exploración a la selva central.



«Grupo de Amueshas de Oxapampa con el viejo Mateo». Fotógrafo anónimo.

Imagen de de indígenas yáneshas asentados cerca de la misión franciscana de Sogormo (Oxapampa). Reproducida (costado) en los *Anales Obra para la Propagación de la Fe en el Oriente del Perú* (Vol 2, N° 2, 1902) y, litografiada (arriba), en el texto del explorador cusqueño Carlos Fry (1887).

Esta imagen fue también publicada por Elisée Reclus, geógrafo francés, socio honorífico de la Sociedad Geográfica de Lima y autor de la *Nouvelle Géographie Universelle*. [Tomo XVIII, Imp. Hachette & Cie, Paris, 1893]. Según se apunta en el texto, la litografía se basa en una fotografía de de M. J. Galland, bajo el título «Groupe d'Antis ou campos péruviens».



«Expedición Yessup - La Merced», 1896 / «Cosechando café - Chanchamayo», s/f.
Fotografías de Carlos Meyer. Colección de Mario La Rosa Sanz.

Arriba: Los miembros de la expedición dirigida por el Cnel. Jessup en su paso por el pueblo de La Merced, hacia junio de 1896, con dirección Iquitos a fin de reprimir el levantamiento federalista de Ricardo Seminario. Abajo: Imagen alegórica al desarrollo de la caficultura entre los inmigrantes europeos, colonizadores privilegiados por el Estado dentro de las iniciativas de «peruanización» de la *montaña*. Ambas fotografías fueron parte del grupo de 240 vistas de la selva central que Meyer elaboró para el Ministerio de Fomento las que fueron remitidas a la Oficina de Informaciones y Propaganda del Perú en Europa, hacia 1912.





«Andrés el Piro, su mujer y su hermano».

Fotografía de Arcángel Lino, en la región del Tambopata, hacia 1901. Archivo Histórico de Límites, Lima.

Imagen tomada del informe entregado por Ernesto La Combe a la Junta de Vías Fluviales (1901)



Portada del semanario *Lima Ilustrado*, 8 de abril de 1902, año IV, N° 22

Fotografía de César Aguirre, hacia 1900.

La imagen, reproducida en Portillo (1901), muestra a los miembros de la expedición dirigida por el prefecto de Ayacucho en su paso por la Vía del Pichis.

En la parte superior de la página aparece un texto que indica la adjudicación que los editores de la revista hicieron del premio logrado por el *Album Perú 1900* en la Exposición Universal de París de 1900.



**Composición estereoscópica con motivo indígena.
A partir de un cliché de Charles Kroehle hacia inicios de 1910s. Colección Juan Carlos La Serna**

AMAZONÍA Y AVIACIÓN: ¿HACIA UN CAMBIO DE LAS REPRESENTACIONES?

Estelle Amilien

Resumen

El presente trabajo se propone analizar los primeros pasos de la aviación peruana en la Amazonía, del paso de la “hazaña” al implemento de una línea regular, e indagar acerca del impacto que este hecho pudo tener en la construcción de las representaciones sobre el Oriente, sobre todo desde Lima. Más allá de hacer alarde de modernidad, la aviación representó una nueva vía de penetración y contacto mucho más rápido entre la costa y la selva. Por eso, se podría considerar que provocó un cambio en las representaciones y discursos que se relacionaron con la montaña cuando, en realidad, se comprueba la diferencia entre los avances técnicos y las evoluciones de las mentalidades.

Summary

The present work analyzes the first steps of Peruvian aviation in the Amazon, the passage from this event to a regular airline, and it studies the impact that this fact might have had on the construction of representations of the eastern part of the country, mostly from Lima. Rather than displaying modernity, aviation represented a new way of penetration and a much more rapid contact between the coast and the Amazon. Therefore, it could be considered that it caused a shift in representations and discourses that are associated with the rainforest when, in fact, it proved the difference between technical progress and changes in mentality.

Palabras claves: Aviación-Amazonía-proeza-representación

En la sección «Impresiones de viaje», José G. Otero anima a los lectores de *Variedades* a que se desplacen. Del mismo modo, podríamos proponer al iniciar el presente trabajo: «Acondionad vuestro ligero equipaje y emprended la marcha hacia las Selvas»¹ (1923: 1570). Esta llamada a descubrir la Amazonía peruana recalca lo que quedaba por conocer del espacio amazónico, a través del uso del plural. Podemos en efecto considerar que las zonas ubicadas en la montaña peruana se diferencian según distintos criterios, siendo el más importante el del acceso. De manera general, acceder y desplazarse al Oriente peruano era y sigue siendo complicado. Estas dificultades son relevantes en las representaciones de este espacio. Con todo, la entrada a la Selva central era más accesible, gracias a la Vía Central, una de las vías principales del país. Para aportar soluciones, en los años 1910, se multiplicaron iniciativas para abrir caminos y desarrollar redes de ferrocarriles: unos se concretaron parcialmente pero la mayoría no pasaron de un simple proyecto². Después del auge de los vapores a mediados del siglo XIX a raíz de la firma de contratos con Brasil en la década de 1850 y la apertura de líneas comerciales en el Amazonas peruano, de los mencionados proyectos de penetración vial a inicios del siglo XX, la aviación, con su desarrollo reciente en los años 1910 y 1920, pareció la mejor alternativa para establecer una articulación territorial y la integración de las poblaciones amazónicas.

Así, los años 1920 marcaron un hito con el primer vuelo (o casi) entre la costa e Iquitos con una multiplicación de intentos, una intensa labor de buscar formas de mayor comunicación y etapas para los vuelos (abriendo rutas trasandinas, construyendo pistas de aterrizaje en poblaciones y misiones, etc.) y el fomento de una compañía nacional. Por ende, el contacto se vio facilitado y se planteó el tema de la renovación o no de las representaciones. Entendemos la noción de representación como elemento que da a ver algo que no está presente, así como lo define Furetière en su diccionario³. De forma complementaria, podemos agregar el conocimiento al que tenemos acceso mediante la representación, según la teoría de Chartier (1998: 79). Con todo, la idea no es limitarse o reducirse a lo que enseñan o revelan estas imágenes: siguiendo a Alex Gagnon, “representar no es solo dejar aparecer sino también, por el proceso mismo, otorgar una significación al objeto representado” (Traducción personal).

Por lo tanto, en este trabajo se trata de volver sobre estos asuntos para ver ¿en qué medida el desarrollo de la aviación dio lugar a nuevas percepciones y representaciones de la Amazonía? Empezaremos precisando los primeros contactos

1 El mismo autor firmará unos años más tarde una crónica publicada en varias etapas en la revista *Aviación*, titulada “El Perú turístico” (1938-1939).

2 Cabe mencionar los proyectos de Zegarra y Mesones Muro que llamaron la atención tanto por el contenido como por la virulencia de sus oposiciones, destacados y comentados por el ingeniero von Hassel.

3 Entre las diversas definiciones, figura la siguiente : «Image qui nous remet en idée & en la mémoire les objets absen[t]s» imagen que vuelve a actualizar en nuestra mente y memoria los objetos ausentes, (traducción personal).

aéreos entre Lima e Iquitos, antes de ver cómo la capital loreтана se relacionó con la Costa con el establecimiento de la primera compañía aérea peruana. Terminaremos viendo el alcance de estas modificaciones en las representaciones de la Selva en la opinión pública capitalina.

I. De la proeza individual de Elmer Fawcett a los anhelos del Estado

Suele recordarse como iniciativa principal la del estadounidense Elmer Fawcett (o Faucett, con una o dos t), pero es necesario anotar el contexto en que se concretó este intento. Empezamos recalcando el contexto global del desarrollo de la aviación a nivel mundial y nacional.

En su *Nouvelle histoire mondiale de l'aviation*, Edmond Petit reflexiona acerca de las distintas etapas de esta actividad. Señala la segunda mitad del siglo XIX como el inicio de las proezas de los primeros dirigibles y el primer vuelo con motor (1959: 23). Después de caracterizar a los años 1891 a 1905 como fase en que se multiplicaron estas experiencias, resalta los progresos y esperanzas relacionadas con el desarrollo de lo que fue, antes que una industria comercial, un deporte o actividad de ocio. Si bien se centra en las actividades europeas y norteamericanas, el Perú se asoma con las referencias a los pilotos Jorge Chávez (1887-1910) y Juan Bielovucic (1889-1949).

La dimensión nacional e importancia de la aviación en el Perú en los albores del siglo XX fueron estudiadas por Fernando Luís Lévano Castillo (empieza con la indicación de que es un tema poco estudiado). Entre los libros clásicos figuran *La Aviación en el Perú* de Alberto Fernández Prada Effio e *Historia aeronáutica del Perú* de Carlos A. de la Jara. Después de las aventuras singulares de Chávez, Bielovucic o Tenaud, es de notar el avance que significó la creación de entidades políticas, como el establecimiento del servicio de aviación militar en el Perú, por decreto supremo el 28 de enero de 1919, cuando José Pardo y Barreda estaba en el poder (Fernández Prada Effio 1983: 75-76). Fue en aquel contexto, entre iniciativas individuales, heroicidad e intereses por parte del Estado, cuando se fomentaron deseos de volar a la Amazonía peruana. Puede verse entonces ilustrado el ritmo ternario sugerido por Edmond Petit: primero, una acción de técnicos y pilotos en pos de algún record, luego una fase de "conquista" en el campo gracias a los *raids*, para luego finalizar con el establecimiento de líneas de transporte comercial (*Op. cit* 1983: 145).

A] La iniciativa del Estado: una conexión más rápida al Oriente peruano

Un elemento fundamental es entender, luego, que el afán por relacionar Lima con Iquitos y Loreto, una de las partes aún difíciles de acceso y solo accesibles después de un largo viaje, formó parte de la política llevada a cabo por Augusto B. Leguía durante el Oncenio⁴. Con la ley 4531 del 4 de octubre de 1922, decide promover

4 Unas de las principales características de su gobierno fueron los múltiples proyectos en torno a las vías de comunicaciones en el país.

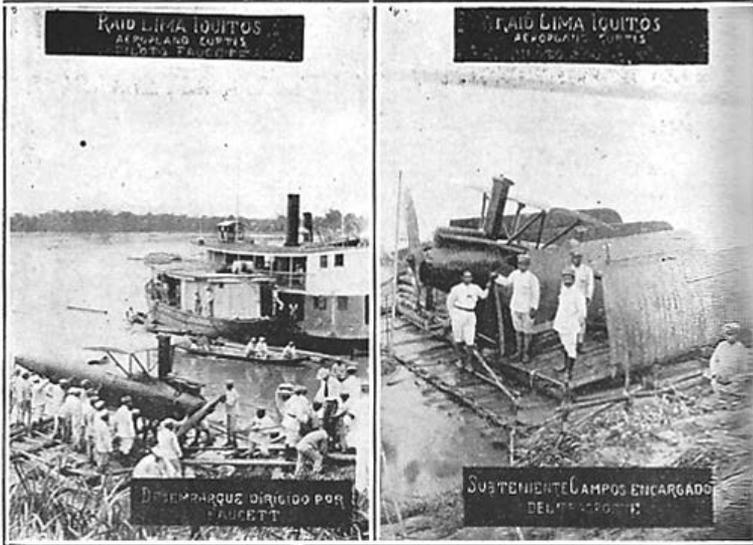
un «raid» Lima-Iquitos, mediante un concurso de aviación⁵. Varios comentaristas indicaron que dicho concurso había sido ideado por Leguía para su hijo Juan Leguía Swayne (1899-1951), que había sacado su brevete en 1914 en Inglaterra y regresado al Perú en 1920. El inciso segundo de la ley menciona el premio otorgado (mil libras para un peruano, quinientas para un extranjero) y el tercero implica la posibilidad de la vuelta, de Iquitos a Lima. Las precisiones del cuarto inciso subrayan el deseo de un vuelo iniciado y terminado en las ciudades indicadas, «sin haber hecho más de cuatro estaciones en el tránsito». La voluntad política se afirma en el quinto apartado: se busca recopilar informaciones para ver la posibilidad de «establecer un servicio de correos por aeroplanos o hidroplanos entre las referidas ciudades u otras intermedias».

B] 1922: Fawcett y su casi llegada a Iquitos

Este viene a ser el contexto en el que Fawcett se inscribe en el concurso. Cabe indicar que antes de la ley 4531, otros habían intentado lograr la conexión aérea. El caso más cercano fue el intento de los señores Lloyd y Lecca Reátegui en agosto de 1921: no llegaron a Iquitos debido a un accidente cerca de Cajamarca debido a que «una vaca al golpe chocó abruptamente con el avión, impidiéndolo tomar vuelo» (Reátegui 2014: 1530) El caso de Fawcett fue seguido por la prensa. ya que, en el marco del concurso abierto por la ley 4561, casi consiguió el raid entre Lima e Iquitos, acto considerado como «hazaña aérea». Sobre ello, tomamos el artículo que le dedica la revista *Varietades*. El autor, corresponsal en Chiclayo, fue testigo de la salida de Fawcett a Iquitos. Ve al aviador como un héroe moderno: «intrépido». Fawcett no solo piensa en su viaje de ida, sino que prepara la vuelta. El reportaje viene acompañado de tres fotos (Anónimo, 1922: 6285). Este hito de la aviación aparece en *La Aviación en el Perú*, al recordar «aquel sensacional raid de Maranga a Chiclayo e Iquitos que llenó de asombro a la aviación mundial, ya que con este vuelo se unió por primera vez la Costa con el Oriente peruano» (Fernández Prada Effio, 1983: 208). Se acumulan todos los detalles del avión: un Curtiss Oriole, con cabina abierta, funcionando con un motor Curtiss C-6 de 150 H.P. Es necesario hacer hincapié en que entre los detalles técnicos venían, o mejor dicho escaseaban, los que pudieran ayudar a guiarse: «sin instrumentos de navegación; sin cartas para orientarse, solo guiándose por los hilos plateados que semejan nuestros ríos mirados desde arriba» (*Op. cit.*). Pese a la gran habilidad de Fawcett, una tormenta afectó el vuelo y «oblig[ó] a la frágil aeronave buscar donde aterrizar», en la isla Paranapura, causándole estragos al avión. Esta tentativa «para adentrarse en la misteriosa Selva» terminó a una hora de vuelo de Iquitos. Es de notar que, a pesar de llegar a Iquitos a bordo de una lancha (*Melita*), fue bien acogido en la capital loretoana, «siendo apoteósicamente recibido por el pueblo que lo consideraba un heraldo de la nueva era, para la vida de los pobladores en nuestra Selva». Como no alcanzó la meta, no pudo pretender

5 El texto puede encontrarse en <https://peru.justia.com/federales/leyes/4531-oct-4-1922/gdoc/> así como en Garaycochea (1929); Revista *Aviación* (1955).

cobrar el premio, pero un Comité Pro-Aviación organizó una colecta popular y le regalaron 200 libras peruanas «como un modesto premio a su hazaña». (Fernández Prada Effio, 1983: 209).



C] La aventura sigue: Grow y Alvaríño

Después del logro inconcluso de Fawcett, otros aviadores se esmeraron en realizar vuelos de conexiones, en un momento en que «todavía Loreto se consideraba aislado del país, en particular de la Costa» (De Nauta, 2002: 82-83). Seguía dominando la preocupación política, ya que los objetivos eran concretos (conocer la Selva, tener acceso a lugares remotos y controlarlos) y los proseguían, sobre todo, actores militares. Las dos figuras predominantes en los años siguientes fueron el estadounidense Harold B. Grow, capitán de fragata cuando llegó al Perú en 1926, y el peruano Leonardo Alvaríño, capitán cuando empezó a volar (*Aviación* 2013: 41). Se multiplicaron las tentativas y vuelos en 1927 y 1928, focalizándose en las relaciones con la montaña. La misión ideada por el Ministerio de Marina que reunió a Harold B. Grow, Leonardo Alvaríño y al fotógrafo inglés Walter Osborne Runcie S. tenía el propósito de “ubicar el establecimiento de bases intermedias en la línea Lima-Iquitos”. (La Serna - Chaumeil 2016: 113)⁶. Tal preocupación se debía al afán por parte del Gobierno y de empresas por la integración de la región amazónica, “por medio de las carreteras y la ampliación del servicio aéreo comercial y civil” (La Serna-Chaumeil 2016: 196). El agradecimiento a Harold B. Grow quien participó de la creación de la Dirección de Aviación de Marina, se nota a través de las notas publicadas sobre los vuelos que realizaron en 1927, así como homenajes posteriores. Por ejemplo, en 1972, en la revista *Oiga*, el artículo «Pasado y futuro de la aviación peruana» agradece al aviador por su papel pionero cuando se evocan «los momentos iniciales de nuestra aviación, de la cual él fue, sin duda alguna, uno de los artífices. ¡Gracias, capitán Grow: usted me inspiró!» (1972: 48-50)⁷.

Después de esta primera etapa y del hito marcado por el raid de Fawcett, se intentaron los primeros vuelos directos para reconocer la zona y completar la información disponible sobre esta parte del territorio peruano. Este afán político se concertó con la multiplicación de las actividades aéreas y la propaganda en torno a la seguridad de los vuelos, para realizarlos con mayor frecuencia y establecer líneas comerciales.

II. De la hazaña de Fawcett a los primeros pasos de una compañía aérea nacional

A] Aviación y modernidad

De forma paralela a la preocupación del Estado peruano, cabe resaltar la posible presión constante de los demás países en el campo de la aviación. En efecto, en la segunda mitad de los años 1920 el afán por la aviación se convierte en el nuevo

6 Esta información aparece en el inciso sobre Harold B. Grow, p. 113. Otra formulación insiste en este objetivo al precisar que acompañó dicha misión «que buscaba reconocer los puntos donde se establecerían campos de aterrizaje una vez abierto el servicio de hidroaviación en la región amazónica» (*ibidem*, p. 196).

7 Al inicio del artículo se recuerda el primer vuelo de un hidroavión-correo sobre la Selva y el retrato de Harold Grow.

factor de modernidad. La casi omnipresencia de este tema en la prensa peruana hace patente el interés de inscribirse en dicha modernidad. A finales de los años 1920, sobre todo en 1928 y 1929, se multiplican los artículos en la prensa limeña que aluden a aviadores extranjeros y peruanos que cruzan los cielos americanos. Cabe evocar los nombres de los franceses Costes y Le Brix, presentados como héroes en varios momentos del año 1928⁸. Hasta en caricaturas o dibujos se nota la preocupación tanto por los agasajos ofrecidos a los aviadores extranjeros y nacionales⁹. Además de un aspecto exclusivamente peruano, la importancia de la aviación se observa a nivel continental. Así, en 1929, aparece una serie de artículos publicada durante tres días retrata «[l]os progresos de la aviación comercial en América Latina»¹⁰. Del «lento crecimiento de las rutas aéreas regularmente operadas» saca un balance a modo de estadísticas: las rutas se realizan con unos 30 aviones, 13 compañías operan en Latinoamérica. Permite poner de relieve el incremento de la actividad y los intercambios con países europeos. En la segunda entrega se menciona el caso de Perú con la compañía Faucett: «La Compañía de Aviación Faucett del Perú ha iniciado recientemente un servicio regular de pasajeros y correspondencia entre Lima y Arequipa». Esta inclusión en el contexto general, porque menciona también otros países, permite anclar el Perú en cierta dinámica, mostrar que también forma parte de esta corriente moderna. El tono general es optimista y en el caso del Perú prevé una ampliación de la red.

La última etapa consistió crear en 1929 un Ministerio dedicado a esta actividad aérea: el Ministerio de Aviación y Marina, cuyo primer destacado ministro fue el almirante Loayza. Esta entidad permitía darle el espacio necesario e importancia merecida a los distintos proyectos de vuelos, integrando, en nuestro caso, la Línea Aérea Nacional del Oriente que dependía del Servicio de Hidroaviación de la Marina (Anónimo, 2013: 28)

-
- 8 «Los heroicos aviadores franceses Costes y Le Brix han escrito una pintoresca y emocionante reseña de su visita por el Perú», publicada en *El Sol*, 10 de agosto de 1928, a raíz de los vuelos realizados y de la acogida que recibieron en Lima. Dicha recepción fue comentada en el n°1037 de *Variedades*, del 14 de enero de 1928. La empresa de Nobile y el rescate también fueron comentados el mismo año, en *Variedades*, n°1061 del 30 de junio. Ese mismo año se realizan los vuelos del aviador peruano Carlos Martínez de Pinillos que llaman la atención y son motivos de artículos como su vuelo sobre Lima o su intención del raid a Nueva York – respectivamente “Un vuelo sobre Lima con el aviador Carlos Martínez de Pinillos” y “El raid aéreo internacional de Martínez de Pinillos”, En: *El Comercio*, del 7 de mayo y del 15 de septiembre.
- 9 Los dos casos que podemos mencionar son las viñetas de Challe, una en *Variedades*, n°1036, 7 de enero de 1928 y la otra en la misma revista, n°1095, 23 de febrero de 1929. A modo de ilustración, el primero representa a un grupo de hombres saludando a los aviadores. El pie del dibujo reza: “La llegada de los aviadores ha constituido un gran júbilo para los habitantes de Lima. ¡Que sigan elevándose y ganando triunfos los héroes franceses!”.
- 10 Bajo este título aparecen artículos en *El Comercio* el 10, 11 y 12 de enero de 1929 en Lima.

B] Vuelos a y de Iquitos: una prioridad peruana

En el ámbito general de modernización del Perú, relacionado con el tema de la aviación, el caso amazónico –precisamente de Iquitos– es notable por su peculiaridad. Ya vimos que a inicios de los años 1920 se dieron los primeros pasos con las proezas individuales y la posterior participación de militares peruanos. Pero la instalación de conexiones regulares demoraron, a pesar de la importancia que cobraban y de la conciencia de los políticos de la necesidad de este tema: «[d]urante mucho tiempo el país viene sintiendo la necesidad de resolver su lenta comunicación entre la Costa y las apartadas regiones de nuestro oriente»¹¹.

Después de la empresa de Fawcett, se desarrolló la idea de la viabilidad y un impacto positivo de la aviación para la región amazónica, más precisamente a Iquitos. Podemos comprobarlo gracias a uno de los reportajes incluidos en las «Crónicas selváticas», aparecidas en *Variedades*. Forma parte de una serie de artículos, publicados con este título, a lo largo de 1923. En este texto, el autor «El Curaca Tecoli» (Juan Lanfranco, oriundo de Chanchamayo) evoca una conversación que tuvo con un aviador inglés, el Sr. Dyott (La Serna-Chaumeil 2016: 83)¹². Según este, había factores favorables a que «el oriente peruano ofreciera» para la implantación de servicios aéreos postales y comerciales» (*op. cit.*). La precisión con Iquitos se hace a lo largo del artículo, cuando se recuerda la llegada de Fawcett, incluyendo fotografías, por balsa desde el río Tigre, caracterizando la capital loretaña como «nuestro primer puerto amazónico» (*op. cit.*). De nuevo se hace referencia a la opinión de Dyott señalando que para él, «se podía relacionar, por medio del servicio aéreo, la zona costeña y la selvática» (*op. cit.*). Se alude luego a la reciprocidad y a la implicación del *Oriente*, diario iquiteño, haciendo hincapié en el apoyo a «la idea de ensayar un viaje aéreo entre Lima e Iquitos» (*op. cit.*). La reseña de abril de 1923 acaba con un breve balance histórico y hace alarde de optimismo, arguyendo «que podía ser eficiente la comunicación por los aires de la Costa a la Montaña» (*op. cit.*).

Sin embargo, el optimismo no lo hace todo. Pasaron varios años antes de que pudieran concretarse los intercambios aéreos. Así, en abril de 1928, después de inaugurarse la línea Lima-San Ramón-Masisea-Iquitos, aún resultaba un milagro ir de Iquitos a Lima en tan solo treinta y seis horas. *El Sol*, en su edición del 23 de abril, vuelve sobre el viaje del sub-prefecto de Bajo Amazonas, describiendo el recorrido

11 «La conquista aérea de la selva: línea aérea nacional del oriente, un logro de la Marina de Guerra del Perú», *op. cit.*, p. 30. Esta relación entre el Perú y la idea de modernidad por la aviación se nota en la síntesis presentada por Carlos Zagarra (1931), en la primera página menciona el «afán de que el Perú no se sustraiga a la época».

12 La Serna y Chaumeil introducen un apartado sobre esta figura clave para la Amazonía. Aquel pionero de la aviación inglesa llegó al Perú en 1918 con el fin de ir a la Amazonía, entrando por el río Marañón. Después de recorrer la selva central (1918-1920), pasó a explorar el Alto Amazonas (1922-1926). Realizó fotos personales y formó parte de expediciones, como la expedición sueco-peruana (1920). La película que llegó a producirse a raíz de esta iniciativa se estrenó en agosto de 1921 y «generó especial interés en la opinión pública capitalina» (p. 83).

que tomó y los medios utilizados, poniendo énfasis en el hito que marcaba: «[p]or primera vez se efectúa este viaje en tan breve espacio de tiempo» (1928: 3). Después de alabar el suceso, vuelve a indicar el aislamiento de cierta parte de la población y la urgencia para la política y economía peruana de reducir las dificultades de acceso. Se destaca la acción reciente al formular lo siguiente: «en estos últimos tiempos se ha advertido una vigorosa reacción que ha culminado con el establecimiento de la línea aérea entre Iquitos y San Ramón, acortando notablemente las distancias» (*op. cit.*). La importancia de incentivar conexiones más rápidas es presentada también desde el enfoque de Iquitos: «Iquitos, que se sentía tan alejada de nosotros, como nosotros de ese importante puerto fluvial, participará activa y fecundamente de la vida nacional estrechamente unido con todas las regiones del Perú y sus aspiraciones repercutirán con celeridad y sus necesidades podrán ser satisfechas con prontitud» (*op. cit.*). Más tarde, en junio de 1928 se publica en *El Comercio*, el caso del periodista Benjamín Romero, que llamó la atención debido a ser el primer periodista limeño en viajar a Iquitos por vía aérea¹³. Además de satisfacer su curiosidad y gusto por las novedades, se menciona el novedoso establecimiento de la línea aérea entre la capital loretana y Lima – «Y hoy, según telegramas que nos ha enviado emprenderá el vuelo a Iquitos, vía aérea recientemente inaugurada con buenos resultados» (1928:4).

La implementación de la línea a partir de 1928 se hizo con cautela, como lo reseña *El Comercio* del 1 de enero (1928: 39). En los incisos «El servicio de aviación a la Montaña» y «Preparando vuelos comerciales» da pormenores de la situación y de los estudios realizados desde inicio de 1928, «con toda detención y silenciosamente». La preparación constituye en establecer con regularidad relaciones aéreas entre «San Ramón, Masisea e Iquitos, [...] las tres bases que enlazan esta línea». La creación de la línea sirvió para «acercar en lo posible a las lejanas poblaciones de aquella rica región de la Montaña» y las esperanzas eran numerosas, aspirando a que «el servicio de hidroaviación en la Montaña prest[e] positivas facilidades a la comunicación entre Lima e Iquitos». Un año después, se sacaba el balance siguiente:

Un servicio bi-semanal entre La Merced, Puerto Bermúdez, Masisea, Contamana e Iquitos en el Amazonas, fue iniciado en enero de 1928, organizado por la Armada Peruana. [...] De 18 a 30 días de viaje se requiere para cubrir la distancia entre Iquitos y Lima por otros medios que la vía aérea, y por tal motivo el servicio establecido goza de gran popularidad. Los aviones tienen capacidad de carga para dos pasajeros y 400 libras de correspondencia y mercadería. El tráfico de pasajeros es tan intenso que los pasajes deben reservarse con varias semanas de anticipación¹⁴.

-
- 13 Benjamín Romero se convierte en el especialista de la cuestión aérea. Redactó un texto sobre su experiencia, publicado en el *Boletín de la Sociedad de Geografía de Lima*. Señala la impresión que le infundió la llegada a Iquitos: “vista de la altura Iquitos es una isla, que tiene al frente otra gran isla, toda cubierta de enorme vegetación”.
- 14 «Los progresos de la aviación comercial en América Latina», *El Comercio*, 11 de enero de 1929, p. 11.

El artículo corresponde a las medidas mencionadas por Carlos Zegarra en 1931, como inicios para creaciones de líneas internas. Al inicio de esa década, ya se podía sacar algunos balances o realizar estadísticas. En este texto, Zegarra pone de relieve la prioridad dada a la ciudad de Iquitos, para que «la próspera capital de Loreto» no «permanec[iera] aislada del resto del país»: «fue el punto escogido como terminal de la primera línea aérea, con servicio regular, en el Perú» (1931: 196). Este autor sostiene que sería una forma para Iquitos y Loreto de volver a dinamizar su economía, venida a menos después del *boom* del caucho. Narra la historia de las empresas, como la de H.B. Grow, e indica que «el 3 de Enero de 1928 quedó definitivamente establecida la línea a la Montaña». Los elementos claves que agrega son las estadísticas realizadas en cuanto a los pasajeros, vuelos, kilómetros recorridos, etc. y un balance de la situación actual: «tiene itinerario fijo semanal – los miércoles en el tramo San Ramón a Iquitos y quincenal – los segundos y cuartos viernes – entre Iquitos y Moyobamba», siempre y cuando el clima lo permite (Zegarra 1931: 197-198). Las estadísticas muestran un interés creciente por parte de los peruanos (76,58% de los viajeros según Zegarra) por estos vuelos, lo cual se traduce con un paso de 117 viajeros a 294 entre 1928 y 1930. Prueba de este mayor interés es la creación de la *Peruvian Airways Corporation* y la Compañía de Aviación Faucett S.A. que iniciaron sus actividades en junio y septiembre de 1929. Se comprobó un nítido auge de pasajeros, pasando de 1410 en 1929 a 2773 hacia la primera mitad de 1931.

Más allá de las proezas y preocupaciones políticas de los años 1920, el auge y desarrollo de la aviación resultaron ser un elemento de integración para el Perú -a nivel regional e internacional-, como para el Oriente peruano a nivel nacional a través de la elección de la ciudad de Iquitos como primera ciudad contactada con frecuencia con Lima. Pese a la lentitud del proceso, si pensamos en la progresiva sistematización de los vuelos a lo largo del año 1928. Basándonos en estos avances y criterios, cabe entonces preguntarse si hubo o no modificaciones en cuanto a las representaciones que Lima pudo tener de la Selva.

III. ¿Una renovación en las representaciones?

A] Hacia la modernidad: los intentos y la intensa preparación

Si bien las prácticas aéreas se vieron relacionadas con la idea de modernidad, podríamos suponer que se trasladara al ámbito representacional: al multiplicarse los vuelos, se acumulan informaciones que podrían modificar prejuicios y representaciones anteriores o precisarlas. Nos interesa ver en qué medida cambiaron las representaciones de la Selva en este periodo. Primero, el querer pasar o salir de Iquitos, muestra la preocupación de relacionar la ciudad con otros lugares peruanos por vía aérea. Debido a cambios en el plan de vuelo a finales de enero de 1929, los aviadores peruanos Pinillos y Zegarra, quisieron regresar con un vuelo de Iquitos

a Lima y propusieron el recorrido al gobierno, el cual negó esta posibilidad de consolidar o acumular un vuelo más¹⁵.

En la prensa puede encontrarse una percepción moderna de Iquitos. Pero casi siempre, no viene asociada a la aviación – ni siquiera se menciona la proeza de Fawcett, en un artículo publicado en *Variedades* (1923: 2889-2893). En esta presentación de Iquitos, se resaltan elementos de modernidad y orgullo, en cuanto al «primer puerto amazónico». Iquitos es descrita con edificios «todos de ladrillo y cemento, con fachada de mosaico», entre los cuales «un hospital amplio y bien organizado». Hasta se menciona la práctica de ciertos habitantes de Manaos de «hacer en Iquitos temporada de vacaciones». Podríamos entonces imaginar que si presenciáramos este tipo de descripción en 1923, con la multiplicación de vuelos en los años siguientes se desarrollarían otras representaciones que respaldarían la que acabamos de mencionar.

B] Incluso después de concretarse la posibilidad, una Amazonía algo apartada

En realidad, constatamos que van a mantenerse ciertas diferencias. Aunque se estableció y se inició una línea nacional mediante resolución suprema del 20 de septiembre de 1926, los datos que mencionan los vuelos a la Amazonía vienen apartados cuando se publican – viajes con pasajeros, frecuencia de vuelos. Uno de los ejemplos posibles son las publicaciones en la sección «Notas de aviación», en las que no aparecen referencias a la Montaña (De la Jara 1975: 360-361)¹⁶. Así, en *El Comercio*, el 25 de enero de 1929 se mencionan datos sobre Chiclayo y Talara, pero no se mencionan otros vuelos. En otras ocasiones, los detalles publicados, vienen a serlo de forma separada, como en la mención de pasajeros y correo aéreo en *El Comercio* del 12 de enero de 1929. En este caso, constatamos que se reproducen en un mismo espacio del diario telegramas de Iquitos y San Ramón, así como los nombres de los dos pasajeros – la Sta. Moses y el Sr. Murphy.

C] La aviación como referencia cultural que impacta las mentalidades

En cuanto a las representaciones e importancia de la aviación es de notar, a nivel global el impacto en las mentalidades del primer tercio del siglo XX en el Perú. Así, términos que suelen usarse en el contexto aéreo invaden el campo léxico y son usados en otros entornos. Uno de los ejemplos es un dibujo de Challe que remite a la crisis alimenticia de 1927 (*Variedades*, mayo 1927). Un hombre grita al cielo y alza los brazos con la idea de alcanzar alguna bolsa de comida – “subsistencias” – bajo la mirada algo socarrona de la Luna. La parte escrita de la ilustración indica: “Y el

15 Las ediciones de *El Comercio*, del 23, 25, 26 y 27 de enero de 1929 retratan estas negociaciones, de la dificultad de salir de Manaos y sobrevolar la Amazonía a la elección de no regresar por el mismo camino que utilizaron de ida, pasando por la propuesta de ir en barco hasta Iquitos y de allí volar a Lima, proposición rechazada por el gobierno y encontrada en *El Comercio* del 26 de enero, p. 1.

16 La consulta fue posible gracias a la ayuda proporcionada por el Instituto de Estudios Históricos Aeroespaciales del Perú.

pueblo sigue implorando para que **aterrice** lo que el mal tiempo llevó a las alturas¹⁷. Entonces podríamos imaginar que con las proezas y el establecimiento de líneas regulares a la Amazonía cambiará la representación sobre este espacio.

D] De los «Cuentos nacionales» a los discursos de Augusto. B. Leguía: se mantiene una visión distinta al anhelo de modernidad

Lo que en realidad viene a predominar, antes y después de los vuelos más importantes y la implementación de la primera aerolínea a la Amazonía peruana, es el mantenimiento de ciertas representaciones, a veces de los miembros más destacados por la sociedad. Se entiende aquí la representación como un corpus de elementos producidos colectivamente a través del cual un individuo o un grupo “reconstituye la realidad a la que se ve confrontada y le otorga un significado específico” (Moliner, 1996:51). Entre estas pervivencias, podemos indicar cuatro elementos.

El primer caso es el de Cubino Churihuanti, curaca «campa», bautizado en 1922¹⁸. Se sigue aplicando la idea de que para integrar a ciertas poblaciones a la nacionalidad es fundamental la actividad de las organizaciones misioneras que cumplen la tarea de cristianizar. Además de este recurso tradicional, cabe insistir en el nombre de bautismo que se le atribuye a Cubino Churihuanti, rindiendo pleitesía al antiguo mandatario Andrés Avelino Cáceres, quien además fue su padrino -se comprueba al leer el pie de la foto del líder indígena- «Cubino Churihuanti, en cristiano, Andrés Avelino Atahualpa» (*Varietades*, 1° de abril de 1922). Cubino Churihuanti aparece con ropa tradicional y lleva en la mano izquierda un arco y flechas. Cuando se trata de precisar el evento, se pone de relieve la ceremonia cristiana antes de mencionar el estatuto de Cubino como jefe de «diez secciones de la tribu Campa del río Pangoa». El término para hablar de las personas indígenas de la Amazonía es el despectivo «chuncho». Se presenta como voluntaria la cristianización del «jefe Campa [quien] manifestó deseos de ser cristianizado» (*op. cit.*). En cuanto al nombre, «ha adoptado el nombre del viejo soldado y como apellido el nombre del último emperador incaico» (*op. cit.*). En esto se nota la superposición de identidad para mostrar la asimilación de códigos o referencias a la historia peruana, borrando el nombre inicial de Cubino Churihuanti. Entonces, sigue borrando simbólicamente a parte de la población selvática al mismo tiempo que evidencia el tipo de control que se quiere tener sobre ella, y resalta la marginalización al subrayar lo singular del evento, como una «rara escena de la cristianización de un jefe de nuestras Selvas» (*op. cit.*).

Al año siguiente, podemos mencionar la serie de reportajes llamados «Crónicas selváticas», en la revista *Varietades*, en los cuales podemos encontrar más informaciones ya que tuvo lugar el vuelo de Fawcett. En esta serie de artículos, se

17 Las negrillas no son mías, sino de la propia publicación.

18 La denominación «campa» es un término heredado de la Colonia para referirse al pueblo asháninka.

hace un balance histórico y geográfico de la montaña peruana para mirar hacia el futuro. Los primeros dos textos aluden a la primera fase de colonización del espacio amazónico por los religiosos, apuntando ya una dificultad relacional con ciertos grupos indígenas¹⁹. También, se pone énfasis en lo importante que son las vías de comunicaciones y en la historia de las medidas adoptadas: vienen a referirse a la política del gobierno de Castilla. Se trata de no repetir los fracasos del pasado. En esta proyección podemos encontrar unos tópicos, aún vigentes a inicios del siglo XX. Se sigue considerando que la colonización permitiría un «mejoramiento social» de la población (i.e. de los indígenas) y sería sinónimo de un futuro grandioso – siendo la región «llamada a un gran porvenir» si el Gobierno se implicara según el autor. Termina el texto del 24 de febrero de 1923 con una cita de Humboldt «el Amazonas será la despensa del mundo» . (*Variedades*, 3 marzo 1923) Esta percepción se debe a la sensación de estancamiento «en materia de progreso, [para] nuestra región selvática» (*Variedades* n° 785, 1923) y viene asociada a la abundancia, concreta y/o fantaseada, de la zona al hablar de «inexploradas riquezas existentes en nuestra zona oriental» (*op. cit.*). Es más, como re-presentación de algo ausente o distante, actualiza o vuelve a la idea de que se trata de una zona casi vacía, entendiendo que la densidad poblacional es distinta a otras zonas del Perú, probablemente inferior a la costa o a la sierra, pero exagerada aquí: «llevándose la mejor impresión de ese extenso y fatalmente deshabitado sector de nuestro territorio» (*op. cit.*). Para terminar con este ejemplo, cabe insistir en la relación con la alteridad en la perspectiva del Estado peruano que acababa de cumplir cien años de independencia. En efecto, se multiplican las consideraciones hacia los pueblos indígenas de la Amazonía, simplistas o que rayan en los prejuicios, aludiendo, por ejemplo, a una jerarquización de los grupos indígenas. Así, los cocamas serían «la [tribu] más inteligente, la que más se adapta a la civilización», cuando, al contrario, los aucas vienen caracterizados como «la [tribu] más refractaria a todo intento de civilización» (*Variedades*, 7 de abril de 1923). Se nota que la integración de estos pueblos indígenas no está asociada a una perspectiva nacional y se singulariza por su modo de ser o de vivir, como en el caso de los huitotos a través de su afición al baile (*Variedades*, 16 de junio de 1923). al mismo tiempo que se sigue anhelando una migración externa, europea²⁰. Entonces, a

19 Obviamente vienen sintetizadas las obras de los religiosos, pormenorizada en la obra de García Jordán (2001). Aquí, encontramos la mención de resistencia o sublevación cuando se evoca «la pintarrajeada cushma», [que] surgía amenazante y lo arrollaba todo» «Crónicas selváticas», En: *Variedades*, n°782, 24 de febrero de 1923. La segunda referencia es la publicación del 10 de marzo de 1923, en el número 784; esta crónica volvió a ser publicada bajo el título «Relatos del oriente», En: *Variedades*, n° 114 (del tercer inicio de la revista), 23 de marzo de 2009, p. 20.

20 En «Crónicas selváticas», En: *Variedades*, n°794 se termina el texto articulando la situación presente con el anuncio de unas cincuenta familias alemanas que van hacia la selva central con el porvenir esperado: «En breve, un millar de familias surcarán el Amazonas para instalarse en los enunciados terrenos».

través de esta serie de reportajes posterior a la hazaña de Fawcett, se hace un balance de la situación y se reproducen los estereotipos sobre la región oriental del Perú²¹.



21 En «Crónicas selváticas», En: *Variedades* n°785. se toca el tema de la propaganda y promoción de la selva peruana y el autor se incluye en esta dinámica, afirmando «que [lo] venimos efectuando con nuestras modestas crónicas selváticas».

Para intentar captar y retratar la evolución de las representaciones y mentalidades, los últimos dos casos estudiados se sitúan más bien a finales de los años 1920. Empezamos con unos textos publicados en la sección «Cuentos nacionales», en *Variedades*. Todos los relatos de esta sección también aludían a los Andes o a la Costa, como el cuento «Los féretros», cuya acción transcurre en Arequipa. En cuanto a los textos relacionados con la Amazonía fueron, en su mayoría, firmados por autores reconocidos como Humberto del Águila (1893-1970), José Eulogio Garrido (1888-1967) o Manuel Beingolea (1881-1953)²². Podemos indicar que la publicación de textos en este espacio literario y periodístico dio lugar a cierta visibilización e integración de la Selva. En esta perspectiva, estos cuentos forman parte del proceso de representación social, caracterizado en el libro de Moliner como «modalidad de un pensamiento práctico, orientada hacia la comunicación, la comprensión y el control del entorno social, material y abstracto. Como tal, presentan caracteres específicos en cuanto a la organización de los contenidos, de las operaciones mentales y de la lógica» (Moliner 1996: 367-368)²³. De forma empírica dan a conocer elementos relativos a la Selva, como las creencias, al mismo tiempo que parecen poner de relieve la especificidad de un modo de ser y actuar, apuntando a veces las diferencias y similitudes con Lima.

Este primer paso, con todo, viene muchas veces acompañado con el mantenimiento de representaciones tradicionales. Uno de los primeros cuentos es el famoso «Collar del curaca», de Humberto del Águila. La insistencia en las descripciones pone énfasis en el entorno natural de la zona, mencionando los guacamayos, pájaros, jaguares, caimanes. La figura del curaca es central y se presenta como poseedor del saber, saber del cual parece desviarse el joven narrador: «[y]a no me interesaba como antes me interesaba, conocer las yerbas que curan las mordeduras de las víboras» (*Variedades*, 7 de marzo de 1926). Se narra cómo terminó matando a Cori, su esposa, por haberlo engañado, dejando que las hormigas rojas la devoraran viva. Llamam la atención detalles en torno a las poblaciones, por ejemplo la caracterización de los aguarunas, despreciados y presentados como «cobardes», que «sólo atacan de noche y a traición». Repite o fija cierta representación sobre este grupo e introduce una jerarquía entre los indígenas, ya que este grupo se caracteriza con cierta benevolencia, como lo muestra la ayuda que le aportaron al cauchero herido.

En «En el extremo límite» (*Variedades*, 18 de septiembre de 1926) también se halla una jerarquía y una presentación peyorativa de uno de los grupos, en este caso los cacataibos, conocidos como cashibos: se le recomienda a don Sebastián,

22 El primer autor firmó, entre otros textos, el famoso «Collar del curaca», publicado en la serie «Cuento nacional» de *Variedades*. José Eulogio Garrido fue autor, profesor y periodista peruano y colaboró en la revista *Amauta*, fundada por José Carlos Mariátegui. Manuel Beingolea fue un cuentista y periodista, su colección más famosa es *Cuentos pretéritos* (1933).

23 El texto aparece en cursivas en el libro.

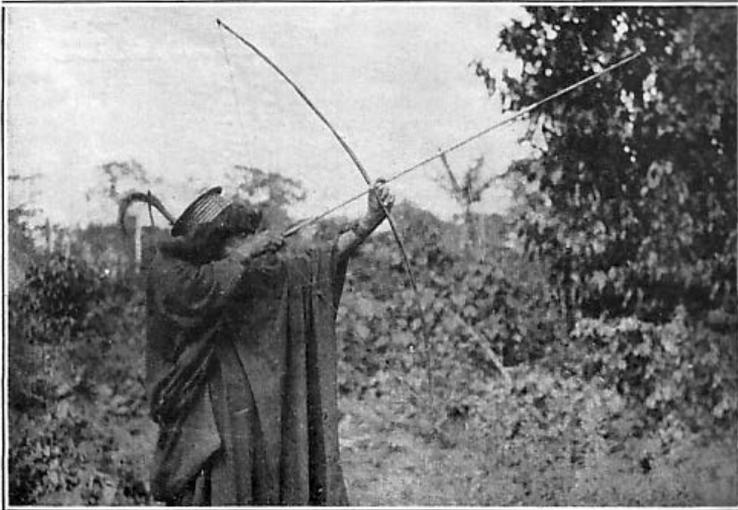
cauchero, no bajar el río «hacia la tribu de los feroces cashibos antropófagos»²⁴. La distinción se hace a nivel económico también, con la explicitación del aislamiento de una economía liberal, ya que entre esta población «[t]oda idea de trueque está perdida». Esta separación mantiene fronteras internas al país aún presentes a finales de los años 1920, como motivo de temor o por el cual habrá de preocuparse, puesto que los peones «también miraban con recelo aquella frontera salvaje».

Es necesario señalar que este concepto de «salvaje» se discute en el cuento «Historias de caníbales» (*Variedades*, 18 febrero de 1928). Desde el inicio del texto se resalta la diferencia de percepción y recepción del cuento entre europeos y peruanos, indicando que entre aquellos «se tienen ideas preconcebidas acerca de la civilización y la barbarie». El narrador Víctor Landa, expone la historia del francés Lucien Vignon «que había recorrido todas las Selvas del mundo». En este texto se distinguen los elementos concretos que proporcionan verosimilitud al relato. Por ejemplo, al evocar el viaje a Iquitos, se precisa: «el vasto puerto del Amazonas, no era a la sazón una sinecura; por lo menos [viajó] un mes utilizando todos los medios de locomoción», sin que se hiciera tampoco alusión al avión. Hace de Iquitos una ciudad moderna, al evidenciar que allá también hay cinematógrafo, y conexiones a otros lugares, ya que Lucien Vignon «apenas había llegado a Iquitos cuando quiso partir a la Selva incógnita». El cuento relata cómo Vignon viaja al territorio de los huitotos, termina esposando a una mujer de ese pueblo y cuando vuelve a la Selva, la tribu lo devora. Aquí, la postura doble del narrador nos interesa: por una parte muestra su afán por no reducir la historia a ciertos prejuicios (atribuidos a los europeos) hasta defender a los indios²⁵, por otro lado, confirma otros clichés al

24 Una posibilidad aquí puede ser la reactivación en el imaginario colectivo del episodio de la muerte de los alferoces West y Távara por los cashibos en el Pachitea. En 1866, una expedición de exploración mandada por la Marina de Guerra sale de Iquitos a bordo del vapor “El Putumayo”. Luego de una avería en Chonta Isla, las distintas versiones cuentan cómo un grupo de cashibos llamaron la atención de Távara y West a las orillas del río. Los oficiales peruanos se acercaron y fueron atacados a flechazos o a golpes y, dicen que fueron llevados al interior de los bosques para ser devorados. Este acontecimiento fue muy conmovedor y marcó las mentalidades: más allá de la expedición realizada al año siguiente que sonó a venganza en aras de terminar la exploración sin concluir, consolidó la imagen de violencia asociada a poblaciones indígenas y fijó la idea de que esas tribus eran antropófagas. Este impacto a largo plazo puede verse en producciones como el relato de viaje de Raimondi, tomado como referencia por Olivier Ordinaire en *Del Pacífico al Atlántico y otros escritos*, (Monumenta Amazónica, Iquitos, CETA/IFEA, 1988), la introducción a la reedición del texto de Carlos A. Valcárcel, *El proceso del Putumayo y sus secretos inauditos* (Monumenta Amazónica, Iquitos, CETA, 2004) y producciones más recientes como *El mundo es ancho y ajeno* de Ciro Alegría (en el capítulo 15). En términos simbólicos, los dos apellidos figuran en la nomenclatura vial de la ciudad de Iquitos, desde el primer plan donde aparecen los nombres de las calles en 1896 hasta la fecha.

25 Esta defensa de los indios aparece en varias ocasiones en el cuento. Cuando presenta a la joven, nieta de la hechicera, insiste en su adaptación a la vida en Iquitos, mencionando también su vida pasada, compuesta de baños en el río, decir la verdad y ausencia de cualquier forma de robo. La defensa más clara viene al final, cuando intenta explicar el por qué de la reacción de la tribu hacia la vuelta de Vignon a la Amazonía peruana: «Descartad, se lo ruego, toda idea de glotonería, pues mis indios, son idealistas».

hablar de la capital loretana como «suficiente [...] para el aficionado a exotismo» o hablando primero de los antropófagos como «los más feroces indios de Loreto». Esta preocupación por no quedar en los prejuicios posibles se asoma también en el cuento «Los tigres». En este caso, se trata de remedar la postura del narrador con su focalización interna y omnisciente que se desengaña en torno a la creencia de la presencia de los tigres. Representa los que son ajenos a la realidad amazónica, burlados por los indígenas -a través de la carcajada soltada por el grupo de indios- y de las reacciones de estos «¡Tigres! -dijo. ¿Quién te ha dicho que aquí hay tigres?», terminando el narrador con su conclusión personal: «Lo de tigres era una engañifa, una de tantas exageraciones o imposturas de los viajeros mentirosos para burlarse de los demás o para simplemente fantasear» (*Varietades*, 2 de noviembre de 1928).



El último aspecto que quisiéramos estudiar es el discurso oficial. Vimos que las distintas etapas de la aviación fueron marcadas por el compromiso del Estado. En este contexto, son sugestivas las declaraciones de Leguía, en septiembre de 1928, para ver cómo se integró la posibilidad de volar a la Amazonía y la pervivencia de clichés sobre este territorio. El 1° de septiembre de 1928, el diario iquiteño *La Razón* publica un artículo titulado «El nuevo espíritu peruano» en el que reproduce un discurso de Leguía. Parece inscribirse en cierta dinámica e ir más allá de ciertos prejuicios: desde el inicio se utiliza el imperfecto para indicar que «la opinión general aquí era que nada se podía hacer», haciendo hincapié en la situación presente aseverando que «[a]hora hay un cambio radical y nuestro pueblo cree que todo es posible». Se realza el desarrollo del país y la abundancia peruana en general, acumulándolas en una lista (petróleo, cobre, oro, plata...). La modernidad del país se asocia, como lo indicamos más arriba, con la instauración de la línea aérea, resaltada aquí a través del «ya»: «Nosotros hemos iniciado ya la línea a Iquitos». La confianza en el porvenir se hace patente por el «gran provecho de este servicio» esperado con un auge difícil de medir: «[l]a aviación está todavía en su infancia y nadie puede atreverse a predecir hasta donde llegará» (1928: 1). Se podría considerar, entonces, que Leguía ve a la Amazonía con ojos nuevos y como símbolo de la modernidad.

Sin embargo, en su discurso publicado el 29 de setiembre de 1928 con el título «Estamos resueltos a que la Montaña sea lo que debe ser» en *La Razón* vuelve a referirse a antiguos clichés en torno al espacio amazónico (1928: 1). Se trata de un discurso de agradecimiento al homenaje que le hicieron los vecinos de la ciudad loretana de Contamana. Desde el inicio del texto, se inscribe a los pobladores de la zona en cierta ficción, al hablar de «los pueblos del Oriente peruano, milenario y fabuloso» (1928:1). La primera caracterización se hace con un análisis histórico, que convierte a los pobladores en objetos y no actores de la situación: «Vosotros fuisteis, por mucho tiempo, objeto de la postergación y del olvido, del aislamiento y del atraso». Si bien no se pueden negar las dificultades de acceso, se asocian a la idea de atraso e introduce una diferencia con otros sectores de la población peruana. Leguía prosigue presentando a los habitantes del Oriente peruano como «[h]ombres patriotas los montañeses, [que] no relajaron, ni por eso [el aislamiento], sus vínculos con la nacionalidad» (1928:1). Refiriéndose a la acción del gobierno, ilustra uno de los problemas de la sociedad peruana en su constitución como entidad ya que pone de relieve la superioridad y la dificultad para lidiar con diferencias. Así, cuando se recuerda la apertura a las selvas, se precisa que «parec[ían] impenetrables» y que dicha trocha se consideraba como «una brecha de civilización», siendo superiores los que venían de la Costa para civilizar a los montañeses. Culmina este discurso con el orgullo del que parece hacer alarde Leguía («el Perú tiene el orgullo de su Montaña») y con un ritmo ternario rico de enseñanza. Dice lo siguiente:

Ella [la Montaña] es, no lo dudéis, el Vellocino de Oro que excitó la imaginación de los antiguos griegos. Ella es El Dorado que alimentó la audacia de los conquistadores españoles. Ella es, en fin, no sólo la esperanza de un Perú sin Guano y sin Salitre, sino también el refugio donde hallará su colmena de trabajo la Humanidad entera.

En esta descripción y caracterización del oriente peruano se nota la mitificación y reutilización de relatos asociados a la Amazonía. En el primer caso, se relaciona con el mito griego del Vellocino de Oro. Se establece una vinculación entre un mito de los pueblos a los que se admiran, los europeos, y lo convierte en un atributo de la selva como elemento de imaginación, fantasía, quizás codicia. Luego, viene a reactualizar el mito de El Dorado de las conquistas españolas, para inscribir a la Amazonía ya no en la mitología y la atemporalidad sino en la historia latinoamericana y peruana. Alude a esta leyenda, que venía mencionada en 1922, cuando se trataba de celebrar el descubrimiento del Amazonas, y resumida de esta forma: «contaban la existencia de un país rico en oro, donde las arenas de los ríos contenían el polvo del rico metal», tierras que «los indios [...] llamaban país de El Dorado, y también país de la canela». Esta denominación vuelve a asomarse cuando se separan, en este mismo relato, Pizarro y Pedro de Puelles, «march[ándose] Pizarro al descubrimiento del país del oro» (1922: 1917-1918). El último momento de la presentación viene a ser el sueño de las posibilidades infinitas en la Amazonía, con la idea de que habría allá trabajo para todos los hombres. Para terminar con el análisis, es necesario resaltar que, si bien Leguía formula los adelantos aéreos que actúan a favor de la región, sigue reproduciendo prejuicios o relatos míticos que no ilustran los alcances -reales o imaginados- de los impactos de la aviación en la Amazonía.

A modo de conclusión, es necesario indicar que la aviación, en la década de 1920, llegó a representar la posibilidad de convertirse en la herramienta clave para conectar Iquitos (y el Oriente peruano) con Lima, pese a las dificultades geográficas, climáticas -tal como señalaba Zegarra «las condiciones climáticas son tan variadas como hostiles» (1931: 195) -, y técnicas de los primeros tiempos. En este contexto, la Amazonía cobró peculiar protagonismo. Vino a asociarse la mayor comunicación con la Amazonía con la idea de modernidad, aunque no de manera uniforme en los ámbitos de percepción. Si bien Iquitos fue la primera ciudad elegida para el desarrollo e implementación de la primera compañía nacional, no dio lugar a una transformación radical de las representaciones, probablemente porque las mentalidades requieren un plazo más largo antes de cambiar y adaptarse a las nuevas realidades²⁶. Se notan mayores precisiones sobre la realidad científica y arquitectónica de la capital loreta. Sin embargo, en términos de representaciones mentales, de imaginarios, se

26 De hecho, algunas perviven como la idea de la Amazonía como reserva y fuente de riquezas que le asegurarán al Perú un futuro dichoso. Así, en la guía dirigida por Pedro Felipe Cortázar, *Documental del Perú. Enciclopedia nacional básica. Loreto*, cuando se enuncian consideraciones económicas podemos leer que "Para muchos [la Selva es] un emporio en potencia, la gran reserva de la economía peruana. Para otros un potencial muy grande, pero de valor real relativo" - Tomo XVI, Barcelona: Océano, 1988 (1984), p. 11.

mantienen o reactivan estereotipos como la referencia a El Dorado, las menciones de los indígenas no exentos de inferiorización o folklorización aludiendo a sus modos de vivir en los «Cuentos nacionales» o de los productos de la selva (por ejemplo de los que se envían como muestras a la Exposición en Sevilla, en 1929). Por más que provocara un deseo de movilidad de Iquitos a Lima, lo cual comprobamos a través de la lista de espera para viajar, la promoción de la aviación con fines de movilidad y, más tarde, turismo, demoró años o décadas en realizarse. Observamos entonces un contraste: ya en 1928 en Iquitos se comentaba la idea de nuevas formas de turismo cuando se necesitó casi medio siglo antes de constatar un cambio similar en la percepción del público limeño a través de anuncios que se le dirigían, como en el caso de la campaña publicitaria de vuelos aéreos a Iquitos: «Dime ¡sí! y esta noche cenaremos en Iquitos»²⁷.

27 Este fue el lema de una promoción para la compañía aérea Faucett. El anuncio fue publicado en *Oiga*, el 15 de septiembre de 1972, p. 47. El horizonte del turismo surgió en 1928 y se asomó en la prensa loreana. Ver: «La nueva ruta del turismo internacional», En: *El Eco*, (1928) se abarca la idea de un turismo que comprendiera una combinación entre el avión, el tren y la ruta, lo que sería “indudablemente, la nueva ruta del turismo internacional”.

Bibliografía

Anónimo

1922 «Cubino Churihuanti, el curaca campa en Lima». En: *Variedades*, 1° de abril, pp. 704-705.

Anónimo.

1922 «Una hazaña aérea». En: *Variedades*, n°766, 4 de noviembre, p. 6285.

Anónimo

1923 «Crónicas selváticas». En: *Variedades*, n°782, 24 de febrero.

Anónimo.

1923 «Crónicas selváticas». En: *Variedades*, n° 785, 17 de marzo.

Anónimo

1923 «Crónicas selváticas». En: *Variedades*, n°786, 24 de marzo.

Anónimo

1923 «Crónicas selváticas». En: *Variedades*, n°788, 7 de abril.

Anónimo

1923 «Crónicas selváticas». En: *Variedades*, n°794, 19 de mayo.

Anónimo

1923 «Crónicas selváticas. Por la región de los huitotos». En: *Variedades*, n°798, 16 de junio

Anónimo

1923 «Ciudades del Perú. Iquitos». En: *Variedades*, n°815, 13 de octubre, pp. 2889-2893.

Anónimo

1927 «Cosas de Lima». En: *Variedades*, n° 1004, 28 de mayo.

Anónimo

1928 «Historias de caníbales». En: *Variedades*, n°1042, 18 de febrero.

Anónimo

1928 «Utilizando hidroaviación, aeroplano, automóvil y ferrocarril, un viajero se ha trasladado de Iquitos a Lima en 36 horas». En: *El Sol*, 23 de abril, p. 3.

Anónimo

1928 «Vuelo de un periodista limeño a Iquitos». En: *El Comercio*, edición de la mañana del 13 de junio p. 4.

Anónimo

1928 «La nueva ruta del turismo internacional». En: *El Eco*, Iquitos, (29 de julio)

Anónimo

1929 «Los progresos de la aviación comercial en América Latina». En: *El Comercio*. 10, 11 y 12 de enero de. Lima.

Anónimo

1972 «Pasado y futuro de la aviación peruana». En: *Oiga*, n° 475, 19 de mayo de, pp. 48-50.

Anónimo

2013 «La conquista aérea de la selva: línea aérea nacional del oriente, un logro de la marina de guerra del Perú». En: *Revista de Marina*, Año 106, n°3, pp.27-34.

Aviación

Revista oficial de la Fuerza Aérea del Perú.

Beingolea, Manuel

1928 «Los tigres». En: *Variedades*, n° 1092, 2 de noviembre.

Chartier, Roger

1998 *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétudes*, Paris: Albin Michel Histoire.

De la Jara Carlos A.

1975 *Historia aeronáutica del Perú*. Lima: Comisión encargada del estudio, revisión y edición de la Historia Aeronáutica del Perú.

De Nauta, Juan

2002 «Aviación. A 50 años del arribo a Iquitos de Elmer J. Faucett». En: *Kanatari*, pp. 82-83.

El Curaca Tecoli (Juan Lanfranco)

1923 «Crónicas selváticas». En: *Variedades*, n°784, 10 de marzo, pp. 613-617.

Fernández Prada Effio, Alberto

1983 *La Aviación en el Perú*. Lima: Editorial Universo S.A.

Furetière, Antoine

1690 *Dictionnaire Universel*, La Haye.

Gagnon, Alex

2014-2016 «Représentation», dans Anthony Glinoyer et Denis Saint-Amand (dir.), *Le lexique socius*, <<http://ressources-socius.info/index.php/lexique/21-lexique/189-representation>>; redacción entre los años 2014 y 2016, consultado [15-02-2018], traducción personal.

Garaycochea, León

1929 *Legislación naval. Recopilación de las leyes, resoluciones legislativas, reglamentos, decretos, resoluciones supremas y ministeriales de carácter general, ordenes generales, circulares, etc., correspondientes al Ramo; y diversas leyes y disposiciones dictadas por los otros ramos de la Administración Pública que tienen relación con la Armada.* Ministerio de Marina, Lima: Segrestan.

García Jordán, Pilar

2001 *Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los Orientes en el Perú y Bolivia 1820-1940,* Lima: IFEA-IEP.

La Serna, Juan Carlos y Chaumeil, Jean-Pierre

2016 *El bosque ilustrado. Diccionario histórico de la fotografía amazónica peruana (1868-1950)* Lima: CAAAP-IFEA/EREA-PUCP.

Leguía, Augusto B.

1917-1918 «Las grandes efemérides nacionales. El descubrimiento del Amazonas». En: *Variedades*, n°754, 12 de agosto de 1922, pp.
 1928 «El nuevo espíritu peruano». En: *La Razón*, 1° de septiembre p. 1.
 1928 «Estamos resueltos a que la Montaña sea lo que debe ser». En: *La Razón*, 29 de septiembre, p. 1.

Lévano Castillo, Fernando Luis

2011 *Orígenes de la aviación nacional. Soñadores, pioneros y realidad 1905-1919, Tesis para optar el grado de magister en Historia PUCP,* Lima. <http://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/123456789/5655>

Moliner Pascal.

1996 *Images et représentations sociales,* Grenoble: P.U.G.

Otero, José G.

1923 «Impresiones de viaje». En: *Variedades*, n° 799, p. 1570.

Petit Edmond.

1959 *Nouvelle histoire mondiale de l'aviation,* Paris: Albin Michel [7a edición].

Reátegui Chuquipiondo, Pedro.

2014 «Julio César Arana y el primer vuelo a la Amazonía peruana». En: *Kanatari*, n°1530. Enero.

Romero, Benjamín

1928 “Impresiones de una excursión por la montaña de Chanchamayo y de un viaje aéreo a Iquitos”. En: *Boletín de la Sociedad de Geografía de Lima*, Trimestres 3 y 4, pp. 305-348.

Zegarra, Carlos

1931 «La aviación comercial en el Perú». En: *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, tomo XLVIII, semestres 3 y 4, pp. 195-202

LA MILITARIZACIÓN DE LOS ORIENTES PERUANOS Y ECUATORIANOS (1933-1941)

François Bignon

Resumen

Debido al conflicto colombo-peruano de 1932, peruanos y ecuatorianos volvieron a considerar la frontera amazónica como un asunto geopolítico de primera importancia. Los dos países incrementaron sus recursos militares y llevaron a cabo una reorganización de sus fuerzas. El Perú lo consiguió de manera más exitosa que su vecino, pero esta militarización desencadenó numerosos incidentes fronterizos que fortalecían la tensión diplomática y amenazaron desatar una guerra entre las dos Repúblicas. Si la chispa de la guerra de 1941 se prendió en la región costera y no en la Amazonía, la militarización de los Orientes que la adelantó convirtió las fuerzas armadas en la principal institución colonizadora de la década y contribuyó a redefinir la sociedad amazónica alrededor de los núcleos de guarniciones, anunciando nuevos cambios y la integración a los Estados nacionales de la segunda mitad del siglo XX.

Summary

Because of the conflict between Colombia and Peru in 1932, Peruvians and Ecuadorians began to consider the Amazon border as a geopolitical issue of utmost importance. The two countries increased their armament and carried out a reorganization of their armed forces. Peru was more successful than its neighbor, but this militarization triggered numerous border incidents which increased diplomatic tension and threatened to trigger a war between the two republics. If the war of 1941 began in the coastal region and not in the Amazon, the militarization of the eastern regions where it continued, made the armed forces into the main colonizing institution of the decade and helped redefine Amazonian society around nuclei of garrisons, announcing new changes and the integration of the nation states in the second half of the 20th century.

Palabras claves: Frontera-Perú-Ecuador-Fuerzas Armadas-guerra de 1941

Desde el primer viaje de los europeos al río Amazonas en el siglo XVI, los asuntos militares han tenido una importancia de primer plano para conquistar, colonizar y defender la soberanía de estas regiones fronterizas. Con la época republicana, los nuevos Estados se enfrentaron para reivindicar su legado, lo que originó pleitos seculares. Entre las Repúblicas de Perú y Ecuador, este diferendo tenía como objeto, además de pequeños territorios costeros, los territorios ubicados alrededor de los afluentes septentrionales del río Marañón y del Amazonas, desde el río Chinchipe hasta el río Putumayo. Para Lima, esta región era el Nororiente peruano, mientras que, para Quito, se trataba del Suroriente ecuatoriano.

No era la primera vez que la tensión bélica internacional brotaba en esta región. En el siglo XIX, el Perú de Ramón Castilla había llegado hasta Guayaquil para impedir la venta de parte del territorio amazónico reclamado por los dos países. En la primera mitad del siglo XX, fue en la misma selva que continuó esta pelea, las tropas peruanas y ecuatorianas se habían enfrentado por el río Napo en 1903 y 1904 en los combates de Angoteros y Torres Causana y peruanos y colombianos se habían encontrado en el combate de la Pedrera en 1911 (Villar Gálvez 1999). La geografía militar de la región ya cargaba el peso de estas batallas con los nombres de los caídos para denominar las guarniciones (Cabo Pantoja, Torres Causana, Chávez Valdivia, etc.). Sin embargo, a raíz del conflicto peruano-colombiano en 1932-1933, los territorios fronterizos discutidos entre Perú y Ecuador volvieron a cobrar importancia en la geopolítica regional. Los dos países libraron una carrera de ocupación militar del territorio hasta la guerra de 1941-1942 ganada por el Perú, terminando así un ciclo de una década y empezando otro.

Apoyado en la lectura de archivos militares y diplomáticos en Perú y en Ecuador, este trabajo pretende demostrar la realidad, extensión y consecuencias de esta militarización negada a menudo en los trabajos peruanos y exagerada en los estudios ecuatorianos.

Nos preguntaremos para este fin cuáles fueron las diferencias entre las estrategias peruanas y ecuatorianas y porque Perú fue más exitoso en este proceso. Esto implica explicar la vida cotidiana de las guarniciones de frontera y la dinámica de los múltiples incidentes de frontera entre estas naciones, para enfatizar la especificidad de esta fase de proyección de los Estados sobre la Amazonía, quienes, además de otras herramientas institucionales (religiosas o civiles) apuestan por las Fuerzas Armadas para integrar estos inmensos espacios a los territorios nacionales.

La herencia de Leticia en Perú

En octubre de 1932, un grupo de peruanos procedentes de Iquitos tomaron el puerto colombiano de Leticia, para protestar por su entrega durante el gobierno de Augusto B. Leguía. El Perú entró así, sin querer, en una batalla militar y diplomática que terminó dos años después en un fracaso para Lima (Camacho 2016). En el Perú, las estrepitosas consecuencias de estos acontecimientos fueron relevantes. La

experiencia de la guerra en terreno selvático inspiró a numerosos oficiales sobre la necesidad de crear una doctrina específica de acción militar en este entorno particular, interesándose en todos los aspectos: vías de comunicación, medidas de sanidad, táctica, vestimenta y cartografía. Estos temas fueron objeto de numerosas publicaciones en la *Revista Militar del Perú* y la *Revista de Marina y Aviación*, y en libros sobre el Ejército (Torres 1935) y la Marina (Romero 1935) por lo que sería innecesario citarlas todas. Muchas veces los autores concordaban en que las Fuerzas Armadas podían y debían ser el núcleo de la colonización del Oriente, con guarniciones del ejército protegidas por las fuerzas navales.

«Urge implantar la Colonización Militar de Loreto, en las zonas fronterizas que pretendan disputarnos algún vecino. Esta cuestión es vital e impostergradable, no solo para la afirmación de la soberanía nacional, sino también para facilitar la solución del problema actual de desocupación que cada día se acentúa más en la capital del departamento (Iquitos)» (Paredes 1934)

Este comentario demuestra además que la selva era considerada, por militares y civiles, como una frontera *turneriana* capaz de resolver los problemas sociales internos (Walker 1987).

No todos los objetivos de estos autores se cumplieron, pero el incremento de la presencia militar fue notable. Cuando estalló el conflicto de Leticia en 1932, las tropas del Nororiente alcanzaban apenas 350 hombres y eran «sin equipo, mal vestidas y casi descalzas»; faltaba gasolina y sobre todo, sueldo¹. Nueve años después, la tropa había sido multiplicada por casi cuatro, alcanzando 1246 efectivos en abril de 1941, antes de que estallara la guerra. A estas fuerzas del ejército hay que agregar las fuerzas navales que sumaban 4 cañoneras, 2 lanchas artilladas y 5 aviones que fueron, menos algunas, exitosamente usadas durante la guerra de 1941² (Del Mar Alcázar 1980; Rodríguez Asti 2008) El material peruano había sido renovado, en parte gracias a las compras durante el conflicto con Colombia (Camacho 2016: 487-489) y muchas guarniciones habían sido avanzadas e incluso una quincena fueron creadas entre 1935 y 1941 (Zanabria Zamudio 1969: 164-195) Se nota así un verdadero esfuerzo en este ámbito.

Los estudios históricos ecuatorianos han considerado este hecho (y una situación similar en la región costeña) para denunciar un plan premeditado del Perú de invadir Ecuador (Macías Núñez 2012: 43-44) Si bien los hechos de Leticia habían empujado a las Fuerzas Armadas a considerar con más detenimiento el caso de las guarniciones de la selva y que el presupuesto de Defensa tuvo una curva ascendiente

1 “Conclusiones del Consejo de Investigación sobre Operaciones militares en el Nororiente 1932”, 22 de mayo de 1936, Archivo del Centro de Estudios Histórico-Militares del Perú.

2 Antonio Santisteban, “Informe sobre la actuación de la Va. División durante la campaña librada contra el Ecuador en 1941”, 30 de noviembre de 1941, Archivo del Centro de Estudios Histórico-Militares del Perú.

durante la década de 1930 (Calderón & Mendoza 2016: 159) parece que el objetivo de la reforma global de las Fuerzas Armadas en estos años tenía, prioritariamente, objetivos de política interna. El general Benavides (1933-1939) y, luego, el gobierno de Manuel Prado (1939-1945) quisieron de este modo apaciguar a los militares en estos tiempos, social y políticamente, tumultuosos para el país. La División de la Selva recibió apoyo, al igual que el resto de las divisiones (Masterson 2001).

Los intentos ecuatorianos

En Ecuador, los eventos de Leticia levantaron intereses, aunque no de forma tan clara. Al parecer no hubo, como en Perú, un interés doctrinario militar hacia la selva, y los planes de guerra apuntaban más bien a conflictos en las áreas serranas (Macías Núñez 2012: 33-37). Además, es un hecho que cuando las tropas del Napo se sintieron superadas por el incumplimiento de tropas peruanas a raíz del conflicto con Colombia, el poder político no cumplió sus promesas de incremento presupuestario, quizás para no desatar una guerra que habría sido fatal para el país en ese momento (Macías Núñez 2007: 217-220).

No obstante, una serie de medidas administrativas demuestran que el interés por asegurar las fronteras con las Fuerzas Armadas existía también en Quito. Desde 1926, estas fuerzas en el Oriente estaban organizadas en un Distrito Militar Oriente, diferente de otras zonas militares del país, que agrupaba los efectivos presentes en las provincias Napo-Pastaza y Santiago-Zamora, directamente debajo de las órdenes del ministerio de Guerra y Marina (Macías Núñez 2007: 172). La gestión militar consideraba la región como un caso que requería cuidados particulares, pero el asunto se aceleró después de la toma de Leticia en 1932. En Enero de 1933, por primera vez eran organizados dos destacamentos en el Oriente ecuatoriano, que debían juntar fuerzas del Ejército y de la Marina, y que se acompañaban de un incentivo de 50% de sueldo adicional a los efectivos. En 1936, la Dirección de Oriente, organismo del gobierno encargado de la administración de los territorios amazónicos, encabezada tradicionalmente por un civil, se transformó en el Cuarto Departamento del Ministerio de Defensa Nacional bajo la dirección de un Comandante, confirmando así una “administración netamente militar en esta región”³. Por fin en 1940, se convierte a los batallones “Ecuador” y “Oriente” creados en 1937 para organizar las fuerzas militares ecuatorianas amazónicas, en destacamentos, a los que se agregaron un tercer destacamento “Patria” (Lloret Orellana 2013: 210, 228, 232), lo que permitió incrementar los efectivos ecuatorianos en esta parte del país de aproximadamente 420 soldados y oficiales en 1938⁴ a unos 700 en víspera de la guerra de 1941 (Macías Núñez 2012: 127-129), aunque el material ecuatoriano era, según múltiples

3 Manuel Rosales, «Del Río Napo», *El Día*, 19 de septiembre de 1936.

4 “Informe Reservado presentado por el Ministro de Defensa Nacional, Coronel Guillermo Freile, al Gobierno y Junta Consultativa, haciendo historia de las incursiones peruanas en el Oriente

testimonios, de mala calidad, y las Fuerzas Armadas carecían de lanchas a motor o de aviones.

Además de la actividad de reorganización administrativa, hay numerosas pruebas de que las guarniciones ecuatorianas intentaban, como los peruanos, adelantar sus posiciones lo máximo que podían, aprovechándose de la definición borrosa del límite internacional. En 1935, el Director del Oriente reclamaba la creación de numerosas guarniciones de frontera para defender la soberanía y proteger las riquezas potenciales de la región, y desarrollar núcleos de población alrededor, y alentaba el nombramiento de varias comisiones de exploración. Advertía sin embargo que “la localización de las guarniciones es un problema muy delicado, porque si se sitúan demasiado cerca de la Cordillera incitan, antes que defienden la invasión peruana, como ya ha sucedido varias veces, y si avanzan demasiado pueden provocar reclamos y complicaciones internacionales”⁵. Uno de los ejemplos paradigmáticos de estas dificultades fue la expedición para establecer una colonia agro-militar en la boca del Santiago en el Marañón en 1936. En abril de este año salió de Quito, a cargo del civil José Washington Palacios con órdenes del Director de Oriente y del Estado Mayor General, una expedición de 22 hombres y 140 bultos para «situar la Tenencia Política de Yaupi cerca de la desembocadura del río Santiago en el Marañón, a más de quinientos kilómetros del lugar en que se encontraba establecida». Llegada más de dos meses después en el Yaupi, cuyo puesto “no [era] mejor que cualquier rancho de jíbaro”, y habiendo perdido una parte importante del material por los cargadores que huyeron, siguieron el camino con tres intérpretes, un soldado de Yaupi que hablaba jíbaro y conocía sus costumbres, un jíbaro educado por los salesianos y un indígena evangelizado del Napo. Llegaron una semana después a su destino en la desembocadura del Santiago, en el Marañón. Los jíbaros presentes les prestaron sus casas en la espera de construir nuevas. José Washington afirma haber llegado el 5 de julio. Al día siguiente en Lima fue firmado el *Statu Quo* por el cual los dos países se comprometían a no avanzar más. Las comunicaciones imposibles en esta región con Quito, José Washington aprendería la existencia del Acta de Lima semanas después, pero solo diez días después de instalarse en el Santiago llegó un contingente del ejército peruano, llevado en buques de la Marina, que capturó a los ecuatorianos, argumentando que estaban violando el *Statu Quo*. Debido a las corrientes, los presos fueron llevados en los buques (que impresionaron mucho al jefe ecuatoriano) hasta Cabo Pantoja en el Napo, a más de mil kilómetros de distancia, para ser devueltos a la guarnición ecuatoriana de Rocafuerte. Ninguna autoridad ecuatoriana reconoció oficialmente al jefe ecuatoriano cuya misión era secreta, y con muchas dificultades logró ya en Quito ser pagado gracias a la intervención del Presidente de la República⁶.

Ecuatoriano desde el año 1935”, 3 de marzo de 1938, Archivo histórico del Ministerio de Relaciones Exteriores, Quito, T.5.3.1.4.

5 E.Vásconez C., “Informe del Director de Oriente acerca de la región oriental”, 19 de diciembre de 1935, Archivo Histórico del Ministerio de Relaciones Exteriores, Quito, T.5.1.20.

6 “Informe reservado que el señor J.Washington Palacios F., delegado de la dirección general de Oriente, presenta al señor encargado del mando supremo de la república [Federico Páez], acerca

Las noticias de la expedición habían llegado a las cancillerías y Lima protestaba contra lo que consideraba una violación al reciente acuerdo. Hasta en Ginebra, Francisco Tudela, representante peruano en la Liga de Naciones, remitió un informe sobre los eventos al Secretario General de dicha institución⁷. Las autoridades ecuatorianas, y en primer lugar el Presidente de la República Federico Páez, se les hacía fácil subrayar que los miembros de la expedición no eran militares, y que por lo tanto no se podía considerar como incursión armada. Y cargaba el peso sobre “la Dirección de Oriente [que] había estado en completa desorganización bajo la jefatura del doctor Vásconez y que por eso el gobierno se había visto obligado a destituirlo, reemplazándole por un militar”. Agregaron que “el anterior Director, mucho antes de la firma del Acta, destacó cerca de ochenta colonos por diferentes lugares y que el plan era tan descabellado y sin control, que ni siquiera tenían noticias del lugar aproximado donde podrían encontrarse”⁸.

Se nota en la expedición al Santiago que los esfuerzos ecuatorianos, por ser verdaderos, sufrieron falta de coherencia y unidad política, así como las comunicaciones pésimas y la asimetría de material con los peruanos, quienes pudieron instalar su propio puesto en la zona. Este desequilibrio aparece en el asunto primordial para los militares de las poblaciones nativas.

Un nuevo trato hacia los indígenas

Las relaciones de las guarniciones con las poblaciones originarias vienen demostrando una diferencia en la implementación de la militarización oriental. Tanto peruanos como ecuatorianos tenían conciencia de la necesidad de trabajar con los indígenas, en particular en la zona jíbara, en cuanto al manejo de la información, pero también para alimentarse y practicar viajes de reconocimientos. Era además una cuestión de seguridad: en 1913, una guarnición entera de peruanos en el río Morona había sido masacrada por los jíbaros debido a las malas relaciones, lo que había retrasado dos décadas la presencia militar en la región (Guallart 1990: 197–199). El comandante de la guarnición peruana de Carbajal resumió así después de la guerra la posición de las dos naciones, que se podría resumir en “atraer o alejarlos”:

“Oblígame aumentar un punto a este informe a fin de tratar en él de la cuestión, que constituyen los indios de nuestra selva:

Este elemento juega un rol bastante importante en el medio que operamos, ya que se ha visto y con bastante regularidad que éstos se convienen con el bando que los

de la ocupación efectuada de la altura del “Potoshe”, en el río Santiago, a una hora, en el Marañón, o sea del Pongo de Mansererrich”, 4 de noviembre de 1936, Archivo Histórico del Ministerio de Relaciones Exteriores, Quito, T.5.3.1.2.

7 Francisco Tudela al Ministro de Relaciones Exteriores, “Incidente en el río Napo”, 20 de julio de 1936, Archivo Histórico de Límites, Lima, LEI-6-12, legajo 569.

8 Javier Delgado al Ministro de Relaciones Exteriores, 7 agosto de 1936, Archivo Histórico de Límites, Lima, LEI-6-17, legajo 569.

trata mejor o les parece así, cuando no es por temor y estos elementos muchas veces sirven a un bando y al otro también, dando como resultado que muchos movimientos que unos creen se realizarían con el secreto de que deben estar rodeados, habían sido descubiertos por estos indios que con el extraordinario dominio de la selva, atraviesan extensas regiones llevando las noticias a zonas donde menos se supone.

Convendría realizar un labor tendiente a alejarlos de las zonas de las guarniciones o atraérselos a la causa, mediante una hábil dirección de trabajo y culturización, a fin de que, en caso como el actual, pueda controlárseles e impedir hasta donde sea posible sus movimientos”⁹.



Tropas y awajún con escopeta
Fotógrafo anónimo
 ca. 1940
 Colección Micromuseo (...al fondo hay sitio)

En realidad, este trabajo de “atraérselos” había empezado años atrás, aunque no de forma sistemática, como lo atestiguan múltiples informes en los archivos, así como los mapas de guarniciones que muestran la presencia al lado de los militares de chozas de indígenas, dedicados a alimentar la guarnición con yuca y otros alimentos, y a guiar en las expediciones. Cabe destacar que este apoyo de los nativos a las guarniciones muchas veces se hacía a través de una previa evangelización o de un lazo con un antiguo cauchero, tanto para los peruanos como para los ecuatorianos, como se notó en

9 Antonio Santisteban, “Informe sobre la actuación de la V División durante la campaña librada contra el Ecuador en 1941”, 30 de noviembre de 1941, Archivo del Centro de Estudios Histórico-Militares del Perú

el caso de la expedición al Santiago de 1936. De hecho del lado ecuatoriano, las mismas necesidades existían, y el Ministerio anunció en 1938 la decisión de crear “cuarenta vacantes en cada una de las Unidades que guarnecen las Provincias Orientales, seguro que, en esta forma, se logrará atraer a nuestros jíbaros del Oriente a la culturización y al reconocimiento de sus deberes como ciudadanos ecuatorianos”¹⁰. No se sabe si esta promesa fue cumplida, pero es más probable que no. El Mayor ecuatoriano Muñoz lo explicó con amargura después de la guerra de 1941:

“Dado el gran tiempo que el Perú ha tomado posesión de nuestro Oriente, ha logrado atraer a la mayoría de los jíbaros, siendo éstos muy obsequiados por aquellos de todos los implementos más necesarios (carabinas, cartuchos, escopetas, cuchillos, telas, veneno, etc.), logrando de esa forma atraerles para aprovecharles en el servicio de espionaje; nosotros, no hemos hecho nada al respecto”¹¹.

Entre los dos países había empezado además una competencia para denunciar los abusos de las guarniciones enemigas hacia los indígenas a veces considerados como “connacionales” o “compatriotas”. Convenía en efecto proteger ciudadanos para demostrar la presencia efectiva del Estado en tierras remotas. Pero estos dos países, una vez más, no jugaban con armas iguales, como lo comprobó otro Mayor ecuatoriano después de la guerra, considerando que los indígenas nunca podrían ser considerados verdaderos ecuatorianos:

“Cuando llegan a Méndez [guarnición y pueblo ecuatoriano] esperan que les regalen y les obsequien todo lo que quieren, si no dicen “No valiendo gobierno Ecuador, nada dando, peruano valiendo, escopeta, munición, fulminantes y taraches dando, vos no valiendo”. El afán de atraerlos es imposible, pues nunca podremos dar a los jíbaros, lo que el Perú les obsequia, por eso siempre nos delatará cuando puedan y serán nuestros enemigos”¹².

Aunque la acusación ecuatoriana de que los peruanos supieron atraer a los indígenas selváticos resultaba en parte retórica para justificar la catástrofe de 1941, parece cierto que los peruanos lo lograron mejor que sus vecinos, dado que durante la guerra, se notaron más indígenas del bando de Perú que de Ecuador, inaugurando una política de “fronteras vivas”, que Brasil ya había usado y que

10 “Informe Reservado del Ministerio de Defensa Nacional General Guillermo Freile a la Asamblea Nacional, dando cuenta de los efectivos militares ecuatorianos, de la nueva organización del Ejército, del material para la defensa territorial y de lo que se debe hacer para mantener el Oriente Ecuatoriano”, Setiembre de 1938, Archivo Histórico del Ministerio de Relaciones Exteriores, Quito, T.5.3.1.4.

11 “Mayor F.C. Muñoz Zamora, Comandante de 2ª comandancia del Batallón Oriental nº17 “Patria” a Sr. General Dn. Juan Fco. Orellana”, 3 de enero de 1942, Archivo Histórico-Militar, Escuela Superior Militar “Eloy Alfaro”, Quito.

12 “Informe sobre el Batallón oriental nº15 “Ecuador” presentado por el señor Mayor Marco A. Bustamante, Segundo Comandante”, 28 de Enero de 1942, Archivo Histórico-Militar, Escuela Superior Militar “Eloy Alfaro”, Quito.

en Perú se desarrollaría aún más en la segunda mitad del siglo (Zárate Botía 2012; Guallart 1981). Este logro se añadía a una mayor presencia numérica y a un mejor material del lado peruano, que nos obliga a enfatizar a una militarización oriental compartida entre los dos países, pero asimétrica a favor de los peruanos. A pesar de este desequilibrio, las guarniciones de los dos países se enfrentaban a similares problemas cotidianos.



Fuente: *Luz sobre el Maraón*. Gonzalo Palacios de Borao, SJ. 1945. p. 54. Lima: Compañía de Jesús.

Retos cotidianos de los soldados de frontera

El total de los miembros de las Fuerzas Armadas de los dos lados sumaba entonces menos de 2000 personas, distribuidos en decenas de pequeños puestos de avanzada (compuestos de varias decenas de efectivos para los más grandes a menos de 10 en muchos casos). Estos puestos vivían en un gran aislamiento, aunque variaba dependiendo del país y de la guarnición. Las guarniciones peruanas, a pesar de ser divididas en tres sectores, dependían del Comando de la Quinta División en Iquitos, y podían ser abastecidas por vía fluvial de manera más o menos frecuente. La capital de Loreto estaba además conectada a Lima con una línea aérea regular desde finales de la década de 1920, que iniciaba en Chanchamayo (Patiño Ponce 2014), y la carretera Lima-Pucallpa, conectando la capital peruana a Iquitos por el

río Ucayali, estaba casi terminada a principios de los años 1940. Las guarniciones ecuatorianas, ubicadas en los afluentes septentrionales del Marañón y del Amazonas, eran mucho más difíciles de abastecer ya que había que emprender el viaje por tierra, trochas o caminos difíciles, y parte importante del material llevado desaparecía en la selva cuando los cargadores indígenas (jibaros en general) huían con la mercancía. A pesar de numerosos proyectos nacionales, solo algunos caminos de importancia local habían sido concluidos (Esvertit Cobes 1995). Por lo tanto, las guarniciones ecuatorianas dependían, en algunos casos, del comercio con Iquitos y las guarniciones peruanas para sobrevivir.

Aisladas o no, las guarniciones de frontera peruanas y ecuatorianas no gozaban del confort moderno, tal como lo escribió el peruano Víctor Proaño en 1938 sobre la guarnición peruana de Barranca en el Marañón:

“Apena ver la pobreza de puestos militares de avanzada como éste, sin obras de defensa ocultas por camouflages, -según parece aconsejar la técnica militar moderna- ni ostensibles; formados por simples chozas; sin instalación eléctrica; y desprovistos de todo confort. No se ve por ningún lado -aparte del escudo nacional sujeto a una triste casa pajiza y a oficiales y soldados de uniforme- nada que nos indique que estamos en un establecimiento guerrero, que debe ser siempre gallardo y simbólico. Parece de urgencia la construcción de cuarteles modernos, de arquitectura adecuada a la región y al clima, y con material noble y resistente”¹³.

En estas guarniciones lejanas vivían, a veces por varios años, jóvenes soldados y oficiales al mando, desarrollando un estilo de vida peculiar. En el Perú, los oficiales, militares de profesión, podían ser de otras regiones, pero la mayoría de soldados venían del Nororiente y regiones cercanas, merced al servicio militar obligatorio. En cambio, las tropas ecuatorianas eran reclutadas en la sierra y la costa del país y conocían muy poco la vida y la geografía de la selva. Además, la oficialidad, tanto ecuatoriana como peruana, percibía su nominación en estas remotas tierras como un castigo, adonde se enviaba soldados “dominados por vicios” y “en lo que a Jefes de Unidad se refiere, un lugar de expiación de faltas políticas, disciplinarias, o de entrenamiento de recién reincorporados”¹⁴. Los hombres eran jóvenes: alrededor de 20 años para los soldados, no más de 30 para los oficiales de bajo rango.

Las condiciones sanitarias eran pésimas. Aunque los oficiales intentaban ubicar las guarniciones en los lugares más sanos posibles, las necesidades estratégicas conducían a instalar puestos militares en lugares propicios a las enfermedades,

13 Víctor Proaño a Carlos Concha, Ministro de Relaciones Exteriores, 26 de febrero de 1938, Archivo Histórico de Límites, Lima, LEK-20-7, legajo 176. Parece que este peruano era familiar de un general ecuatoriano quien había sido desterrado al oriente ecuatoriano antes de terminar su vida en Lima.

14 “Copia del informe que presentó el Comandante A. Witt al IV Departamento “Oriente” el 12 de enero de 1940, y ampliado a pedido del señor Ministro de Defensa, en febrero 7 del mismo año”, Archivo Histórico del Ministerio de Relaciones Exteriores, Quito, T.5.3.1.1.

además de que la falta de medicinas y de material adecuado empeoraba la situación sanitaria. Los soldados padecían de “paludismo, disentería, enfermedades intestinales, infecciones de la piel por lastimaduras, picaduras de insectos, escavies, abenitis inguinal, consecuencia de la infección de la piel” según el cirujano ecuatoriano de Méndez¹⁵, quien añadía que la disentería llevaba a enfermedades de encías y a operaciones dentales incómodas debido a la falta de material indicado. Cabe mencionar, sin embargo, que la presencia de médicos militares y de medicina para los soldados pudo ser aprovechada por las poblaciones locales, tal como lo indica el mismo informe: “el servicio médico y la botica [de Méndez] se ha extendido a los colonos que prestan servicios a la guarnición y al jíbaro que exige para él y su familia medicinas”¹⁶.

Los soldados de estas guarniciones lejanas estaban además “abandonados a su propia suerte y por un tiempo indefinido” precisaba un informe ecuatoriano¹⁷. Este aislamiento debía llevar sin duda a un aburrimiento sistemático y a tratar de romperlo con las pocas diversiones que existían, el alcohol y los juegos de dinero, que se desarrollaban en los casinos militares que encontramos hasta en las guarniciones de Rocafuerte-Pantoja. El consumo de alcohol, si bien debía ser compartido por ecuatorianos y peruanos, parece haber sido un problema más grande del lado ecuatoriano. El teniente ecuatoriano Bustamante advertía que “el aguardiente se consume en Méndez [sede de una de las dos regiones militares del oriente ecuatoriano], el sábado y domingo, en cantidades ingentes, basta decir que en Méndez, hay 30 casas y 22 cantinas, es decir que solo no hay cantinas, en el cuartel, misiones, escuela y en tres casas particulares”¹⁸. El consumo de alcohol podía conducir a graves problemas de gestión de la tropa, y hasta a incidentes internacionales, como lo parece decir este informe peruano sobre la conducta de la tropa ecuatoriana de Rocafuerte en periodo de fiestas patrias:

“Originando sostenidas libaciones que se prolongan por 8 y hasta 15 días, prácticamente, hasta que se acaben los licores en venta, en cuyo tiempo desaparecen toda garantía de orden, subordinación y disciplina, pues se confunden por igual civiles, tropa, oficiales y jefes, abundando las arengas, discursos, verborrea desbordada que estimula apetitos contenidos en espíritus ya excitados por el alcohol”¹⁹.

El aburrimiento era combatido con otro método que fue conocido en las décadas siguientes por la novela de Vargas Llosa, *Pantaleón y las Visitadoras*, sobre la organización a gran escala de un sistema de prostitución para los soldados de la

15 “Informe sobre el Batallón oriental n°15 “Ecuador” presentado por el señor Mayor Marco A. Bustamante, Segundo Comandante”, 28 de Enero de 1942, Archivo Histórico-Militar, Escuela Superior Militar “Eloy Alfaro”, Quito.

16 *Ibid.*

17 *Ibid.*

18 *Ibid.*

19 Antonio Santisteban al Ministro de Guerra, 8 de junio de 1938, Archivo Histórico de Límites, Lima, LEK-9-15, legajo 169.

selva, destinado a disminuir las violaciones a las mujeres nativas y mestizas. Este asunto ya se planteaba en los años 1930, cuando existía un sistema de prostitución, tal como describe el propio Víctor Proaño, en la única referencia que hemos encontrado al respecto, sin lugar a dudas debido a la naturaleza del tema:

“Las guarniciones militares de Loreto plantean un problema que no puede dejar de ser considerado: el problema sexual. Abusos de esta índole cometidos en las mujeres de ciertas tribus, determinaron ya el completo exterminio de una guarnición. Refiriéndonos solamente a los jefes y oficiales, es indudable que, por ahora, constituye un verdadero sacrificio para sus familiares ir a residir a lugares tan desamparados. Así es cómo buena parte de los oficiales solteros, y hasta casados, reciben en indecoroso traspaso, al llegar a las guarniciones a donde son destacados, o llevan desde Iquitos, mujeres mestizas o indígenas que han adoptado ese sistema de vida, acompañando por largas temporadas a los militares en esos puntos extremos, y volviendo a esta ciudad con ellos en espera de otros que les propongan igual contrato, cuando, como se ha visto, no fueron dejadas por los oficiales salientes a los entrantes. Dichas mujeres, cuando están en Iquitos, se dedican a la prostitución, abierta o embozada, y cuando vuelven a las guarniciones transmiten sus males venéreos a hombres que precisan de salud perfecta, más imperiosamente quizá que los que habitan en las ciudades. Frecuentemente, ese tráfico inmoral trae como tristísima consecuencia, el nacimiento de hijos, tarados muchas veces, abandonados casi siempre por sus padres, y que constituyen seria incógnita para la sociedad y para el Estado. Tales consecuencias se producen, agrandadas tal vez, en el elemento de tropa. Hay, con todo, abnegadas señoras que siguen a sus maridos y que, muy a pesar, tienen en cierto modo que convivir con tales mujerzuelas”²⁰.

Asimismo, la presencia de las prostitutas, al costado de las esposas, conformaba una sociedad local muy peculiar que llevaba a un mestizaje local problemático para el Estado. La militarización tuvo un impacto demográfico y los soldados estaban en constante contacto con civiles de todo tipo: familias de militares, comerciantes en las grandes guarniciones, buscadores de oro, antiguos caucheros, misioneros, etc. Una situación que era agudizada en la población militar más grande del Oriente: Rocafuerte-Pantoja.

Rocafuerte-Pantoja: una ciudad fronteriza militarizada

Por su tamaño e importancia estratégica, las dos guarniciones de Rocafuerte (ecuatoriana) y Cabo Pantoja (peruana) merecen un párrafo aparte. Desde la primera década del siglo XX y los enfrentamientos de Angoteros y Torres Causana, estaban ubicadas en la margen norte del río Napo, a la altura de la boca del río Aguarico, y separadas por un simple “puente internacional” donde se intercambiaban notas y prisioneros cuando aparecía el caso. Cada guarnición contaba con aproximadamente

20 Víctor Proaño a Carlos Concha, Ministro de Relaciones Exteriores, 26 de febrero de 1938, Archivo Histórico de Límites, Lima, LEK-20-7, legajo 176.

100 efectivos, dependiendo de las épocas. También estaban presentes las fuerzas fluviales peruanas. Las instalaciones militares, sin embargo, estaban separadas por poblaciones civiles de cada parte del puente, en la parte peruana por el pueblo de Bohemia, además de la población civil ubicada en el pueblito no tan lejos de Santa Rosa, conformada por comerciantes y/o familiares de los soldados. La confusión crecía con el hecho de que del lado ecuatoriano vivían peruanos y hasta colombianos, y que del lado peruano vivían por lo menos 9 ecuatorianos y que de ellos 4 habían nacido en la parte ecuatoriana²¹. En total, militares y civiles debieron sumar, dependiendo de las épocas, de 500 a 2000 personas, conformando una pequeña ciudad en medio de la nada, con sus escuelas, comerciantes, relaciones familiares e incidentes internacionales. La frontera internacional estaba lejos de ser un límite cerrado. Los intercambios ocurrían tanto entre militares de los dos países que se conocían y se encontraban en los casinos militares hasta el toque de queda, como entre militares y civiles para fines de comercio, como lo notaba este comentario sobre la parte peruana:

“Las reses que se consumen en la guarnición proceden de la población ecuatoriana de Arcadía, porque las del lugar no alcanzan para abastecer el consumo / existen dos tambos o tienduchas, en los que se explota a los soldados moradores, cobrándoseles los artículos con un 50% m/m de recargo. Los cigarrillos y fósforos nacionales tienen poca salida por resultar más caros que los similares ecuatorianos, que se adquieren de contrabando en la guarnición ecuatoriana”²².

A medida que la presencia militar se reforzaba en la región, las tensiones se agudizaron en este pueblo frontera, hasta casi llevar a la guerra en 1938. La nueva guarnición peruana de El Infante, en Lagarto Cocha, afluente del Napo, debía ser abastecida por barcos que pasaban frente a Rocafuerte. Temiendo una nueva expansión peruana en la región y no queriendo crear una navegación libre por el Napo, el comandante ecuatoriano de Rocafuerte, Mayor Abelardo Aguirre, prohibió el paso de los barcos peruanos. Además, debido al incremento del valor del sol peruano, los comerciantes de Rocafuerte y de la región del Napo preferían vender a los peruanos, sobre todo el ganado. La guarnición ecuatoriana carecía de productos básicos producidos en haciendas ecuatorianas. Para impedir este efecto, Aguirre, quien además había sido denunciado varias veces por las autoridades peruanas por ser un extremista patrioter, tomó medidas para dar prioridad a su guarnición en el comercio, y estableció medidas más rígidas de vida de la guarnición. Todo esto creó un ambiente de tensión entre las dos guarniciones cuando en junio, soldados ecuatorianos y peruanos se enfrentaron justo en frente de las guarniciones, del

21 Ministerio de Relaciones Exteriores, “Relación parcial de personas nacidas en la zona ocupada por el Ecuador, quienes actualmente residen en las retaguardias de las guarniciones peruanas, con indicación de los lugares de residencia, procedencia, nombre, edad y posición en el hogar”, 17 de marzo de 1941, Archivo Histórico de Límites, Lima, LEK-20-33, legajo 177

22 Ricardo E. Llona, Coronel Presidente de la Comisión, “Estudio sobre el río Napo”, 29 de agosto de 1934, Archivo Histórico de Límites, Lima, LEK-20-40, legajo 177.

otro lado del Napo, donde existía una divergencia de interpretación de la frontera internacional con el *Statu quo* de 1936. Un soldado ecuatoriano falleció y 5 fueron hechos prisioneros²³.

Su interrogatorio indicaba que eran jóvenes de 20 a 26 años, y que estaban todos borrachos. Los periódicos ecuatorianos, al parecer informados por el comandante Aguirre a través de su radio, una de las pocas del lado ecuatoriano, denunciaron un ataque peruano de gran amplitud, incluso con cañoneras. Todos los periódicos del continente, desde Buenos Aires hasta Nueva York, comentaron los hechos, que caían mal en el contexto de negociaciones en Washington entre Perú y Ecuador desde hacía dos años, y que fueron de hecho abandonadas ese mismo año. Finalmente, las dos cancillerías tranquilizaron a sus soldados y los jefes de las dos guarniciones fueron removidos para impedir este tipo de escalada, pero la tensión persistió, y tres meses después el comandante de la V División Peruana pedía a su Ministro abandonar el *Statu Quo* y avanzar lo más posible a lo largo de los ríos²⁴.

Una bomba diplomática

Este incidente es típico de los numerosos incidentes de frontera en la región que se deben, para empezar, por la situación en la cual se encontraba la tropa: hombres jóvenes, aburridos y a veces muy lejos de sus casas, con pocos contactos con el resto del país menos con la sociedad local. Las únicas distracciones se encontraban en las pocas mujeres, el alcohol y el juego, lo que podía llevar siempre a malentendidos. Era una especie de "far west". Y, para los soldados rasos, debía ser difícil percibir una estrategia a gran escala del Estado Mayor, por si acaso existiera. En este contexto, la falta de disciplina, el patriotismo caricaturesco y los periódicos nacionales, anunciando invasiones imaginarias, echaban aceite al fuego. Además, en esta pequeña sociedad fronteriza, todo el mundo era sospechoso.

El colono, de dudosa lealtad nacional y moralidad, el indígena transfronterizo "indomable" y peligroso, el viajero, aventurero o científico de paso o el misionero extranjero, todos podían estar (y de hecho algunos estaban) recopilando datos sobre las tropas del enemigo: ubicación de las guarniciones, número de tropas, trochas y vías de acceso. Las sospechas eran reforzadas por la práctica de los dos bandos de mandar expediciones de reconocimiento vistiendo a los soldados de civiles para fingir ser simples colonos, lo que alimentaba la sospecha hacia cualquiera. Esta paranoia alimentaba buena parte de los informes de los dos lados que intentaban con mucha exageración describir lo que hacían las guarniciones enemigas, donde

23 Mayor Abelardo B. Aguirre S., "Parte que el Comandante saliente del Batallón Oriente n°14 presenta a la consideración del Señor Coronel Jefe del IV departamento del Ministerio de Defensa Nacional, sobre sus actividades desarrolladas durante los meses de enero a julio de 1938, y referentes al aspecto internacional", 22 de agosto de 1938, Archivo Histórico del Ministerio de Relaciones Exteriores, Quito, T.5.3.1.4.

24 Ministro de Guerra al Ministro de Relaciones Exteriores, 3 de noviembre de 1938, Archivo Histórico de Límites, LEK-7-17, "Límites con Ecuador, 1938-1940".

estaban y hasta donde se extendía la influencia del país vecino, lo que llevaba a expediciones de reconocimiento, llevando a nuevos incidentes de frontera y a una tensión aún mayor.

A este espíritu de desconfianza se agregaba una verdadera incertidumbre geográfica. Hay que subrayar la falta de una definición clara de la frontera internacional que daba lugar a todas las interpretaciones, y un desconocimiento problemático de la geografía regional, hasta en las más altas esferas del Estado.

En 1936, las más altas autoridades geográficas ecuatorianas admitían su incompetencia ya que “no ha sido posible hasta hoy – y de esto hay que lamentarse – conocer a ciencia cierta qué es lo que realmente tenemos en la zona Oriental (...) El señor Geógrafo de la Comisión Técnica, en la sesión de ayer, expresó terminantemente que no podía precisar ni la realidad de las posiciones ecuatorianas, ni el alcance efectivo de la ocupación peruana en el Oriente”²⁵. Del lado peruano, la situación era igual de difícil, puesto que en el conflicto de Leticia «no había una sola carta geográfica del Oriente a la que pudiera calificarse siquiera de regular» (Romero 1934: 183).

Este desconocimiento de la geografía era un problema para las negociaciones diplomáticas que se habían iniciado en Washington en 1936, puesto que, para llegar a un acuerdo sobre la frontera, había que conocer precisamente el espacio. Los diplomáticos pedían informaciones proporcionadas por militares y a veces por misioneros. Para conseguir estos datos, los destacamentos armaban viajes de reconocimiento durante los cuales encontraban a menudo a soldados de la República vecina. La línea del *Statu Quo* no permitía establecer con claridad la frontera provisional ya que si este documento afirmaba que las tropas debían permanecer donde estaban en el momento de la firma, no precisaba esta ubicación. Por lo tanto, las tropas de los dos países podrían iniciar un incidente de frontera, que amenazaba arruinar las negociaciones de Washington y desatar una guerra abierta. Paranoia, aburrimiento, incertidumbres geográficas y diplomáticas se acumularon durante esa década para producir una quincena de incidentes de este tipo, cuyos ejemplos del Santiago en 1936 y del Napo en 1938 que hemos detallado son los más destacados.

Conclusión

La militarización de los orientes peruanos y ecuatorianos fue un proceso que se autoalimentó. Las acusaciones y exageraciones de las fuerzas del enemigo justificaban el incremento de sus propias fuerzas, o por lo menos el pedido que este se incrementase. En efecto, queda claro que los peruanos, con más recursos y

25 “Informe Reservado presentado por el Ministro de Defensa Nacional, Coronel Guillermo Freile, al Gobierno y Junta Consultativa, haciendo historia de las incursiones peruanas en el Oriente Ecuatoriano desde el año 1935”, 3 de marzo de 1938, Archivo Histórico del Ministerio de Relaciones Exteriores, Quito, T.5.3.1.4.

menos inestabilidad política que sus vecinos, lograron establecer una frontera sólida después del choque de 1932, sin que significara la puesta en marcha de una invasión generalizada a Ecuador. Los ecuatorianos carecían de recursos, pero desencadenaron una actividad administrativa y local que, de cierta forma, alimentaba los esfuerzos peruanos.

A pesar que estas militarizaciones eran consecuencia de iniciativas locales, el desequilibrio de las fuerzas armadas a finales de los años 1930 traducía una diferencia de estrategia global hacia los orientes, resumida en el comentario de un comandante peruano sobre un misionero salesiano ecuatoriano en 1932 de que “antes de que él funde la capilla, pondré guarnición, para sacarlo a palos cuando llegue este Fraile”²⁶. En el Perú, si bien las órdenes religiosas desempeñaron un papel primordial en la nacionalización de la Amazonía hasta los años 1930 (García Jordán 1995), parece que en esa década fueron igualadas por las fuerzas militares como la institución encargada de integrar aquellas tierras y poblaciones a la nación aunque, como lo hemos visto en el caso de los indígenas, el ejército gozó en su tarea de la “herencia” de la labor misional, la cual había abierto caminos, fundado pueblos y evangelizado algunos indígenas. En cambio, en Ecuador el desempeño militar de los años 1930 no puso en tela de juicio el pacto del Estado con las órdenes religiosas para colonizar el oriente, por lo menos hasta la guerra de 1941. Es precisamente esta guerra que provocó una “conmoción [que] se expresó en la creciente militarización de las zonas de frontera, instalándose bases en diversas zonas del Oriente» (Esvertit Cobes 2012: 476).

Esta militarización inconclusa tuvo sus frutos en la segunda mitad del siglo XX. Pero cabe subrayar la originalidad de esta década de transición de los orientes peruanos y ecuatorianos que, al lado de las misiones, las autoridades civiles, los ingenieros, la inmigración extranjera o nacional, los exploradores y científicos, colocó a los soldados y oficiales en primera plana como agentes de integración de la Amazonía a los Estados modernos.

26 Informe que presenta el explorador boliviano Raúl Méndez Núñez a solicitud del señor Ministro de Relaciones Exteriores Doctor Antonio J. Quevedo Coronel, sobre la región oriental ecuatoriana, 12 de Mayo de 1933, Archivo Histórico del Ministerio de Relaciones Exteriores, Quito, T.5.1.20.

Bibliografía

- Calderón, William y Juan Mendoza
2016 *Gasto militar en el Perú*. Lima: Universidad del Pacífico.
- Camacho Arango, Carlos
2016 *El conflicto de Leticia (1932-1933) y los ejércitos de Perú y Colombia*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Del Mar Alcázar, Gerardo
1980 *Conflicto militar del Perú con el Ecuador, 1941, en el teatro de operaciones del nor-orient*. Sin editor. Lima.
- Esvertit Cobes, Natalia
1995 «Caminos al Oriente. Estado e intereses regionales en los proyectos de vías de comunicación con la Amazonía ecuatoriana, 1890-1930». En: García Jordán, P. (ed.), *La construcción de la Amazonía andina (siglos XIX-XX)*. Quito: Abya-Yala, pp.287-356
- Esvertit Cobes, Natalia
2012 «Los salesianos en el Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza: configuración territorial, colonización y nacionalización del Suroriente ecuatoriano, siglos XIX y XX». En: Vásquez S., L., Torres D., V.H., Juncosa, J.E., Regalado, J.F. y Garzón, B. (eds.), *La presencia salesiana en Ecuador: perspectivas históricas y sociales*. Quito: Abya Yala/Universidad Politécnica Salesiana. pp.477-518.
- García Jordán, Pilar
1995 «Las misiones católicas en la Amazonía peruana: ocupación del territorio y control indígena (1821-1930)». En: García Jordán, P. (ed.), *La construcción de la Amazonía andina (siglos XIX-XX)*. Quito: Abya-Yala. pp.7-106.
- Guallart, José María
1981 *Fronteras vivas: poblaciones indígenas en la cordillera del Cóndor*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Guallart, José María
1990 *Entre pongo y cordillera: historia de la etnia aguaruna-huambisa*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Lloret Orellana, Patricio
2013 «El ejército en los años 30». En: *Boletín de la Academia Nacional de Historia Militar* (5): 187-242.

Macías Núñez, Édison

2007 *El ejército ecuatoriano en la revolución alfarista, su desarrollo y posterior decadencia*. En: *Historia General Del Ejército*. Vol. 4. Quito: Centro de Estudios Históricos de Ejército.

Macías Núñez, Édison

2012 *El ejército ecuatoriano en la campaña internacional de 1941 y en la post guerra*. En: *Historia General Del Ejército*. Vol. 5. Centro de Estudios Históricos del Ejército.

Masterson, Daniel M.

2001 *Fuerza armada y sociedad en el Perú moderno: un estudio sobre relaciones civiles militares, 1930-2000*. Lima: Instituto de Estudios Políticos y Estratégicos.

Paredes, L.H.

1934 «Ensayo de Proyecto de Reglamento de Guarniciones de Fronteras para la Región de Selva». En: *Revista militar del Perú*, Año XXXI (6): 743-754.

Patiño Ponce, J.C.

2014 «La conquista aérea de la Selva». En: Casaretto Alvarado, F. (Ed.), *Marina de Guerra Del Perú. La Odisea Amazónica. 1864-2014*. Iquitos: Comandancia General de Operaciones de La Amazonía y Quinta Zona Naval. pp.155-167.

Rodríguez Asti, John

2008 *Las operaciones navales durante el conflicto con el Ecuador, 1941: apuntes para su historia*. Lima: Marina de Guerra del Perú.

Romero, F.

1934 *Notas para una historia de la Marina fluvial de Guerra*.

Romero, F.

1935 *Las fuerzas de la Marina en el Nor-Oriente y la guerra fluvial*. Lima: Secreto.

Torres V., O.N.

1935 *Las operaciones militares en terreno selvático*. Lima: Imprenta y Librería del Gabinete Militar.

Villar Gálvez, Raymundo

1999 «La Marina de Guerra del Perú en la región amazónica». En: *Revista de Marina* (edición especial «Amazonía»): 99-138.

Walker, Charles

1987 «El uso oficial de la selva en el Perú republicano». En: *Amazonía peruana* (4): 61-89.

Zanabria Zamudio, Rómulo

Luchas y victorias por la definición de una frontera. Lima: Editorial Jurídica, 1969.

Zárate Botía, C.G.

2012 «Pueblos indígenas y expediciones de límites en la Amazonía, siglos XVIII-XX». En: Rubio Correa F., Chaumeil J.-P., Camacho Pineda, R. (Eds.), *El Aliento de La Memoria: Antropología e Historia En La Amazonia Andina*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Departamento de Antropología. pp.261-283.



Tropas peruanas en la frontera con el Ecuador inicios década 1940
Fotógrafo anónimo. Archivo Histórico de Marina

“AL SALVAJE TODO LE LLAMA LA ATENCIÓN”

LORETO DE PEDRO DÁVALOS Y LISSÓN

(1894)

Manuel Cornejo Chaparro

Resumen

Pedro Dávalos y Lissón relata una serie de crónicas que lleva el título de *Loreto*, publicada en el diario *El Comercio* en 6 entregas en los meses de enero, marzo, abril, junio y julio de 1894. En ellas refleja, a través de la imagen del viaje, el propósito de someter la intrincada y fabulada región amazónica al proyecto civilizatorio, pero también justifica el papel del letrado que transita -armoniosa o conflictivamente- este puente discursivo entre las letras y el novedoso mundo de la industria gomera y consolida su aporte en la construcción de ese frustrado intento decimonónico de nación imaginada.

Summary

Pedro Dávalos y Lissón reports in a series of Chronicles that carries the title of “Loreto”, published in the newspaper “El Comercio” in 6 installments in the months of January, March, April, June and July 1894. In them they reflect, through an image of the journey, the purpose of submitting the intricate and fabled Amazon region to the civilizing project, but also justifies the role of a learned person who transits - harmoniously or conflictingly - this discursive bridge between letters and the new world of rubber industry and consolidates its contribution in the construction of this nineteenth-century frustrated attempt of an imagined nation.

Palabras claves: Loreto-proyecto civilizatorio-representación del indígena-Amazonía

Palabras viajeras

En 1894, los lectores de Lima, comienzan a recorrer imaginariamente la selva a partir de la serie de crónicas *Loreto* de Pedro Dávalos y Lissón¹. El trayecto de este cronista, transcurre entre Tarapoto, Moyobamba e Iquitos, lugares casi inaccesibles a los limeños de fines del siglo XIX².

La construcción y “aperturas” de la vía del Pichis despertaron el interés en la naciente opinión pública urbana, durante la década de 1890. Numerosas notas, descripciones de cronistas, misioneros, militares y viajeros, algunas ilustradas, dejan evidencia de la importancia que la Amazonía y su integración vial por la región central significó³.

¿Pero cómo se va forjando esta nueva mirada hacia la Amazonía, ataviada, eso sí de los mismos extravíos coloniales? ¿Cómo se construyen estos relatos y discursos hegemónicos –como el de Dávalos y Lissón– que luego consolidan imaginarios que desde la ciudad letrada legitiman la conquista de la Amazonía bajo discursos modernizadores como espacio de “regeneración nacional” o de “porvenir de la patria”? Hay que señalar que esta imperiosa conquista de la selva, se presentó luego de la devastadora guerra con Chile no solo como de vital importancia para nuestra reconstrucción económica sino para la conformación de un renovado nacionalismo peruano (García Jordán 2001:170)

* Agradezco a María Eugenia Yllia y Juan Carlos La Serna por sus acertados comentarios que contribuyeron a la mejora de este artículo.

1 Pedro Dávalos y Lissón (Lima 1861-1942) historiador y novelista. Salvo algunas reseñas sobre su obra en la prensa de la época y algunos comentarios de Raúl Porras Barrenechea y Luis Alberto Sánchez, su obra ha sido relegada. En 1904 publicó *La Ciudad de los Reyes. Época histórica de 1884 a 1895*. También ejerció actividades mineras y empresariales. Formado bajo los ideales de su tío Carlos Lissón, como hombre de letras, Dávalos y Lissón produce textos históricos desde su cercanía a los círculos de poder, especialmente a José Pardo y Augusto B. Leguía (Pollarolo, 2015)

2 En 1895, La Sociedad Geográfica de Lima (de la cuál Dávalos y Lissón fue socio corresponsal) editó bajo el título de *Región Fluvial de Loreto*, sus dos primeras crónicas escritas en Moyobamba el 30 de setiembre y 9 de octubre de 1893, y enviadas al Diario El Comercio de Lima. Estas entregas no se llegaron a publicar en este diario pero para un mayor acercamiento al discurso de Dávalos y Lissón resulta relevante señalar algunos puntos como: los motivos de su viaje: “negocios particulares me traen por este Departamento, al que tendré que visitar en toda su extensión”, además de su deber de escribir: “con espíritu recto y la imparcialidad que me da un trabajo independiente, hacer una descripción de esta montaña del Perú, habré hecho a los estadistas de nuestro país, y a esa juventud que está ansiosa de trabajo, un positivo servicio” pero también nos llama la atención que califica la conferencia de Samuel Palacios como “una fantasía”. El coronel Samuel Palacios Mendiburu encabezó la Comisión Especial creada en 1887 por el Gobierno para la exploración de Loreto. Palacios tiene puntos de vista diferentes a Dávalos y Lissón, entre ellos la factibilidad de la vía del Pichis, la colonización de Loreto y “el régimen civil en que deben vivir los aborígenes”.

3 Estas notas aparecieron en diversos medios como *El Comercio*, *El Perú Ilustrado*, *Lima Ilustrado*, *Monitor Popular*, entre otros.

En Dávalos y Lissón, podemos apreciar dos aspectos a resaltar que nos ayudan a entender esta crónica, no solo la puesta en escena escrital, sino su reclamada autoridad en esta reimaginación finisecular de la nación. El primer aspecto es que a pesar de la reciente inauguración de la vía al Pichis (solo tres años antes), vía oficial que acortaba el viaje a Loreto, Dávalos y Lissón utiliza la antigua vía colonial –usada por los conquistadores en sus infructuosas y febriles búsquedas de El Dorado y otras quimeras coloniales- que iba por Pacasmayo, Cajamarca, Chachapoyas, Moyobamba y llegaba hasta Yurimaguas; de ahí se continuaba por río hasta Iquitos. Este viaje podría durar tres meses⁴. Lo segundo es lo escueto y a la vez abarcador del título de la serie de notas *Loreto*. A pesar que el cronista no recorre en su totalidad esta enorme región y solo recoge el punto de vista del colono cauchero, esboza una serie de descripciones, alegorías, antítesis, paisajes, metáforas, que luego posibilitan que la narrativa se convierta en una legitimación natural de la autoridad del viajero, ésta se ve esgrimida tanto por el aspecto de letrado como de un avizorador hombre de empresas futuras. La escritura producida desde la misma región amazónica por Dávalos y Lissón y enviada por entregas a *El Comercio* en 1894 legitima al cronista y es asumida como verosímil por los lectores limeños de la época. *Loreto* resulta no solo crónica de viaje sino la apuesta desde la escritura de una manera de conquistar esta región⁵.

Hay que destacar que uno de los hitos fundacionales en la representación del Oriente peruano es la construcción de la vía del Pichis (selva central) que posibilitaba una ruta más cercana a Loreto. Esta vía bajo la dirección de Joaquín Capelo fue concluida y entregada el 15 de noviembre de 1891⁶. La construcción de esta vía también posibilitó la reelaboración de discursos e imágenes –con evidentes rezagos coloniales-sobre el territorio amazónico, región casi desconocida por la sociedad limeña de la época.

4 Al utilizar esta vía colonial, el cronista nos sugiere una lectura tradicionalista del territorio. “Por entonces, los exploradores extranjeros aconsejaban utilizar el ferrocarril a La Oroya y Cerro de Pasco, para allí franquear la cordillera de Huachón, los cerros de Yanachaga y el río Palcazú. Decían que por ahí se ahoraban 80 leguas de Lima a Iquitos” (Espinoza 2016:234) Dávalos y Lissón asegura que este viaje puede durar 25 días (1905: 105).

5 Como afirma Juan Carlos La Serna: “Las regiones amazónicas representadas en la «temprana fotografía oficial» corresponden a los objetivos expresados por las propias lógicas e intereses del Estado peruano a través de sus diversas instituciones y se pueden clasificar, temporalmente, en la medida que los ritmos de la colonización va atravesando nuevos territorios. Así, las primeras imágenes reflejan las entradas de exploración al piedemonte, en Chanchamayo y las montañas del Cusco, o las exploraciones fluviales a los ríos navegables del Amazonas (Ucayali, Tambo y Pachitea). Más adelante el repertorio se amplía, en la medida que el proceso de dominio territorial se expande espacialmente” (2012) Este concepto atribuido a las imágenes visuales se puede extender también a la producción escrita. *Loreto* es un ejemplo de ello. El avance colonizador, la empresa gomera y el papel del Estado requieren un discurso que legitime, propicie e incorpore esta “conquista” al imaginario social de la capital peruana.

6 Ver Larrabure y Correa (2006: tomo III 278-304) La vía del Pichis fue varias veces inaugurada.

¿Pero por qué encontramos esta escritura fronteriza en Dávalos y Lissón? Planteamos como hipótesis esclarecedora la conversación del joven Pedro Dávalos y Lissón con el civilista Isaac Alzamora en 1883. Esta entrevista constituye “uno de los testimonios más representativos de las transformaciones intelectuales que ocurrieron en la élite política limeña luego de la Guerra del Pacífico” (Mc Evoy 2017:29). En palabras de Alzamora, ya no eran abogados, los maestros, los literatos, los burócratas o los militares los que iban a colaborar en las transformaciones que el país requería con urgencia, sino aquellos que se movieran en el mundo de la alta industria, el gran comercio y la banca (Dávalos y Lissón 1941: 11, citado en Mc Evoy 2017:230). Entonces, en *Loreto*, podemos apreciar la construcción de un narrador que transita este puente discursivo entre las letras y el novedoso mundo de la industria. El contexto finisecular y de inicios del xx marca el posicionamiento de una generación de “gestores” políticos de raigambre liberal y positivista, desde Larrabure y Correa, Óscar Salomón, Cisneros, Pedro Paulet, entre otros. Que desde diversos puestos de gobierno, especialmente el Ministerio de Fomento insisten en el valor del emprendurismo individual y el valor estratégico de la Amazonía como fuente de recursos⁷.

Podemos señalar que la crónica de Dávalos y Lissón no representa solamente la frontera amazónica ni a los sujetos indígenas sino también esgrime “los mundos posibles” de procesos modernizadores de esta región: Esto resulta clave en el discurso de Dávalos y Lissón⁸. A fines del siglo XIX, época en que se publica esta crónica, este escritor forma parte de los intelectuales que proponen y exponen “un discurso legitimizador capaz de convencer a las mayorías de las bondades de determinado proyecto hegemónico”⁹ (Mc Evoy, 2017: 51).

Loreto se publica en *El Comercio* en 6 entregas en los meses de enero, marzo, abril, junio y julio de 1894¹⁰. Dávalos y Lissón refleja a través de la imagen del viaje el proyecto de someter la intrincada y fabulada región amazónica al proyecto nacional¹¹. Tal como señala Ramos para la crónica de fines del siglo XIX en las ciudades

7 Juan Carlos La Serna (2019) comunicación personal.

8 Para una aproximación a la biografía y trayectoria de Pedro Dávalos y Lissón ver el excelente trabajo de Giovana Pollarolo, 2015. Para aproximarse a su novela “La Ciudad de los Reyes” Ver: García Bedoya (2012: 221-232) publicada en 1906, Dávalos y Lissón representa a personajes loretanos como protagonistas de esta obra.

9 En esta representación del sujeto indígena y del territorio amazónico resulta relevante, además de los propios textos, la circulación y uso de fotografías que permitían esta “reproducción de imágenes estereotipadas y exotizadas del territorio amazónico en la opinión pública nacional” (La Serna 2013)

10 El 11 de enero se publica en *El Comercio* una crónica del 15 de noviembre de 1893, escrita en Yurimaguas; el 28 de marzo se publica una crónica del 31 de diciembre de 1893, escrita en Iquitos; el 23 de abril se publica una crónica del 20 de febrero, escrita en Nazareth; el 7 de junio se publican dos crónicas escritas el 10 y 16 de abril; el 5 de julio se publica la última crónica una crónica escrita el 2 de mayo de 1894.

11 La Amazonía constituye una construcción discursiva que transita la colonia y la república, esta construcción refleja esta perspectiva ahistórica en que se ha pretendido asumir esta región. Como afirma Ana Pizarro, solo hemos recibido una información parcial: la del conquistador. La

latinoamericana (1989: 126) en Loreto constatamos la existencia de una retórica del viaje que se representa en un sujeto que al transitar por la selva señala una ruta –un discurso– en el trayecto del viaje. El viaje ordena la fragmentación y caos de la periferia, estableciendo e inventando tradiciones, conjunciones, puentes entre espacios desarticulados como Lima y la Amazonía¹². Pero además, apreciamos una respuesta del letrado frente al proyecto modernizador del Estado-Nación.

“¿Así cómo puede progresar la población de estos lugares?”

En Dávalos y Lissón, resultan evidentes los rasgos europeizantes en la construcción del otro. Siguiendo a Said (1990) podemos apreciar en Dávalos y Lissón que el discurso del otro (amazónico), se construye como dispositivo de la constitución “propia” del cronista que elabora ese discurso. El “otro” amazónico es un elemento hereditario del imaginario colonial. Es así que el proyecto civilizatorio presenta a la selva como un espacio donde predomina la ausencia estatal y el control sanitario refiriéndose a la presencia de una epidemia de viruela que golpea a la población del pueblo:

“Al fin he podido abandonar Tarapoto y al salir de él desaparece de mi espíritu la desagradable sensación que nos causa, el oír, hora á hora, a la campana parroquial... el continuo toque fúnebre que anuncia el acarreo de muertos, siendo lo peor de este flagelo, que la mortandad diaria sigue siendo numerosa...y esto que hoy pasa en Tarapoto, ha durado un año en Moyobamba, y sus pueblos vecinos” (El Comercio, 11 enero 1894).

Tarapoto, una ciudad de montaña simboliza un espacio de muerte pero también la ineficiencia de la acción estatal. Esta imagen –no recogida por otros viajeros de la época– le permite al escritor viajero, en un lugar lejano a la metrópoli, precisar su autoridad y su espacio en la sociedad. Constituye además la entrada a la selva... La voz letrada asumida en el párrafo anterior, relatada en pretérito y asumida como feroz recuerdo es acompañada por la voz del agente empresarial.

Por eso afirma que:

“Así como puede progresar la población de estos lugares? Dispensan á Loreto del pago de contribuciones para que adelante y sus autoridades, representantes y municipalidades, ni se dan cuenta de que la disentería y la viruela lleva el quince por ciento de pobladores en cada gira que hace por estas regiones” (El Comercio, 11 enero de 1894).

Amazonía como espacio físico y humano, cultural, contaba con elementos que representaban dispositivos simbólicos. El resultado de ello fue la elaboración de textos con elementos en común, cuyas relaciones representan los imaginarios de la sociedad occidental (Pizarro, 2007: 28-29)

12 A fines del siglo xix en el periodismo se debatía “la racionalidad”, la “ilustración”, la “cultura” que diferenciaba la “civilización” de la barbarie...el periodismo produce un público en el cual se basan, inicialmente, las imágenes de la nación emergente” (Ramos, 1987: 92-93)

Se denota el intento del cronista en expresar los límites de una autoridad, un lugar de enunciación que permite al letrado, como ya lo hemos afirmado anteriormente, la legitimación de su discurso. Como se conoce, la escritura proveía un modelo para la estructuración de la nación. En este caso, el texto narrativo opera como un discurso necesario para proponer soluciones a temas que rebasan los límites convencionales del campo literario institucional (Ramos, 1989).

También se denota esta autoridad letrada cuando describe su paso por Chazuta y señala:

“Pobre ranchería hoy completamente abandonada por sus semi salvajes pobladores, los que se han internado en los bosques, después de que asesinaron al Subprefecto Bello y sus cuatro soldados. En los bosques viven muy tranquilamente, sin que, ni siquiera, se intente el tomarlos. Pobre principio de autoridad” (El Comercio, 11 enero de 1894)¹³.

Pero lo que sorprende en Dávalos y Lissón es la ausencia del carácter agresivo de la naturaleza amazónica retratado por otros viajeros de la época. En la serie de crónicas de Dávalos y Lissón, el bosque es visto como un espacio bucólico¹⁴, además el río, ser mítico que fluye, configura el límite del mundo social:

“Que sensación tan extraña, tan nueva, tan indescriptible, la que se experimenta cuando se viaja por primera vez en los ríos de nuestro oriente; especialmente cuando se viaja de noche, y cuando la luna alumbra, magníficamente, las tranquilas aguas donde comienza lo desconocido. El silencio de esa soledad solo es interrumpido por el arrullo de las aves del monte o por el encantador canto de algún pájaro silvestre. Un caudal de ideas nuevas, de pensamientos confusos; de recuerdos vagos, de fantásticos presentimientos, vienen, entonces a nuestra mente, se agolpan en ella y nos causan una indefinible sensación, un algo inexplicable; solo puedo decir que nunca olvidaré la impresión que en mi espíritu causó la nocturna navegación en el Huallaga” (El Comercio, 11 enero de 1894).

Dávalos y Lissón estetiza el paisaje amazónico, lo representa como una escena, casi una pintura romántica. El viaje por el río a la luz de la luna se sitúa en un espacio prístino y atemporal en el marco de los valores y sensibilidad del público limeño a quien va dirigida la crónica, evidentemente con reminiscencias y miradas europeas. El viajero, protagonista del relato, construye una escena bucólica y acerca -mediante esta estrategia literaria- el escenario amazónico al lector limeño. Por una noche, no existen temores ante el acechante bosque ni incómodas presencias de insectos ni la molestia del inédito y agreste clima. En esta descripción del cronista podemos apreciar que “descripción y artificio se revelan como inseparables” de

13 Sobre la rebelión de los chazutinos y la muerte del Subprefecto José Bello, ver Barclay (2001)

14 Como señala Rodríguez, “lo ‘nuevo’ no solo permite sino, incluso, alienta el placer estético de la contemplación del paisaje” (2000:99)

esta manera, el relato “crea un paisaje social y moral” (Serje 2007: 66-67). En esta alteración de representaciones, el bosque emerge no solo como espacio bucólico y emblema poético sino como una inesperada antítesis de la acelerada urbanización de la capital limeña y su cada vez extraña modernidad que conlleva estilos de vida que no permiten esa mirada subjetiva hacia el yo interior.

¿Pero por qué los sujetos locales no aparecen en este segmento? Como veremos más adelante, los sujetos mestizos e indígenas solo aparecen en el relato del cronista viajero cuando se establece una relación instrumental con él, cuando informan, aportan datos, conocimientos -la mayoría de ellos anónimos- representan aquello que el cronista desea mirar, recrear y escribir (Pratt 2010). De esta manera, el cronista viajero se convierte en el verdadero protagonista. Como afirma esta autora, la mirada progresista presenta estos espacios “como paisajes vacíos, dotados de sentido solo en función de un futuro capitalista” (2010:125).

Pero también se puede observar este extravío entre la mirada empírica y la herencia cultural que en lo estético viene a rendir un paisaje agradable (Rodríguez 2000: 100)¹⁵. En Dávalos y Lissón podemos apreciar claramente esta tensión. En el pasaje anterior apreciamos no solo la mirada bucólica de la selva sino la reificación del cronista como personaje encima de los avatares de la naturaleza agreste: nada parece afectarle ni las amenazas externas, ni la subjetividad sujeta a nuevos y desafiantes escenarios. El cronista se convierte en un héroe de mimesis alta.

“El desembarco en Iquitos es una desilusión”

Pero este deslumbramiento ante lo natural tiene su antítesis en su decepción al acercarse y recorrer el espacio social, cultural de Iquitos. El proyecto civilizatorio se encuentra todavía inconcluso, la ciudad todavía no está concluida. El desencanto del cronista viajero se refleja en este párrafo:

“El desembarco en Iquitos es una desilusión. La bella ciudad vista desde el río es una población que marcha á pasos agigantados á su formación; pero que todavía no está concluida...si de lo que se llama el puerto se pasa á la ciudad, el desencanto todavía es mayor” (El Comercio, 28 de marzo de 1894).

15 La tensión entre estos dos modos narrativos consiste en el contrapunto de lo que Northop Frye denomina el héroe de mimesis alta y el héroe de mimesis baja “que producen la sensación de la naturaleza amazónica como algo cautivante pero también amenazante, que transmite el efecto de suspenso que es la idea misma de la frontera” (citado en Rodríguez 2000: 100).



Calle Belén

Kroehle & Huebner, 1888

Fuente: Perú 1900. Álbum fotográfico. Lima, inédito (Colección de la Biblioteca Nacional del Perú e Instituto Raul Porras Barrenechea, UNMSM)

El autor utiliza una metáfora conceptual *una población que marcha á pasos agigantados* que da lugar a otras enunciaciones sugeridas. Dávalos y Lissón relata, organiza, define el espacio amazónico y a sus pobladores. Para efectuar este procedimiento narrativo, el cronista, como exponente de la herencia colonial se vale de “categorías visuales” (Foucault citado en Serje, 2011: 65), aunque no está explícito, se remite a la idea de cartografía cultural. Cuando más lejos se está de Lima, más lejos se está del proyecto civilizatorio del Estado-Nación. Es interesante cómo Dávalos y Lissón acentúa su desencanto solamente en el puerto, cuando tuvo que haber sido mayor su énfasis por la transformación de toda la ciudad que evidenciaba las contradicciones de la modernidad. Por imágenes de la época, como las fotografías de Kroehle & Huebner o de Rodríguez Lira podemos apreciar que en Iquitos convivían todavía diversos tiempos y tradiciones de aldea conjugadas con el apuro modernista. Esta confusión social se expresaba en el espacio urbano: casonas relucientes con azulejos portugueses, pero también casas de techo de palmera, calles sin pavimentar, acequias malolientes, y la misma Plaza de Armas casi una alegoría de la lucha del bosque por no sucumbir ante la naciente urbe¹⁶.

16 Ver: Bendayán y Cornejo Chaparro (2017:62-63)



Postal coloreada de La plaza de Iquitos
 Manuel Rodríguez Lira
 ca.1900
 Colección Jean-Pierre Chaumeil

Como señala Ramos, “la ciudad es transformada por el discurso estetizador” (1989: 129). En ese sentido la descripción sobre Iquitos genera discursos y establece jerarquías, subordinaciones, símiles:

“Felizmente ya principia á construirse con más gusto y elegancia. En estas nuevas construcciones, las paredes que forman la fachada á la calle, son de azulejos, iguales á los de algunos templos y conventos de Lima. Los techos se hacen de buena teja, y las puertas y ventanas están fabricadas al estilo europeo” (El Comercio, 28 de marzo de 1894).

Por eso, este símil entre la arquitectura loretoana y la limeña -por demás forzada e inexacta- genera una cercanía, una herencia cultural proveniente de la metrópoli, una estética nacional. Lo amazónico -exótico y ajeno- contiene ciertas características de la arquitectura limeña tradicional¹⁷. Es decir, lo nuevo –el proyecto civilizatorio en la Amazonía- conlleva un ropaje virreinal proveniente de la capital¹⁸. En esa misma

17 En la crónica publicada en el Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima, Dávalos y Lissón también ve semejanzas, no solo en la arquitectura, sino también en “grande analogía existe entre el loretoano y el costeño. Su frente levantada, sus formas esbeltas y lo cruzado de su raza, lo distinguen a primera vista del hombre de las cordilleras” (1895: 103)

18 Como se conoce, la arquitectura loretoana y el uso de azulejos portugueses estaba más vinculada a la estética urbana brasileña, específicamente de ciudades amazónicas como Manaus y Belém do Pará.

entrega, la descripción de un establecimiento estatal en la selva puede propiciar una alegoría no solo sobre este abandono peruano hacia el espacio amazónico sino sobre el caos y nuevamente la pugna cultura-naturaleza. Esta vez, la selva impregna y altera el proyecto modernizador:

“El patio principal, pavimentado con fondos de botella, muchos rotos ó hundidos, está tan profusamente tupido de yerba y basura, que su vista puede dar al extranjero que pise esta orilla fluvial, el dato más amplio de lo que es gobierno en el Perú” (El Comercio, 28 de marzo de 1894).

Dávalos y Lissón escribe desde esta retórica modernista cuyo núcleo (como la mayoría de intelectuales latinoamericanos del siglo XIX) es la antítesis civilización-barbarie. En este viaje, el cronista emerge nuevamente como productor de imágenes de la otredad, contribuyendo a elaborar un saber sobre los modos de vida de la periferia nacional. En este caso se presenta a Iquitos como una ciudad sin tanta influencia católica que provee a la metrópoli de argumentos para iniciar una nueva etapa evangelizadora y controladora de afectos y libertades peligrosas. También se perpetúa esta idea de frontera donde los códigos y convenciones culturales se dejan de lado:

“Por lo que respecta á liberal, dudo de que exista en el mundo una ciudad en el mundo, en la que las obligaciones con la iglesia, estén tan olvidadas como aquí. En este pueblo nadie se confiesa, ni nadie fomenta el culto con una sociedad, como “Las Hijas de María”, ú otras místicas ocupaciones, como sucede en grado superlativo en Cajamarca, Lima y Arequipa. El porqué de este abandono místico está, en la creencia arraigada, de que se puede vivir sin distribuciones religiosas, con tal que se ame á Dios y al prójimo” (El Comercio, 28 de marzo de 1894).

Este tipo de relato no existe en los discursos oficiales. Entonces, encontramos aquí un efecto narrativo que trata de influir en el lector limeño maneras otras de practicar la religión. La imagen de frontera también constituye una metáfora de libertad del individuo, y Dávalos consolida esta noción con esta posibilidad de no dependencia de la Iglesia. Aquí vemos un ejemplo de lo que quiere consolidar Dávalos y Lissón: un proyecto modernizador sin tanta influencia católica, más bien de una perspectiva laical. Lo interesante es que desde un discurso producido desde la periferia, el cronista trata de incidir en la metrópoli.

“El salvaje gusta de ser obsequiado”

En el párrafo siguiente aparecen los pobladores locales: “el hombre de la región fluvial” y el “salvaje”¹⁹ representados en una oposición natural. El “hombre de la región fluvial” representa al proyecto civilizatorio y, por ende, dotado de

19 Representar al salvaje, en Dávalos y Lissón –igual que en Sarmiento– contiene la intencionalidad de incluirlo a la ley de la “civilización” (Ramos 1987: 33)

rasgos positivos, y el “salvaje”²⁰, evidentemente posee un aura de animalidad y violencia, el cual se expresa solo a través de “la flecha traidora”. El autor coloca en un mismo campo semántico a la naturaleza, al salvaje y al tigre. En esta crónica, como en otros documentos de la época, advertimos claramente, la construcción de un imaginario que colocaba al pionero, explorador o cauchero como un elemento civilizatorio y al otro lado, al indígena salvaje y ahistórico que había que civilizar (Chirif 2009) Esta figura facilita la formulación de una irreal antítesis: un afuera –el salvaje– en cuyo reverso se constituye un adentro –el hombre de la región fluvial– que forma parte de un proyecto civilizatorio que conlleva “el delirio irracional por la búsqueda de riquezas” (Sloterdijk 2007).

“El hombre de la región fluvial no descanza (sic) nunca, como que nunca se apaga en él su sed de fortuna. No le arredra el hambre, las enfermedades, las fieras, los salvajes, ni las contrariedades morales...Allí mismo tenerse que internar por dos ó tres días por trochas peligrosas, en busca del codiciado caucho. Allí le espera la flecha traidora del salvaje, el ataque igualmente traidor del tigre; pero nada le arredra: lucha con la naturaleza, con el salvaje, con las fieras, con su misma gente, muchas veces” (El Comercio, 28 de marzo de 1894).

Pero además podemos apreciar cómo el cronista presenta una imagen ajena y masificada de los otros representados. Por un lado, el hombre de la región fluvial²¹ –extraño, por ende, al sujeto andino o al poblador costeño– que no teme a nada, capaz de dominar la naturaleza y sus propios instintos. Esta sublimación del hombre de la región fluvial resulta interesante, debido al mensaje que se quiere llegar a los lectores de la capital. La posibilidad de un proyecto civilizatorio impulsado desde los propios pioneros. Con la imagen *hombre de la región fluvial*, también se produce una traslación de símbolos: ya el personaje civilizatorio de nuestra alteridad interna no es solamente el *hombre de montaña, el colono* (aquel descrito en las crónicas de viajes e imágenes de décadas pasadas) sino también *el hombre de la región fluvial*, imagen del colono que se adentra más allá de la montaña: en los llanos amazónicos. Este personaje posibilita también nuevos paradigmas inconclusos: Soberanía, civilización, riqueza, naturaleza domada. Por este motivo, la región conocida como montaña –nuestra frontera decimonónica por excelencia– se renueva, se desplaza y se reconfigura en la inédita región de los ríos. Esta nueva “frontera” conlleva –como hemos manifestado anteriormente– no solo nuevas “categorías visuales” sino la representación del colono, el hombre de la región fluvial –opuesto al salvaje, al que se le despoja de toda categoría positiva de humanidad, es decir: no hombres–

20 La oposición entre “hombre de la región fluvial” y “salvaje” se evidencia desde la descripción misma. El que lleva el proceso civilizatorio tiene la categoría de “hombre”, el sujeto indígena amazónico no forma parte de esta categoría. Es visto como salvaje, infiel, caníbal, etc. Dependiendo estas definiciones a su adaptación o resistencia al proceso civilizatorio decimonónico.

21 Esta categorización evidencia también la predominancia del espacio natural en la configuración del perfil socio-cultural del sujeto. La región fluvial –misteriosa y lejana– está configurada en clara oposición al paisaje benévolo de la Costa (más cerca de la sociedad).

Esta idealización del cauchero, descrita en la crónica, es desmitificada en otros relatos de la época, como los propios testimonios de caucheros recogidos por el Juez Rómulo Paredes en el Putumayo, así como la prensa limeña de la época, a partir de las denuncias de Roger Casement²². La antítesis funciona para justificar el avance colonizador y la resistencia indígena. Entonces, la flecha del salvaje que defiende su territorio se convierte en la *flecha traidora*, por ende, resulta una paradoja la representación del indígena a quien se le quita todo rasgo de humanidad y se le representa más cercano a la fiera –también traicionera– que al colono²³.

Hay que señalar que el sujeto indígena amazónico representado como salvaje -idealizado y otrificado- se convierte en un elemento retórico-cultural que posibilita imaginar y delimitar hegemonícamente a la nación en oposición a sus alteridades étnicas y políticas (Jáuregui, 2008: 31) Por tanto, el sujeto indígena amazónico es desplazado del proyecto civilizatorio, es más, se constituye en un enemigo -anónimo y acechante- del avance de la civilización en el espacio amazónico, espacio que ha habitado incluso milenios antes de la constitución del Estado peruano.

La crónica de Dávalos y Lissón convierte al indígena amazónico en mera herramienta de la modernidad y niega toda capacidad de agencia de estas sociedades. Resulta por ello, interesante un artículo aparecido en la prensa limeña en marzo de 1874²⁴. Esta noticia refleja esta acción –no aislada– de algunos pueblos indígenas amazónicos que se acercaron a los “emisarios de la civilización” pero muchas veces estos eventos no fueron registrados en las crónicas de la época y menos asumidos en los imaginarios sociales. Porque como afirma Velásquez Castro “invierten el orden “natural” de las cosas” (2017:91) Es más, en muchas ocasiones, no solo fueron estos pueblos quienes iniciaron esta búsqueda en esta “zona de contacto” (Pratt 2010) sino que viabilizaron diversas modalidades de acercamiento con otras poblaciones indígenas más alejadas. Pero Dávalos y Lissón se arroja de esta mirada colonial y concibe al indígena como salvaje, solo posible de ser doblegado por la violenta acción cauchera.

Es evidente que el cronista construye una mirada que niega las historias locales y la capacidad de agencia del sujeto indígena amazónico, desconoce la relación de siglos con Occidente –no carente de violencia– y la labor de los misioneros y otros agentes estatales que reconfiguraron esta “zona de contacto”, y con aciertos y errores, establecieron una economía colonial en esa región a través de las misiones.

22 Véase Chirif y Cornejo Chaparro (Eds.), 2009.

23 Sobre la construcción del sujeto indígena amazónico como un ser carente de humanidad ver: Chirif, 2009.

24 “En un artículo titulado “La Barbarie Buscando a la Civilización” Víctor Proaño sostiene que “hay muchas tribus amazónicas que han salido en busca de cristianos y misioneros –es decir en busca de los que debían buscarlas a nombre de la civilización- [...]” (La Patria, N°842:3; 13 de marzo de 1874). (citado en: Velásquez Castro 2017: 91)

Dávalos y Lissón no solo omite este proceso histórico sino que legitima el accionar muchas veces violento de los caucheros:

“Lo que en algunos siglos no han conseguido las misiones evangélicas ni las comisiones científicas de todos los tiempos²⁵, lo ha alcanzado el industrial de las gomas elásticas; á quien el espíritu de lucro ha llevado á lo más recóndito de las selvas. Para él no es un misterio lo interior de los bosques” (El Comercio, 7 de junio de 1894).

De nuevo, aparece en el relato, la figura del héroe de mimesis alta, el cauchero que es colocado no solo como agente comercial sino como emblema de la civilización²⁶. Gracias a él ya no existen territorios desconocidos en Loreto, pero este héroe no solo es valioso por la conquista de nuevos territorios sino por la conquista de los infieles. En este término *infiel* se concilia la herencia colonial con las narrativas decimonónicas de la modernidad. El término *infiel* no solo ahistoriza y destierra al sujeto indígena amazónico del proyecto nacional fineseccular sino que legitima la usurpación de su territorio y la aniquilación de sus sociedades:

“Hace diez años que lo desconocido principiaba en las mismas orillas de los ríos principales; hoy, geográficamente hablando, la palabra desconocido no existe en Mainas. El cauchero, no solamente conoce todos los ríos principales; sino, que sin excepción, ha navegado todos los afluentes de cualesquiera de ellos...pero si éstas son sus adquisiciones en Geografía, cuanto más importantes son sus conquistas con los infieles y con los territorios poblados por estos” (El Comercio, 7 de junio de 1894).

Pero aquí, habría que detenernos en esta noción de salvaje o infiel que Dávalos y Lissón presenta en la crónica. Hay que señalar que en 1914, el etnólogo alemán Konrad Preuss visitó la región del Putumayo, una zona más agreste y aislada que Loreto y señaló la dificultad de distinguir entre indígenas salvajes y civilizados²⁷.

En una región como Loreto, con una presencia misional de varios siglos, era evidente que los sujetos indígenas amazónicos habían interactuado –la más de las

25 Dávalos omite los esfuerzos del Estado peruano en estudiar, conocer e incorporar esa región a la economía nacional. En 1888, el presidente Cáceres nombró una comisión especial para el estudio de Loreto desde diferentes perspectivas. El mismo Cáceres autorizó que 23 miembros de la Sociedad Expedicionaria de las Regiones Amazónicas recibieran apoyo para iniciar su primera exploración al Ucayali. También se pueden señalar la importancia de los viajes del Coronel Samuel Palacios (1887-1889) el de Carlos Fry (1886,1887 y 1889) (Espinoza 2016: 227-228) Así como los viajes de numerosos exploradores extranjeros.

26 Dávalos y Lissón le da un papel preponderante a la labor civilizatoria del cauchero, siguiendo con la ideología civilista. Como afirman Santos Granero y Barclay: “Las políticas civilistas respecto de Loreto no fueron sustancialmente distintas de aquellas aplicadas al resto del país. Estas políticas reflejaban una filosofía liberal que sostenía que el Estado debía intervenir lo menos posible en el ámbito de la economía, limitándose a la construcción de infraestructura básica, la recaudación de impuestos y la defensa de la soberanía nacional” (2015: 152).

27 “Por lo tanto, no es fácil distinguir entre indígenas “salvajes” e indígenas “civilizados”, a no ser que aquellos sean equiparados con gente hostil, mientras que los segundos serían los que han adoptado algunos productos europeos y cambiado sus costumbres por otras foráneas” (1994: 43)

veces de manera violenta pero otras también pacíficas- con la sociedad occidental durante siglos. Eran sujetos con saberes tradicionales y depositarios de culturas ancestrales que ya formaban parte de una embrionaria cultura regional. La cual el cronista niega, más bien ficcionaliza este episodio, creando una escena trágica, una puesta en escena, donde es inevitable la conquista –el genocidio, el exterminio, la sumisión- del sujeto indígena amazónico²⁸. Esta representación refleja esta mirada compleja de la sociedad nacional con el espacio amazónico: un espacio donde hay ingentes recursos naturales pero también existen pueblos indígenas –de los cuales hay una estrategia de no reconocimiento- que se presentan siempre amenazantes, temibles, a los que inevitablemente hay que someter. Como sabemos, esta relación compleja de la sociedad nacional hacia la Amazonía subsiste hasta la actualidad.

“Algo providencial ha colocado á la yarina (comida del salvaje), junto á los árboles de caucho. De manera que, por lo general, es imposible penetrar a un cauchal, sin avistarse con los infieles; quienes comúnmente protestan de semejante invasión, apoyando con sus flechas dicha protesta. El cauchero, á su vez, reúne astucia y coraje para adueñarse de ese territorio que necesita, el que siempre conquista, ya sea que se resuelva á batirse con ellos ó atraérselos como amigos” (El Comercio, 7 de junio de 1894).

En los párrafos siguientes vemos que al igual que la reconfiguración de la selva tropical y agreste en un bosque bucólico y ensoñador. Lo que Humboldt denomina “bosques primordiales” y la crítica nombra *terra nullis, terra incógnita* se convierte en un afán por la aculturación y la inserción de los indígenas en el proyecto civilizatorio. La metamorfosis de los coloniales “indios de guerra” en republicanos “indios de paz” (Rodríguez 2000:107).

“El salvaje gusta de ser obsequiado, y mediante el regalo de escopetas, cuchillos, hachas, etc., clava en tierra su lanza que es la señal de paz y se deja dominar por el blanco, quien con engaños, le saca de la selva, le traslada á otro lugar y le convierte en semi-salvaje ó esclavo” (El Comercio, 7 de junio de 1894)²⁹.

Pero esta distinción virreinal (indios de paz y de guerra) evidencia el reconocimiento que el territorio le pertenece a alguien. Como afirma Rodríguez: “La guerra es la historia no contada, o la historia que no vale la pena contar, el residuo

28 Para Dávalos y Lissón, como en la mayoría de intelectuales de la época, los pobladores indígenas nunca fueron imaginados como “agentes de progreso” su exclusión no constituye una falencia sino una estrategia de las élites, inherente al proyecto de formación del Estado-nación (Drinot 2016:30-31)

29 La mirada de Dávalos y Lissón sobre el indígena amazónico y la imperiosa labor civilizatoria del cauchero se mantiene a pesar de las sonadas denuncias (que abarrotaron la prensa limeña desde 1911) ante la irracional violencia de las empresas cauchera, en especial de la Casa Arana. En *La primera centuria*, publicada entre 1919-1926, como señala acertadamente Pollarolo, Dávalos y Lissón vuelve a publicar sus escritos publicados más de dos décadas antes sin ningún añadido ni corrección (2015: 138-141).

de las etnografías, subyacente a las narrativas de exploración y colonización” (2000: 108).

“Los infieles que prefieren la guerra luchan con valor; pero á traición y siempre en retirada³⁰. En sus derrotas pierden sus hijos, que les son robados por el cauchero, quien fácilmente encuentra comprador en ellos” (El Comercio, 7 de junio de 1894)”.

Resulta relevante que a la vez que Dávalos y Lissón describe con naturalidad la violencia esgrimida por la acción cauchera, no objeta la pérdida de vidas de los indígenas ni el tráfico humano que décadas después iban a escandalizar Lima. Como precisa Weber “el Estado moderno se constituye como el monopolio del uso legítimo de la fuerza física en un territorio determinado” (citado en Ramos 1989: 38) En el caso amazónico, hay una evidente empresa comercial en llevar la civilización a los indígenas. A la hipóbole del salvaje, se le incluye el símbolo de infiel, al cual hay que civilizar por la razón o el exterminio:

“igual servicio se presta á los salvajes que el blanco saca de la selva para convertirlos en sus peones; porque si bien es cierto que estos quedan siempre salvajes, en cambio los hijos que nacen en el fundo agrícola, ya no son infieles, y cuando llegan á ser hombres, son elementos útiles para la sociedad en que viven...el loretano ha resuelto pues, civilizar al infiel, por la razón o el exterminio. O le convierte en un hombre útil ó le elimina de su paso, para poder trabajar con seguridad en los bosques” (El Comercio, 7 de junio de 1894).

En Dávalos y Lissón advertimos que no solo existe una intención de representar la Amazonía y los pueblos “salvajes” que existen allí sino además los modos posibles de intervención del Estado para llevar a cabo el proyecto civilizatorio. En este proyecto modernizador también tiene que estar presente la figura del letrado –a través de las leyes, del conocimiento- lo sugerente es que no se presentan en el relato los otros agentes de desarrollo de la época y tampoco el aparato militar ¿Entonces lo representado en Loreto también constituye una manera de legitimar el papel de la élite letrada en el proyecto nacional de fines del siglo XIX? ¿Los intelectuales viajeros, como Dávalos y Lissón, son aquellos destinados a tender esos puentes discursivos con la nueva clase económica dirigente?

“Hecha esta aclaración, concluiré con este resumen, diciendo que Loreto es un pueblo que se ha formado por sí, que tiene vida propia y que debe su adelanto á sus únicos esfuerzos. No se encuentra en la condición de los demás pueblos del Perú; que todo lo esperan de la acción del Gobierno. No necesita contingentes de dinero, por el contrario; muy en breve los enviará al Gobierno de Lima; solo pide para su completo desarrollo y progreso que se le den leyes sabias” (El Comercio, 5 de julio de 1894).

30 Es casi la estrategia utilizada por la resistencia de Cáceres ante los chilenos en la campaña de La Breña pero el cronista, otra vez, en lugar de asumir símiles históricos, produce discursos de alteridad.



Plaza de Armas de Iquitos y Casa de fierro
Kroehle & Huebner
ca. 1889
Archivo Jean-Pierre Chaumeil

Aquí hay que resaltar que la mirada del cronista se apropia de las voces de la clase dirigente regional y aboga por ellas ante Lima. Al manifestar que esta región “tiene vida propia y que debe su adelanto á sus únicos esfuerzos”, concuerda con la noción *Domesticación de la Frontera* de Santos Granero y Barclay Entonces, esta región se constituye en un espacio con una economía orientada al mercado externo, con una débil articulación al resto del país y con una élite empresarial (Santos Granero y Barclay 2015) Lo que desconoce el cronista es que Loreto no aporta el ofrecido aporte al Gobierno de Lima³¹. Dávalos expresa la mirada de los grupos modernizadores limeños que sueñan con la integración del territorio amazónico y su incorporación al comercio mundial, merced a la obra de “emprendedores” “progresistas”: empresarios privados, nacionales o extranjeros, pero también

31 “En agosto de 1894 una ley dada por el Gobierno autorizaba y urgía a las juntas departamentales y concejos provinciales a otorgarle un préstamo ‘para contribuir a la pacificación’. La medida fue abiertamente resistida tanto por la Junta Departamental de Loreto como por los concejos provinciales al punto que todavía en diciembre de ese año el prefecto Rivera urgía al concejo de Bajo Amazonas haciéndole notar que las leyes no podían ser objeto de discernimiento y debían ser cumplidas” (Barclay 2009:165).

obreros y artesanos que, escapando del marasmo y vicios con el que las elites asocia a estos grupos populares, se entreguen a la aventura de construir un país en las fronteras del territorio.

“N.D. Negocios particulares”

La crónica acaba con un postdata de Dávalos y Lissón:

“N.D. Negocios particulares me obligan á dejar en breves días más este querido suelo de Loreto; esta tierra rica y original patria de hermosas mujeres y cuna de regeneración financiera del Perú. Voy á Nueva York, por la vía de Manaos, Pará y Barbados; tres lugares poco conocidos en el Perú, sobre las cuales trataré de escribir algo para EL COMERCIO de Lima” (El Comercio, 5 de julio de 1894).

En este epílogo hay que resaltar que pese a ser un intelectual que aboga por la modernidad, defiende la labor civilizatoria y tiene una postura eminentemente liberal, el cronista utiliza el término *patria* para referirse al lugar de nacimiento, el espacio vital de un individuo, tal como se utilizaba en el siglo XVIII, durante la época colonial (Velásquez, 2017: 361)³². Podemos señalar las complejas corrientes discursivas, no solo entre la mirada letrada y la empresarial, sino los diversos tiempos y narrativas del cronista que complejizan su rol en la ansiada modernidad.

A esto hay que sumar, que así como en la crónica de Dávalos encontramos una traslación de la imagen de nuestra frontera interna (de la montaña a la región fluvial) también encontramos una traslación del término “regeneración de la patria”, Ya no en términos simbólicos como abogaba Carlos Lissón, (tío del cronista, en 1886)³³ sino en términos meramente económicos. Loreto para el cronista constituye solamente una tierra promisoría para hacer negocios, El cronista después de ocho meses de estadía en esta región enrumba a Nueva York³⁴.

32 Aunque Velásquez afirma “que el sentido localista de patria –en alusión a unidades políticas o territoriales inferiores al Estado nacional– siguió en uso hasta la década de 1860” (2017: 375) advertimos que Dávalos y Lissón sigue utilizándolo hacia fines del siglo XIX.

33 Como señala García Jordán “fueron muchos los intelectuales... que tras la bancarrota económica, la derrota militar y la crisis política, abogaron por la *regeneración* del país, proyecto que, a modo de talismán, debería permitir al Perú restaurar su maltrecho orgullo nacional, sanear su economía, vertebrar su sociedad, dotarse de una nueva mentalidad y lograr la estabilidad política” (2001: 157)

34 La fecha del viaje a Nueva York concuerda con los viajes de Dávalos y Lissón por diversos países latinoamericanos que reseña Tauro del Pino (citado en Pollarolo 2015: 30)



Iquiteños bailando una marinera
Kroehle & Huebner
1888 - 1889
Archivo Jean-Pierre Chaumeil

Dávalos y Lissón como exponente del intelectual-viajero define el “buen camino” hacia la modernidad (Ramos 1989: 108) es decir, con su crónica construye una imagen de la Amazonía donde convergen la herencia colonial y el proyecto civilizatorio decimonónico. Esa Amazonía, tan lejana a la ciudad letrada, es depositaria no solo de riquezas sino provista de un capital simbólico. Constituye un no-escenario donde es imperante la presencia y ocupación nacional a través de empresas civilizatorias, como la de los pioneros caucheros y, luego, de leyes correctas por parte del Estado. Y también, y sobre todo, justifica el papel del letrado que transita –armoniosa o conflictivamente– este puente discursivo entre las letras y el novedoso mundo de la industria gomera y consolida su aporte en la construcción de ese frustrado proyecto decimonónico de nación imaginada.

BIBLIOGRAFÍA

- Barclay, Frederica
2001 “Cambios y continuidades en el pacto colonial en la Amazonía. El caso de los indios Chasutas del Huallaga Medio a finales del siglo XIX” en: *Bulletin de l’Institut français d’études andines*. 30 (2), pp 187-210.
- Barclay, Frederica
2009 *El Estado Federal de Loreto, 1896. Centralismo, descentralismo y federalismo en el Perú a fines del siglo XIX*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos-Centro Bartolomé de las Casas.
- Bendayán, Christian y Manuel Cornejo Chaparro (Eds.)
2017 *En el País de las Amazonas. 150 años de fotografía*. (Catálogo de la exposición) Lima: Asociación Cultural Peruano Británica.
- Chirif, Alberto
2009 “Imaginario sobre el indígena en la época del caucho” en: Chirif, Alberto y Manuel Cornejo Chaparro (Eds.) *Imaginario e Imágenes de la Época del Caucho: Los Sucesos del Putumayo*. Lima: CAAAP-IWGIA-UCP.
- Chirif, Alberto y Manuel Cornejo Chaparro (Eds.)
2009 *Imaginario e Imágenes de la Época del Caucho: Los Sucesos del Putumayo*. Lima: CAAAP-IWGIA-UCP.
- Dávalos y Lissón, Pedro
1894 “Loreto” en: *El Comercio*, (11 de enero, 28 de marzo, 23 de abril, 7 de junio y 5 de julio). Lima.
- Dávalos y Lissón, Pedro
1895 “Región Fluvial de Loreto” en: *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*. Año V, Tomo V. pp. 95-108. Lima.
- Drinot, Paulo
2016 *La seducción de la clase obrera. Trabajadores, raza y la formación del Estado Peruano*. Lima: IEP-Ministerio de Cultura.
- Espinoza, Waldemar
2016 *Loreto. Departamento y región (San Martín-Ucayali) 1846-2000*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- García Bedoya, Carlos
2012 *Indagaciones heterogéneas. Estudios sobre literatura y cultura*. Lima: Pakarina-CELCP-UNMSM.

García Jordán, Pilar (Ed.)

1998 *Fronteras, colonización y mano de obra indígena en la Amazonía andina (siglos XIX-XX)* Lima: PUCP - Universitat de Barcelona.

García Jordán, Pilar

2011 *Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los orientes en el Perú y Bolivia (1820-1940)*. Lima: IFEA-IEP.

Jáuregui, Carlos A.

2008 *Canibalia. Canibalismo, Calibanismo, Antropofagia Cultural y Consumo en América Latina*. Madrid: Iberoamericana- Vervuert.

Larrabure y Correa, Carlos

2006 *Colección de leyes, decretos, resoluciones y otros documentos oficiales referentes al departamento de Loreto*. (18 tomos) [1905] 2° edición. Iquitos: CETA-GOREL.

La Serna, Juan Carlos

2012 "Visiones del progreso, otredad y fronteras internas en la construcción de la Amazonía peruana. Una aproximación a los discursos visuales sobre la montaña a fines del siglo XIX". En: Cánepa, G. (Ed.) *Imaginación visual y cultura en el Perú*. Lima: PUCP. pp 221-246.

2013 "La domesticación visual de la montaña. Imágenes del territorio y población amazónica proyectadas por El Perú Ilustrado (1887-1892)". Nueva Coronica, Vol. I, N° 2, 2013, pp. 377-394.
http://ateneo.unmsm.edu.pe/ateneo/bitstream/123456789/2549/1/nueva_coronica10n2_2013.pdf

Palacios, Samuel

2006 "Informe que presenta al Supremo Gobierno el Presidente de la Comisión Especial al Departamento de Loreto Coronel, Prefecto y Comandante General D. Samuel Palacios sobre los estudios realizados por la expresada, de conformidad con la ley de 4 de noviembre 1887" [1890]. En: Larrabure y Correa (1905) *Colección de leyes, decretos, resoluciones y otros documentos oficiales referentes al departamento de Loreto*. (18 tomos) 2° edición. Iquitos: CETA-GOREL.

Pizarro, Ana

2009 *Amazonía: el río tiene voces*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

Pollarolo, Giovanna

2015 *De aventurero a letrado. El discurso de Pedro Dávalos y Lissón (1861-1942)*. Lima: Universidad del Pacífico.

- Pratt, Mary Louise
2010 *Ojos Imperiales. Literatura de Viajes y Transculturación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Preuss, Konrad
1994 *Religión y mitología de los uitotos*. Bogotá: Universidad Nacional-Corporación Colombiana para la Amazonía-Instituto Colombiano de Antropología.
- Rodríguez, Ileana
2000 "Narrativas coloniales: Exploración y exterminios. Viaje amazónico de Francisco Orellana narrado por Fray Gaspar de Carvajal". En: *Amazonía Peruana* n° 27.
- Said, Edward
1990 *Orientalismo*. Madrid: Libertarias-Prodhuvi.
- Santos Granero, Fernando y Frederica Barclay
2015 *La frontera domesticada. Historia económica y social de Loreto 1850-2000*. (2002). Iquitos: Tierra Nueva Editores. 2ª edición.
- Serje, Margarita
2005 *El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Sloterdijk, Peter
2007 *En el mundo interior del capital: Para una teoría filosófica de la globalización*. Madrid: Siruela.
- Velásquez Castro, Marcel
2017 "Civilización. 1750-1850" en: *Las voces de la modernidad. Perú, 1750-1870. Lenguajes de la Independencia y la república*. Cristobal Aljovín de Losada, Marcel Velásquez Castro, compiladores. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Velásquez Silva, David
2017 "Patria 1770-1870" en: *Las voces de la modernidad. Perú, 1750-1870. Lenguajes de la Independencia y la república*. Cristobal Aljovín de Losada, Marcel Velásquez Castro, compiladores. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Autos Judicial.

De orden del señor Juez de Paz de esta jurisdicción y por demanda del señor D. José...

Fotografía alemana.

George Heiser, fotógrafo ya conocido en este teatro...

AVISO.

Habiendo fallecido testado, en el día 18 de Mayo...

RICARDO THIANO CAMPOS, Excmo. Abogado Público de la Provincia del Rio Amazonas...

Vino verde.

El antiguo casato acv delo establecido de VENANCIO F. PEREIRA...

VINO V RDE DE SUPERIOR CALIDAD.

DE RAYON Y MARCA. A precios tan moderados por ser...

D. H. R. KING Cirujano Dentista Calle del Próspero N. 122

Arturo F. Portal, A abogado.

Tiene su estudio en la calle del Malcón N. 38.

David Cazós CASA IMPORTADORA CALLE DEL PRÓSPERO

Tiene constantemente en venta, un surtido completo de víveres y licres.

Al Baratillo Farrache & hno.

Tienen constante surtido de artículos para señores, todo BUEN BONITO

Después de permitirse de abastecer a los señores, todo

De todas las fotografías que tomo desde un precio de 10 céntimos...

LIQUIDACION LINARES AREVALO & CO. Con motivo del fallecimiento del señor Juan B. de Mello...

Panadería Universal. Los panes de este establecimiento...



Los panes de este establecimiento...

Tiene constante surtido de licres, víveres de todas clases...

VENANCIO F. PEREIRA

DE RAYON Y MARCA.

BOOTH & CO. Calle del Pastaza - IQUITOS.

Agente de las vapores de la Booth Iquitos Steamship Company Limited.

KAHN & CO. SUCOSIS DE KAHN HERMANOS.

Esta casa, agente de la compañía...

COMPRER PRODUCTOS DEL PAIS.

MARIUS & LEVY. Iquitos - Manaos y Rio Yvari

Agentes del Comité de aseguradoras marítimas DE PARIS.

ESPECIFICO DEL ORO DE HARVEY

Para el curar se vende en todas las farmacias...

Es un Especifico Infalible en todos los casos

Preparado por sus Proprietarios

Arnaldo Guichard Notario Publico de las Provincias del Alto y Bajo Amazonas.

Maravilloso Extracto de Aveleira Mágica, destilado de Humantia virginea...

DE VENTA EN LAS CASAS IMPORTADORAS.

EDMOND KAHN & YATAN Calle de Malcon

Casa Comercial importadora surtido completo y surtido de caracotas.

Guillermo Skermuly ANTIGUA CASA IMPORTADORA Y EXPORTADORA.

HERNANDEZ, MAGNE & Ca. Calles del Malcon y Pastaza.

Unicos Agentes en Loreto para la venta de las Máquinas de e ser

NEW HOME

LUIS A. TEIXEIRA Casa comercial aviador

Tiene siempre surtido para los trabajadores de goma elástica.

SHIPTON GREEN 17 PEARL STREET, NEW YORK. COMISIONISTAS Y EXPORTADORES

Hacen adelantos sobre consignaciones de productos del pais...

SUCURSAL EN EL PARA (BRASIL) H. A. ASPLETT.

HERRAMIENTAS DE CORTE de COLLINS & Co., Hartford.

Son las mejores que se fabrican para la agricultura...

NO TIENEN RIVAL! De venta en Iquitos en todas las casas importadoras.

PINTO HERMANOS. IMPORTACION Y EXPORTACION.

PRECIOS COMODOS. COMPRAN PRODUCTOS DEL PAIS.

Winchester Repeating Arms Co. Nueva York - BE UU de America

Los carabinos y rifles de esta fabrica, están declarados como los mejores...

cartuchos metálicos inalterables en cualquier clima.

LUIS F. MOREY. IQUITOS, CALLE DEL PRÓSPERO Y FACTORIA.

Tiene un variado y completo surtido de toda clase de mercaderías...

AGENTE BANQUERO DE LA NEW YORK LIFE INSURANCE Co.

Apollinaris LA REINA DE LAS AGUAS DE MESA

Esta bebida refrescante, es un AGUA MINERAL NATURAL...

Esta agua por la circunstancia de ser un producto natural puro...

De venta por mayor en todas las casas de importación

TIPOGRAFIA PORTUGUESA DE LUIS A. TEIXEIRA

CONSTRUCCIÓN DEL ESTADO Y CIENCIA EN LA AMAZONÍA

LA COMISIÓN DEMARCADORA DEL PUTUMAYO (1928-1930)

Ombeline Dagicour

Resumen

Hasta la primera mitad del siglo XX, la Amazonía, por mucho tiempo *tierra incógnita*, siguió siendo un espacio difícil de explorar y delimitar. Provistos de inmensos recursos naturales, y a causa de los problemas que implicaban en términos de soberanía y de desarrollo económico, sus confines fronterizos se encontraron en el meollo de las tensiones entre Estados limítrofes. La historiografía peruanista suele considerar que las fronteras “modernas” del Perú son las del presidente Augusto B. Leguía (1908-1912 y 1919-1930). Sin embargo, hasta el presente, la historia del proceso de trazado de la frontera en los márgenes amazónicos del territorio peruano quedó descuidada por los investigadores. Al estudiar los informes de la Comisión mixta peruano-colombiana encargada de trazar la frontera en el Putumayo en pos de la ratificación del tratado Salomón-Lozano (1928), este artículo revela el entrevero de lógicas políticas y científicas que sustentaron la apropiación de sus territorios fronterizos por el Estado peruano.

Summary

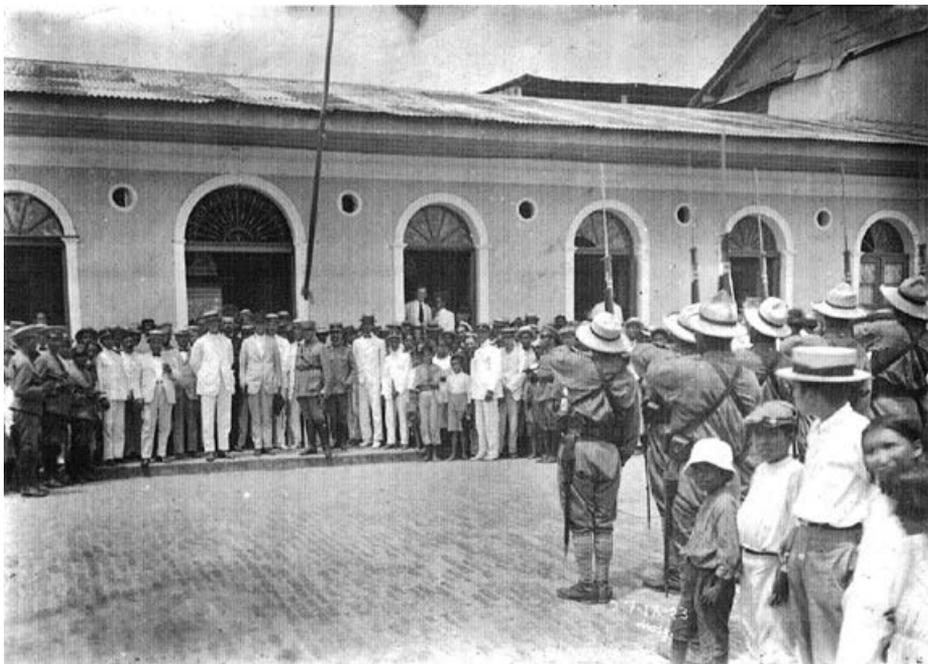
Until the first half of the 20th century, the Amazon, for a long time an unknown land, continued to be a difficult space to explore and define. With immense natural resources, and because of problems involving of sovereignty and economic development, its border boundaries were found at the heart of tensions between neighboring States. Peruvian historiography considers ‘modern’ Peru’s borders those of President Augusto B. Leguía (1908-1912 and 1919-1930). However, up to the present, the history of the process of delineating the border in the Amazonian borders of Peruvian territory was neglected by researchers. Considering the reports of the Peru-Colombia Joint Committee, appointed to draw the border in the Putumayo after the ratification of the Treaty of Salomon-Lozano (1928), this article reveals a vision of the political and scientific logic that sustained the appropriation of its border territories by the Peruvian State.

Palabras claves: Estado-territorio-frontera-ciencia-ingenería

Introducción

En junio de 1920, en su informe anual dirigido al Ministerio del Interior, el prefecto de Loreto, César Ruiz y Pastor, lamentaba “la imprecisión” de los límites internos y externos del departamento ubicado bajo su autoridad. Las incursiones de tropas militares provenientes de las zonas limítrofes de Ecuador y de Colombia, así como los movimientos transfronterizos cotidianos de los habitantes, conformaban un desafío crónico a la soberanía del Estado peruano en sus márgenes territoriales. Heredados en gran parte del período colonial, los deslindes administrativos y territoriales originaron frecuentes incidentes, algunos de los cuales desembocaron en conflictos armados. Si bien a lo largo del siglo XIX, varios procesos de negociación llevaron a la firma de tratados diplomáticos, la ausencia de líneas (*boundaries*) preestablecidas y definitivas capaces de demarcar las soberanías en la cuenca amazónica dejó perdurar una situación de inestabilidad geopolítica hasta entrada la primera mitad del siglo XX. La historiografía peruanista suele considerar que las fronteras “modernas” del Perú son las del presidente Augusto B. Leguía, en el poder por primera vez entre 1908 y 1912, y de nuevo desde 1919 hasta 1930. (Porras Barrenechea, Wagner de Reyna 1981; Pons Muzzo 1961; Bákula 1988, 2002). Ya durante su primer gobierno, Leguía desarrolló una política de delimitación y demarcación destinada a poner en tela de juicio un *statu quo* territorial en el que veía un obstáculo a la atracción del Perú para los capitales extranjeros. De vuelta al poder en 1919, volvió a fomentar esta política. El contexto de posguerra mundial estaba marcado por una acérrima competencia económica internacional e intensa disputa por acceder a las materias primas de la cuenca amazónica. En este marco, la lógica de frente pionero (*frontier*) que se manifestaba en los confines fronterizos de la selva era reveladora de la importancia del asunto que representaba el retroceso de la frontera interna en la construcción del Estado peruano.

La política del leguismo en cuanto a la frontera debe contemplarse a la luz del reto que constituía la construcción de una legitimidad estatal en territorios históricamente enclavados. Sobre este punto, los estudios de historia regional que se vienen multiplicando desde los años 1980 han puesto en evidencia la precariedad de la presencia estatal en los márgenes amazónicos, y más aún su carácter negociado (García Jordán y Sala i Vila 1998; García Jordán 1998; Barclay 2009). Estos trabajos han subrayado la amplia autonomía, desde la época colonial, de regiones fronterizas cuya pertenencia al Estado se apoyaba esencialmente en el despliegue de redes de patronazgo a distintas escalas.



Manifestación patriótica en Iquitos 1923
Cesáreo Mosquera
Colección particular

El esfuerzo gubernamental por reafirmar la soberanía del Estado central en los márgenes fronterizos amazónicos se dio en el marco de una sociedad profundamente traumatada por la derrota frente a Chile en la Guerra del Pacífico (1879-1883) y por las consecuencias territoriales del conflicto: la pérdida de las provincias de Tacna, Arica y Tarapacá, ricas en salitre y minerales. Hay que mirarlo a través de la lente de una voluntad de asegurar el acceso a los recursos del suelo y del subsuelo amazónico, en un contexto geopolítico entonces inestable. Más, fundamentalmente, la acción del gobierno leguista representa un punto de inflexión decisivo respecto a la centralización del Estado peruano y la emergencia de una gubernamentalidad que buscaba lograr más eficacia en cuanto a la gestión del territorio, de sus recursos y del capital humano (Dagicour 2017; sobre el concepto de gubernamentalidad forjado por el filósofo Michel Foucault, cf. Drinot 2011; Burchell, Gordon y Miller 1991).

La demarcación de la Amazonía peruana se imponía como una indispensable condición previa a la transformación de los usos económicos de las tierras tropicales. Materializó el nacionalismo económico que orientó de manera decisiva el desarrollo del aparato estatal durante la década de 1920, con el objetivo de generalizar los modos de producción y explotación capitalistas modernos a la totalidad del territorio nacional, incluso hasta sus confines tropicales (Dagicour 2017). Cabe

precisar que tal programa continuaba los esfuerzos desplegados por los gobiernos sucesivos a partir de la posguerra del Pacífico para desenclavar, poblar y desarrollar una agricultura comercial en la selva. Recordemos que en 1909, durante su primera presidencia, Leguía había promulgado la nueva Ley de Terrenos de la Montaña, que redefinía el marco legal para facilitar la privatización de las tierras públicas amazónicas y su explotación agrícola por colonos provenientes de Europa y los Estados Unidos. En estos márgenes tropicales deliberadamente considerados como vacíos e improductivos, el régimen leguista –como otros anteriormente– procedió al desplazamiento de las poblaciones indígenas. Mientras en los círculos intelectuales dominaban las teorías del racismo seudocientífico y del darwinismo spenceriano, desde Lima, la visibilidad de la Amazonía se reducía a la mera disponibilidad de sus recursos naturales (García Jordán 1992).

Tal es, a grandes rasgos, el contexto dentro del cual las negociaciones secretamente emprendidas por el presidente Augusto B. Leguía y el gobierno colombiano llevaron, el 24 de marzo de 1922, a la firma del tratado Salomón-Lozano, que fijó el nuevo trazado de la frontera en la zona de Caquetá-Putumayo, ubicada dentro del Trapecio amazónico.

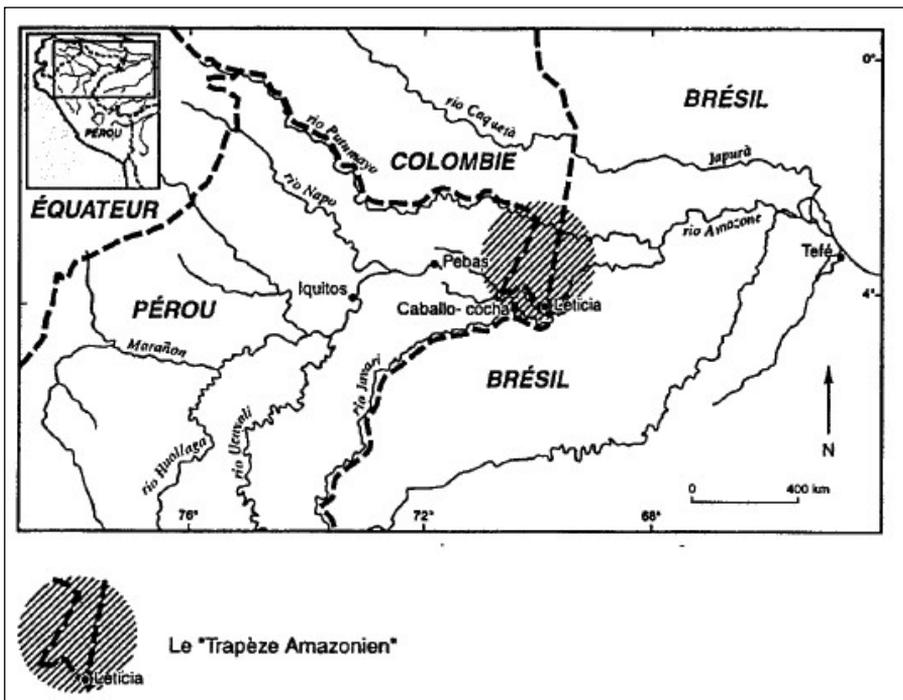


Figura 1. El Trapecio amazónico

Fuente: Jean-Pierre Chaumeil, «Par-delà trois frontières, l'espace central du Trapèze amazonien (Pérou, Colombie, Brésil)», *Autrepart* (14), 2000, pp. 53-70, p.57.

Según el artículo primero del tratado, la línea de demarcación tiene como punto de partida un lugar situado en la desembocadura del río Cuhimbé en el Putumayo, y a continuación sigue el curso de este último río. En vez de continuar hacia el este y Brasil, este trazado marca un cambio de dirección hasta el río Yaguas. A partir de ahí, la frontera se vuelve sumamente geométrica. Su trazado sigue una línea recta hacia el sur, hasta llegar a la confluencia de Boca Atacuai, uno de los afluentes del Amazonas. A continuación, la frontera sigue la vaguada del río Amazonas hasta llegar al límite fijado por el tratado internacional concluido entre el Perú y Brasil el 23 de octubre de 1851. Con este trazado, el Trapecio llamado de Leticia quedaba bajo dominio colombiano. A modo de compensación, el tratado preveía la cesión a Perú del triángulo San Miguel-Cuhimbé-Sucumbios, a pesar de que Ecuador también lo declarara parte de su territorio. Mientras las provincias del sur seguían ocupadas por Chile desde 1883, los términos del acuerdo con el gobierno colombiano dividieron a la opinión pública peruana, fustigando aún más la oposición al régimen centralizador y autoritario del presidente Leguía (Tudela y Varela 1925; Feijo 1923; Ugarteche 1930, 1933; Mayer de Zulen s/f). Pese a los numerosos cuestionamientos, el tratado fronterizo fue oficialmente ratificado por ambos gobiernos en 1928.

Por la lejanía espacial del Putumayo, sus condiciones particularmente inhóspitas, así como por la escasez de informaciones geográficas y de mapas, trazar la frontera para otorgar una existencia tangible a la decisión diplomática constituía para los Estados peruano y colombiano un verdadero desafío al ejercicio de su soberanía en sus márgenes. ¿Cómo delimitar, en efecto, un espacio mal conocido, que seguía siendo objeto de exploración en estos principios del siglo XX? Como lo subraya la historiadora Camille Lefebvre, fueron muchos los tratados internacionales firmados con muy escaso conocimiento de la geografía local. Comisiones binacionales de delimitación y demarcación fueron encargadas de viajar al terreno para verificar la conformidad del trazado fronterizo y, llegado el caso, adaptarlo a las configuraciones topográficas y a las realidades sociopolíticas locales (Lefebvre 2011: 109-138; 2015). El establecimiento de la Comisión mixta peruano-colombiana tras la ratificación del tratado Salomón-Lozano invita a repensar el tramado de lógicas científicas y políticas que subyacieron en la inscripción física de la nueva frontera.

Cabe precisar que después de la Guerra del Pacífico, fueron esencialmente juristas y militares los que en el Perú se adueñaron de las cuestiones relativas a las separaciones fronterizas y a la seguridad nacional. Generalmente empapadas de un argumento propenso a defender la integridad territorial y a restaurar la supuesta grandeza del país en la escena internacional, sus análisis geopolíticos conceptualizaban la historia de la demarcación fronteriza peruana como la de un proceso frustrado desde la Independencia. Estas representaciones les sirvieron de punto de anclaje a trabajos más recientes en el ámbito de la historia diplomática

y del derecho internacional, que se limitaron a cuestionar la validez de los principios del *Uti possidetis* y a echar luz (en forma más o menos descriptiva) sobre los procedimientos de negociación y arbitraje (Porrás Barrenechea y Wagner de Reyna 1981; Pons Muzzo 1961; Bákula 1973). Por consiguiente, este enfoque dejó completamente de lado el análisis del dispositivo racional y científico en la elección de la ubicación definitiva de las fronteras, así como la historia de su materialización en el espacio. Queremos insistir en las diversas escalas de análisis que intervinieron en el proceso de construcción de la frontera externa de la Amazonía peruana. Al interesarnos por las formas de negociación y relaciones de fuerzas en la comisión mixta peruano-colombiana, nos proponemos evidenciar las numerosas idas y vueltas entre el tratado diplomático y las realidades del terreno.

En cuanto a su estructura, en primer lugar, este artículo regresa a la controversia suscitada del lado peruano por el tratado Salomón-Lozano, más precisamente en el departamento de Loreto. Frente al proyecto centralizador leguista, la airada oposición de las élites políticas y económicas regionales atestigua la forma en que el significado de la frontera era percibido distintamente por los actores a escala local. Nos interesaremos enseguida por la identidad de los que trazaron la frontera. En efecto, el perfil de los miembros de la comisión mixta refleja una imagen concreta del proceso de formación de elites técnicas estatales, cuya legitimidad se basaba en las competencias específicas en cartografía, saberes geográficos y manejo de instrumentos de precisión. En fin, ¿qué es una confluencia? Esta pregunta invita, como veremos, a rastrear las complicaciones que podían surgir de la interpretación de los conceptos geográficos del tratado fronterizo de 1922. El desconocimiento y la propia complejidad de la cuenca oro-hidrográfica amazónica llevan a interrogarse sobre la estrecha relación entre producción de saberes geográficos, capacidad de peritaje estatal y construcción de los territorios fronterizos amazónicos a principios del siglo XX.

I. Demarcación fronteriza y resistencias: el tratado Salomón-Lozano bajo fuego de oposiciones regionalistas

El 5 de agosto de 1921, Guillermo Cervantes, oficial de la guarnición de Iquitos, se hizo de la prefectura firmemente decidido a tomar las riendas de los asuntos del departamento de Loreto, para “su bienestar y su progreso”. En estos territorios lejanos, las autoridades civiles, así como las guarniciones, no habían cobrado sus sueldos hacía meses. Este alzamiento expresaba la imbricación de reivindicaciones regionalistas con el creciente descontento de la élite política y comercial de Iquitos, principal centro económico de Loreto -el cual representa el 49 % de la superficie total de la Amazonía peruana- ante el continuo derrumbe de la producción de caucho desde la década de 1910. Alrededor del capitán Cervantes, un puñado de militares y notables locales organizaron un Comité revolucionario. El 1° de septiembre de 1921, el grupo publicó en la prensa regional su *Manifiesto a la Nación*, determinado a oponerse al “régimen dictatorial instalado el 4 de julio de 1919”

. Denunciando la “tiranía” centralizadora que según sus integrantes imponía la Constitución fundadora del régimen de la Patria Nueva, promulgada en 1920, el Comité exigía el restablecimiento de la ley orgánica de 1860. La instrumentalización del patriotismo a fines de baja política, lindando con la traición del interés nacional, también figuraba en el meollo de las críticas dirigidas al régimen leguista:

«Se ha visto explotar el patriotismo nacional, con la promesa del rescate de nuestras provincias cautivas, adormeciendo el sentimiento público, mientras se trata de vender una de las más ricas regiones del Territorio Nacional: el Putumayo peruano, que el Régimen en su sed insaciable de oro, ha ofrecido a Colombia, mediante el pago de una indemnización de siete millones de soles. ¡Pobre Patria nuestra y desventurado pueblo peruano!».

A pesar de que las negociaciones diplomáticas entre el régimen leguista y el gobierno colombiano fueron emprendidas en el mayor secreto, ya desde el año 1921 la probabilidad de un acuerdo que perjudicara al Perú generó agitación en el departamento de Loreto. La perspectiva de una línea de demarcación territorial impuesta desde Lima era airadamente cuestionada por la élite política y económica regional.

Amenazada su estabilidad, el régimen de la Patria Nueva dirigió hacia Loreto una dura campaña de represión. Dos regimientos fueron enviados al lugar, el primero bajo el mando del comandante Juan P. Santibáñez, el segundo bajo el del capitán Genaro Martos (Martos 1951). Ante el veloz avance del ejército, el capitán Cervantes pudo contar con el apoyo de Julio César Arana, el cauchero más importante del Oriente peruano, también senador suplente y presidente de la Cámara de comercio de Loreto. Fechado en 1913, el mapa reproducido a continuación, que representa la parte norte de Loreto, permite visualizar claramente la considerable extensión de la *Peruvian Amazon Rubber Company*, el imperio edificado por Julio César Arana, cuya sede social se ubicaba en Londres.



Fuente: LOC, Geography and Map Reading Room-Peruvian Maps, 1910-1930, *Región Selvática del Norte del Perú*, delineada por orden del Excmo. Señor Guillermo Billinghurst, presidente de la República, 1913, 1/200 000, por Camilo Vallejos Z., cartógrafo de la Sociedad Geográfica de Lima.

En estos márgenes fronterizos, Arana también poseía varias propiedades en Colombia, y mantenía estrechas relaciones comerciales con emprendedores e industriales del otro lado de la frontera. Frente a lo que consideraba una intrusión del Estado central, el posicionamiento de Julio César Arana ejemplifica la manera en que el significado de la frontera era percibido diferentemente por las **élites regionales que tenían intereses económicos a ambos lados de la línea divisoria entre las soberanías estatales.**

El 3 de enero de 1922, el diario *La Crónica* anunció sin embargo que “la revolución en Loreto ha terminado”¹. Si bien la severa represión del régimen leguista permitió el regreso a una aparente calma, el periódico limeño relataba el calamitoso estado económico en que el alzamiento había dejado a Loreto. La propaganda gubernamental, aferrada a generar una ilusión de consenso alrededor del régimen de la Patria Nueva, no podía disimular la existencia de una crónica oposición al intrusivo proyecto de territorialidad del poder central con respecto a los márgenes del territorio nacional.

En 1927, ante la inminente ratificación oficial del tratado Salomón-Lozano, Julio César Arana publicó un manifiesto en Lima para expresar públicamente su desacuerdo (Arana 1927). El 10 de diciembre del mismo año, las elites socioeconómicas de Loreto, incluso algunos representantes de las autoridades políticas locales, le

1 «La revolución en Loreto ha terminado», *La Crónica* n°3525, Lima, 3 de enero de 1922, p. 4.

enviaron un virulento telegrama al presidente Leguía². Exigían el envío a Loreto de una comisión parlamentaria y la organización de un plebiscito. Con motivo de su conocimiento concreto del territorio, se consideraban además más legítimos que el gobierno central para decidir sobre los intereses del departamento. Reiteraban sin embargo el deber que atañía al Estado de defender la integridad del territorio nacional de acuerdo con los principios del *Uti possidetis*. Frente a las consecuencias negativas, según ellos, del tratado fronterizo para la organización del comercio regional, condenaban la acción del gobierno con motivo de que fuera llevada a cabo en contra de la prosperidad y del bienestar común.

La reacción de Augusto B. Leguía fue inmediata. Dos días después de haber recibido el telegrama, el presidente se comunicó con el prefecto de Loreto, el coronel Molina Derteano³. Le encargó establecer la lista de los funcionarios sediciosos, y recordarles su deber de lealtad al régimen. Barriendo sin más las críticas, Leguía reafirmaba la plena autoridad del poder central en materia de política exterior, insistiendo sobre su propia legitimidad en cuanto jefe del poder ejecutivo. En cuanto la Constitución de 1920 representaba la clave de este régimen eminentemente presidencial, Leguía, invocando el artículo 151, desempeñaba la representación del Estado tanto en el plano interior como en el exterior, y debía empeñarse en preservar la seguridad de la República⁴. Por ello se dirigió al prefecto de Loreto en los siguientes **términos**:

«Solo es excusable la actitud de los que me dirigen el radiograma relacionado con el protocolo Salomón-Lozano, porque ignoran las verdaderas causas del Tratado con Colombia. [...] Esa ignorancia, sin embargo, no excusa a los servidores públicos que, con olvido de sus deberes y de la lealtad que deben al Régimen, se unen a los que protestan de sus actos o pretenden enmendarlos. Mándeme usted una lista completa de todos los que se hallan en esa condición y haga usted saber, de una manera general, que, por la Constitución, el Presidente de la República tiene la gestión de los asuntos de los tratados. Haga también saber que no se permitirá ningún acto que se produzca en obstrucción al cumplimiento del Tratado con Colombia»⁵.

- 2 MINRELEXT, Correspondencia del Presidente Augusto B. Leguía, Caja 9, Documento n°128, Publicados en los diarios del departamento de Loreto, Iquitos, 10 de diciembre de 1927.
- 3 MINRELEXT, Correspondencia del Presidente Augusto B. Leguía, Caja 9, *Respuesta del Presidente de la República a los telegramas del 12 de diciembre de Iquitos pidiendo que no se mutile Loreto, mandado publicar en todos los diarios y en boletines de Iquitos por el Prefecto Coronel Molina Derteano*, depositado en Lima, 14 diciembre de 1927, recibido Iquitos el 16 Prefecto Coronel Molina Derteano, Iquitos.
- 4 http://www.leyes.congreso.gob.pe/Documentos/constituciones_ordenado/CONSTIT_1920/Cons1920_TEXTO.pdf. (ultima consulta julio de 2016).
- 5 MINRELEXT, Correspondencia del Presidente Augusto B. Leguía, Caja 9, *Respuesta del Presidente de la Republica a los telegramas del 12 de diciembre de Iquitos pidiendo que no se mutile Loreto, mandado publicar en todos los diarios y en boletines de Iquitos por el Prefecto Coronel Molina Derteano*, depositado en Lima, 14 diciembre de 1927, recibido Iquitos el 16 Prefecto Coronel Molina Derteano, Iquitos.

La ratificación del tratado Salomón-Lozano fue confirmada durante el año 1928⁶. En una entrevista concedida a un periodista del *Chicago Tribune* en febrero de 1928, a poco tiempo de su validación, el presidente Leguía detalló los motivos de su inflexibilidad. En un inglés impecable, expresa su intención de aportar una solución definitiva a la discrepancia territorial con Ecuador. La inestabilidad reinante a lo largo de la frontera del norte constituía además a sus ojos una amenaza permanente no solo para la soberanía peruana, sino también para el desarrollo económico del país. Por ello, la ratificación del tratado Salomón-Lozano resultaba un prerrequisito ineludible:

*«There remains only one question, that of the Ecuadorian frontier and my Government, animated by a wide American outlook and most peaceful intentions, (...) will arrive at a satisfying solution by arbitration, if Ecuador wishes, or by direct negotiation. The recent boundary treaty with Colombia will facilitate the solution»*⁷.

Sin embargo, un recodo por la historiografía peruanista permite constatar la vigencia, hasta la actualidad, de la polémica que generó el tratado Salomón-Lozano por sus consecuencias territoriales. La publicación en 1932 de la obra anónima titulada *El Tratado Salomón-Lozano y la Cuestión de Leticia* atestigua la radicalización de la opinión pública peruana después de caído el régimen leguista⁸. Considerado una “enorme traición a la Patria”, el tratado fue erigido en prueba “del gran desprecio en cuanto a los sentimientos y los derechos del pueblo peruano” del presidente Leguía⁹. Algunos años después, en su *Historia de la República*, Jorge Basadre tomó en consideración los argumentos geopolíticos de Leguía, pero siguió condenando las soluciones adoptadas (Basadre 1968). Las publicaciones más recientes resaltan los términos de un acuerdo considerado particularmente injusto (Chirinos Soto 1982). Citemos, a modo de ejemplo, a Carlos Dávila Herrera, quien en su estudio regional acerca de Loreto, califica como particularmente “nefasto” el tratado Salomón-Lozano (2013: 16).

II. Élités técnicas estatales y trazado de la frontera

El 19 de septiembre de 1928 fue establecida la Comisión mixta de delimitación y demarcación del Putumayo. Del lado peruano, la lista de los integrantes de la comisión nacional proporciona una imagen concreta de las dinámicas de

6 El Tratado Salomón-Lozano fue aprobado el 5 de octubre de 1925 por el Congreso colombiano a través de la Ley n°55, asimismo por el Congreso peruano por la resolución n°594 del 20 de diciembre de 1927. Fue ratificado oficialmente por el presidente Leguía el 23 de enero de 1928 y por la presidencia colombiana el 17 de marzo de 1928. El Tratado fue además ratificado por la Liga de las Naciones el 29 de mayo de 1928.

7 MINRELEX, Correspondencia del presidente Augusto B. Leguía, Caja 4, Documentos de Leguía, suite, folios 51 a 75, Documento n°67, Lima, 9 de febrero de 1928, *Entrevista del presidente Leguía con John Clayton*, Chicago Tribune Press Service. En la entrevista, el presidente Leguía también se muestra preocupado por una posible alianza militar entre Chile y Ecuador.

8 Anónimo, *El Tratado Salomón-Lozano y la Cuestión de Leticia*, Lib. E Impr. San Cristóbal, 1932.

9 *Ibid*, p. 55.

profesionalización que venían caracterizando al ejército peruano desde la Guerra del Pacífico. Fue el coronel de infantería Roberto López, nombrado por el gobierno leguista, el que desempeñó la dirección de la comisión. Especialista en materia de trabajos cartográficos y de operaciones de demarcación fronteriza -había reemplazado en 1922 al experto militar británico Arthur Woodroffe como supervisor de los trabajos de delineación de la frontera con Brasil- Roberto López era un antiguo oficial del Servicio topográfico del Estado Mayor del Ejército, creado en 1906, el cual había sido reorganizado en 1913 para convertirlo en Servicio geográfico del Ejército, según el modelo francés. El mismo año, Roberto López había proseguido con su especialización al sumarse al Batallón de ingenieros, cuya creación se remontaba a 1910, durante el primer gobierno de Leguía (Arbulú Gallieni 1988: 100, 169).

La presencia de Roberto López a la cabeza de la comisión peruana es reveladora de la afirmación, dentro del ejército peruano, de un grupo de ingenieros militares socialmente reconocidos por su dominio de saberes técnicos y prácticas específicas ligadas a los retos de la defensa del territorio y su cobertura cartográfica (Dagicour 2017). El resto del personal técnico de la comisión confirmaba la dinámica de profesionalización que sostenía el esfuerzo de modernización de las fuerzas armadas peruanas después de la guerra del Pacífico, particularmente gracias a la acción de la Misión militar francesa presente en Lima ya en 1896 (Rouquié 1982; Saint John 2007; Velásquez 2013). Entre estos integrantes encontramos a los lugartenientes de artillería Francisco Cebreros y Bernardo Dianderas, ambos cursaron la especialización en ingeniería militar de la Sección de alumnos oficiales en ingeniería, creada en 1922 en la Escuela Militar de Chorrillos (Arbulú Gallieni 1988, *op.cit.*: 171). Añadamos que, ya en 1925, el oficial Dianderas se había sumado al Servicio Geográfico y pudo participar en los trabajos relativos al mapa nacional¹⁰.

El régimen de la Patria Nueva representó un momento decisivo dentro de la racionalización y modernización de la institución militar, bajo el amparo de varios expertos y misiones militares provenientes de Europa -Francia y Alemania- así como de los Estados Unidos. Durante la década de 1920, distintos servicios técnicos fueron reorganizados, como el Servicio Geográfico del Ejército, mientras otros eran creados, entre ellos el Servicio de Fotogrametría Aérea en 1929. Además, bajo el impulso del ingeniero Fermín Málaga Santolalla, ministro de Marina entre 1923 y 1925, y después ministro de Guerra de 1925 a 1928, se consolidó la visibilidad institucional de la ingeniería militar en el plan de estudios de las escuelas militares limeñas. Estas evoluciones en el aparato estatal matizan las interpretaciones clásicas que Leguía se empeñó en debilitar al ejército durante el Oncenio (Camacho 2016). El discurso anti-oligárquico de la Patria Nueva resultaba incompatible con la amenaza que dejaba subsistir un fuerte poder militar. Por ello, la estabilidad del régimen leguista dependía en gran parte de su dominio sobre el ejército. No obstante, las reformas emprendidas por el régimen leguista dejan vislumbrar más bien que Leguía no

10 AHM, año 1925, Ministerio de Guerra, Lima, resolución del 16 de febrero de 1925.

buscó “debilitar” al ejército sino reconfigurar la posición de los militares en cuanto élite sociopolítica al acelerar su reorientación profesional. Para mantener a flote su ambicioso programa de desarrollo y regeneración nacional, el régimen leguista buscó involucrar a los militares en un largo y complejo proceso de consolidación profesional. Además, la defensa y colonización del territorio involucraba a los militares como actores ineludibles de la construcción del Estado. Ante este objetivo, y a pesar de limitaciones económicas, la transformación de los oficiales en una élite técnica, socialmente reconocida por sus habilidades, fue encarada por el régimen leguista como el más potente antídoto a su politización e injerencia crónica en la vida política peruana desde la independencia. El derrocamiento de Leguía en agosto de 1930 atestigua, sin embargo, las dificultades del régimen para moldear efectivamente el comportamiento de los oficiales peruanos.

¿Cómo era el asunto del lado colombiano? A la inversa, el perfil de la comisión colombiana se singulariza por una mayor presencia del elemento civil. La dirección de la comisión fue otorgada al ingeniero Darío Rozo Martínez, egresado de la Facultad de Matemáticas y de Ingeniería de la Universidad Nacional de Bogotá. Ya en la década de 1870, el proyecto político de las élites gubernamentales colombianas, tendiente a desarrollar “*a more modern, secular spirit of technical professionalism*” (Safford 1976: 193), se había traducido por el rol decisivo del Colegio Militar, que reunía los cursos de formación militares y de ingeniería civil, a través del fortalecimiento de la orientación técnica en la enseñanza superior. A pesar de que dos militares fueran parte de la comisión colombiana de demarcación con el Perú, es la primacía de los ingenieros civiles la que llama nuestra atención.

A modo de consecuencia de esta desproporción entre civiles y militares entre las dos comisiones nacionales, no tardaron a manifestarse bloqueos dentro de la Comisión mixta, los cuales revelaban no solo divergencias metodológicas, sino fundamentalmente la imposibilidad de fijar una frontera aceptada por todos.

III. ¿Qué es una confluencia?

Volvamos ahora al tratado Salomón-Lozano. Su letra afirmaba que el trazado fronterizo debía bordear el río Putumayo hasta llegar a su confluencia con el Yaguas. Desde ahí la frontera seguía una línea recta hasta un segundo punto de confluencia, con el río Atacuari, afluente del Amazonas. En varias oportunidades, el término de confluencia se utilizaba sin que en apariencia generara ninguna dificultad. Pero esto era menospreciar la complejidad de la cuenca oro-hidrográfica del Amazonas. En el terreno, la interpretación del concepto geográfico se hizo más compleja. De estación en estación, los ríos cambian su trazado, lo que a veces acarrea importantes escisiones. En estas circunstancias, determinar la ubicación exacta de los puntos de confluencia de los ríos Atacuari y Yaguas constituía un verdadero desafío científico. Mientras tanto hubiera hecho falta ponerse de acuerdo, de antemano, sobre la definición misma de tal concepto.

En octubre de 1928, poco tiempo después de la instalación de la Comisión mixta, emergió la controversia entre ambas partes. En el terreno, ¿cómo diferenciar una desembocadura de una confluencia? Cada parte esgrimió su posición con argumentos transversales. El debate científico en la Comisión mixta es un buen ejemplo de la dificultad de interpretar los conceptos geográficos de los tratados internacionales al encarar las realidades locales. Revela, generalmente, las asimetrías y relaciones de fuerzas, ya que detrás de los desacuerdos científicos, son asuntos de orden político, económico y social los que tenemos que descifrar.

En una nota del 12 de octubre de 1928 dirigida a Roberto López, el ingeniero colombiano Darío Rozo Martínez esclareció su posición en los siguientes términos:

«En mi deseo de entenderme lo más pronto posible sobre el asunto de la definición de confluencia y de boca, me permito darle por escrito las razones que hay para tener como del mismo significado las palabras boca y confluencia»¹¹.

A su modo de ver, desembocadura y confluencia eran sinónimos, y una confluencia no remitía a otra cosa que una extensión en donde se reúnen dos o varios ríos (el paraje, o la región). Para respaldar su posición, el ingeniero colombiano se apoyó en una bibliografía geográfica internacionalmente reconocida. Habiendo consultado varios diccionarios enciclopédicos, llegó a convencerse de la ausencia de cualquier contenido técnico verdadero. Además, toda la complejidad surgía de la necesidad de adaptar la definición teórica a las necesidades prácticas de la demarcación de fronteras. Para lograrlo, había que identificar un punto preciso (poco importa cuál) comprendido dentro de la zona de confluencia/desembocadura por donde llegara a pasar la línea de separación¹². Sin embargo, dos días después, Roberto López le contestó a su homólogo colombiano refutando rotundamente la idea de considerar como sinónimos la embocadura y la confluencia¹³. Al contrario, el militar peruano resaltó la alta tecnicidad del término de confluencia y, más aún, según él se trataba de un punto precisamente identificable. Si bien le concedía de buena gracia a Darío Rozo la validez de la definición que proponían la mayor parte de los diccionarios geográficos según los cuales la confluencia es una extensión (el paraje), a pesar de ello, para él lo que debía prevalecer era la etimología misma del término "paraje". Procedente del latín "*paratum*", la confluencia se referiría a un lugar/sitio preciso¹⁴. En el terreno, sería el sitio más profundo del lecho superior y del lecho inferior de los ríos donde habría que ubicar la confluencia.

11 AHL, Colombia, 2.4.10 Comisión Mixta Demarcadora 1928-1932, Legajo 198, LCA 8-8, Copia de la nota del Jefe de la Comisión Colombiana, Darío Rozo M., pasada al Jefe de la Comisión Peruana, Iquitos, 12 de octubre de 1928.

12 *Ibid.*

13 AHL, Colombia, 2.4.10 Comisión Mixta Demarcadora 1928-1932, Legajo 198, LCA 8-8, Respuesta peruana a la nota del Jefe colombiano, Iquitos, 14 de octubre de 1928.

14 *Ibid.*

Con aquella definición, Roberto López se erigía no solo en defensor de los intereses del gobierno peruano sino también como el garante del verdadero “espíritu” del tratado Salomón-Lozano, al recordar que “éste es el concepto técnico que mi Gobierno ha creído que podrían darle, los personeros encargados de la ejecución del Tratado”¹⁵. En todo caso, tras largos meses de fastidiosos debates teóricos y metodológicos, ambas partes llegaron a un acuerdo acerca de una definición. Las Actas de la sesión de la Comisión mixta del 15 de octubre de 1928 aprueban el acuerdo según el cual «se acordó que para los efectos de la demarcación, se entiende por confluencia de dos ríos el punto más profundo de la unión de sus *thalwegs*»¹⁶. Sin embargo, este acuerdo no aguantó mucho tiempo. En efecto, las Actas de la tercera sesión, fechada en el 6 de febrero de 1929, reflejan una incompreensión que parecía no tener fin¹⁷.

Más allá del aspecto técnico propiamente dicho, son asuntos de orden político y económico los que constituyen la raíz del desacuerdo. En efecto, la ubicación exacta del punto de confluencia del río Atacuari con el Amazonas iba a determinar la nacionalidad de tres islas: Coto, Ampiyacu y Tigre, siendo esta última la de mayor superficie con sus 6 000 hectáreas¹⁸. La disputa que agitaba a la Comisión mixta remitía por lo tanto al entremezclamiento de programas científicos y políticos. Fundamentalmente, traducía el hecho de que “la ciencia tiene nacionalidad”¹⁹. Para Darío Rozo Martínez, la confluencia del Atacuari con el Amazonas se encontraba al norte de la isla Tigre, en un brazo del río del mismo nombre. Al contrario, Roberto López estimaba que esta confluencia se situaba río arriba, al formar la unión del Tigre con el Amazonas²⁰. El siguiente mapa permite visualizar la controversia:

15 *Ibid.*

16 AHL, Colombia, 2.4.10 Comisión Mixta Demarcadora 1928-1932, *Arreglo de límites entre la República de Colombia y la República del Perú, Bogotá, Ministerio de Relaciones Exteriores*, segunda edición, Imprenta Nacional, 1980, Actas de la Comisión Mixta Demarcadora de los Límites Perú-Colombia, Acta N°2, Sesión del 15 de octubre de 1928, Iquitos, p. 30.

17 AHL, Colombia, 2.4.10 Comisión Mixta Demarcadora 1928-1932, *Arreglo de límites entre la República de Colombia y la República del Perú, Bogotá, Ministerio de Relaciones Exteriores*, segunda edición, Imprenta Nacional, 1980, Actas de la Comisión Mixta Demarcadora de los Límites Perú-Colombia, Acta N°3, sesión del 6 de febrero de 1929, Iquitos.

18 AHL, Colombia, 2.4.10 Comisión Mixta Demarcadora 1928-1932, *Arreglo de límites entre la República de Colombia y la República del Perú, Bogotá, Ministerio de Relaciones Exteriores*, segunda edición, Imprenta Nacional, 1980.

19 La expresión proviene de la ponencia del historiador Rafael Sagredo «La geografía ignorada. Naturalistas en los Andes», Coloquio internacional *Sciences, savoirs et techniques en Amérique ibérique* organizado por Annick Lempérière y Clément Thibaud, 29-31 de enero de 2015, París, Universidad Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

20 AHL, Colombia, 2.4.10 Comisión Mixta Demarcadora 1928-1932, Legajo 198, LCA 8-9, Cable de Darío Rozo M al Ministro de Colombia, 8 de noviembre 1930.

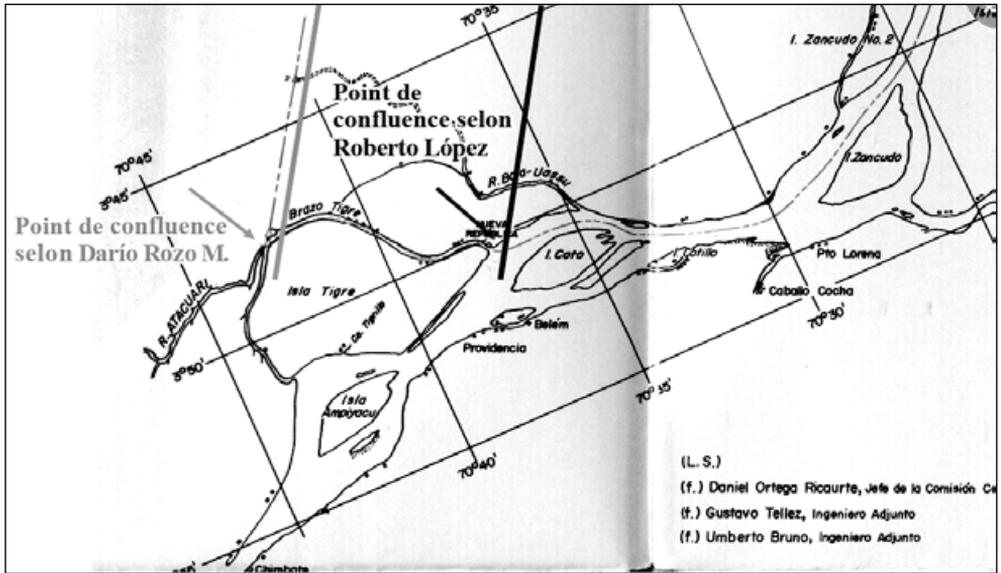


Figura 4. Controversia alrededor de una confluencia.

Elaboración propia. Fuente: AHL, Colombia, 2.4.10 Comisión Mixta Demarcadora 1928-1932, Arreglo de límites entre la República de Colombia y la República del Perú, Bogotá, Ministerio de Relaciones Exteriores, segunda edición, Imprenta Nacional, 1980.

Leyenda:

- Trazado fronterizo según Darío Rozo Martínez, jefe de la comisión colombiana.
- Trazado fronterizo según Roberto López, jefe de la comisión peruana.

La posición del coronel Roberto López dejaba al descubierto su ambición de mantener la mayor superficie territorial posible para el Perú. Además, al ubicar el punto de confluencia más río arriba del Amazonas, toda la línea geodésica Yaguas-Atacuari quedaba desplazada hacia el este, es decir hacia Colombia.

Sin embargo, el empecinamiento del jefe de la comisión peruana no tardó en generar fastidio dentro del gobierno colombiano:

«Ocurre preguntar: ¿por qué tan extraño empeño del Jefe de la Comisión Peruana en una tesis condenada, por modo ineludible al fracaso? Es necesario observar que las dos comisiones no han sido enviadas a buscar terrenos para sus respectivos países, sino a medir, de acuerdo con el Tratado y con la realidad de las cosas, unas líneas de frontera entre Colombia y el Perú. Tal es la cuestión»²¹.

En una nota confidencial, el jefe de la comisión colombiana se quejó de la obstrucción sistemática en la que incurría su homólogo peruano, ocasionando no solo la paralización de los trabajos de la comisión sino también importantes gastos

21 AHL, Colombia, 2.4.10 Comisión Mixta Demarcadora 1928-1932, Legajo 198, LCA 8-11, Legación de Colombia, Memorándum, Lima, 27 de mayo de 1929. [Anónimo].

adicionales para ambos gobiernos²². Apenas un año después de la ratificación del tratado diplomático, la Comisión mixta se encontraba en una insostenible situación de atascamiento.

Fue finalmente la implicación de ambos gobiernos en la controversia técnica la que permitió sacar a la Comisión mixta de la crisis en que se había estancado. Para el presidente colombiano Miguel Abadía Méndez (1926-1930) así como para Augusto B. Leguía, se trataba de llegar a una solución aceptable sin dejar de mantener una fachada de cordialidad. Nada menos que el prestigio internacional de ambos países estaba en juego. El asunto era particularmente espinoso para el régimen leguista, involucrado al mismo tiempo en el procedimiento de arbitraje con Chile bajo el auspicio de los Estados Unidos. La búsqueda de ejemplaridad, derivada de los principios de fraternidad panamericana, se tradujo especialmente en las instrucciones enviadas a la Comisión mixta con fin de que borrara lo más posible de sus actas cualquier rastro del desacuerdo²³.

Un memorando confidencial, hallado en los archivos del Ministerio de Relaciones Exteriores en Lima, permiten nuevas luces sobre la resolución de la controversia. Fechado en el mes de junio de 1929, fue redactado por el teniente comandante Harold B. Grow, integrante de la misión naval estadounidense presente en el Perú desde 1920²⁴. Hombre de confianza del presidente Leguía, Grow desempeñó el papel de intermediario privilegiado. Comisionado por el régimen leguista, viajó a Bogotá para debatir los términos de una solución amistosa con el ministro colombiano de Relaciones Exteriores, Fabián Lozano. Este documento revela que la elección de la ubicación definitiva de la frontera peruano-colombiana en el Putumayo provino de un acuerdo negociado directamente entre el Palacio de Gobierno en Lima y la cancillería colombiana en Bogotá.

De acuerdo con la posición de Darío Roza Martínez, el diplomático colombiano se mostró inflexible sobre la ubicación de la confluencia del Atacuari al norte de la isla Tigre, en el brazo del río epónimo²⁵. En su informe, el comandante Grow le confirmó al presidente Leguía que el gobierno colombiano tenía la intención de mantener la contigüidad territorial con el Alto Amazonas, así como su proyecto de construir una línea de ferrocarril en la región limítrofe con el Perú²⁶. Aquellas pretensiones territoriales en esta parte del Putumayo reflejan el amplio programa de colonización civil y militar que quería implementar el gobierno colombiano en los

22 AHL, Colombia, 2.4.10 Comisión Mixta Demarcadora 1928-1932, Legajo 198, LCA 8-12, Legación de Colombia, Memorándum, 16 de noviembre de 1929.

23 AHL, Colombia, 2.4.10 Comisión Mixta Demarcadora 1928-1932, Legajo 198, LCA 8-10, Personal-reservado, Informe de Roberto López, Jefe de la Comisión peruana de Límites al Ministro Pedro José Rada y Gamio, Iquitos, 5 de febrero de 1929.

24 AHL, Colombia, 2.4.10 Comisión Mixta Demarcadora 1928-1932, Legajo 198 LCA 8-11, Memorandum del Capt. H.B. Grow, para su excelencia el Presidente del Perú, junio de 1929.

25 *Ibid.*

26 *Ibid.*

confines tropicales de su territorio nacional. Durante el mes de noviembre de 1928, el subteniente de la guarnición peruana de Leticia avisó a sus superiores de la visita de una Comisión especial encargada de averiguar las posibilidades de poblamiento a lo largo de los ríos Caquetá y Putumayo²⁷. Como contrapartida de verse garantizada cierta forma de continuidad espacial, el ministro colombiano estaba dispuesto a reconocer la soberanía del Perú sobre las islas Tigre, Coto, Ampiyacu y Cotillo. Estos “regateos” entre el ministro y el comandante Grow tuvieron el efecto de desacreditar las posiciones del coronel Roberto López²⁸. Considerándolas excesivas y sin real beneficio, el comandante Grow estimó que el interés del Perú residía en la aceptación del acuerdo.

El siguiente mapa, que acompañaba el memorando redactado por Grow, presenta la síntesis de las negociaciones relatadas más arriba²⁹. Representa la ubicación de la frontera en función de las posiciones defendidas por una y otra parte dentro de la Comisión mixta. En el medio, una línea de puntos representa el acuerdo al que llegaron los actores políticos y diplomáticos:

27 AHL, Colombia, 2.4.5 Colonización colombiana: Oficio sobre la visita a la región fronteriza de una comisión Colombiana, 1928, Prefectura del Departamento de Loreto, Iquitos, 13 de diciembre de 1928, n°493 al Señor Oficial Mayor del Ministerio de Relaciones Exteriores.

28 AHL, Colombia, 2.4.10 Comisión Mixta Demarcadora 1928-1932, Legajo 198, LCA 8-11, *Memorándum del Capt. H.B. Grow, para su excelencia el Presidente del Perú*, junio de 1929.

29 AHL, Colombia, 2.4.10 Comisión Mixta Demarcadora 1928-1932, Legajo 198, LCA 8-11, Documento N°8, Lima, 3 de junio de 1929, anexo.

Conclusiones

Las negociaciones diplomáticas entre el régimen leguista y el gobierno colombiano remiten a las modalidades de tipo colonial de ejercicio de la dominación política por parte de las elites dirigentes de ambos países en sus márgenes territoriales. Evidentemente, desde Lima y Bogotá, los actores políticos y diplomáticos no procuraron tener en cuenta los usos socioeconómicos preexistentes del espacio por parte de los actores regionales y locales, menos aún, de las poblaciones indígenas. Estas modalidades de construcción de la frontera en los confines amazónicos contribuyeron a que la frontera, impuesta por el poder central, fuera por mucho tiempo discutida. En aquellos márgenes lejanos, el proyecto de territorialidad del régimen leguista chocó con múltiples formas de oposición, que contribuyeron a socavar el preconcepto de una omnipotencia estatal.

Inmediatamente después de que la Comisión mixta acabara su trabajo, un puñado de militares y representantes de las elites socioeconómicas de Loreto (entre ellos los antiguos «barones» del caucho) intentaron el 1^{ro} de septiembre de 1932 apoderarse por la fuerza de la guarnición de Leticia. La invasión fue el punto de partida de un recrudecimiento de violencia que desembocó en el conflicto armado entre el Perú y Colombia (Camacho Arango 2017). Añadimos que, en un memorando del 15 de julio de 1933, Roberto López, el antiguo jefe de la comisión peruana de demarcación, proclamó la nulidad del tratado Salomón-Lozano³⁰. Su declaración intervenía solo algunos meses después de la firma de un armisticio bajo los auspicios de la Sociedad de las Naciones, y antes de las negociaciones de Rio de Janeiro que, sin embargo, llevarían a revalidar el tratado de 1922.

En fin, a pesar de las dificultades y obstáculos, subrayamos que la documentación producida por la Comisión Mixta, y especialmente los mapas, contribuyó significativamente a la apropiación intelectual y científica de los territorios amazónicos. Sin embargo, el trazado material de la frontera no significó que la dominación política y la ocupación territorial fueran realmente efectivas y definitivas. En los hechos, la mera demarcación resultó insuficiente para modificar radicalmente la vida cotidiana de las poblaciones transfronterizas y moldear identidades territoriales nacionales. Al respecto, las investigaciones de los *border studies* han demostrado que los procesos de territorialización de los Estados y de transformación de las regiones fronterizas se llevan a cabo en largos espacios temporales y dependen, ante todo, de la capacidad material de los Estados (ver entre otros a Adelman y Aron 1999; Saint John 2011).

30 AHL, Colombia, 2.4.10 Comisión Mixta Demarcadora 1928-1932, Legajo 198, LCA 8-16 Ministerio de Relaciones exteriores, *Memorandum de Roberto López sobre el triángulo de Cuhimbé / San Miguel*, Lima, 15 de julio de 1933. El antiguo jefe de la comisión peruana concluyó que el tratado Salomón-Lozano era inaplicable con motivo de que en 1922 la compensación territorial por el triángulo Cuhimbé-San Miguel incumbía teóricamente a la soberanía de Ecuador.

Archivos

Archivo General de la Nación (AGN) – Lima.

Biblioteca Nacional del Perú (BNP) – Lima.

Archivo Histórico de Límites (AHL), Ministerio de Relaciones Exteriores -Lima.

Archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores (MINRELEXT) – Lima.

Archivo Histórico Militar (AHM) – Lima.

Library of Congress – Washington D.C.

Bibliografía

Adelman Jeremy, Aron Stephen

1999 «From Borderlands to Borders: Empires, Nation-States, and the Peoples in between in North American History». En: *The American Historical Review*, vol. 104, n°3 (Jun.), pp. 814-841.

Arana, Julio C.

1927 *El protocolo Salomón Lozano, o el pacto de límites con Colombia*, Lima: Sanmarti y Cía.

Arbulú Gallieni Guillermo

1988 *El Ejército y la ingeniería militar en el Siglo XX, 1900-1990*, Lima: Taller de la I.E.

Bákula Juan Miguel

1988 *La política internacional entre el Perú y Colombia*, Bogotá: Editorial Temis.

Bákula Juan Miguel

2002 *Perú, entre la realidad y la utopía: 180 años de política exterior*, Lima: Fondo de Cultura Económica- Fundación Academia Diplomática del Perú, 2002.

Basadre, Jorge

1968 *Historia de la República del Perú*, Lima: Editorial Universitaria, 1968 (6e ed.).

Burchell Graham, Gordon Colon, Miller Peter (eds.)

1991 *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Chicago: Chicago University Press.

Camacho Arango, Carlos

2016 «Relaciones entre civiles y militares durante el Oncenio de Augusto Leguía (Perú, 1919-1930)». En: *Historia Crítica*, n°60, (abril-junio), pp. 103-122.

Camacho Arango, Carlos

2017 *El conflicto de Leticia (1932-1933) y los ejércitos de Perú y Colombia*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

Chirinos Soto, Enrique

1982 *Historia de la República, 1821-1982*, Lima: Editorial Minerva.

Dagicour, Ombeline

2017 «Construire l'Etat, régénérer la Patrie. Savoirs géographiques et production du territoire au Pérou (1900-1930)», thèse de doctorat dirigée par Annick Lempérière et Aline Helg, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne - Université de Genève.

Dávila Herrera, Carlos

2003 *El conflicto y la historia de Loreto*, Lima: Seminario de Historia Rural Andina (UNMSM).

Drinot, Paulo

2011 *The Allure of Labor: Workers, Race, and the Making of the Peruvian State*, Durham-London: Duke University Press.

García Jordán, Pilar

1998 *Fronteras, colonización y mano de obra indígena en la Amazonia andina (siglos XIX-XX)*, Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Universitat de Barcelona, .

García Jordán, Pilar y Sala i Vila Nuria (coord.)

1998 *La nacionalización de la Amazonía*, Barcelona: Universitat de Barcelona.

García Jordán, Pilar

1992 «Reflexiones sobre el darwinismo social, inmigración y colonización. Mito de los grupos modernizadores peruanos (1821-1919)». En: *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 21, Lima, pp. 961-975.

Lefebvre, Camille

2011 «Science et frontière en équation : Le terrain de la mission Tilho entre Niger et Tchad (1906-1909)». En: Blais Hélène, Deprest Florence, Singaravélou Pierre (dir.), *Territoires impériaux. Une histoire spatiale du fait colonial*, Paris : Publications de la Sorbonne, pp. 109-138.

Mayer de Zulen, Dora

El oncenio de Leguía. Callao: Tip. Pena, (sin fecha).

Octavio Feijo, Manuel

1923 *Acusaciones contra un régimen de tiranía*, París: Impr. Cosmos.

Pons Muzzo, Gustavo

1961 *Las fronteras del Perú. Estudio Histórico*, Lima: Iberia.

Porras Barrenechea, Raúl y Wagner de Reyna, Alberto

1981 *Historia de los límites del Perú*, Lima: Editorial Universitaria (2° ed.)

Rouquié, Alain

1982 *L'Etat militaire en Amérique Latine*, París: Seuil.

Safford, Frank

1976 *The Ideal of the Practical: Colombia's Struggle to form a Technical Elite*, Austin: University of Texas Press.

Saint John, Thibaut

2007 «La Mission militaire française au Pérou de 1896 à 1932», mémoire de master dirigé par Annick Lempérière, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, .

Saint John, Rachel

2011 *Line in the Sand. A History of the Western U.S.-Mexico Border* Princeton: Princeton and Oxford University Press.

Tudela y Varela, Francisco

1925 *La política internacional y la dictadura de Don Augusto B. Leguía*, París: Impr. Omnens et Cie.

Ugarteche, Pedro

1933 *Documentos que acusan: el tratado Salomón Lozano*, Lima: Impr. Tip. Estanco del Tabaco.

Ugarteche, Pedro

1930 *La política internacional peruana durante la dictadura de Leguía: sometidos al imperialismo yankee, tratado de límites con Colombia. Cómo ha jugado Leguía con la Cuestión del Pacífico, el regreso del Perú a la Sociedad de las Naciones*, Lima: Impr. C.A. Castrillón.

Velásquez, David

2013 *La reforma militar y el gobierno de Nicolás de Piérola. El Ejército moderno y la construcción del Estado peruano*, Tesis para el grado de magister en Historia dirigida por Cristóbal Aljovín de Losada, Lima: UNMSM.

LAS PROMESAS ALENTADORAS: LA COLONIZACIÓN POLACA EN LA AMAZONÍA PERUANA (1925-1935)¹

Łukasz Krokoszyński

Resumen

El trabajo a continuación presenta el material histórico producido de 1925 a 1935 por distintos participantes de la colonización polaca en la Amazonía peruana (cuenca del Ucayali), en las colonias San Francisco de Satipo (en los ríos Satipo y Pangoa), el Sepa (en el río Urubamba) y Cumaria (en el río Alto Ucayali). A la vez que esbozo la historia de estos experimentos colonizadores, pretendo demostrar que las trayectorias y materiales producidos por los participantes de este proyecto componen una significativa contribución a la historiografía de la montaña peruana y a las iniciativas de modernización en la región, producción documental que, por la barrera lingüística, ha sido mayormente desconocida hasta nuestros días.

Summary

The following paper presents historical material produced between 1925 and 1935 by various participants of Polish colonizations in the Peruvian Amazon (the Ucayali basin), Camp San Francisco of Satipo (in the Satipo and Pangoa rivers), the Sepa (in the Urubamba river) and Cumaria (in the upper Ucayali River). To sketch the history of these colonizers' experiments, I show trajectories and the materials produced by the participants of this project to make a significant contribution to the historiography of the Peruvian Amazon and the initiatives of modernization in the region, documentary production, which, due to the language barrier, has been largely unknown to the present day.

Palabras claves: Amazonía-colonización-Ucayali-modernización-corrupción

1 Agradezco a Juan Carlos La Serna y a Jean-Pierre Chaumeil por invitarme al Seminario Internacional de Historia de la Amazonía Peruana en Lima de 2017 y los comentarios de los participantes que me permitieron mejorar este artículo. No me deja de extrañar la generosidad de Fernando Santos Granero, quien revisó los documentos en el Archivo General de la Nación en Lima y compartió parte de los documentos hallados, siempre alentando este trabajo. Quedo especialmente agradecido a Juan Carlos de la Serna, quien ha llevado el ingrato trabajo de corregir el estilo de mi castellano y a Neri Isabel Pérez Gonzales que colaboró en la corrección de las conclusiones.

Toda la Montaña es mía (...). Todos los indios me pertenecen (...) yo soy su maestro y solo a mí me obedecen (“Pancho” Vargas citado por Klimontowicz 1936)

(...) aquí todos quieren ganar algo (...). Porque, al final, es el gobierno quien paga, entonces no importa a quién y por qué (D. Alberto Boza, cit. por el cónsul W. Szyszło, en G20:31-32).

La narrativa polaca señala recurrentemente al encuentro en Lima, durante las celebraciones del Centenario de la Independencia del Perú, como el inicio de un episodio histórico entre ambos países. En diciembre de 1924, el Presidente del Perú, Augusto B. Leguía conversó con un senador polaco en Río de Janeiro, Mikołaj Jurystowski, quien visitaba la capital peruana para esa importante celebración. Luego, el senador preparó un informe de la reunión (Lepecki 1930a; Kraszewski 1979; Jarnecki 2014, etc.). En este encuentro hubo una “acogida amable”, “propuestas alentadoras” e iniciativas concretas del presidente peruano (Gawroński 1926: 45-46; W88: 67).

La conversación trató sobre el tema de la colonización europea –en este caso, específicamente polaca- en la Amazonía peruana. El propósito de este artículo es esbozar las consecuencias de este encuentro, así como demostrar que el desarrollo de los acontecimientos y el relato de sus participantes, componen una valiosa y desconocida fuente histórica. La ausencia de esta fuente en los estudios históricos amazónicos se debe, sin duda, a la barrera lingüística y no me parece justo que su contenido sea inaccesible. El vasto acervo documental está conservado en algunos archivos polacos y en uno limeño² (y en cientos de noticias de prensa de la época digitalizados en Polonia). Las fuentes abarcan los años del proyecto colonizador polaco en el río Ucayali y sus afluentes, entre 1927 y 1931, en algunos casos extendiéndose hasta 1935.

1. Colonización

Antes de detallar la reconstrucción de los proyectos de colonización y las descripciones polacas de las realidades amazónicas y peruanas, vale la pena señalar brevemente el contexto de este encuentro “oficial” entre el senador polaco y el presidente peruano.

2 Para abreviar las referencias más frecuentes, indico las colecciones ubicadas en *Archiwum Akt Nowych* de Varsovia como: “W” para *Janina i Kazimierza Warchałowskich* (428); “G” - *Gieysztor* (364); “MSZ” - *Ministerstwa Spraw Zagranicznych* (322); “N” - *Rodziny Niedenthal* (2672). La abreviación viene seguida por número de sección dentro de una colección, y el número de folio dentro de la sección, entonces p. ej. “G17: 10”. Las series del Archivo Central del Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú en Lima abrevio como: “CPe” para Consulado del Perú en Polonia (8-42A); “MF” - Presidencia de la República/Ministerio de Fomento (2-3); “CPo” - Servicio Consular Extranjero Residente en el Perú/Consulado de Polonia en el Perú (9-31). Enseguida aparece el número del documento, p.ej. “CPe: 1520/28”. A los otros archivos o colecciones me refiero directamente.

El ímpetu modernizador del Oncenio de Leguía

Se puede decir que la colonización amazónica fue, en el Perú del siglo XX, un tema común, tan antiguo como la propia historia de la administración nacional. Es decir, la posibilidad de la colonización polaca era una entre otras tantas, llevadas a cabo a lo largo del primer siglo de vida republicana (Eidt 1962; García Jordán 1995; Santos Granero & Barclay 2002). El discurso oficial peruano en las décadas precedentes y, especialmente, durante el régimen del presidente Augusto B. Leguía (1919-1930) invocaba la idea del progreso en base a una doctrina que enfatizaba la existencia de las riquezas inexploradas y la colonización de los territorios nacionales desocupados (cf. San Román 1994: 122-128). Se retornaba también a antiguos argumentos ideológicos, racialistas y positivistas, que señalaban la necesidad de “elementos étnicamente apropiados que se sumen a nuestra raza histórica” (Devéscovi & Gensoilén 1927: 1). Bajo esta óptica, los “elevados” europeos debían afianzar el desarrollo del país y el aprovechamiento adecuado de sus recursos en los todavía desolados territorios amazónicos. Regiones donde, al momento del encuentro entre Leguía y el ilustre visitante polaco, la economía sufría una década de crisis debido al desplome del precio de la goma en los mercados internacionales.

Asimismo, el historiador Alfonso Quiroz ha demostrado que este ímpetu modernizador de la “Patria Nueva” estuvo sistemáticamente acompañado por actos de corrupción (Quiroz 2013, cap. 4). En la perspectiva de los diferentes participantes en esta historia, los proyectos de modernización, como el proyecto de colonización polaca en la montaña, fueron una “bomba para el dinero del Estado” (G15: 114-115).

Amansando la emigración europea

Los problemas que enfrentó la “Segunda República Polaca” (1918-39) eran similares a los de muchos países europeos. Durante los siglos XVIII y XIX, varios territorios de Europa fueron afectados por el rápido crecimiento demográfico. Los campesinos migraban a las ciudades, pero no todos podían ser incorporados como fuerza laboral en las fábricas. Ante este hecho, durante el siglo XIX, la solución espontánea para muchos europeos fue la emigración a los alentadores y acogedores países del Nuevo Mundo –sobre todo, a los Estados Unidos de Norteamérica, Brasil, Argentina o Canadá– en busca de una nueva vida que les ofreciera bienestar y fortuna. El fenómeno también tocaba a los territorios de la antigua mancomunidad separada en tres imperios europeos, donde habitaban los polaco-parlantes (Mazurek 2016). De hecho, para la joven república polaca, uno de los problemas más graves fue el acelerado crecimiento poblacional y, simultáneamente, la falta de una eficiente infraestructura industrial, especialmente porque el país se formó sobre territorios desarticulados y destruidos por la guerra de tres antiguos imperios desaparecidos. La emigración se volvía un tema de discusión pública que no estaba libre de enmarañadas controversias: el rechazo a perder a sus ciudadanos y su transcendental “polonidad”, los deseos de exportar a los “elementos indeseables” de la sociedad (“minorías étnicas” o masas desocupadas y sin tierra), el optimismo

económico (imaginado reflujo de recursos) o, incluso, los sueños imperiales de una “Polonia colonial” (Kołodziej 1982; cf. Kowalski 2010).

En todo caso, la emigración era un hecho del que no se podía escapar. Entonces, el fenómeno, hasta antes resultado de iniciativas espontáneas y particulares, en manos de los administradores de organismos como el “Directorio/Despacho de Emigración” (*Urząd Emigracyjny*, desde aquí abreviado como UE) e, incluso, comités, asociaciones e institutos, iba a convertirse en un asunto gubernamental, racional, controlado y seguro.

Para un plan común, 1925-1927

En este contexto se encontraron nuestros dos personajes, el presidente del Perú y el enviado de Polonia. Entonces, empezaron a formular un plan conjunto que integrase los intereses de ambas partes. El informe del Sr. Jurystowski fue recibido por el gobierno polaco a inicios de 1925. El documento llegó también a conocimiento de Kazimierz Warchałowski, de 53 años, director de la Sección Ultramar dentro del UE, institución de propaganda de la emigración polaca. Este funcionario tenía experiencia propia con emigración, habiendo vivido casi 20 años en el estado de Paraná (Brasil). Justamente, cuando llegó el informe peruano, Warchałowski trataba de convencer a su superior, el director de UE, que frente al cierre o reserva de países antes acogedores, como Estados Unidos y Brasil, el gobierno tenía que buscar nuevos territorios –no solo Argentina y Canadá– para el emigrante polaco.

Aprobada su iniciativa, Warchałowski fue nombrado delegado en una misión para evaluar las posibilidades contemporáneas de emigración a otros países de América del Sur como Chile y Brasil. Durante su viaje, el director encontró al mismo senador Jurystowski en Río de Janeiro, pocos meses después de su famoso encuentro con el presidente Leguía. Según reportó después, el informe del senador era “casi entusiasta” y de “promesas alentadoras” (W88: 67). Aunque el plan de su misión no incluía el Perú, el enviado insistió a la UE para recibir el permiso para hacerlo.

De su informe al UE (ibíd.: 67-83) sabemos que cuando arribó al Perú, las conversaciones con altos funcionarios del gobierno y el mismo presidente – original promotor del proyecto– llevaron a Warchałowski a entender que la idea de inmigración y colonización europea despertaba el interés del gobierno peruano. Empero, más allá de las esperanzas de crecimiento económico, el proyecto tenía cierto objetivo político. El problema era que la idea no estaba acompañada –según Warchałowski– en ningún planteamiento práctico: en qué condiciones se podía realizar la colonización. No lo tenía ni el presidente, dedicado a asuntos más importantes (como el plebiscito de Tacna y Arica o la creciente oposición política), ni los demás funcionarios del gobierno. Según Warchałowski, éstos tenían una idea poco clara sobre la geografía y condiciones del vasto territorio peruano más allá de

los Andes. Más bien, el enviado salía de las reuniones con la idea que el gobierno esperaba la iniciativa extranjera para aprovechar la riqueza amazónica. El ministro de Fomento conversaba con Warchałowski como si fuera un negociante, esperando alguna oferta de su parte.

Además, según el enviado polaco, los órganos institucionales encargados de los asuntos de inmigración y colonización eran ineficientes y carecían de presupuesto. Para contrarrestar la explícita crítica de Warchałowski, los funcionarios invitaron al polaco a reconocer los avances de la colonización de un grupo de inmigrantes italianos, iniciativa promovida por el gobierno peruano. Esta colonia se ubicaba en el río Pangoa, a lo largo de la línea imaginaria de la futura carretera entre Concepción y Puerto Ocopa. Esperando en vano la salida de la comisión, el impaciente Warchałowski decidió adelantar la expedición que, según las versiones oficiales, iría a salir “dentro de unos días”. Llegando a Concepción, descubrió que no existían las condiciones ni preparativos para dar alojamiento y transporte a las decenas de italianos que debían recibirse. A su regreso a la capital, semanas más tarde, el polaco escuchó que faltaban algunos materiales del ingeniero pero, además, que el grupo de colonos italianos había desaparecido (ibíd.: 69-79).

De regreso a las oficinas gubernamentales, Warchałowski recibió la promesa de que la colonización en los ríos Satipo y Pangoa empezaría el siguiente año (1926). El polaco venía a Perú a dialogar con la mentalidad que la organización de la colonización polaca fueran “modernas” y “propias”. Expresaba también su impaciencia por la incompetencia y desorganización que, entendía, era la “norma de administración latinoamericana”. Entonces, tras sus conversaciones con funcionarios peruanos dedujo que estos no tenían ningún fundamento sobre la propuesta dirigida al gobierno polaco. Finalmente, él mismo se vio obligado a escribir junto con el Ministro de RREE un borrador (W98: 72-76) donde colocaba las preguntas que iban a ser la base para tal oficio. Al revisarlo, el Ministro señaló su inconformidad porque ese documento sería demasiado vinculante para su gobierno.

Este relato fue muy crítico sobre la ineficiencia de la administración peruana, la preparación y seriedad de sus promesas colonizadoras. Además, las descripciones de la situación económica, política y legal del Perú en 1925 eran bastante graves, presentaba un país en caos, a punto de entrar en crisis. A pesar de las apariencias que generaban las inversiones extranjeras, reinaba la pobreza extrema (ibíd.: 84-100).



22. Kpt. Lopecki wśród Kampów z nad średniego biegu rz. Tambo. Jeden z Indjan trzyma chorągiew polską.

En las conclusiones de este informe, Warchałowski recomienda la montaña (p.ej. ríos Pangoa, Satipo) para la colonización europea. Además, los terrenos bajos (la pampa de Sacramento) se presentan como interminable fuente de abundancia y fertilidad. Admite que una causa del fracaso de otros proyectos de colonización fue la falta de vías de transporte, pero en el caso de la montaña, el problema se solucionaba gracias a la posibilidad del transporte fluvial (los afluentes del río Amazonas). Además, el gobierno estaba en proceso de construcción de carreteras y ferrocarriles. También, confiaba que las anteriores dificultades podían ser superadas por los eficaces proyectos modernos de colonización organizados a nivel nacional. En suma, recomienda a los polacos aprovechar estos terrenos antes que otros países (ibíd.: 100-104).

¿En qué se basaba esta opinión de un hombre maduro y racional? A pesar de dos intentos, no logró pasar de la sierra, así que sobre la selva, en general, solo conoció la “montaña” de Huánuco. Entonces, su opinión debió basarse únicamente en estudios de mapas y publicaciones y conversaciones con ‘especialistas’ en Lima. Aparte de eso, confiaba en los consejos “totalmente imparciales” (ibíd.:79) del Obispo Francisco Irazola de Santa Rosa de Ocopa. El director lo encontró durante su viaje a Concepción. El Obispo supervisaba la construcción de la carretera a Puerto Ocopa. En otras palabras, su opinión “casi entusiasta”, a pesar de las realidades contrarias, se inscribía dentro de la quimera peruana sobre la riqueza inagotable de la remota selva.

A su regreso a Polonia, a inicios de 1926, Warchałowski perdió su puesto como director en el UE. Su informe no convenció a sus colegas y superiores. Aunque, al

recibir el documento, la UE aseguraba que se estaba considerando las posibilidades de emigración al Perú (Gawroński 1926), ya unos meses después, la posición oficial de UE era que la emigración al Perú no era recomendada ni respaldada por el gobierno polaco (Urząd Emigracyjny 1926b, 1926c). La razón expuesta era la falta de conocimiento de este exótico país. Pero también, la falta de comunicación eficiente entre ambos gobiernos. El anhelado oficio formal con la propuesta del gobierno peruano no se materializaba. La renuente administración de la UE esperaba y demandaba más formalización en las comunicaciones y propuestas del lado peruano para emprender nuevamente, los ya establecidos y modernos trámites oficiales, como la comisión de especialistas para estudiar la zona. Así, el año 1926, fue marcado por un estancamiento oficial que duró hasta 1927, cuando cambiaron las circunstancias debido a diversas iniciativas privadas.

“Fiebre peruana” (La imaginación polaca entre 1925 y 1927)

Aquella paralización y reserva oficial de la UE, se contraponía con el sentimiento extraoficial y popular. Cuando el enviado regresó a Polonia en enero y perdió su trabajo en febrero, empezó a dar una serie de conferencias públicas (W66) sobre las posibilidades migratorias al antiguo país de los Incas. Sin embargo, algunas noticias sobre las promesas del Presidente Leguía se habían filtrado, ya antes, al conocimiento público en Polonia. En diciembre de 1925, un diario importante de Varsovia, publicó notas detallando algunas negociaciones de Warchałowski con el gobierno peruano, donde se declaraba la apertura a emigrantes polacos, el ofrecimiento de tierras y transporte gratis para tres millones de personas (Oxiński 1925). El autor de este texto era Tomasz Oksza Oxiński, ciudadano polaco que se desempeñaba como cónsul peruano *ad-honorem* en Varsovia.

Hasta marzo de 1926, el mismo cónsul informaba a su par peruano, en La Rochelle-Pallice, Francia (CPe: 1564), que solo en los primeros tres meses de 1926, “algunos cientos de personas” fueron inscritos en su “libro de censura”. Entre ellos, el cónsul había “dado la visa solamente a dos personas”. En abril del mismo año, la administración de UE diagnosticó oficialmente la “fiebre emigratoria” o la “fiebre peruana” en Polonia, culpando del hecho a la información inexacta de la emigración al Perú que circulaba en los diarios del país, “fiebre” que afectó a todas las clases sociales. “(L)os proyectos fantásticos y las promesas irreales” llevaban “en muchos casos” a las “dimisiones del trabajo, liquidación de las casas y tierras”, pero al final solo conducían a la “decepción y empeoramiento de las condiciones de vida” (Urząd Emigracyjny 1926a: 89 cf. MSZ9712: 185).

Frente a la crítica de los trabajadores del UE, entre abril y mayo, el cónsul Oxiński negó cualquier responsabilidad a la propaganda (MSZ9712) y publicó un comunicado sobre la “psicosis peruana” y los “cientos de pedidos y aplicaciones” que recibía. Como explicaba, a pesar de que el Perú “es un país de futuro”, el consulado no se comprometía al apoyo. Además, todas las personas que deseaban salir al Perú tenían que hacerlo solo si pasaban la censura del cónsul (Oxiński

1926a). La correspondencia interna del cónsul con sus superiores y colegas revela su opinión de que “el refuerzo de la rasa [sic] blanca en Perú mediante la admisión de los laboriosos e inteligentes polacos es de grande importancia para el desarrollo de la industria y agricultura peruana” (CPE: 1520/28). En el modo popular de esos tiempos, el cónsul rechazaba aplicaciones de los que no fueran “verdaderos polacos, católicos” – eliminando el elemento indeseable, como los judíos y/o comunistas, etc. (CPE: 1564, 1565/37). Hasta mayo del mismo año, el número de personas visadas ascendía a nueve (Oxiński 1926a).

Aquella fiebre de “El Dorado” se traducía en iniciativas privadas, y no solo las indicadas por el mencionado comunicado de UE. Al analizar el fenómeno de “la fiebre peruana” de 1925 y 1926 (MSZ9712: 185), un trabajador de la UE la vinculó a la formación temprana de la *Peruwiańskie Towarzystwo Kolonizacji Sierry i Montany* (“Sociedad Peruana para Colonización de la Sierra y Montaña”), cuyos planes incluían un “escuadrón de aviones, columnas de tanques, colonia política polaca”. La organización no contó con el financiamiento para aquellos planes “románticos” (ibíd.) entonces, aparentemente en base a ésa, se había formado la *Towarzystwo Polonia-Perú* (TPP) (ibíd.). Ambas instituciones pueden ser vinculadas al cónsul Oxiński.

Un grupo de emigrantes, posiblemente los nueve afortunados “polacos verdaderos” visados por Oxiński, se encontró en Lima y se unió al TPP en mayo de 1926. Tres ingenieros fueron delegados para explorar los ríos Satipo y Pangoa con el prefecto apostólico de misiones Francisco Irazola, quien era el director del proyecto de colonización gubernamental en la región („Czy Peru...” 1926; Oxiński 1926b; Szyszło 1927). La opinión de esta comisión sobre el suelo y clima era positiva („Po nowe...” 1928). Mientras que, en 1925, Warchałowski observó los inicios de la colonización de Satipo, ahora ya existía en Lima la nueva Dirección de Emigración dentro del Ministerio de Fomento. En julio, su director, Nicolás Salazar Orfila, firmó la concesión colonizadora para la TPP (ibíd.). Desde sus inicios, el proyecto dependía de la culminación de la carretera Concepción-Puerto Ocopa, que iba a ser concluida “dentro de dos años” (ibíd.), la misma que visitó Warchałowski en 1925. En la concesión de TPP, el gobierno peruano se comprometía a acreditar los viajes y estadía de los colonos durante el primer año. Designó fondos significativos para 1927. Era decisión del gobierno que el inmigrante (o su patria) no tenía que invertir ni un centavo. Parte de los afortunados polacos en Lima se dirigió a la selva a establecerse definitivamente (Szyszło 1927).

De otro lado, después de su salida del UE en febrero 1926, Warchałowski no dejó de soñar con la selva. Desde su misión en 1925 mantenía que la colonización de la selva peruana era un asunto de suma importancia. El mismo cónsul peruano compartía esta opinión, informando a UE sobre las concesiones a Suecia (MSZ9712: 164) o Alemania (ibíd.:132; cf. MSZ9712: 112). Hasta setiembre del mismo año, Warchałowski había logrado atraer a un grupo de “polacos terratenientes” a su

iniciativa. Juntos, crearon la compañía Polaco-Peruano Sindicato de Colonización, transformada pronto en “Polaco-Americano Sindicato de Colonización” (*Polsko-Amerykański Syndykat Kolonizacyjny* – PASK). Desde un principio, los accionistas estaban interesados en las ganancias pero no podían proporcionar el capital declarado. Entonces, el impulsador pronto abandonó al PASK (Mazurek 2013: 217). Para diciembre de 1926, tenía por lo menos un aliado, el senador M. Hryckiewicz y estaba preparado para salir al Perú (W100: 22-23; CPpe: 1811/73, 1847/81). A fines de 1926, el cónsul Oxiński anunciaba dos delegaciones destinadas a Lima para negociar los contratos de colonización (CPpe: 1811/73, 1847/81).

Después de algún tiempo de conversaciones en Lima, Warchałowski preparó una propuesta de concesión privada al gobierno peruano en abril de 1927 (W98: 4-6). Fue aprobada casi en su versión original. Concedía 350.000 has. en el río Ucayali –entre los ríos Pisqui y Pachitea– y entre el río Sheshea y la desembocadura del Urubamba. El concesionario asumía los gastos de transporte y colonización, vendiendo una parte de los terrenos cuando se cumpliera el contrato. Su obligación era asentar mil familias de colonos europeos en cuatro años. Es difícil saber cómo se escogió ese territorio porque, como recordamos, Warchałowski nunca llegó a Ucayali. Su correspondencia privada con el socio, senador Hryckiewicz, quien pagaba el viaje a Lima, revela que el patrocinador no disponía de los recursos necesarios para una exploración de los terrenos concedidos (W99:13). Sin embargo, Warchałowski salió con el intento de empezar la colonización lo más pronto posible, antes del Sindicato.

Mientras tanto, sus ex-socios de PASK fueron recibidos en Perú como un poderoso sindicato, aceptado por el gobierno polaco. El cónsul Oxiński señalaba que “son los más graves hombres, muy conocidos aquí, predominantes propietarios de grandes mayorazgos y posesiones campestres, pertenecientes también a este alto *High Life*” (Cpe: 1847/81). Los mismos delegados proyectaban una imagen influyente y aristocrática, a diferencia de Warchałowski, quien buscaba publicidad en Lima. En marzo, una expedición de especialistas de Sindicato salió de Lima para estudiar los territorios del Alto Ucayali. Y, en Lima, en mayo y pocos días después de Warchałowski, otros representantes de PASK firmaban un acuerdo *ad-referendum* sobre la concesión (MSZ9712: 146-47).



23. Reperacja Janki na Urubambie w La Huaira.

2. Conociendo la selva

Expedición técnico-sanitaria polaca: la película ucayalina, 1928

En el segundo semestre de 1927, Warchałowski regresó a Varsovia en búsqueda de financiamiento para su colonización. Antes de fin de año, al no encontrar inversionistas, propuso al “Banco de la Economía Estatal” (*Bank Gospodarki Krajowej* - BGK) asumir su concesión. El Banco aceptó la propuesta bajo la condición de estudiar los terrenos (Mazurek 2013: 225). A la vez, también consideraba acreditar el proyecto de Sindicato (PASK). Simultáneamente, la UE confrontada con las nuevas concesiones (en vez de la misteriosa concesión de Satipo), regresó al asunto peruano y demandaba la expedición estatutaria. Entonces, BGK y UE juntaron esfuerzos para asignar fondos y eligieron sus respectivos representantes en la comisión (CPe: 2479/131). Para los gastos contribuyó también el Sindicato, delegando su propio representante en la expedición (G13: 16-22).

Con mucha pompa y celebridad en la prensa local, la comisión salía de Polonia en enero de 1928 como un comité especial de “eminentes expertos”. Sus estudios iban a ser “de honda transcendencia”. Ya no se iba a experimentar las condiciones de colonización “en la piel del emigrante” como antes, sino se iba a explorar de “una manera científica”. La “expedición técnico-sanitaria” (*ekspedycja techniczno-santiarna-ETS*) (MSZ9712: 216) estuvo compuesta por los siguientes especialistas: el jefe de la sección de la UE (F. Gadomski); un especialista en América Latina y la emigración (M. Pankiewicz); un médico (Dr. A. Freyd); un geógrafo (A. Zarychta), un reconocido explorador (B. Lepecki); un concesionario (K. Warchałowski) y un “terrateneante” (W. Orda). La comisión fue acompañada por el operador de la compañía cinematográfica Pathé de París (Sr. Merovian).

La expedición permaneció en Perú entre marzo y junio de 1928. Por un mes, recorrieron Iquitos y zonas aledañas. Después, por dos semanas, se instaló en el Bajo Ucayali, en la hacienda de J. Urresti, llamada “Monte Caramelo”. Seguidamente, por tres semanas, exploraron la extensa zona de concesiones entre el río Pisquí y la Boca del Tambo. Luego, siguieron una semana en Atalaya “fingiendo la exploración” (Warchałowski W193: 35) de los ríos Tambo y Urubamba. De ahí empezaron su retorno a la ciudad de Lima en dos grupos separados.

En base a datos recogidos en el viaje, la comisión preparó un informe para el Banco y el UE (MSZ9712: 267-73). El documento señalaba que casi todas las condiciones examinadas fueron excelentes -o tenían la potencialidad para ser así-. La comunicación del Ucayali era muy fácil con Europa a través de Iquitos y por medio de dos carreteras (de la concesión y de La Merced), más un ferrocarril (a Pucallpa) que estaban construyéndose, “acercando esta parte del país con la parte más civilizada” (ibíd.: 269). Continuaba el informe señalando que las condiciones de negocios e industria eran pésimas y primitivas pero, precisamente, esto abría las posibilidades para la iniciativa polaca (ibíd.: 269-70). La colonización polaca en Perú era viable y tenía todas las perspectivas de éxito. El único peligro sería la “excesiva facilidad de vida” que podría exponer a los colonos a una vida perezosa (ibíd.: 271). BGK aceptó la oferta de Warchałowski e insistió en la cesión de la otra concesión de PASK (ibíd.: 88, 109, 113-118). Para realizar su plan de colonización masiva, el Banco solicitó un crédito especial del gobierno polaco. Sin embargo, un crédito tan grande se volvía imposible debido a la crisis económica y las limitaciones del presupuesto estatal hasta fines de 1928 (Kraszewski 1979: 12-19; cf. Mazurek 2013: 239-40). Además, en febrero de 1929, MSZ empezó a postular el oficio formal del gobierno peruano antes de empezar la colonización: se proponía buscar un contrato oficial entre los gobiernos de Perú y Polonia en vez de contratos privados (ibíd.:48). En marzo de 1929, el jefe de MSZ (ibíd.:87-89) reconsideraba la viabilidad del Perú como espacio de colonización. Esto después de recibir algunos comentarios negativos sobre el país (p.ej. ibíd.:87-89, 245-246) junto a la crítica popular al escaso profesionalismo de los miembros de la expedición (ibíd.12-19, 90-92). Oficialmente, el gobierno prefería no implicarse en concesiones privadas pero insistía en su capacidad de control de las acciones (MSZ9712: 9, 79).

Más allá de las opiniones en el tema de colonización y la controversial conducta de sus miembros, los integrantes de ETS produjeron un rico material sobre la montaña: un estudio de las enfermedades (Freyd 1930); un informe sobre las relaciones sociales y económicas locales (Pankiewicz 1928); una colección de datos generales sobre la zona (Lepecki 1930b); descripción de condiciones de las concesiones polacas en la región (Lepecki 1930a); un folleto sobre la concesión de Warchałowski (Warchałowski 1930); un mapa del río Tambo (Zarychta 1928) y diversos artículos especializados.

Notables son las narraciones de las experiencias vividas en el Ucayali. Por ejemplo, como literato viajero, M. Lepecki dejó un extenso relato sobre sus experiencias en el río Amazonas, en Iquitos, en los ríos Ucayali, Tambo, Pangoa y en Satipo. Estos trabajos se publicaron en una serie de notorios artículos entre 1928 y 1929 y, después, como libro (Lepecki 1931). Cuentan los encuentros y relaciones que establecieron los polacos, se reporta detalladamente las conversaciones con los trabajadores, habitantes, patrones, administradores, indígenas y misioneros. Detalla las conversaciones con el Sr. Urresti, quien después trabajó con el PASK; con el infame cazador de gente “Pancho” Vargas, con el terrible Tasorentsi; con el padre J. Uriarte de Puerto Ocopa y con el Obispo Francisco Irazola de Santa Rosa de Ocopa. Describía la vida de las ciudades, pueblos y aldeas, relatos históricos populares, entre otros temas.

La figura del líder asháninka Tasorentsi (*Tasulinczi/Tasulinchi*), así como la “masacre” o “levantamiento” que inspiró en el año 1915 en el Alto Ucayali (cf. Santos Granero 2018), eran elementos destacados en la memoria de los colonos ucayalinos. Lepecki (1931) y Marja Bochdan-Niedenthal (1935), poblador de Cumaría, relatan algunos episodios bastante frescos en la memoria local. Ambos presentan esta historia trágica de manera romántica: una venganza de los nobles indígenas contra los abusos de los “blancos malos”. En cambio, otros polacos explicaron las historias contadas sobre la matanza de 1915 como un ajuste de cuentas, donde unos patrones azuzaban a los indígenas contra otros patrones (W111: 106). Según uno de estos testimonios, la causa de la masacre fue la venganza de “una viuda amable contra los hacendados”. Como prueba indicaba la situación en Ucayali: los “terribles cashibo” [cacataibos] trabajaban tranquilamente a cambio de cuentas de vidrio, y “el gran jefe” Tasorentsi, a quien Lepecki y sus compañeros presentaron como el perpetrador de esta “masacre mítica” era simplemente un “curaca ordinario”, viviendo en Santaniari, cercano al misionero evangélico Lehman (N3: “Odczyt”). Curiosamente, M. Bochdan-Niedenthal indicaba que Tasorentsi era “curaca del [patrón] Pinedo”, cuya gente, en setiembre 1931, trabajó en Cumaría (1935: 108) y, además, la misma que acompañó al ingeniero Golewski en su expedición a Tarma (véase abajo) (ibíd.; W105: 101). Aparte de estos relatos, el jefe Tasorentsi fue descrito por varios polacos: en 1928 en el río Tambo por la ETS (Freyd 1928; Lepecki 1931: 207-14), donde se le tomó una fotografía; en Santaniari en diciembre de ese año, encuentro descrito por F. Jabłoński (quien le había regalado una escopeta por parte del Sindicato - G31: 4)³.

Durante el viaje, Lepecki y Freyd tomaban fotografías, algunas aparecidas en sus publicaciones. Pero, sin lugar a dudas, el verdadero tesoro del material de ETS sobre la montaña, es un film de 2 km, grabado por el operador francés de la Pathé

3 En 1928, Lepecki (ibíd.: 137) escuchó rumores asháninka sobre botes, que atraídos por los adventistas, iban a traer mercadería para la gente indígena. Información similar fue reportada por F. Jabłoński, donde los botes con bienes iban a venir mandados por el “Señor Dios”. En opinión de Jabłoński, era “Pancho” Vargas quien maliciosamente rumoreaba que estas noticias se debían a la supuesta propaganda anti-polaca de los adventistas de Santaniari.

(Zarychta 1928: 252) con imágenes del recorrido de la comisión, incluso en el Tambo y Satipo. Ya de retorno a París, la película fue editada y proyectada en esta ciudad y en Varsovia (W193: W41-42 99: 45)⁴.



26. Obozowisko ekspedycji w wiosce indyjskiej nad rzeką Tambo.

Satipo y Pangoa: la carretera prometida, 1926-35

Después de algunos meses de recibir su concesión, hasta principios del año 1927, TPP cesó de existir („Po nowe...” 1928). El 10 de enero de 1927 el cónsul comunicaba a UE que la concesión de la inexistente TPP ya pertenecía al gobierno polaco (MSZ9712: 187). “Al parecer”-decía el trabajador de UE, F. Gadomski, en la conferencia dedicada al tema- esta carta de Oxiński se podía tratar como “una propuesta concreta del gobierno del Perú” (ibíd.). Faltaría averiguar si existe un oficio formal peruano. Mientras tanto, oficialmente, UE seguía oponiéndose a la emigración al Perú y recomendaba suspender la emigración hasta que una comisión de especialistas examinase las condiciones sanitarias y climatológicas de los terrenos propuestos (Urząd Emigracyjny 1927).

Simultáneamente, a principios de año 1927, UE permitió la salida de algunos colonos a los ríos Pangoa y Satipo. Uno de los grupos estuvo acompañado del nuevo trabajador del UE, Michał Gieysztor, a fin de conocer las condiciones de transporte y controlar la organización y condiciones ofrecidas a los inmigrantes en el Perú (G1, G5; CPe: 2206/87). Los transportes a Satipo (p.ej. CPe: 1934/22, 2013/44) siguieron hasta 1929, pero existe poca información en los archivos. Si de los emigrantes polacos al Perú entre 1925 y 1931 (Kraszewski 1979: 596) descontamos 148 participantes de otros proyectos, quedamos con un número de 189 personas, de los cuales una parte pudo dirigirse a Satipo.

⁴ La ubicación de este material es hoy desconocida.

Algunos relatos llegaron a Polonia y fueron publicados en la prensa. Al inicio, los reportes sobre Satipo presentaban una imagen positiva de las condiciones y futuro del proyecto. Como mencioné, su éxito estaba explícitamente condicionado por la culminación de la carretera Concepción-Puerto Ocopa. Acerca de las nuevas posibilidades y vías, el informe de la comisión de ingenieros polacos -dirigidos en 1926 a la zona por el Obispo Francisco Irazola- era optimista („Po nowe...” 1928). Igualmente, la primera carta de dos colonos, entregada al UE por el cónsul Oxiński a principios de 1927, era entusiasta (MSZ9712: 154, 156-59) a pesar que los trabajadores del UE dudaban en la objetividad y autoría. Uno de los primeros colonos en Satipo, J. Czerwiński („Po nowe...” 1928) informaba sobre las buenas condiciones y la pronta culminación de la vía. En junio de 1928, tres miembros de la Expedición Técnico-Sanitaria (véase abajo) pasaron por los ríos Pangoa y Satipo. Uno de ellos, B. Lepecki, describió detalladamente la composición multiétnica europea, los nombres de los colonos y el estado de la colonización. Los polacos estaban relativamente satisfechos. En una conversación, el Obispo estimaba la culminación de la carretera en dos años y medio (Lepecki, 1928). Muy positiva era también la visión de un colono, A. Barg, entrevistado brevemente durante su visita a Polonia („Polski emigrant...” 1928). En una serie de artículos publicados en Polonia otro colono exitoso, L. Sasinowski, describía las favorables condiciones de vida, trabajo y negocio en Satipo e, incluso, las relaciones con sus vecinos indígenas (Sasinowski, 1929). Estos relatos de haciendas prósperas y condiciones favorables, junto con las expectativas que generaba la culminación de la carretera en la opinión pública polaca, despertaba el interés de nuevos colonos.

De otro lado, una carta de un colono decepcionado con su experiencia fue escrita en setiembre 1929, ya desde Argentina, al consulado polaco. Informaba puntiliosamente sobre las dificultades del viaje y las severas condiciones climáticas y económicas de este proyecto de colonización (MSZ9712: 282-91). En mayo de 1929, otro colono directamente inspirado por relatos de Czerwiński, S. Wiczorkowski, viajó al Perú con su familia. La serie de artículos publicada después de su regreso a Polonia presenta una imagen casi infernal de Satipo y su colonización: malas condiciones del Hotel de Emigración en el Callao, pésimas condiciones del viaje, obstáculos en el trabajo. Desde su mirada, los colonos apenas sobrevivían, sufrían hambre y perdían los ahorros de sus vidas.

Lo significativo de este testimonio es que, aparte de las condiciones de trabajo y clima, Wiczorkowski culpaba a la administración de la colonia. Las subvenciones mensuales establecidas en los contratos no se entregaban a los colonos. Según la opinión común entre los colonos, sería el director del proyecto quien se aprovechaba de los recursos delegados desde Lima. Que este rumor fuera común en este tiempo lo confirman otros relatos, surgidos más allá de Satipo. Ya a principios del 1929, en Iquitos, en base a “lo que se escucha”, un trabajador de Sindicato opinaba que: “la colonización de Irazola parece ser una bomba para [el] dinero del gobierno. Su resultado puede describirse como cero” (G15: 114-115). La noticia de que la carretera

iba a ser concluida en 1929, “era buena para los periódicos, pero no a un jefe de negocio que estaba dependiendo sus cálculos de ella” (G15: 83). Un colono aducía que la carretera del padre Irazola, a pesar de los subsidios del gobierno no avanzaba; señalaba asimismo el comentario de un ingeniero que esperaba que quizás sus hijos la fueran a aprovechar (MSZ9712: 14). Otro colono que acompañó a Wiczorkowski en el viaje de Polonia (pero fue a Oxapampa) afirmaba, en setiembre de 1930, que la colonización era “solamente un pretexto para sacar dinero del gobierno. 10% de los recursos designados se van a las colonias, y lo demás no sale de Lima, hundiéndose en los bolsillos de los funcionarios corruptos” (Woytkowski 1930). Hasta un trabajador polaco que no conocía la zona directamente, pero había pasado un tiempo en el Perú, a inicios de 1930 (MSZ9713:4-6) señalaba la pésima situación en las colonias y hasta especulaba que el Obispo tenía que cautivar al grupo de ETS para que propaguen en Polonia noticias halagadoras de la emigración a Satipo.

A inicios de 1930 la situación política y económica del Perú entró en una etapa de crisis, producto de la Gran Depresión y fuerte dependencia del gobierno al crédito norteamericano (véase abajo). Todas las obras del gobierno se paralizaron (G20: 35). No se pagaba los sueldos a los funcionarios públicos (cf. W193: 101, 110). El mismo Wiczorkowski describe esta situación en Lima, donde reclamaba (sin resultados) acerca de las penurias de la colonia ante el Director de Inmigración. A su regreso a Satipo, en julio de 1930, el colono describe el abandono masivo de las familias europeas de este poblado. Después, con la agudización de la recesión económica, en junio del 1931, la prensa polaca informaba que los últimos emigrantes polacos huían de Satipo. Cuando un compañero de Wiczorkowski, F. Woytkowski (1978) -que abandonó el proyecto de colonización y trabajaba como botánico- visitó la zona en 1935, solo encontró a un polaco en la colonia de Satipo.



25. Część ekspedycji, odbywająca drogę przez Tambo do Puerto Ocoapa. W środku łodzi stoi dr. Freyd. Na lewo od niego — kapitan Lepecki.

Sepa: “Futura ciudad polaca” en el Urubamba (1927-1932)*En el nido del gavilán (1928-32)*

Unos años antes de ETS, desde marzo o abril de 1927, la comisión de especialistas delegada por el Sindicato estaba estudiando (“por tres meses”), las posibilidades para la colonización en los ríos Tambo, Urubamba y Ucayali („Polska koncesja...” 1927). Posiblemente, hubo dos expediciones separadas (PASK 1930: 12) ya que dos ingenieros, M. Sroczyński y E. Zawidowski (W102: 1-2) viajaron por los ríos Tambo, Urubamba, Pichis, Ucayali, Pachitea, Amazonas y Nanay, por “casi medio año”, hacia mediados de 1927 (AAN, G12 13)⁵. Uno de sus documentos enumera los fundos entre la Boca del Tambo y Cumaría (en 1927), anotando el nombre de sus propietarios y el número de indígenas dependientes de cada patrón. Todos los fundos se encuentran a la sombra de un gran propietario, Francisco “Pancho” Vargas, que tiene bajo su control a unos 450 indígenas (G12: 38).

El Sindicato no pierde el tiempo y, a inicios de 1928, cuando la ETS viaja al Perú, ya tenía un colaborador alemán residente en Iquitos, de nombre M. Augustin, con quien venían trabajando desde 1927 (G13: 4-5). Además, coordinaban con el Sr. W. Orda, representante de la PASK en la ETS, cuya misión era ubicar el terreno adecuado para la futura colonia y contratar una persona para preparar el lugar (G13). Además, se iba a enviar técnicos del Sindicato para medir los lotes de los futuros colonos, bajo la dirección del Ing. T. Suchorski, contratado en enero de 1928 (ibíd.: 6). El Sindicato envió a Iquitos a F. Jabłoński como administrador y cajero. Sus instrucciones estuvieron listas en marzo de 1928, cuando la ETS llegaba a Iquitos (ibíd.: 10-13). El joven administrador llegó a Iquitos en abril de 1927 (ibíd.: 112). Finalmente, el conde Dzieduszycki, la figura pública de la delegación de 1927, se encontraba nuevamente en Lima desde marzo (ibíd.: 23). En abril, logró finalizar el contrato de concesión para el Sindicato (ibíd.: 36-49). La concesión cedía un millón de hectáreas, a ser escogidas entre los ríos Urubamba, Tambo y Ucayali (entre Tamaya y Sheshea). La condición era asentar unas tres mil familias de colonos europeos en el plazo de cuatro años. Resultaba significativo que el gobierno peruano se comprometiera a cubrir los gastos de transporte de los inmigrantes.

Durante el viaje de la ETS, W. Orda contrató a J. Urresti, ex-administrador de Pancho Vargas, para escoger el terreno (G13:32). Sin embargo, en vez de iniciar estos trabajos, Urresti viajó a Lima (G15: 9) junto al representante de la PASK. Allí,

5 Parte de los resultados, sin mencionar las publicaciones populares del PASK (Dzieduszycki 1927; Dzieduszycki et al. 1929; PASK 1930), están archivados en la colección de M. Gieysztor (G12). Ahí, encontramos: el informe general de agrónomo Sroczyński; un anónimo esbozo de colonización de la selva peruana; notas sobres el clima, cultivo, construcción, higiene, navegación y hasta gastos de mantenimiento de una lancha.

Orda (G13: 60; W193: 48) con la participación de Urresti y el respaldo del cónsul polaco *ad-honorem*, Witold Szyszło (MSZ9712: 86; MSZ9213: 129), logró negociar su propia concesión de 400,000 has, ubicada parcialmente en terrenos reservados para la futura expansión del Sindicato entre los ríos Anapati y Ene (G15: 18; cf. Sala i Vila 1995: 186-7). Hasta 1929, el Sindicato se refería a Orda como un estafador, sin dinero ni contactos, ni perspectivas para lograr la aprobación del gobierno polaco para su proyecto (G15: 8, 46-47; G16: 17).

Mientras tanto, en junio 1928, el Ing. Suchorski viajó a Iquitos con 13 trabajadores polacos provenientes de Brasil. Sin embargo, no había un terreno preparado para instalarlos (W127: 1-5). Su grupo surcó el Alto Ucayali, y más adelante, el 3 de agosto de 1928, el ingeniero reportó que compró una plantación de Pancho Vargas, llamado Puerto Sepa (G13: 72). Este mismo día, en Varsovia, basados en la opinión de los participantes de la ETS recién llegados a Polonia, la administración del Sindicato instruyó a Jabłoński en Iquitos (y tres días después al mismo Suchorski en Alto Ucayali) que La Huaira, el fundo principal de Vargas, era el único sitio estratégicamente recomendado para la base del Sindicato, como el puerto en la confluencia de los ríos Tambo y Urubamba (G13: 59-61, 73-74). Con tiempo, la decisión de Suchorski de dejar la confluencia del Tambo y Urubamba, en favor de la mal ubicada Sepa, sería un “error táctico” (G15: 87). Desde Varsovia, el director del Sindicato insistía en regresar a la confluencia de los ríos, demandando la expulsión de Vargas ante la prefectura de Loreto (ibíd.:87) ya que, informaba al Sindicato, en marzo de 1928, no existían títulos de propiedad en los ríos Tambo y Urubamba y las peticiones de Vargas fueron anuladas (G28: 53); habría que pagar al juez de paz de la Boca del Tambo para remover a Pancho (G15: 88); o comprar sus grandes deudas loretanas y tomar su posesión (ibíd.); o, en todo caso, establecer un puerto en otro sitio cercano a la confluencia (G15: 87); o negociar la venta de La Huaira (G15: 17, 27, 44, 59-60, 74). Mientras tanto, el Sindicato podía seguir “utilizando” a Vargas (ibíd.) como “mano de obra” de acuerdo a los planes originales (G13: 13).

Unos meses más tarde el Sindicato reemplazó a Suchorski por el joven y perspicaz cajero F. Jabłoński (G13, 15). Después de llegar al Sepa, en enero de 1931, mandó su primera carta al Sindicato informando que no deseaba renovar su contrato para el siguiente año (G15: 78). Cuatro días después, remitió un contundente informe (G15: 79-103) sobre los trabajos de Suchorski, realizados hasta diciembre de 1928, y las posibilidades actuales y futuras de la colonización. El documento es tan detallado como aleccionador. En opinión de Jabłoński, el Sindicato erraba al pensar que Francisco Vargas Hernández era un mestizo más del Ucayali (G13: 13). Ese hombre tenía el control sobre los representantes del Estado en el Alto Ucayali. De hecho, los comisarios del Urubamba y el Tambo, así como el juez, vivían en su sede, La Huaira. Vargas tenía once denuncias criminales pendientes y, aunque de todas se hablaba abiertamente en la zona, ni los extranjeros se atrevían a atestiguar en su contra. El personal de policía se componía de “los yine de Vargas” (G15:

101). Según Jabłoński, los habitantes del río estaban cansados de Vargas, pero él mantenía su posición debido a redes de parentesco y compadrazgo (ibíd.: 102). La base de su poder era el monopolio de transporte y mano de obra, que incluía el negocio de gente o niños (ibíd.). Vendiendo Sepa al Sindicato, Vargas creó una trampa estratégica. El fundo dependía de él en cuestiones fundamentales de comunicación y trabajo. Al mismo tiempo, la posición “política” de la PASK marcaba la humillante sumisión del director Suchorski al patrón Vargas, hasta en gestos simbólicos (ibíd.: 91, 102). La situación fue empeorando. En el informe se recomienda que, en vez de comprar La Huaira, lo mejor para el Sindicato sería invertir los recursos en la adquisición de una lancha para surcar los ríos y vencer su monopolio (ibíd.:103).

Además, la influencia de Vargas no se limitaba al Ucayali. Un diputado en Lima, Abraham de Rivera, era su aliado (ibíd.: 101). Él mismo fue candidato al Senado y llegó a ser reconocido como un “héroe de civilización” por el Presidente Augusto B. Leguía (ibíd.: 102; cf. G28: 73-76). Según Jabłoński, el dueño de La Huaira también mantenía estrechas relaciones con el obispo del Ucayali, Francisco Irazola. Además, en la capital, solicitó al gobierno un contrato de construcción de la carretera desde Puerto Ocopa al Ucayali (ibíd.102).

Para otros vinculados al Sindicato, como Suchorski (G13: 61) o el cónsul Szyszło (G20: 3-4), la perspectiva de Jabłoński era simplemente demasiado “pesimista”. Así, tentativamente, opinaba también el director del Sindicato (G17: 35, 36), pero otros relatos polacos confirmaban la fama y el poder local que ejercía Vargas. Era el infame “rey” del Alto Ucayali que reinaba gracias a sus influencias, su poder se expandía hasta las fronteras de Brasil y Bolivia (Bochdan-Niedenthal 1935: 40, 117-18; Fiedler 1988: 187-93; Lepecki 1931: 154-63). En palabras poéticas, Lepecki describe a Vargas como “un gavilán predador [que se] asentó en la confluencia de los ríos, exprimiendo los jugos vitales de un país (...). Todo ahí depende de él. El único poder real, garantizado por la banda de sus armados capataces (...) - es él” (Lepecki 1931: 162). Entre los relatos que describen el encuentro con Vargas, uno destaca al presentar la imagen que este patrón proyectaba sobre sí mismo: “Pancho no aceptaba límites a sus posesiones”, contaba un ex-colono de Sepa. Con toda seriedad, el patrón se describe como el dueño de toda la montaña, de frontera a frontera, donde todos los “indios” eran de su propiedad y estaban bajo su mando. Mientras un grupo de polacos esperaba en La Huaira para prestarse el bote de Vargas, el dueño le confió que tenía mucha simpatía para los polacos porque, aparte de Bolívar, su otro héroe era el mariscal Pilsudski, dictador de Polonia (Klimontowicz 1936).

Concluyendo su informe, Jabłoński advertía que el futuro director iba a tener que enfrentar condiciones de trabajo más duros por los errores de Suchorski (G15: 103). Con la salida posterior de los trabajadores y administradores del Sepa, debido a que cayeron enfermos o terminaron decepcionados, , el Sepa quedó

abandonado desde abril de 1929 . Por esa época, parte desde Polonia el nuevo director, Michał Gieysztor.

Si el poder local de Pancho Vargas se fundaba en “los brazos” y en el control del transporte, la dirección del Sindicato se dió cuenta que las vías de comunicación eran fundamentales. Vinculaban el futuro de la colonización en el Ucayali a una conexión confiable con el Pacífico (G15: 26, G16: 9). Si otros proyectos de colonización fallaban por falta de vías de transporte (en Oxapampa, Pozuzo), el Sindicato esperaba que sus planes se diferenciaran de iniciativas anteriores (G13: 87-88). Aquellos planes incluían la compra de lanchas o botes propios como solución temporal, pero a largo plazo se enfocaron en las carreteras: insistiendo e incentivando la culminación de vías (G13: 85-86; G16: 9, 11-12, 14-15; G17: 5), así como la anhelada carretera del Obispo Irazola hasta Puerto Ocopa; adquiriendo contratos de construcción de extensión hacia el Ucayali, a través de terrenos de PASK (G15: 13, G20: 25). Para el Sindicato, la “futura” carretera del obispo Irazola era importante para la colonización de Satipo. Del caso de Satipo, sin embargo, surge una imagen de caos administrativo y económico y la presunción que las fallas se debían a la corrupta administración estatal.

Ayuda del Sr. X, 1929-31

En la reconstrucción de este proyecto de colonización polaca, la dimensión administrativa del Sindicato en el Perú es interesante. Hasta ahora no encuentro los documentos de negociación inicial que, entre 1927 y 1928, sobre la aparentemente provechosa concesión del PASK. Entre 1927 y 1931, su único apoderado residente en Lima era W. Szyszło, el mencionado cónsul *ad-honorem* de Polonia en el Perú. En junio de 1929 arribó al Perú el nuevo director del Sepa para reemplazar a Suchorski y Jabłoński. A partir de este momento, la correspondencia de Gieysztor con el cónsul (G20), con la dirección del Sindicato (G17, G19) y los administradores peruanos (G17) permite formarnos una idea sobre las gestiones administrativas del PASK.

A su llegada a Lima, Gieysztor fue a la Dirección de Inmigración y Colonización. Uno por uno, presentó los pedidos de la dirección del Sindicato. Al parecer, el director de esta oficina, N. Salazar Orfila, concedió a sus solicitudes, exigiendo solo su presentación en un oficio escrito (G19:3-6). Frente a las perennes dificultades económicas del Sindicato, uno de los más importantes pedidos era un anticipo para cubrir el costo de los pasajes (para 300 personas en 1930) comprometidos por el gobierno en el contrato de concesión. Solo faltaba definir el precio de cada pasaje. Debía ser \$180, elevando la suma original propuesta por la dirección peruana. El otro asunto era el cambio de los terrenos concesionados en el norte (Tamaya-Sheshea) por un área en la margen derecha del río Tambo. Además, también de suma importancia, el Sindicato proponía crear unos “fundos modelos” (*musterfarmy*) en la selva, con laboratorios y plantas (G20: 11-14, 18: 22-25), a cambio de 100 a 300 mil hectáreas de terrenos con el debido título de propiedad.

De esta negociación dependía el futuro del Sindicato. Estos terrenos iban a ser intercambiados en Polonia por tierras agrícolas y la venta de éstos permitiría al Sindicato mantenerse frente a la crisis económica (G18: 18, G17: 38).

Esperando una respuesta formal y continuando con las negociaciones, Gieysztor vio al Presidente, a quien convencía de la urgencia de culminar la construcción de las vías de transporte, y visitó a varios altos funcionarios. Después de tres semanas, informaba la dirección de Varsovia que, aparte de los fundos modelos, los asuntos ya estaban aprobados y faltaba poco para que se confirmen formalmente (G19: 10-19). Cuando ya estaba listo para salir de Lima, W. Szyszło le trajo buenas noticias (G19-22), que luego informó al Sindicato (G17: 29-30). Durante una visita al director de Inmigración, el cónsul fue presentado a D. A. Boza, futuro contratista para el transporte de los colonos. En una conversación privada, Boza reveló que representa al "Sr. X", una "figura más alta" (G20: 54) que pertenecía al círculo cercano del presidente Leguía, (cf. G20: 32). El "Sr. X" leyó el contrato del Sindicato y no desea que fuera perjudicado. Por esto, propone el cambio de suma destinada para un pasaje de \$180 a \$230. De la nueva suma, \$45 iba a recompensar al Sr. X por su ayuda en los trámites, quedando \$185 para el Sindicato. El pago de 300 pasajes se realizaría vía consulado peruano en Londres, para evitar sospecha de alguna "indemnización" (G20:32). Entonces, de un total de \$69,000, \$13,500 debían ser enviados inmediatamente al "Sr. X". A su vez, debían descontarse \$3,000 de honorarios para el "eficaz" cónsul (quien, a su vez, proponía compartir el 10% con el director del Sepa).

La otra buena noticia era que el misterioso amigo ayudaría con el cambio de los terrenos. En este caso, el honorario por este servicio serían \$2,000. Finalmente, a través del Sr. Boza, aseguró también que el asunto de "fundos modelos" –tema crucial pero que, hasta ese momento, se presentaba como el asunto legal más espinoso– también iba a ser aprobado.

Efectivamente, tiempo después, el cónsul confirmó al PASK que el gobierno entregaría 100,000 has. adicionales para la creación de los "*Musterfarm*" (o su apariencia). Como explicaba el cónsul a Gieysztor (G20: 31-32), el gobierno oficialmente concedió estos terrenos (valorizados en \$8 por hectárea) de manera gratuita al Sindicato (G18: 18) con el afán de modernizar la agricultura de la selva. Por su apoyo en el proceso de aprobación de este magnífico proyecto, el "Sr. X" solamente pedía \$1 por cada una de las 100,000 hectáreas. Igualmente, el honorario del cónsul *ad-honorem* sería \$4,000 (10% se iban a compartir con el director del Sepa). La única condición del "Sr. X" era que el Sindicato le entregue \$15,000 de adelanto para este servicio, lo más pronto posible.

Pero el asunto se complicó. El Sindicato esperaba ansiosamente el pago ofrecido por los pasajes. Con este dinero podría recompensar a sus amigos peruanos, a quienes debía la mitad del adelanto de \$69,000 (G20: 31). En la espera mutua, se aprobó la entrega de los territorios por Decreto Supremo de setiembre

de 1929, pero no se pudo legalizar al no llegar el adelanto reclamado por el "Sr. X" (G20: 32, 33, 39). El esperado pago de pasajes se retrasaba constantemente (G18: 7; G20: 9). Entonces, crecía la desconfianza y malestar de ambos lados. La dirección del Sindicato culpaba al cónsul por su política de coimas en cada paso administrativo (G18: 3, G20: 44) y se desesperaba por la falta del pago y entrega de títulos para las 100,000 has. de terrenos (G18: 16-21). Los señores "X" y Boza se impacientaban por los atrasos (G20: 7, 31). El cónsul reclamaba la poca lógica del Sindicato e incomprensión de la realidad política peruana (G20: 4, 53-54). Criticaba a la dirección del Sindicato, por pensar que el gobierno les había asignado pasajes por ser "el Sindicato" o ser polacos. Pero la verdad era que en la creciente crisis peruana, solo se había logrado por intervención del "Sr. X. Era él quien hacía lo que quería con el presupuesto del país (ibíd.).

En octubre de 1929, tras la caída de la Bolsa de Valores en Nueva York, se inició la Gran Depresión (G20: 35). La situación económica del Sindicato se hacía más difícil, mientras que en Polonia, se buscaba en vano recibir el permiso de la UE para el reclutamiento de los emigrantes, realidad que trataba de ocultar ante los funcionarios peruanos. Hacia enero de 1930, la dirección reconocía ante Gieysztor que "(r)esulta que el gobierno del Perú no es un contratista verdadero y esto, en suma, aniquila todo nuestro negocio" (G18: 4). Recordaba así, la advertencia que le hizo la *Peruvian Corporation*: no era el clima, ni las distancias que imposibilitaban trabajar en el Perú, sino "las relaciones administrativas locales" (G20: 47).

Guerra por los brazos: 1930

Sin esperar el final de los trámites, Gieysztor llegó al Urubamba en setiembre. Un punto importante en el temprano plan de renovación del Sepa fue la compra de lanchas para independizarse de Francisco Vargas y sus socios (G16: 2). A pesar de los consejos de Jabłoński, la PASK también insistía en la compra de La Huaira (G16: 13). Sin embargo, el presupuesto se había hecho más limitado por los trámites limeños. En noviembre, la dirección en Polonia ordenó a Gieysztor posponer la compra de la lancha (G17: 48), ya sin mencionar la compra de La Huaira. Entonces, el director mandó librar los terrenos, cultivar varias especies de plantas y construir algunas casas. Todos estos trabajos, con la mano de obra traída desde Iquitos o Ucayali (G40: 4). Y siempre en espera de la llegada "inminente" de los colonos polacos. Los resultados de este trabajo, según los que vieron el fundo, eran impresionantes.

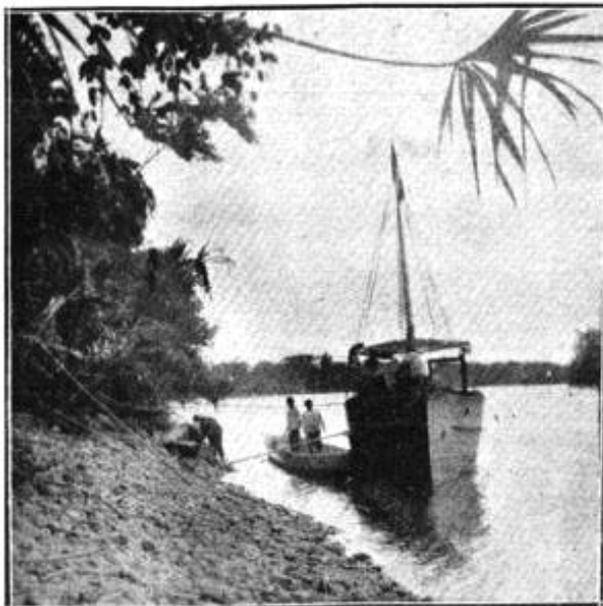
En abril de 1930 llegó a Sepa una comisión compuesta por el gobernador del distrito de Alto Ucayali, F. Trigoso, acompañado de algunos trabajadores de Vargas (G19: 99-100, G40: 3-5). Según señalaba, vino preocupado por las graves acusaciones del ex-comisario de la Boca del Tambo contra la administración de la colonia. Mientras tanto, uno de los acompañantes del gobernador fue a conversar con los trabajadores y les aconsejaba que reclamaran por las duras condiciones de trabajo y los pagos injustos que recibían. Después, el gobernador

se entrevistó con los trabajadores del Sepa. Enseguida, preparó un oficio (G40: 6-9) que demandaba responder a las acusaciones por emplear a menores de edad y personas indocumentadas; en este oficio se señalaba que el día de trabajo en Sepa superaba las ocho horas establecidas en los contratos y precisaba que J. Urresti, el administrador de Sepa “se ha dedicado a la seducción de trabajadores indios que se encuentran en las chacras vecinas” (G40: 6), dedicándose al negocio de la balata. Otro oficio demandaba una explicación por la presencia en el Sepa de dos indígenas que tenían denuncias criminales. Un tercer oficio demandaba una respuesta en el plazo de una hora. En respuesta, Gieysztor prometió presentar explicaciones directamente al Prefecto de Loreto. En la noche, el Gobernador fue a las casas de algunos indígenas del Sepa, al otro lado del río, quienes fugaron al verlo. Otro miembro del grupo del prefecto continuó agitando los trabajadores. Al día siguiente, el director de Sepa demandó la salida de la comisión.

Para Gieysztor el accionar de Trigoso, secretario de Vargas, respondía a las órdenes del patrón (G40: 5; G19:99-100). El director polaco decidió no someterse a no ser que le baleen -lo que no pensaba imposible- y “poner fin a esta banda encabezada por Pancho Vargas” quien se pensaba todopoderoso por su amistad con un diputado (G19:100). El mismo día, el director preparó una carta al prefecto (G40: 3-5) y envió una copia al cónsul Szyszło solicitando su intervención (ibíd.: 2) en Lima (G19:100). La respuesta del prefecto (G40: 10-11) llegó en mayo, junto con el nombramiento de J. Urresti, trabajador de PASK, al cargo de gobernador del Alto Ucayali en reemplazo de Trigoso. La autoridad departamental señaló a Gieysztor que podría “dar trabajo en su colonia a todos los indios que U. crea conveniente amparar y proteger” (ibíd.: 10). A fines de junio, gracias a varias intervenciones del cónsul (MSZ9713: 34-35; G20: 62; CPo: 1578/30, 1585/30), el mismo presidente Leguía demandó protección especial para la colonia del Sepa, “tan cercana a su corazón” (G18: 27).

En el mismo oficio, el prefecto invitaba a Gieysztor a compartir las noticias de los progresos en la colonia. A esto, respondía en junio el director: “de acuerdo con su deseo me tomaré [sic] la libertad de comunicarle todos los defectos (...) con respecto a la administración (...) en estas regiones” (G40: 14). Su carta de denuncia afirmaba y ampliaba las observaciones de Jabłoński (véase arriba) acerca del poder de Francisco Vargas Hernández en Alto Ucayali (ibíd.: 13-16). Reporta sus incursiones hasta el Pongo de Mainique en busca de “indios” “para comercializarlos después”; el comercio clandestino de alcohol y tabaco; el corte de madera fina; la extracción de caucho y goma; la pesca con sustancias venenosas. Informaba también acerca de la sumisión del comisario y del empleo como soldados de los hombres piro (yine) los cuales “por sus condiciones y vestidos honran muy poco a la administración pública” (ibíd.:15). Más adelante, hacia agosto de 1930, esa denuncia propició el reemplazo de la comisaria policial, sustituida por el puesto de Guardia Civil en Atalaya, favorable a Gieysztor (G19: 131).

Una de las razones para la intervención de Trigoso en la colonia fue la “seducción”. Por lo menos, desde inicios de 1930, hubo algunos casos de “fuga” de trabajadores de La Huaira, que terminaron en el Sepa. Según Gieysztor, los fugitivos indígenas venían en busca de trabajo y aseguraban que, por primera vez en sus vidas, podrían ganar dinero. (G40: 4). Como resultado de esta “guerra” de influencias (G40: 15), y gracias al respaldo externo, Gieysztor podría dar trabajo a todos los que venían a buscarlo (G19: 116-117). Familias yine y asháninka de La Huaira surcaban el Sepa en busca de mejoras de vida (G40). Cuando la comisión de Vargas llegó en julio a reclamar la “devolución” de esta gente (cf. cartas de Vargas al Sepa, en G33), Gieysztor se rehusó firmemente, señalando que eran hombres libres (G19: 117). Con menos gente, Vargas se hacía más débil, pensaba el director. Hacia fines de julio, la colonia del Sepa contaba con unos 70 indígenas y se esperaba la llegada de otros más. En su momento, unos matsiguenka “de afuera” robaron las cosas de los yine que habitaban alrededor del Sepa. Gieysztor siguió a los ladrones y no solamente logró recoger las cosas robadas, sino también “amistarles” (G3: 35). De esta manera, abrió nuevas posibilidades para el reclutamiento de trabajadores, a la vez ganando confianza de la gente en el Sepa. Así, del Alto Urubamba empezaron a llegar matsiguenkas en busca de trabajo. El director reportaba a Varsovia que la mayoría de sus trabajadores (con listas de salarios G41, G42, G46) eran indígenas, con solo unos cuantos mestizos (G19: 138), a quienes despedía. Los nuevos trabajadores eran más eficaces y económicos (G19: 117). Aun así, el Sepa y su gente estaban siempre en alerta ante la amenaza de un ataque. En su relato *Cómo fui el curaca o jefe de las tribus piros y campas del Urubamba*, Gieysztor describe el día de la “ceremonia”, con el baile y discurso de un antiguo curaca yine, Pingachari, quién le pedía tomar el cargo a fin de proteger a todos los indígenas del río Urubamba. Gieysztor aceptó la corona de plumas junto con el cargo (G3: 65-71).



Jacht Polskiej Ekspedycji Badawczej „Janka” na wodach rzeki
Tambo przy wyspie Trudnocy.

Fot. M. B. Lepecki



Grupa Indian z plemienia Kampa (Zdjęcie dokonane w Puntijao nad
górnym biegiem rzeki Ucayali).

Fot. M. B. Lepecki

Visita improvisada: 1930-32

Un poco antes, entre abril y noviembre del mismo año, en Varsovia el Sindicato llegaba al final de una larga lucha por el permiso de reclutamiento frente a la UE y el MSZ (MSZ9712; G14). La dirección despachó nueve colonos agrarios (CPe: 4706/56). Pero la UE todavía no había culminado el proceso administrativo. Entonces, sus administradores recomendaron a la PASK que se cambien los contratos antes que los emigrantes inicien el viaje trasatlántico. Los nuevos contratos iban ser para obreros y no colonos, con el entendido que, cuando lleguen al Sepa, estos iban a anularse (G14: 62-64, G18: 34). En agosto, llegaron al Sepa, de manera sorpresiva, nueve inmigrantes, algo inesperado para el director. Antes de su llegada al Sepa, los nueve hombres, que pasaron por Cumaría, ya no tenían intención de asentarse (W105:99). Demandaron que se respete su contrato como obreros. Al tercer día, el director les mandó trabajar con el administrador y gobernador del Alto Ucayali, J. Urresti, rehusaron trabajar bajo el mando de un "peruano medio salvaje". Al quinto día salieron de la colonia, construyeron una balsa, cuatro de ellos se dirigieron a Atalaya (y después a Cumaría) y los otros cinco a La Huaira (G19: 121-38; G20: 66-69; G29: 19). Ahí, W. Klimontowicz, uno de los ex-colonos/obrerros, conversó con el "rey de los indios" (véase arriba). En el bote de Vargas, estos partieron a Lima a fin de denunciar los malos tratos y reclamar los salarios que les adeudaban.

Gieysztor permaneció en el Sepa hasta fines de octubre de 1930, cuando salió a Iquitos con el plan de regresar en diciembre (G19: 47-48). Pero los nuevos problemas del Sindicato en Lima no le permitieron regresar durante medio año (véase abajo). Entre abril y mayo de 1931, retornó al Sepa solo para recoger sus cosas (G22:59-60) y, en julio, estaba escribiendo al Sindicato de Varsovia (G19: 192-193). Luego reportaría, en 1931, que en el Sepa estaban trabajando 240 indígenas (G23: 39). Algunos colonos de Warchalowski (véase abajo) visitaron el Sepa entre 1931 y 1932 y describieron al nuevo director de colonia, J. Urresti, viviendo con varias docenas de trabajadores yine y sus respectivas familias. El fundo, mantenido por Urresti, estaba en constante zozobra por las correrías de Vargas. Este, asumiendo que el Sindicato había caído, redoblabo sus esfuerzos para recoger a "su" gente, refugiada en el Sepa (Bochdan-Niedenthal 1935: 120-22). En junio de 1932, otros dos viajeros pasaron por el Sepa. Formaban parte de una trágica expedición científica⁶. La geóloga escocesa y el nuevo cónsul polaco delegado para asistir a la expedición británica, el Ing. Tarnawiecki, hallaron a Urresti con sus trabajadores asháninka y yine. En ese tiempo, el director tenía miedo de los yine y sospechaba que tramaban envenenarlo (McKinnon Wood 1932: 213-15).

6 Se refiere a la expedición geológica organizada por el Prof. J.W. Gregory, entre febrero y junio de 1932. Durante el último tramo de su itinerario peruano (a principios de junio) el jefe de la expedición murió ahogado al pasar por los peligrosos remolinos de Pongo de Mainique en el río Urubamba (Coverley & McKinnon 1933).

Cumaría: Primera parroquia polaca en Ucayali 1930-35

A principios de 1929, cuando se evidenciaba que el BGK no iba a asumir la concesión de Warchałowski, el concesionario empezó a formar una nueva compañía. Su organización iba a ser una “cooperativa social” juntando a los colonos y sus auspiciadores. En abril de 1929 se registró como “Cooperativa de Asentamiento Colonia Polaca” (*Spółdzielnia Osadnicza Kolonja Polska - SOKP*) (W98: 77-90). De las 500,000 has. Warchałowski cedió 220,000 a la cooperativa (ibíd.: 91-93), y fue nombrado director de colonización en la compañía (ibíd. 99-101). Ya en agosto, la compañía logró recibir la concesión de reclutamiento del UE (*Urząd Emigracyjny 1929: 155-56*) y empezó a difundir el proyecto. Sin recursos propios, la colonización iba a ser costeadada con contribuciones de los mismos colonos. Tenían que ser personas que -en tiempos de la Gran Depresión- disponían los recursos necesarios para el viaje y asentamiento. El primer transporte salió de Polonia en marzo (W105: 96) dirigiéndose al Ucayali, donde ni siquiera existía un lugar escogido.

Adelantando al grupo, Warchałowski llegó a Lima en abril de 1930 para arreglar sus asuntos administrativos. Los días de su primera visita en la capital como director de la nueva Cooperativa fueron “una pesadilla” (W193: 101-7). Mientras que en Polonia los miembros de la Cooperativa pensaban gozar de “un capital moral” y popularidad en comparación con la compañía capitalista (W111: 10, 14-15), en el Perú, la Cooperativa no impresionaba. Todos esperaban la llegada del poderoso sindicato. De hecho, se pensaba que el transporte que venía era de la PASK. Warchałowski se vio forzado a luchar por la atención del Director de Inmigración, N. Salazar Orfila. Cuando por fin, logró una entrevista, éste se extrañó por su llegada (W110: 1). Mientras esperaba la reunión, el polaco empezó sus trámites, los cuales reportaba solo a su esposa (W193). Cada mañana recibía la amistosa visita del cónsul Szyszło, quien proponía sus servicios a fin de “empujar” los asuntos administrativos (ibíd.: 102). Pero, al parecer, Warchałowski entendía bien que “aquí nada se hace gratis” (ibíd.: 101). Especialmente, la concesión para la extracción de madera era un asunto difícil, dependiente del director Salazar (ibíd.: 102). Por fin, Warchałowski tuvo que aceptar a “unos socios”, a los cuales debía entregar una suma de dinero y el 5% de las acciones en la futura compañía maderera (ibíd.: 115). Pero en esos tiempos de crisis, el director Salazar le propuso registrar los terrenos de su concesión como una propiedad privada, a su nombre y el de su esposa (“cómo piensa hacerlo, no sé”). Éstos se podrían vender en Europa por \$2/ha, alcanzando \$1 al director, y después 5% al cónsul *ad-honorem* en Polonia, “nuestro amigo (?)”, el Sr. Oxiński (ibíd.: 106-08).

Barraca: 1930-1931

Cuando la ETS llegó a Iquitos en marzo de 1928, sus miembros tomaron la decisión de no incluir a Stanisław, hijo de Warchałowski en el equipo. El joven aprovechó la oportunidad para realizar sus propias andanzas por el Ucayali, terminando en la hacienda de los Dolci, emigrantes italianos establecidos en Cumaría

(Warchałowski 2009: 176-85). Permaneció allí por unas semanas. Descubrió que la falta de trabajo y perspectivas económicas en el Ucayali causaban un “éxodo de hombres jóvenes río abajo o a Lima” y que este hecho condenaba a las señoritas del Ucayali al celibato. El joven europeo fue tratado “como un príncipe”, e invitado diariamente a las fiestas de la zona (ibíd. 184). Dos años más tarde, el 14 de mayo de 1930, en el puerto de Cumaría desembarcó un grupo de polacos con el padre del popular joven, asustando al dueño de la hacienda (W110: 2). Explicaban que las nueve personas llegaron para empezar la gran colonización polaca. Arribaron después de dos semanas de viaje desde Iquitos, sin saber dónde se iban a asentar (Bochdan-Niedenthal 1935: 26) hasta que vieron la gran construcción y eligieron Cumaría (W105: 96; cf. Bochdan-Niedenthal 1930: 36-38). La construcción era una barraca donde anteriormente habían vivido familias italianas y pernoctaban las vacas y cerdos del patrón.

Así llegó el primer transporte de la Cooperativa de Asentamiento ‘Colonia Polaca’ de Varsovia. En el primer año, con permiso para reclutar 200 personas, la Cooperativa despachó a 139 colonos (W99: 74) en ocho embarques que llegaron mensualmente a Iquitos desde abril de 1930. Al igual que el primer embarque de polacos, los siguientes inmigrantes llegaron a compartir la barraca con sus predecesores, algunos se quedaron en la casa del dueño y su familia.

La cronología del primer año de colonización, preparada por uno de sus habitantes y vice-director W. Chrostowski (W105: 94-110), así como los informes de Warchałowski (W110) y un análisis del director posterior (N3: “Sprawozdanie...”), ilustran el desarrollo de una crisis latente desde un principio. El primer grupo desembarcado limpió la barraca y buscó librar terrenos fuera de la hacienda de G. Dolci (que no estaba dispuesto a vender parcialmente ni compartir su propiedad). Simultáneamente, en Varsovia y en otras ciudades, seguía el reclutamiento (111: 1-30). La Cooperativa estaba acreditando emigrantes de todas las profesiones, posiblemente para asegurar el cumplimiento de los compromisos de la concesión (N3: ibíd.). Pero al Ucayali solo llegaban recursos insuficientes para las necesidades del proyecto. Desde la llegada de la segunda partida, en julio, los inmigrantes reclamaban por la mala calidad de la comida y alojamiento, así como los bajos salarios. Además, supuestamente, algunos de los agentes de la Cooperativa en Polonia, habrían asegurado que en Ucayali iban a encontrar casas y chacras preparadas. Descartando la barraca, los lotes y las casas existían solamente “en la imaginación de los trabajadores de la Cooperativa en Polonia” (Bochdan-Niedenthal 1935: 149). En agosto, algunas personas descontentas dejaron Ucayali y enrumbaron a Iquitos, exponiendo los malos tratos de la Cooperativa. Precisamente, en ese tiempo llegaron a Loreto los nueve colonos-obreros que se dirigían al Sepa quienes, al parecer, fueron parte de su reunión.

La salida del cuarto embarque de Polonia fue anunciada por el primado polaco como el inicio de la primera parroquia polaca en el Perú („Pierwsza

parafja...” 1930). Pero la llegada en octubre del carismático sacerdote F. Sokół no fue suficiente para calmar la problemática situación de los colonos. Mientras en Iquitos se creaba “un centro anti-colonial”, en Cumaría los días pasaban en reuniones de los decepcionados colonos, que en noviembre organizaron la “fuga” de 16 personas en una balsa grande. Mientras tanto, el director de la colonia, como demuestra su itinerario (W110), seguía moviéndose entre Ucayali e Iquitos, viendo asuntos de colonización y explotación maderera. Frente a la crisis de los colonos (que culpaba a la selección de emigrantes) y la falta de dinero, Warchałowski dimitió en diciembre (ibíd.: 47) y salió del Perú en mayo del siguiente año. Mientras que, en Iquitos, se producía y solucionaba el escándalo, el nuevo director A. Kurowski permanecía con el resto de colonos en Cumaría hasta diciembre de 1931, cuando renunció debido a la falta de apoyo de la administración en Varsovia.

Parroquia olvidada, 1932-35

El decreciente grupo de colonos liderados desde 1932 por el padre Sokół descubría que los terrenos en Cumaría eran poco fértiles y que, además, no existía un terreno no inundable lo suficientemente grande para establecer un poblado con chacras (W118: 30). El grupo permaneció en el Ucayali cuando, en Polonia, dejó de existir el UE en 1932 (sus responsabilidades fueron asumidas por el MSZ) y en mayo de 1933 la Cooperativa se declaró en bancarrota. Desde esa fecha la abandonada colonia de Cumaría esperaba su liquidación. Sokół trataba de encontrar nuevos terrenos, fuera del Ucayali (como en el Perené, en la concesión de la *Peruvian Corporation*), pero sus planes eran inútiles debido a la falta de respaldo económico desde el MSZ (W118; MSZ9834). En junio de 1935, un periódico polaco de Curitiba (Brasil) anunciaba la llegada de Sokół con los 20 últimos colonos que salieron de Cumaría en abril, mientras que otra partida se dirigió a buscar suerte al estado brasileño de Espírito Santo („Likwidacja kolonizacji...” 1935).

Río Ucayali: 1930-35

Los proyectos de colonización de Satipo y el Sepa no fueron sujeto de un análisis profundo por la historiografía polaca. En cambio, el vasto material archivado en Polonia sobre la administración o, quizás, el aspecto escandaloso y exótico de este caso, proyectado por los medios polacos de la época, despertó la atención de los historiadores. Pero contrariamente a los otros dos proyectos, su corta y bulliciosa existencia termina siendo solo un acontecimiento anecdótico de la historia de la región, causado y resuelto entre los mismos colonos. Los protagonistas del escándalo no se lograron incorporar en las relaciones locales. Pero, quizás información más notable para un investigador, sean aquellas personas que lograron asentarse en Ucayali y se relacionaron con su gente y lugares.

Por ejemplo, entre junio y agosto de 1930, el concesionario Warchałowski hacía esfuerzos oficiales ante la Prefectura de Loreto y el presidente Leguía para anular los títulos de propiedad de La Huaira solicitados a principios de 1929 por el

poderoso patrón Francisco Vargas (W98: 126-129). De hecho, su hacienda formaba la punta meridional de concesión de Warchałowski. También, en el segundo semestre de 1930, un trabajador de Vargas escapó y llegó a buscar asilo en Cumaría. La policía local intervino en algunas ocasiones a la administración de la Colonia, pero esta se negó a entregar al hombre. Una noche, el personal de Vargas secuestró al hombre de la barraca y, al verlo, un grupo de polacos les siguió y liberó. Este hombre asháninka, llamado "Mahoma" trabajó después con colonos polacos (Bochdan-Niedenthal 1935: 42; Fiedler 1988: 188-89; cf. W111:105). Pero otras cartas e informes dejan en claro que los colonos contrataban a los *patrones* con "su" mano de obra indígena, a veces en grandes cantidades.

Una carta excepcional del segundo director de Cumaría, escrita en setiembre de 1931, presenta un momento en la vida de la colonia. En esa época, en el pueblo existía un aserradero y un puesto de la Guardia Civil. G. Dolci hacía planes para transformar la barraca en un hotel porque las autoridades intentaban "mudar" el aeropuerto a Cumaría. El Ing. Golewski, contratado en Cumaría, estaba celebrando la apertura de la ruta de Tarma a través de la Pampa de Sacramento (cf. Golewski 1933). Los colonos estaban preparando tablonos para la construcción del techo provisional de la iglesia "polaca".

De varios lados del Ucayali venían pacientes ("literalmente cientos" reportaba Warchałowski ya en 1930 W110: 44) para ver al Dr. Szymoński. Según la carta de Kurowski, en este tiempo, llegaban a Cumaría propietarios asentados en los afluentes con una "manía de ampollas contra anemia". Precisamente, el 10 de setiembre llegó la carta de una paciente del Alto Ucayali. Allí se reportaba el inicio de un nuevo levantamiento asháninka. Un grupo asaltó su hacienda Magnolia, raptando a las "entenadas" asháninka y matando a los "blancos". Los asaltos también ocurrían en otros fundos y los hacendados tuvieron que huir. Se pedía socorro militar a Cumaría. Según Kurowski, se trataba de ajustes de cuentas, tal como ocurrió en 1915. Conversando y "averiguando", al siguiente día llegó a la conclusión que un levantamiento no era posible –los asháninka no tenían armas; en cualquier caso, en el Ucayali escaseaban las municiones entre los mestizos y el número de habitantes no-indígenas era mucho más grande que en 1915. Los shipibo-conibo que se encontraban en Cumaría tejiendo el techo del dispensario estaban muy asustados, al igual que la población mestiza (W111: 106-07; 109-110). Pero los polacos, decía el director a sus superiores de la Cooperativa, no se preocupaban porque tenían buenas relaciones con los asháninkas y en todo caso, un buen suministro de armas para protegerse. Hacia fines de octubre, los colonos polacos habían vivido por varias semanas con miedo del ataque por las noticias de grupos guerreros asháninkas "marchando" hacia esta zona. Algunos colonos abandonaban sus puestos y se refugiaban en Cumaría, tal como hizo el propio Kurowski. Por la noche, los colonos dejaban sus casas y dormían juntos en la barraca. De igual modo, los pueblos mestizos pedían la protección de los polacos. Varios colonos protegían esos pueblitos por las noches (W11: 96; cf. Bochdan-Niedenthal 1935: 44-46).

De otro lado, en setiembre, Kurowski mencionaba el paso de “un coronel delegado de Lima” que surcaba el Alto Ucayali con órdenes de desarmar o arrestar a Francisco Vargas. Designado como futuro comisario general de policía en Loreto, el coronel tenía instrucciones de explicar a los indígenas que eran libres y podrían abandonar a los patrones (W111: 106).

Generalmente, entre las fuentes más notables producidas por los habitantes de Cumarí se encuentran los materiales de la pareja Niedenthal (de los años 1930-32). M. Bochdan-Niedenthal preparó un libro *Ucayali: Infierno o paraíso* (1935). Aparte de la historia y crítica de la colonia, el libro contiene información sobre el Ucayali, su gente, relaciones e historias. Se habla de los personajes más conocidos como Tasorentsi, Vargas, Sepa, el padre H. Leuque, el Dr. Bassler, etc., pero también de gente humilde. Parte de esta información proviene del Sr. Kazimierz basada en sus viajes a los ríos Aguaytía, Urubamba y Tambo. Uno de los elementos interesantes es la descripción de la gran fiesta shipiba. El libro es ilustrado con fotos tomadas por K. Niedenthal. En el AAN (Varsovia) y en el Museo Etnográfico de Cracovia se encuentran documentos de la familia, donados por su hija nacida en Ucayali. Estos detallan su participación en la colonia polaca. Incluye también la colección impresionante de fotos tomadas por K. Niedenthal, de los cuales solo una parte se publicó en el libro. Además, un célebre viajero y literato polaco A. Fiedler visitó Cumarí en 1933 y escribió una serie de artículos con observaciones interesantes sobre el Ucayali, su gente y naturaleza recogidos en el libro *Los peces cantan en el Ucayali* (1988) que fue muy conocido y luego traducido a varios idiomas.

También el Dr. Szymoński enviaba sus relatos y fotos a los periódicos polacos (p.ej. 1930, 1934). En el archivo del Museo Arqueológico y Etnográfico de Łódź se encuentran sus notas etnográficas que acompañaban a los artefactos vendidos al museo. En el AAN (Varsovia) se guarda su correspondencia sobre los problemas de la colonia (W119; MSZ9832; N3). El cura F. Sokół dejó varios artículos (p.ej. 1931, 1935) y numerosas cartas y documentos inéditos de interés para conocer la historia de Cumarí (MSZ9834; W118; Archivo del Primado de Polonia en Gniezno).

3. Golpes: esperanzas quebradas, 1930-31

Al mismo tiempo que Klimontowicz y sus compañeros de “fuga” estaban charlando sobre el mariscal Pilsudski en La Huaira, en Lima caía otro gran líder, el presidente Augusto B. Leguía. Con aparente satisfacción, Wiczorkowski (el colono de Satipo) observaba cómo varios funcionarios del ex-presidente fueron castigados públicamente, entre ellos, el director de Inmigración, N. Salazar Orfila (Wiczorkowski 1931; cf. G20: 64). Con este golpe de Estado, los problemas de los colonos se iban a complicar más.

Concentración

También en esta época, los colonos que bajaron de Cumarí en agosto 1930, estaban en Iquitos. Ahí daban la bienvenida a los participantes del tercer embarque. Como resultado, algunos participantes se enteraron del descontento de los primeros inmigrantes, juntándose además con una persona que viajó por el Ucayali y estuvo un tiempo en el Sepa. Evidentemente, un grupo de desesperados extranjeros, sin dinero ni comida, que mendigaba en las calles, tenía que llamar la atención. En Iquitos, la ciudad amazónica más importante del Perú, con aproximadamente 20,000 habitantes, los diarios empezaron a publicar notas sobre ellos. En octubre, *La Razón* publicó una serie de artículos explicando “Lo que es la colonización Polaca en el Río Ucayali” y “Cómo se estafa a los pobres con los terrenos de montaña”, bajo los títulos *El negociado de las Compañías de Colonización* y *La famosa especulación de ‘El Dorado’* (W123; G11), los que trataban mayormente sobre la Cooperativa, pero también denunciaban “el negociado” en el Sepa. Hacia noviembre, en Iquitos permanecían unos diez inmigrantes que empezaron a generar problemas. Especialmente, cuando se encontraban con el director de la colonia, Warchałowski, a quien expresaban sus sentimientos en público, a veces dejando al concesionario con la ropa desgarrada. En varias ocasiones tuvo que intervenir la policía. *La Razón* preguntaba cuándo se iba a repatriar a los extranjeros (G: 8), solución que también era reclamada a Warchałowski por el prefecto de Loreto (W110: 41).

En noviembre 1930, el grupo más activo de los “descontentos” de Cumarí abandonó la colonia en una balsa que ellos mismos construyeron. Otros hicieron lo mismo en un bote robado en el Ucayali. Llevaron consigo las cosas de valor de la colonia para luego venderlas en Iquitos y, a su paso, hacían disparos de escopetas para asustar a sus dueños, al tiempo que robaban las chacras de los indígenas (N3: ibíd.). Llegando a Masisea, los “fugitivos” armados de palos invadieron una lancha de Iquitos, pensando encontrar allí al director Warchałowski (W110: 42-43). Hasta enero de 1931, este “centro anti-colonial” de Iquitos fue reforzándose con el arribo de nuevos inmigrantes de los siguientes embarques, muchos de los cuales nunca llegaron al Ucayali. La Cooperativa negaba enfáticamente su responsabilidad por los desesperados, a muchos de los cuales había acreditado en Polonia. Entre 1930 y 1931, Warchałowski fue llamado a Lima para buscar una solución a la crisis y reportar al nuevo gobierno (véase abajo) la situación de la colonia. En marzo, al arribar de Varsovia el nuevo director, A. Kurowski –quien antes había sido responsable del reclutamiento en Polonia-, trató de solucionar el problema insistiendo en que una parte de los inmigrantes viaje con él a Cumarí. En Masisea, por orden del prefecto, el nuevo director fue arrestado (W111: 19). Mientras tanto, la llegada de los “descontentos” de Iquitos iniciada por el director, estimuló otro éxodo conjunto desde la colonia hacia la capital del distrito (MSZ9831: 2-3). Hasta mayo de 1931, en la colonia se encontraban unas 40 personas. Los demás, aproximadamente 80, estaban en Iquitos y diez se hallaban en la ciudad de Lima (ibíd.: 6).

Contratos

Luego de las negociaciones del Sindicato con el "Sr. X", en enero de 1930, el gobierno peruano asignó fondos para los pasajes de los colonos. En plena crisis económica, consecuencia de la Gran Depresión mundial, el Estado peruano logró asignar los fondos que nadie en Polonia, incluso el Sindicato mismo, pensaba que iban a ser entregados (cf. MSZ9712: 94-95 100). El cónsul Szyszło atinaba en que este logro se debía a su intervención con el presidente (20: 43, 49, 53). Pero, es de suponer, que el interés y poder del "Sr. X" jugaba un rol importante. De acuerdo a las nuevas leyes impuestas tras la crisis, una suma tan grande podría ser abonada solamente en 12 entregas. Aun así, el primer importe recién se hizo en marzo, después de la crisis creciente entre los "amigos" peruanos y la PASK. Los trámites siguieron hasta la séptima entrega cuando, en agosto, la administración cambió violentamente (G20: 64). De las 100,000 hectáreas, solo se había realizado la titulación para 15,000 y estos también quedaban imposibilitados por la falta de gastos administrativos ante el nuevo gobierno.

Con el golpe de estado, el cónsul polaco, W. Szyszło, advertía a Gieysztor de no mencionar los tratos del Sindicato con el gobierno anterior. La única buena noticia era que el Sr. Boza se mantuvo cerca al nuevo gobierno de Sánchez Cerro y sus contratos con el Sindicato siguieron vigentes (G20: 64). Pero, a pesar de esto, cuando las nuevas autoridades tomaron funciones, la cuestión de la emigración se iba haciendo más difícil. En setiembre, el gobierno revolucionario suspendió la inmigración (CPe: 11) y cuestionó los proyectos de colonización del ex-presidente Leguía (G20: 72). Como indica el relato de Wiczorkowski, en los meses de la revolución, desesperados por la crisis, los colonos europeos de Satipo llegaban a Lima. Hacia fines de setiembre, llegaron los cinco colonos-obreros del Sepa, fueron a ver al cónsul Szyszło, pidiendo protección y alojamiento (ibíd.: 72). Además, otro ex trabajador de Sindicato llegó a la capital hacia noviembre, pidiendo en los ministerios una indemnización por los gastos de tratamiento de la malaria que sufrió en el Ucayali, junto con sus salarios y otros egresos (G20: 78, 82, 94). En este punto, el cónsul expresaba su poca simpatía por el Sindicato, su incapacidad financiera y mala gestión. Hacia noviembre, con la llegada de los demandantes, W. Szyszło renunció a la representación del Sindicato (G20: 107) y, de acuerdo a sus obligaciones como cónsul, asistió a los reclamos y juicios de los obreros, los que siguieron creciendo hasta fin de año, y ayudó al gobierno peruano a tomar la decisión final (G20: 82-115). También, en la última parte del año, empezaron a llegar las noticias de los "fugitivos" polacos en Iquitos, y sus denuncias contra "los estafadores" de la Cooperativa (W102:14), seguidas por el arribo a la capital de algunos colonos descontentos. Hasta fines de año, ante los reclamos de varios colonos, el Ministerio de Fomento prohibió la entrada de nuevos colonos polacos (W98: 138). Los dos directores de colonización presentes en el Perú fueron llamados a Lima para solucionar la crisis (G20: 107, 110; W: 111: 31).

Soluciones

En enero de 1931, un decreto supremo obligó al Sindicato a cubrir los gastos de repatriación, calculados por el gobierno (\$3,000), y a deponer una suma adicional (\$7,000) como un seguro ante futuros casos y deudas (G21:1, G38: 26, W110: 51). Ya en Polonia, según noticias de la prensa, el proceso continuó por varios años más.

Entre febrero y marzo de 1931, Warchałowski, con toda la tensión revolucionaria en el país, defendió a la Cooperativa en un juicio similar. Ante el nuevo gobierno, se trataba de una cooperativa social con el capital moral e “interés común” (y no “capitalista”). El director logró un plazo de seis meses para solucionar el problema (W110: 51-52). Entretanto, ya desde agosto del año anterior (G20: 64), la UE intentaba enviar un delegado para controlar las colonias peruanas. Frente a la crisis de fugitivos, delegó a M. Pankiewicz, miembro de la ETS, quien llegó de Buenos Aires en abril de 1928, “para arreglar los asuntos de la emigración agrícola polaca” (CPo: 16310). Su misión (MSZ9831) repercutió en las deportaciones (a cuenta de gobierno polaco) de los “fugitivos” de Iquitos, hasta junio 1931, mayormente con destino a Brasil (W111: 87-90). Pero los reclamos y solicitudes de manutención de los fugitivos al cónsul continuaron hasta noviembre de ese año, lo que significa que esta concentración de “descontentos” no se logró eliminar. Esta fue la causa oficial de la renuncia del cónsul *ad-honorem* W. Szyszło (CPo: 2394/31).

En 1931 el gobierno de Polonia evitó una mayor escalada del escándalo, pero la disolución de las “agrupaciones” no ayudó a mejorar la situación de aquellos colonos que se quedaron en Cumaría hasta 1935 (N3: “Błędy organizacyjne...”). Para el Sindicato, el Decreto Supremo de enero 1931 más las obligaciones hacia los trabajadores y sus demandas de compensación, gastos para la “administración” peruana y las deudas con sus protectores y amigos en el gobierno, las deudas en Ucayali e Iquitos, así como los nuevos obstáculos de la UE en Polonia, terminaron poniéndole fin a la historia polaca del Sepa.

En 1935, la presencia polaca había culminado en los tres proyectos de colonización agrícola. También concluía la mirada polaca a la Amazonía peruana y sus potencialidades para la inmigración. Desde esa época, los materiales producto de esta experiencia colonizadora habían quedado fuera del conocimiento de la historia peruana.

4. Reflexiones finales

A lo largo de este artículo he trazado las consecuencias de un encuentro diplomático y las esperanzas que despertó la colonización en Perú y Polonia. Un propósito adicional era demostrar cómo las fuentes producidas en el contexto de la colonización polaca pueden ilustrar procesos históricos más amplios. Es decir, el “fracaso” de la colonización polaca a la Amazonía se puede interpretar como muestra de la imposibilidad de proyectos de modernización en base a la

inmigración y colonización agrícola, realidad marcada por la falta de vías de acceso y la complejidad administrativa, a escala nacional y regional.

Una reflexión más general a la que me conduce este material me lleva a reflexionar acerca de la presencia del Estado en territorio amazónico, en las prácticas administrativas y los siempre alentadores proyectos de colonización. Esta reflexión corresponde con las contemporáneas concepciones del Estado dentro de la antropología y ciencias sociales, donde la suma de acciones, argumentos, representaciones y reclamaciones al poder producen un “efecto estructural del Estado” (Mitchell 1999, cf. p.ej. Das y Poole 2004; Krupa y Nugent 2015).

Desde la perspectiva de la montaña, las históricas limitaciones del Estado peruano –así como la falta de comunicación, escasez de ciudadanos conscientes y la ausencia de una estructura legal eficiente– ofrecieron el terreno fértil para el desarrollo de una realidad de poder efectivamente paraestatal. Los documentos ilustran un momento de la transformación en marcha, donde la economía local, hasta entonces basada en explotación del caucho y otros productos del monte, pasó a ser reemplazada por los fundos agrícolas (cf. Barclay, 1995). Pero los mismos mecanismos sociales de poder generados por esta economía extractivista (de recursos del monte, así como de mano de obra en condiciones de dependencia y esclavitud), se filtran a la nueva organización económica junto con los antiguos *patrones* y sus relaciones de poder. Lo que observamos es una organización espontánea cuasi-estatal, cuya expresión en el periodo y espacio local fue Francisco Vargas, entendido como “señor” del Alto Ucayali, por lo menos, hasta la década de 1930. En este caso, la pretensión del Estado de asumir el control y administración del territorio se convierte en una ficción, utilizada tanto por el patronazgo ucayalino cuando nombra a sus “representantes estatales”, como también por los intereses del gobierno leguista, que termina ensalzando las actividades de Vargas como la obra de un héroe de la civilización en la frontera peruana.

Además, la ficticia presencia del Estado en la Amazonía (expresada en las promesas de progreso o en una realidad legal supra-local) no hace más que replicar las prácticas y «vicios» que definen la gestión del aparato central del gobierno en Lima. En esencia, el “corazón” del Estado termina, efectivamente, siendo implantado en el “territorio” para estatal. Las decisiones y trámites del gobierno se ven como una cortina, mientras que la dimensión práctica o “real” de los funcionarios y su poder es similar a la realidad ucayalina. Esta práctica construye un enjambre de relaciones de patronazgo, alejado de las pretensiones de un Estado burocrático y moderno, como en el trabajo demuestran las “gestiones” de “amigos” de la colonia en los círculos “más altos” del país, como el cónsul Szyszło y sus tratos con el “Sr. X”, o los “socios obligatorios” de Warchałowski.

Junto a aquella ficción del Estado, viene el inherente vacío de sus alentadoras promesas, que desde su concepción están anidados de intereses prácticos. La modernidad y los proyectos de progreso material imaginados en la Amazonía, al

igual que el aparato mismo, son el pretexto para sustentar los existentes “reales”, relaciones de poder y patronazgo. Son, como lo ha descrito un observador polaco, “bombas para el dinero”. Y, aunque en los casos específicos hablamos de la administración dirigida por Augusto B. Leguía, el material analizado por A. Quiroz (2013) y otros tantos difundidos en los medios de comunicación peruanos, permiten suponer que se trata de dinámicas de larga data y aún vigentes en el Perú.

La colonización polaca y sus ejes de comunicación (la carretera del Obispo Irazola y otras) pueden interpretarse como ejemplos de innumerables proyectos concebidos desde “afuera” (incluso, desde las regiones marginales de Europa Occidental) y probados en la Amazonía. Pero, analizando los documentos, debemos destacar cómo las excusas del Estado o las promesas inconclusas del progreso material, producían nuevas realidades en la montaña. Estas experiencias fueron obviamente reutilizadas y apropiadas por los habitantes de la región, como Francisco Vargas que quiso colocar a los nuevos extranjeros en su “bolsillo estratégico”, los trabajadores indígenas de Gieysztor, los administradores locales creando puestos de Guardia Civil o tratando de cuestionar al poder del patronazgo de Vargas, por los pacientes ucayalinos de Szymoński, los mestizos que solicitaban protección a los *winchester* polacos de Cumaría, o los colonos peruanos, quienes después de la quiebra del proyecto oficial aprovechaban los trabajos iniciales en Satipo para solicitar la creación de una nueva sede de administración territorial (la provincia de Satipo), etc. En otras palabras, aun cuando las promesas no se cumplen, el Estado falla o los planes capitulan, las confluencias de varios agentes producen otros resultados como un efecto secundario, entre otros, este valioso material documental.

Bibliografía

Barclay, Frederica

- 1995 "Transformaciones en el espacio rural loretano tras el período cauchero".
En: García Jordán, P. (Ed.), *La construcción de la Amazonia andina (siglos XIX-XX)*. Quito: Abya-Yala, pp. 229-285.

Bochdan-Niedenthal, Marja

- 1935 *Ucayali – raj czy piekło nad Amazonką*. Warszawa: Dom Książki Polskiej, .
1926 "Czy Peru w chwili obecnej jest odpowiednim dla polaków terenem emigracyjnym". En: *Wychodźca* 43: 1-2.

Coverley-Price, A. V., y McKinnon Wood, M.

- 1933 "Professor J. W. Gregory's Expedition to Peru, 1932". En: *The Geographical Journal* 82(1): 16-38.

Das, Vina y Poole, Deborah

- 2004 *Anthropology in the margins of the state*. Santa Fe: School of American Research Press.

Devéscovi, Ernesto, y G. Gensoilén

- 1927 "La inmigración polaca y la 'Unión Regional Tacna, Arica y Tarapacá'".
En: *El Tiempo* 5793: 1.

Dzieduszycki, Aleksander, et al.

- 1929 *L'émigration polonaise au Pérou*. Warszawa: Messenger Polonaise, .
1927 *Peru jako przyszły teren migracji polskiej*. Warszawa: Naukowy Instytut Emigracyjny, .

Eidt, Robert C

- 1962 "Pioneer Settlement in Eastern Peru". En: *Annals of the Association of American Geographers* 52(3): 255-78.

Fiedler, Arkady

- 1988 *Ryby śpiewają w Ukajali*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Freyd, Aleksander

- 1928 "Garść wrażeń z Amazonji Brazylijskiej i Peruańskiej". En: *Auto* 12: 649-55.
1930 *Patologia Amazonji Peruańskiej*. Warszawa: Naukowy Instytut Emigracyjny.

García Jordán, Pilar

- 1995 "Las misiones católicas en la Amazonia peruana. Ocupación del territorio y control indígena (1821-1930)". En: García Jordán, P. (Ed.), *La construcción de la Amazonia andina (siglos XIX-XX)*. Quito: Abya-Yala, , pp. 7-106.

Gawroński, Stanisław

1926 "Przemówienie Dyrektora Urzędu Emigracyjnego p. Stanisława Gawrońskiego) ogłoszone na posiedzeniu Państwowej Rady Emigracyjnej w dn. 7 lutego 1926 r." En: *Przegląd Emigracyjny, organ Urzędu Emigracyjnego* 1: 37-48.

Golewski, Stanisław

1933 "El Gran Pajonal". En: *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, 50 (2-3): 130-48.

Jarnecki, Michał.

2014 "Peruwiańska porażka i próba jej naprawy. Wokół polskich międzywojennych koncepcji emigracyjnych i kolonialnych". En: *Sprawy Narodowościowe* 44: 102-32.

Klimontowicz, Wojciech

1936 "Król Indjan peruwiańskich (Pancho Vargas sprzedaje łódź za patefon, rewolwer i... igły)". En: *Głos Poranny* 88: 9.

Kołodziej, Edward

1982 *Wychodźstwo zarobkowe z Polski 1918-1939*. Warszawa: Książka i Wiedza.

Kowalski, Marek Arpad

2010 *Dyskurs kolonialny w Drugiej Rzeczypospolitej*. Warszawa: IEiAK UW, Wydawnictwo DiG.

Kraszewski, Piotr

1979 "Problem osadnictwa polskiego w Peru w okresie międzywojennym". En: *Studia Historyczne* 4(87): 583-605.

Krupa, Christopher y Nugent, David

2015 *State Theory and Andean Politics: New Approaches to the Study of Rule*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Lepecki, Mieczysław B

1928 "Co mówi biskup Irazola". En: *Kurjer Warszawski* 236: 8.

1930a *Opis polskich terenów kolonizacyjnych w Peru*. Warszawa: Naukowy Instytut Emigracyjny.

1930b *Wschodnie Peru czyli Montanja*. Warszawa: Naukowy Instytut Emigracyjny.

1931 *Na Amazonce i we wschodnim Peru*. Warszawa: Książnica - Atlas.

1935 "Likwidacja kolonizacji polskiej w Peru - Opiekun emigrantów w Montanji, ksiądz Sokół przybył do Parany". En: *Lud* (25 de junio).

Mazurek, Jerzy

2016 *A Polônia e Seus Emigrados Na América Latina (Até 1939)*. Traducido por Mariano Kawka. Goiânia: Editora Espaço Acadêmico.

2013 *Piórem i czynem: Kazimierz Warchałowski (1872-1943) - pionier osadnictwa polskiego w Brazylii i Peru*. Warszawa: Muzeum Historii Polskiego Ruchu Ludowego; Instytut Studiów Iberyjskich i Iberoamerykańskich UW.

McKinnon Wood, Meta

2018 "Meta's Memoirs" [1932]. <<https://soths.wordpress.com/2010/08/20/meta/>>, 2010 (agosto).

Oxiński, Tomasz

1926a "Emigracja do Peru". En: *Kurjer Warszawski* 122: 5.

1926b "Kolonizacja Polska w Peru". En: *Przegląd Geograficzny* 6: 151-52.

1925 "Peru otwiera swoje podwoje dla wychodźstwa polskiego". En: *Katolik Codzienny*, 276: 6.

Pankiewicz, Michał

1928 *Ustrój społeczny Montanji peruwiańskiej a praktyczne wskazania dla polskiego osadnictwa*. Warszawa: Naukowy Instytut Emigracyjny.

1930 "Pierwsza parafia polska w Peru". En: *Gazeta Polska* 217.

1928 "Po nowe życie do Peru! I-VIII". En: *Dziennik Wileński* 169-170, 172, 174, 176, 179, 181-182, 186.

1927 "Polska koncesja terytorjalna w Peru". En: *Ajencja Wschodnia (Gazeta Handlowa)* 78: 1.

1928 "Polski emigrant o Peru". En: *Gazeta Gdańska (Echo Gdańskie)* 285: 7.

PASK

1930 *Gospodarcze i kolonizacyjne stosunki Peru ze specjalnym uwzględnieniem terenów koncesyjnych Polsko-Amerykańskiego Syndykatu Kolonizacyjnego we Lwowie*. Lwów: Polsko-Amerykański Syndykat Kolonizacyjny.

Quiroz, Alfonso

2013 *Historia de la corrupción en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Sala i Vila, Núria

1995 "Los proyectos de ocupación de la Amazonia sur andina. El caso ayacuchano (1830-1930)". En: García Jordán, P. (Ed.), *La construcción de la Amazonia andina (siglos XIX-XX)*. Quito: Abya-Yala, pp.153-228.

San Román, Jesús Victor

1994 *Perfiles Históricos de la Amazonia Peruana*. 2 ed., CETA-CAAAP-IIAP.

Santos Granero, Fernando

2018 *Slavery and Utopia. The Wars and Dreams of an Amazonian World Transformer*. Austin: University of Texas Press.

Santos Granero, Fernando, y Frederica Barclay

2002 *La frontera domesticada: historia económica y social de Loreto ; 1850-2000*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Sasinowski, Leopold

1929 "Kolonja Satipo w Montanji Peruwiańskiej I-III; Czerwonoskórzy sąsiedzi kolonji Satipo". En: *Wychodźca* 34-36, 39.

Sokół, Franciszek

1935 "Gawędy o wszystkim I-XX". En: *Lud* 55-94 1-17.

1931 "Prawda o Peru I-II". En: *Gazeta Świąteczna* 2646-47.

Szymoński, Zdzisław

1934 "Dr. Szymoński leczy Indjanina..." En: *Kurjer Warszawski (NDI)* 199.

1930 "Łądem, morzem i rzekami... I-IV". En: *Morze* 6-7, 9-10.

Szysło, Witold

1927 "Widoki kolonizacji w Peru". En: *Kurjer Warszawski* 5: 5.

Urząd Emigracyjny

1926a "Komunikat z dnia 13 kwietnia 1926 r. w sprawie emigracji do Peru". En: *Przegląd Emigracyjny, organ Urzędu Emigracyjnego* 2: 89-90.

1926b "Posiedzenie Państwowej Rady Emigracyjnej z dnia 8 i 9 października 1926 r." En: *Przegląd Emigracyjny, organ Urzędu Emigracyjnego* 3-4: 117-19.

1926c "Komunikat z dn. 20 października 1926 r. w sprawie kolonizacji w Peru." En: *Przegląd Emigracyjny, organ Urzędu Emigracyjnego* 3-4: 176.

1927 "Komunikat z dnia 27 lutego 1927 r, w sprawie Państwowej Rady Emigracyjnej." En: *Przegląd Emigracyjny, organ Urzędu Emigracyjnego* 1: 82.

1929 "Komunikat w sprawie osadnictwa w Montanji Peruwjańskiej". En: *Biuletyn Urzędu Emigracyjnego* 20: 155-56.

Warchałowski, Kazimierz

1930 *Peru: Warunki gospodarcze Montanji Peruwiańskiej*. Warszawa: Spółdzielnia Osadnicza.

Warchałowski, Stanisław

2009 *I poleciał w świat daleki... Wspomnienia z Brazylii, Polski i Peru*. Warszawa: Instytut Studiów Iberyjskich i Iberoamerykańskich Uniwersytetu Warszawskiego; Muzeum Historii Polskiego Ruchu Ludowego, .

Woytkowski, Feliks

1930 "Peruwiański raj". En: *Piast* 41: 5.

Zarychta, Apollonjusz

1928 "Polska ekspedycja badawcza w Peru". En: *Wiadomości Służby Geograficznej* 3-4: 247-54.



Asháninkas del pajonal. Fotografía: Misión cinematográfica alemana. Finales 1940s.
Colección. Jean Pierre Chaumeil

ORDENAMIENTO JURÍDICO SIN EL ESTADO EN EL PUEBLO ASHÁNINKA

Néstor Machaca Mamani

Resumen

Este artículo estudia la comunidad de Cahuapanas, Puerto Bermúdez (Pasco), donde el ordenamiento jurídico se da a través de las prácticas socioculturales y políticas a nivel comunal. En lo sociocultural se da mediante la interiorización de normas y cumplimiento de valores y principios culturales, y en lo político, a nivel comunal, las obligaciones que están conectadas con el ámbito comunal y territorial. Las instancias estatales, por otra parte, se basan en el criterio del monismo jurídico, que no está al alcance sociocultural del pueblo asháninka del Pichis. Esta situación genera insatisfacción entre operadores de la justicia estatal y de las comunidades.

Summary

This article studies native the community of Cahuapanas, Puerto Bermúdez (Pasco), where the legal system is based on the political and socio-cultural practices at the Community level and, on the sociocultural level, through the process of internalization of rules and values and cultural principles, and politically, at the communal level, obligations which are related to the community and its territory. The State institutions, on the other hand, are based on the criterion of legal monism that are different from the socio-cultural scope of the Ashaninka people of the Pichis River. This situation creates dissatisfaction between the State and communities.

Palabras claves: Derecho Consuetudinario-Derecho Positivo-diversidad cultural-ciudadanía diferenciada-ashaninka

La dinámica del ordenamiento jurídico sin el Estado se pone de manifiesto a través de las prácticas socioculturales, políticas y jurídicas propias del pueblo asháninka; esto es, de los comportamientos institucionalizados en el marco de su cultura. Allí se produce todo un sistema de organización colectiva regido o direccionado por las autoridades comunales en el marco de la vida doméstica asháninka. Allí también encontramos, en el ámbito de las percepciones, adscripciones y propensiones de carácter intra sociocultural, la construcción de la imagen ideal del varón y la mujer asháninka, a través de la descendencia paralela, que va a ayudarnos a entender este proceso¹.

El derecho consuetudinario es un elemento dinamizador del ordenamiento jurídico sin el Estado, y actúa como mediador y armonizador de la colectividad, siendo ineludible e imperioso, el criterio social-cultural y político. Es decir, desde las sociedades indígenas asháninkas, existen dos formas de hacer cumplir la ley. En primer lugar, aplicando el criterio cultural y social. En este marco, el asháninka como un ser colectivo sigue un conjunto de valores y principios culturales que lo obligan a ser respetuoso, humilde, solidario, colaborador, recíproco; en caso contrario, es socialmente castigado y metafóricamente no es considerado como asháninka. En segundo lugar, desde un criterio político de organización, los asháninkas, al vivir organizados en comunidades, están en la ineludible obligación de vivir según reglas bien definidas como la participación activa de la minga y faena comunal, participación activa en asuntos comunales, cuidar la imagen interna de la comunidad (basada en valores y principios propios) entre otros. Por ejemplo, cuando se determina que se tiene que hacer faena a favor del conjunto comunal, está obligado a laborar en la chacra y a participar en la limpieza de caminos. Todos los comuneros están obligados a participar activamente; caso contrario, se les impone sanciones o castigos según determine la asamblea comunal.

A continuación, desarrollamos, esta dinámica del ordenamiento jurídico sin el Estado. analizaremos la concepción de la estructura social asháninka desde un punto de vista teórico, para describir luego la funcionalidad de los órganos político-comunales, de las instituciones y prácticas socioculturales, y de los determinantes a nivel infraestructural ligados a la familia por descendencia. Finalmente, se describirá y analizará las previsiones y vigencia del derecho consuetudinario en los ámbitos expuestos.

1 Este artículo es un extracto de la tesis del autor, de la Maestría en Estudios Amazónicos de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), titulada "La dinámica del ordenamiento jurídico con y sin el Estado en el pueblo asháninka", realizada con la comunidad nativa de Cahuapanas, del distrito de Puerto Bermúdez (Pasco), con la Fiscalía Mixta Provincial y el Juzgado de Paz correspondiente, basada en el trabajo de campo realizado entre 2013 y 2016.

La estructura social asháninka moldeada por la cultura-derecho

La estructura de la sociedad asháninka se basa en la red de relaciones colectivas sistemáticas que vincula a sus miembros a través de las pautas culturales que se practican cotidianamente. Existe pues una disposición interna: cultura y el derecho, que organiza las relaciones y los actores (individuos, grupos, instituciones, valores) del sistema social. Dentro de la estructura sociocultural se encuentran una serie de repertorios establecidos que interrelacionan las esferas económica, jurídica, religiosa y, en sentido amplio, ideológica (la propia cosmovisión). Todos los elementos culturales se hallan entretejidos unos a otros e impregnados en la cultura indígena dentro de una estructura social.

En esa perspectiva, la estructura social se mueve en función de un sistema de derecho y cultura: ambas nociones conciernen a fenómenos sociales. Mientras que la *cultura* es la configuración de ideas, creencias y patrones de comportamiento orientados a los valores, el *derecho* es el orden normativo e institucional de la conducta humana en sociedad inspirada en postulados de justicia y certeza jurídica. El derecho y la cultura forman, integran, dinamizan y da sentido e identidad a un pueblo o a una etnia definida históricamente (Stavenhagen & Iturralde 1990; Krotz 2002). Condicionan su carácter en un lugar y momento dado. De ahí que cada grupo social defienda sus derechos culturales o étnicos cuando son afectados o perjudicados sus modos de vidas por cualquier intromisión externa.

Desde esta perspectiva, el derecho pasa de ser un aspecto de la vida étnica, a ser un instrumento de defensa y protección étnica, cuando su existencia o sus formas de vida son afectadas por intromisiones externas. Ciertamente “los sistemas jurídicos se encuentran inmersos en la cultura y en el poder” (Krotz (2002: 24). Por lo tanto, la vigencia de la cultura y el ejercicio del derecho son cuestiones que atañen al poder.

La cultura sin el derecho no tendría sentido de ser, porque en una cultura las sociedades se movilizan en función a un sistema de reglas bien definidas y codificadas, en función a los principios, valores y patrones culturales, que son arraigados en el trasfondo estructural. Por lo tanto, el derecho es un producto cultural y, en el fondo, ambas nociones se nutren y van de la mano. Cabe afirmar que el derecho es una manifestación cultural de la forma particular como una sociedad organiza su vida; el derecho también define en una sociedad el manejo de lo que es de todos (Sánchez Botero 2014: 148).

Visto así, el panorama de estudio de la antropología jurídica, las sociedades que viven con y sin Estado enfrentan dos visiones y formas de ver, entender y poner en praxis los derechos. Por un lado, el derecho indígena propio de los pueblos indígenas, definido a partir de su noción cultural y, por otro lado, el derecho occidental que es externo a su realidad sociocultural, en este caso el derecho positivo. Por ejemplo, el Estado a través de leyes (derecho positivo) otorga con facilidad tierras amazónicas

a las empresas transnacionales para la explotación económica. Desde el Estado, la tierra es concebida solo como un recurso para la producción económica; mientras que, para los pueblos indígenas, la tierra no se concibe como un espacio de lucro, sino que es una entidad cultural y espiritual a la que se le debe un tratamiento especial (García Hierro 2004), de ahí que en sus territorios encontremos aún bosques muy bien conservados, mientras que donde predomina la población colona, ribereño, o se ubican caseríos ya no se encuentra muchos de estos. Parafraseando a Sahlins (1983) para las sociedades que viven en función al dinero, la tierra y los recursos naturales son trabajados en función a la eficiencia de la producción: cuando más se produce, es mayor la rentabilidad económica. Mientras que para los pueblos indígenas la tierra y los recursos naturales son sagrados, por lo tanto el criterio de trabajo no está orientado en función a la rentabilidad económica.

En ese marco, los estudios sociológicos y antropológicos han demostrado que los conflictos sociales en el territorio de los pueblos indígenas comportan el choque de visiones divergentes sobre la tierra, el territorio y las leyes. Es decir, choques entre cultura y derecho.

Conviene aclarar que al hablar de una relativa autonomía de cultura y el derecho dentro de una estructura social indígena no estamos sosteniendo que los grupos sociales son cerrados, “musealizados” y menos que requieran la conservación del pasado, o que sean anacrónicos como suele decirse desde el criterio occidental o eurocéntrico, sino que existe todo un continuo de construcción de la estructura sociocultural, a través de conocimientos o saberes acumulados a través de la historia: mitos, cuentos, cosmovisiones (Rojas Zolezzi 2014; Descola 2004). En términos hermenéuticos, esto equivale a decir a través de la cultura propiamente dicha por lo que se produce y reproduce según los acontecimientos del tiempo y la historia.

En la comunidad nativa de Cahuapanas las formas de vida y la convivencia están estructuradas por una serie de prácticas socioculturales y políticas compartidas por todos los miembros de la comunidad, así como en el aspecto sociocultural, las enseñanzas según la descendencia paralela (masculino y femenino), las relaciones sociales en función a los parientes consanguíneas y aliados, *nosháninka* (Rojas Zolezzi 2014); y por otro lado en las relaciones sociales prima los valores y los principios culturales. En el aspecto político la vivencia es en función a las obligaciones comunales: cumplimiento de faenas, mingas, vivir en función a los principios y valores asháninka como la solidaridad, en la justicia, el castigo a los infractores por sus malos comportamientos se da por acuerdo de la asamblea comunal; y así mismo, existen obligaciones determinadas comunally y que tienen que ser cumplidas sin mediar coacción, caso contrario puede ser expulsado de la comunidad. En fin, son elementos culturales que se estructuran en función a un sistema de cultura y reguladas por un sistema de derecho particular que no es escrito.

Desde la perspectiva de la estructura sociocultural, Gray (1984: 61-62) nos muestra que entre los amarakaeri se mantiene “la potencialidad de que la estructura

de su sociedad se [da] según la forma del pensamiento, la acción del individuo o la del grupo". En esa perspectiva, menciona que "los amarakaeri comparten en su totalidad el sistema de parentesco, la creencia en lo *anchiu*, la estructura de sus mitos, también comparten los tabúes de asesinato, la caza de ciertas especies de animales y también necesitan distribuir la carne obtenida en la caza, los diferentes tipos de cambio". Un análisis sobre el trabajo permite dilucidar cómo la práctica individual se articula y se entreteje en función a la práctica colectiva, el parentesco y reciprocidad entre unos y otros, en función de elementos culturales o del sistema de cosmovisión étnica.

Entre los asháninkas, compartir los alimentos sea carne del monte, comidas o bebidas, es uno de los elementos culturales que están muy marcados en su convivencia. En palabras de Varese:

El hombre que no ofrenda generosamente a otro no es un individuo completamente "enculturado", es apartado tácitamente por la sociedad. El niño tiene que aprender las normas de este juego social desde sus años más tiernos, puesto que faltar a la costumbre, a la etiqueta, no respetar al huésped, no obsequiarlo con comida, no intercambiar con él generosamente, significa romper este fluido que une a los hombres, significa romper la comunión, atentar contra la misma sociedad (1973: 23).

En la comunidad de Cahuapanas la frase común es "no ser mezquino", compartir es el elemento determinante y es muy explícito en las relaciones sociales, compartir la carne del monte, ofrecer comida a los visitantes, dar alimentos cuando alguien requiere como, la yuca, pituca, plátano: toda la interacción es en forma de reciprocidad.

Precisamente, lo que hace que se mantengan las estructuras sociales es la misma dinámica de vida, el estar conectados con el mismo sentido de las cosas, el mismo pensamiento, las reglas comunes de juego, códigos y símbolos que los orientan y mantienen interconectados y vinculados entre sí. Las conexiones se dan precisamente mediante las relaciones de convivencia comunal, interdependencias o vinculación mutua; a esto contribuye la racionalidad en la lógica de reciprocidades, que consiste en la ayuda mutua entre quienes están conectados o emparentados culturalmente al interior de la comunidad. Estas redes de conexión en la práctica permiten que toda acción social sea complementaria entre quienes comparten el mismo marco cultural. Si se alteran las racionalidades que están conectadas a través de las interdependencias y lógicas de reciprocidad a nivel colectivo, en la estructura social, es posible que la sociedad se mueva al ritmo de su andar poniendo sanciones y castigos, de acuerdo con el grado de alteración experimentado, y encuentre salidas de acuerdo con el criterio cultural estructurante, en lo que se conoce como homeostasis cultural.

En principio, queda sentado que las sociedades indígenas se organizan sobre la base de una estructura de modelos de estereotipos, o a través de valores y

principios culturales prevalecientes. Y a pesar de que es posible comprobar que los nuevos tiempos traen cambios, tensiones sociales y culturales que experimentan las sociedades amazónicas, sus miembros suelen persistir en prácticas culturales propias o, en algunos casos, adoptando ideas ajenas pero sujetándolos a los estilos o maneras de práctica social indígena. En algunos casos, pareciera que se consolidan los valores y principios culturales de las sociedades indígenas (Radcliff-Brown 1994: 319) nos ilustra sobre los cambios y continuidades de la estructura social, a partir de su teoría estructural funcional, que “la estructura puede cambiar, a veces gradualmente, a veces de manera repentina, como en las revoluciones y en las conquistas militares pero, incluso en los cambios más revolucionarios, se mantiene cierta continuidad de estructura”.

La sociedad asháninka, como todas las sociedades indígenas, ha sido históricamente hostilizada, marginada y sometida a homogeneización. Pero aun así se mantiene en su mundo cultural; o en todo caso ha sabido indigenizar los elementos modernos o externos a su espacio sociocultural y político. De esta forma, perduran modos de vida que corresponden a culturas milenarias vivas, a pesar de los intentos de etnocidio, alienación y homogenización cultural. Es visible que estos pueblos han logrado sobrevivir hasta ahora gracias a su conciencia étnica que implica una esforzada supervivencia económica y cultural en el medio amazónico, visto contemporáneamente como botín apetecible para la voracidad de intereses económicos transnacionales.

Organización, instituciones y niveles en la resolución de pleitos

Un componente clave de la estructura organizativa comunitaria son las instituciones, ya que es a través de estas que se viabilizan las prácticas socioculturales, jurídicas y políticas. El orden de la sociedad está regulado por instituciones que son un sistema de convenciones sociales duraderas, dirigidas por una infraestructura reconocible. Entre las múltiples instituciones, suelen ser relevantes la familiar, la educativa, política, económica, jurídica, religiosa. Por su parte, las organizaciones están constituidas por grupos de personas que interactúan entre sí, en virtud de mantener relaciones sociales imperecederas con el fin de establecer equilibrio entre quienes se interrelacionan.

Vamos a centrar nuestro interés en las instituciones y órganos de las estructuras implicadas en la administración de justicia y el mantenimiento del cuerpo comunitario, mediante la dirección y conducción ejercida por autoridades legítimamente elegidas por la comunidad en función a la vida doméstica; es decir, en función de lo que dice y hace la colectividad en su conjunto. Esta metodología la hemos tomado, porque las personas dentro de una comunidad están organizadas política, jurídica y culturalmente: lo formal es explícito en las comunidades. Por lo tanto, la vivencia de una persona mucho depende del órgano comunal institucional, no hay ninguna persona que pueda vivir al margen de las reglas comunales establecidas por ellas mismas: la de ser comunero y comunera.

Asimismo, prestaremos atención a los elementos del nivel intra-sociocultural, que tienen que ver con la construcción de la imagen ideal del varón y la mujer asháninka, a través de la descendencia paralela.

Organización político-administrativa y jurídico-comunal

La organización político-administrativa y jurídico-comunal es el rostro de identificación y comunicación ante y hacia otras comunidades, sean indígenas o no indígenas. A través de sus distintos órganos de gobierno y administración de justicia, la comunidad se vincula con organizaciones pares y con el Estado. Mientras la relación con otras comunidades colindantes es fluida, considerando que comparten similares características culturales, sociales y políticas; mientras con el Estado la relación y comunicación no es fluida; más bien es vista como algo remoto y ajeno.

Al respecto, investigaciones realizadas por Belaunde, Coronado & otros (2005: 25) en tres pueblos indígenas awajún, asháninka y shipibo-conibo, han detallado que “hay un alto grado de distanciamiento y falta de familiaridad con la idea del Perú [...]. Estas respuestas parecen indicar que, para muchos hombres y mujeres de las tres etnias, el Perú es algo remoto y ajeno”.

En el trabajo de campo cuando preguntamos a los asháninka sobre, ¿si conocían a la ciudad de Lima o alguna vez han viajado? La respuesta era siempre “ir a Lima es como ir a otro país, otra nación [...]” (Rosa López y Sandra Lucila, comunidad de Cahuapanas, mayo 2014). La capital es relacionada con la idea de otro país y otra nación. Las autoridades comunales dicen acerca de sus experiencias en relación con el Estado: “Nosotros nunca hemos dependido del Estado, siempre hemos vivido con nuestro esfuerzo. El Estado, más bien, nos ha traído problemas, nos ha quitado tierras, sus leyes no funcionan aquí, pero nos obligan que cumplamos” (Alcides Calderón, ex dirigente de la ANAP, setiembre 2015).

Es notoria la distancia y lejanía del Estado con los pueblos indígenas. Para obtener la integración y reconocimiento de sus comunidades y sus territorios, las autoridades comunales y organizaciones indígenas han tenido que luchar por décadas y siglos; y aun muchas comunidades no son reconocidas. Esto lo pudimos constatar en el XXIX Congreso Asháninka del Pichis del 2016, las comunidades no reconocidas expresaron a la Dirección Regional Agraria de Pasco (DRAP), el reconocimiento y formalización de las comunidades. Por lo tanto, el reconocimiento cabal de las comunidades nativas o pueblos indígenas aún queda pendiente.

Asimismo, las formas de organización de las comunidades han sido puestas bajo criterios occidentales. Brandt (1986) las denominaría “comunidades aculturadas”; sin embargo, lo real es que estas comunidades nativas han optado en mimetizar o adoptar estratégicamente la forma de organización social (organización comunal) bajo una dinámica cultural mixta; es decir, incorporaron y crearon un sistema nuevo, y tal vez podemos decir moderno, porque incluyeron canales de

comunicación externos en su sistema sociocultural de un modo muy funcional. Por lo tanto, las comunidades nativas a través de la organización comunal, representados por sus autoridades comunales tienen canales de comunicación hacia el mundo exterior: Estado, ONG, empresas privadas y otros.

Al respecto, en su estudio sobre la justicia popular: nativos y campesinas, Brandt (1986) clasifica en tres etapas las formas de organización de las comunidades nativas, en función de su capacidad para resolver conflictos: 1) grupos tradicionales, segmentarios y acéfalos, 2) grupos étnicos en proceso de transformación hacia comunidades nativas y 3) grupos aculturados organizados en comunidades. En la primera, faltan instituciones de dominio, carecen de un poder institucionalizado y de un aparato represivo; además, el derecho consuetudinario no protege un interés colectivo y los conflictos se resuelven por la venganza, las sanciones son impuestas y ejecutadas por las mismas víctimas o sus familiares, etc. En la segunda existe un poder institucionalizado de la asamblea a los jefes de familia y al jefe o apu de la comunidad; las sanciones son impuestas para el mantenimiento de la paz social. Y, en la tercera, la estructura de poder está mucho más marcada y diferenciada.

En la comunidad de Cahuapanas, la organización comunal que es constituida formalmente, les ha permitido mayor cohesión social interna bajo la determinación cultural étnica con reglas implícita (vivir bajo los principios y valores culturales) e explícitamente definidas como las obligaciones comunales a favor del conjunto social.

En ese marco, las comunidades nativas de hoy no son aculturadas, viven en función a la dinámica de su repertorio cultural y cuentan con instituciones y organizaciones político-administrativas, así como jurídicas, en donde encontramos al jefe y su cuerpo directivo, el teniente gobernador, los delegados y la asamblea comunal.

Asimismo, para asumir los cargos comunales hay ciertos requisitos indispensables que tienen que ser tomados en cuenta por todo el conjunto comunal, tales como tener mando y carácter, pero no con un carácter autoritario, sino tener un carácter moderado y sobre todo premunido de paciencia y capacidad. En muchas de las comunidades prefieren a una persona que haya servido en el Ejército, porque según los asháninkas las personas que han servido al Ejército son bien vistas y apreciadas como personas decididas, capaces de conducir la comunidad y relacionarse con las distintas instituciones externas a la comunidad.

Sobre todo, para asumir cargos comunales, generalmente prefieren a personas que sepan leer, escribir y sepan hablar el idioma español es el primer requisito: "(...) sino sabe leer ni escribir cómo va asumir cargo y cómo va a buscar proyectos de afuera, si uno no saber leer la gente de afuera se burlaría" (Alicia Jeriama, mujer, comunidad de Cahuapanas, agosto 2016). Porque una autoridad comunal no solo

cumple sus funciones dentro de la comunidad con su gente sino con el exterior, se relacionan con las instituciones del Estado, ONG y otros.

Asimismo, en la resolución de pleitos y conflictos, estos órganos sociopolíticos tienen mayor efectividad que el propio Estado, porque las autoridades comunales hacen efectiva la justicia sometiéndola a la masa colectiva comunal: la asamblea. Allí se determina el castigo y la sanción, sea económica (multas), castigo físico (mediante ejercicio físico) o castigo drástico físico (a través de látigo o varas, chalanka y tangarana). Así mismo, el proceso de resolución de pleitos y conflictos se operativiza por niveles de orden jerárquico. En el siguiente esquema se puede observar cómo funciona este sistema de resolución de conflictos internos.

El derecho consuetudinario en sociedades pluriculturales: una aproximación desde el pueblo asháninka

Al hablar de derecho consuetudinario en sociedades pluriculturales como en el Perú, nos referimos a que cada cultura o sociedad con modos de vida diferentes tiene sus propias concepciones y sistemas de derecho que tienen que ver con la regulación del orden y preservación del equilibrio en la colectividad. De ahí que se defina el derecho consuetudinario como “un conjunto de normas legales de tipo tradicional, no escritas, ni codificadas, distinto del derecho positivo vigente en un país determinado” (Stavenhagen e Iturralde 1990: 29), y que varía según la cultura (Albó 2000).

En estos términos, el derecho consuetudinario rige en sociedades que viven sin y con el Estado con vocación colonial, a pesar de la sistemática imposición del derecho positivo. El derecho consuetudinario, en estos casos, norma las relaciones que responden a modos de vida compartidos por una colectividad específica conforme a usos y costumbres tradicionales. Este derecho sustentado en la costumbre pervive en colectividades étnicas nativas, mientras que el derecho positivo es elaborado a partir de conocimientos de la epistemología occidental, según el criterio e intereses del sistema que cautela el Estado. Al respecto, Konstantinov (1963: 170) señala:

La división de la sociedad en clases y la aparición del Estado, hicieron nacer el derecho en vez de la costumbre, las normas coactivas del comportamiento de los hombres establecidas por el Estado y que expresaban, no la voluntad del pueblo, sino la de clase económica y políticamente dominante.

En los Estados postcoloniales el derecho solo suele entenderse desde la posición derecho positivo occidental y no desde el otro derecho que se genera a partir de las relaciones sociales y prácticas culturales alternas. Con la comparación y descripción de ambas formas de derecho no se pretende teorizar de manera paralela, solo se trata de proponer un acercamiento al derecho consuetudinario, porque muchas veces es entendido como una cosa del pasado, como si no existiera o como si

los pueblos indígenas estuvieran extintos. Es obvio que allí donde existe pluralidad étnica se acentúan las implicancias de la vinculación “cultura-derecho”.

La existencia de pueblos indígenas acarrea la existencia del derecho propio o derecho no escrito. Siendo el derecho la fuerza que mueve y articula toda la dinámica cultural, ciertamente los pueblos indígenas efectivizan la justicia haciendo uso de su derecho ancestral. Aunque, por otro lado, vienen conquistando el respeto por el mismo mediante una larga lucha por su incorporación como sujetos de derechos colectivos dentro del derecho occidental y de la ciudadanía nacional. Esta lucha es una de las principales tensiones que se viven en las sociedades modernas:

[...] existe un nodo problemático que todavía no encuentra resolución al interior de los discursos multiculturales hegemónicos. Tal es la incorporación de la diversidad cultural como la incorporación de otro “real” que encarna un modo de vida sustentado en concepciones éticas y morales radicalmente distintas a las que han sido la base de la construcción de los Estados occidentales (Castillo Gallardo 2009: 13).

En consecuencia, en el siglo XXI la perspectiva del derecho colectivo en el derecho occidental no ha procesado la visión de los pueblos indígenas, sino que su visión del derecho humano proviene de la experiencia de dominio que acompaña a los Estados postcoloniales (Santos 2012).

En el caso peruano, si bien se reconoce la pluralidad étnica y lingüística en la Constitución de 1993, en la práctica este principio no se implementa en las políticas públicas del Estado –sean nacionales, regionales o locales–, a pesar del Convenio 169 de la OIT y su ratificación en el año 1994 y su re ratificación 2009. Por el contrario, en países como Bolivia y Ecuador es paradigmático el reconocimiento de los pueblos indígenas, por lo que se han hecho presentes nuevos Estados con constituciones plurinacionales.

Yrigoyen (2001) señala que, si bien la Constitución de 1993 reconoce el derecho consuetudinario, en la práctica no se implementa, porque cuando examina los centenares de proyectos presentados en el Congreso no encuentra iniciativa alguna que otorgue facultades de aplicación por las autoridades de los pueblos indígenas:

En ningún caso, se ha planteado la ampliación de materias que podrían ser conocidas por una jurisdicción especial. Cualquier intento de establecer limitaciones al derecho positivo nacional tropieza con “argumentos” que corren boca en boca en las discusiones del Congreso o las Cortes, en el supuesto de que significarían “otorgar mucho poder” a la jurisdicción especial. Hay un miedo colonial frente a la posibilidad de una presunta sublevación latente de los indios. Igualmente, los reparos parecen vincularse a la ideología de la incapacidad indígena (“¿cómo van a resolver casos graves, si son indios?”) (Yrigoyen, 2001: 136).

Si bien encontramos en el Convenio 169 de la OIT la adopción del derecho consuetudinario, su aplicación es tomada con pinzas y muchas veces entra en contradicción con la constitución de los Estados firmantes. De igual forma, la legislación sobre derechos humanos a nivel internacional no puede parametrarse universalmente de manera tan sencilla, en cuanto la diversidad cultural ha permitido construir diferentes marcos de valoración ética.

Muchas de las constituciones de los Estados postcoloniales han sido hechas sobre la idea del colonialismo occidental, según la filosofía y los intereses de la clase criolla económica y políticamente dominante (Marés 2014). Por lo tanto, la idealidad de Estado-nación es construir una sociedad uniforme, el mestizaje como elemento determinante y modernización social (Tamayo Herrera 1998). La diversidad cultural es objeto de estereotipación, según la cual los pueblos indígenas son sociedades congeladas en el pasado. Por eso, los esfuerzos por construir el ideal de los derechos humanos universales se limitan a la idea de una ciudadanía universal dentro del parámetro de la cultura occidental (Santos 2012), sin la ciudadanía diferenciada. Un conjunto de presupuestos occidentales subyace al concepto de derechos humanos. Veamos cuáles son:

El concepto de derechos humanos se basa en un conjunto bien conocido de presupuestos, todos los cuales son claramente occidentales, a saber: hay una naturaleza humana universal que se puede conocer por medios racionales; la naturaleza humana es esencialmente distinta de, y superior a, la del resto de la realidad; el individuo tiene una dignidad absoluta e irreductible que debe ser defendida frente a la sociedad y al Estado; la autonomía del individuo requiere de una sociedad organizada de una manera no jerárquica, como una suma de individuos libres [...]. Esos presupuestos claramente occidentales y liberales, son fácilmente distinguibles de otras concepciones de la dignidad humana en otras culturas (Santos, B. 2012: 89).

Correlativamente, el derecho en el orden colonial es individualizado y se sujeta a los intereses del Estado, es decir, cada sujeto tiene su esfera de derecho y por lo tanto no puede invadir la esfera del derecho del otro. Si a un individuo se le ocurre invadir la esfera del derecho del otro, obviamente no se puede ejercer la justicia por mano propia, la violencia por sí misma no es permisible. Lo que cabe hacer es ir ante el Estado para pedir justicia.

No cabe desconocer la evolución de los derechos humanos de los pueblos indígenas en la perspectiva del derecho occidental. El mexicano Rosillo Martínez lo ha expresado claramente:

[...] primero nacieron los derechos burgueses con las revoluciones, pero después estos derechos fueron expandidos por los derechos sociales, entonces ya hablamos de primera y segunda generación, pero después vino un proceso de especificación. Entonces esos mismos derechos que primero eran de burgueses y que luego se expandieron a las

clases obreras, campesinas o pueblos indígenas, con las revoluciones sociales se fueron especificando para atender algunos sujetos concretos que los necesitaban.

Como se ve, no se trata de una simple expansión de los derechos burgueses, es realmente una lucha de los sectores subalternos, en la cual los obreros empezaron arrancando privilegios de la burguesía acostumbrada a la libertad de contratación y renuente a reconocer los derechos sociales que significan una restricción para sus beneficios.

Con la evolución de los derechos humanos occidentales los sujetos reprimidos por la clase social dominante ya no son tocados físicamente ni esclavizados visiblemente, pero culturalmente siguen siendo vulnerados dado que los derechos humanos son concebidos desde el ángulo cultural occidental. Muchos indígenas siguen y seguirán siendo encarcelados al tener perspectivas culturales diferentes a las de la sociedad occidental:

Los pueblos no occidentales han desarrollado a lo largo del tiempo concepciones sobre la dignidad humana no sistematizadas conceptualmente en términos de derecho. [...] todas las culturas tienen versiones diferentes de la dignidad humana, algunas más amplias que otras, algunas con mayor compás de reciprocidad que otras, algunas más abiertas a otras culturas que otras (De Sousa, en Tubino, 2015: 72).

En el marco de las luchas de los pueblos indígenas, el derecho consuetudinario ha jugado un rol protagónico, porque gracias a él las sociedades o culturas subordinadas por el colonialismo han venido articulándose y, a la vez, legitimándose como culturas diferentes a la cultura occidental europea. Por lo tanto, en un contexto de diversidad cultural el derecho no puede ser homogéneo; de ahí que el derecho positivo en un país como el Perú o el resto de América Latina tambalea y entra en crisis (Tamayo Flores 1992). Como consecuencia, se agravan los conflictos sociales, ambientales, se expanden la drogadicción y la delincuencia en todos los rincones, porque precisamente en la práctica el derecho positivo es ineficaz y ante la diversidad cultural, se vuelve abstracto, inaplicable o puramente teórico, al ser escrito desde la posición eminentemente exótica dominante u occidental. En tanto que el derecho consuetudinario en sociedades indígenas, emerge y fluye a partir de las prácticas culturales, en función a los valores y principios de la colectividad, según el criterio de la dinámica cultural y según el proceso histórico en el que se desenvuelve la sociedad. Desde la doctrina del derecho positivo la tipificación de carácter de norma, el derecho consuetudinario es determinado a partir de dos criterios: a) uso repetitivo y generalizado b) conciencia de obligatoriedad (Bazán Cerdan 2008).

De hecho, las sociedades indígenas amazónicas que son tan diversas cultural y lingüísticamente no necesariamente se interesan en cosas teóricas o abstractas para tener que recurrir a leyes escritas y codificadas, sino que la inserción a la vida y a su mundo cultural es práctica y oral. Al ser práctica, es hacedora de su propio derecho de interés común o colectivo; y al ser oral, es dialogante entre las personas

que se interrelacionan culturalmente, a través de las convivencias comunitarias, vinculándose unos a otros mediante la ayuda mutua entre parientes y relacionados culturalmente.

Stavenhagen e Iturralde (1990: 29-30) demarcan claramente la diferencia entre el derecho consuetudinario y el positivo, ligado al Estado:

Lo que caracteriza al derecho consuetudinario es precisamente que se trata de un conjunto de costumbres reconocidos y compartidos por una colectividad (comunidad, pueblo, grupo étnico), a diferencia de las leyes escritas que emanan de una autoridad política constituida y cuya aplicación está en manos de una autoridad, generalmente del Estado. La diferencia fundamental entonces, sería que el derecho positivo está vinculado al poder estatal, en tanto que el derecho consuetudinario es propio de sociedades que carecen de Estado, o simplemente operan sin referencia al Estado.

Luis Alberto Pacheco, al hacer un peritaje antropológico en la Amazonía sobre un homicidio ocurrido en la comunidad asháninka de Mayapo, describe claramente que los actos de robo son castigados drásticamente por los propios asháninkas bajo sus propios mecanismos de códigos culturales: son ordenados y ejecutados por las decisiones de la asamblea comunal. En ella, por acuerdo unánime, se decidió castigar ejemplarmente al ladrón. No encontraron mejor manera de hacerlo que aplicando la antigua costumbre nativa, como aún hoy se hace en las comunidades nativa de Kapitiri e Ivotsote: amarrar al autor del crimen al árbol conocido como “tangarana”, donde habitan unas hormigas llamadas por los lugareños “perro negro” o “kuki”. Estas hormigas de una longitud de aproximadamente cinco a siete centímetros de largo, son venenosas y, como es lógico, un ataque masivo de estas a un ser humano le asegura su muerte:

El niño infractor de la norma social falleció al día siguiente del castigo, luego de haber sido atacado por las hormigas antedichas por espacio de diez minutos. Por supuesto que antes de morir confesó su crimen y pidió disculpas. Durante su agonía no fue tratado médicamente, a pesar de haber sido posible. Su abuela y la comunidad lo dejaron morir, porque “si vive va a seguir robando” (Pacheco 2001: 140-1).

Pacheco interpreta este tipo de castigo en la sociedad asháninka a partir del materialismo histórico, como: “no es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia” (al castigo o la muerte). Por otro lado, de la misma manera trata de recurrir a la cosmovisión amazónica como un modo de resolver el problema de robo desde la óptica de la cultura.

En mi permanencia de tres años en el pueblo asháninka, específicamente en el valle del Pichis, pude observar que al aplicar el castigo a los infractores de la norma colectivo o comunal, necesariamente el infractor tiene que sentir dolor (de esto hablaremos más adelante), sino, no es castigo. Asimismo, el castigo y el dolor

son de diferentes grados y de acuerdo con el delito cometido. En este caso, el robo es uno de los delitos más graves, mal visto y no aceptado por todo los asháninkas; por lo tanto, el castigo debe ser severo. En todo caso, causar muerte al infractor no es un delito cuando prima la necesidad de deshacerse del mal elemento, evitando que pueda seguir infringiendo la ley asháninka. Además, robar es causar el desprestigio a toda la parentela consanguínea (Nosháninka) y a la descendencia de la sangre masculina. De ahí que “su familia lo deje morir”.

Esto choca con la mirada del derecho positivo. Tal se aprecia en un estudio que revisa los pormenores de un juicio seguido a los comuneros involucrados en un linchamiento ocurrido en una comunidad campesina de Cusco. Al examinar cómo se aplicó el artículo 15 del Código Penal peruano sobre un error culturalmente condicionado, vemos que los operadores del derecho escrito se conciben y se posicionan como únicos personajes que pueden resolver y regular los conflictos a través del derecho escrito (Robin 2009).

El modo de resolución de conflictos empleado por los comuneros pampamarquinos llevó a juzgarlos como miembros de una sociedad congelada en el pasado. Los comuneros son acusados como salvajes por quienes muestran incapacidad absoluta de ubicarse en una alteridad cultural. De hecho, los comuneros que ejecutaron justicia habían actuado luego de haber recurrido ante las autoridades competentes del Estado, haciendo recurrentes denuncias por los constantes robos, líos ocurridos en la comunidad, y al no ser escuchados decidieron castigar acatando una decisión de la asamblea comunal. El proceso seguido previamente, según las reglas del derecho positivo, no les había servido para la solución del conflicto que los agobiaba. Pese a ello, los pampamarquinos fueron considerados salvajes, sujetos que vivían fuera de la nación peruana y recibieron la sentencia emitida en consecuencia:

[...] de parte de los representantes de la ley está la afirmación de que, por su cultura, los comuneros vivían fuera de la nación; mientras estos buscaban ser tomados en cuenta e incluidos en la sociedad peruana, como cualquier ciudadano, pero tropezaron con la arraigada imagen de “lo otro” que se les ofrecía en el espejo (Robin 2009: 95).

Sobre ese desfase entre la concepción de las autoridades del Estado y la decisión tomada por los comuneros, es inevitable hacerse algunas preguntas:

¿Estamos realmente frente a un modo ancestral de resolución de conflictos o nos enfrentamos más bien a una situación de cotidiana marginalidad y exclusión social que indujo el recurso de los comuneros a esa forma radical de ejercer la justicia por sus propias manos? [...]. Pero es necesario subrayar el hecho de que el linchamiento ocurrido en Pampamarca no corresponde a una norma jurídica asentada en la cultura de las comunidades serranas, sino que aparece, por lo menos parcialmente, como la consecuencia dramática de un vacío de poder, revelador de las fallas, ineficiencia y falta de responsabilidad de los órganos del Estado teóricamente encargado de administrar justicia (Robin 2009: 95-6).

En esta interpretación, el acto de homicidio ocurrido fue como una señal de respuesta al Estado, al no ser escuchados por sus instancias de justicia. En este caso, Robin nos muestra el choque de derechos en comunidades indígenas, a partir de la ineficiencia del Estado, por un lado, y la discriminación, subordinación social y cultural de los operadores del derecho positivo del Estado hacia las comunidades indígenas, por otro lado.

Del Alcázar (2001) nos muestra otro caso relevante y revelador, cuando estudia la comunidad nativa de Shintuya que pertenece al grupo étnico harambukt. Se trata de situaciones de exclusión que recaen sobre mujeres que rompen la estructura sociocultural en contextos de pluralidad cultural: primero, al casarse con colonos; segundo, al aceptar ayuda de misioneros, como en el caso de una mujer indígena que con esa ayuda logró estudiar y ser maestra de bilingüe de una escuela de la comunidad de Shintuya; y tercero, por el solo hecho de ser mujeres, situación que les impide recibir chacras con las cuales asegurarse la subsistencia. Obviamente desde el derecho positivo occidental, el derecho consuetudinario no puede violar los derechos fundamentales de la persona. La exclusión hacia las mujeres, esto es la discriminación en razón de género, atenta contra al derecho constitucional y fundamentalmente afecta al principio de igualdad. Pues bien, a partir de esta concepción etnocéntrica se inicia el choque de visiones en concreto hacia el derecho, porque según la tradición o derecho consuetudinario de los harambut las mujeres casadas con colonos deben salir de la comunidad, debido a que la intromisión externa (presencia del colono o la propia educación occidental) rompe la estructura sociocultural de la etnia, en su propia visión. Dice Martin del Alcázar (2001) que la educación bilingüe con contenidos occidentales no es vista como algo que integra, sino que causa un alejamiento e imposición, esto explica la exclusión hacia la profesora de educación bilingüe. En cuanto a las mujeres que son excluidas de la chacra y privadas de un medio de subsistencia, no se llega a determinar el motivo; solo de manera general encontramos una referencia en versión de Liliam Landeo:

Los hombres y las mujeres tienen diferentes perspectivas de la cultura y de la sociedad. Los Arakmbut tienen grupos patrilineales, todos los hijos de una pareja son del mismo grupo que el padre, no de la mujer. Para los varones es importante respetar las líneas de consanguinidad de donde deriva el parentesco y se refuerza la figura masculina. En cambio, para las mujeres es más importante la localidad (puede ser casa de marido, de su madre o de su padre) no interesa mucho la línea de consanguinidad, por lo tanto, no refuerza el grupo del parentesco. En este sentido la incorporación de un "elemento externo" (colono) rompe la estructura de parentesco para la conservación del clan; al mismo tiempo, la mujer es vista como alguien que rompe estructuras tradicionales dentro del grupo familiar y, si esto ocurre, la mujer debe salir de la comunidad (citado por Del Alcázar Chávez 2001: 186-187).

La versión del Liliam Landeo da pistas en cuanto a la exclusión de la chacra respecto a las mujeres. En muchas culturas, a las mujeres no se les suele conceder

la tierra ni por herencia (Luque 2013), cuando la sociedad se estructura por líneas patrilineales como bien encontramos en la versión de Liliam Landeo: “Los harambukt tienen grupos patrilineales donde todos los hijos de una pareja son del mismo grupo que el padre, no de la mujer”. En estas formas de organización social patrilineal no es que exista una exclusión y desvalorización propiamente dicha hacia las mujeres, sino que en el trasfondo cultural los criterios suelen ser complementarios, debido a que el matrimonio como norma suele ser endogámico, por lo tanto, la mujer pasa a pertenecer a la familia de su marido, mas ya no a la familia consanguínea de donde proviene. Por lo tanto, la mujer que se casa con un no indígena sale automáticamente de la comunidad. Con esto no pretendo afirmar que las sociedades endogámicas sean totalmente cerradas, sino, una mujer puede enamorarse con un no indígena, puede visitar las veces que sea necesario a la comunidad de donde proviene, pero si pierde el derecho de vivir en la comunidad. Por otro lado, esta forma de articularse y la supuesta exclusión hacia la mujer, mostrada por Martín del Alcázar, no es más que una respuesta a la colonización externa para generar una conciencia y a la vez la cohesión entre quienes están emparentados culturalmente en una estructura social, obviamente definida por normas que regulan la interacción social.

Aquí vemos cómo los modos de vida estructurados por los harambukt son distintos a los que sanciona el derecho occidental, tanto nacional como internacional sobre derechos humanos. En el proceso de occidentalización o intromisión externa, los más perjudicados o afectados son los pueblos indígenas que tienen otra manera de organizarse y de regular o entender el derecho.

Los estudios sobre el derecho en sociedades pluriculturales muestran diferentes formas de práctica. Cada cultura cuenta con su propio repertorio de derecho; pero, por otro lado, tenemos una sociedad dominante que es construida en función del etnocentrismo occidental individualista que, ante la diversidad de culturas, responde con antagonismo, confrontación y asimetría. Por último, cabe señalar que la creación de Estado-nación no ha servido para integrar y consolidar una auténtica República peruana con rostro multicultural y con visión inclusiva, en la que cada pueblo pueda ser entendido en sus propios términos o en el marco de la justicia intercultural emancipatoria.

La antropología jurídica establece que el derecho se origina con la organización de sociedades en hordas, familias, clanes (Maine 1980), cuya función es regular el orden y respeto entre quienes conforman la colectividad. Por lo tanto, el “derecho es un producto cultural formado gradualmente en la práctica de las relaciones jurídicas de cada pueblo, sin que el legislador intervenga como factor creador y generador, sino como un mero formalizador” (Herrera 1998: 09).

Peña Jumpa (1998: 57), al hacer un estudio sobre justicia comunal entre los aymaras de los Andes del Perú, afirma que “el derecho se presenta fundamentalmente de modo material o práctico. Es decir, el derecho se expresa más que todo a través de reglas o normas, que son muy concretas o tangibles para los individuos del

grupo; se presenta como un instrumento útil para la convivencia del grupo social". De la misma manera, afirma que hay un derecho vivo, que brota del pueblo: "Es necesario que se conozca y acepte, desde el Estado oficial, que en comunidades campesinas como Calahuyo (aymara) existe otra concepción de derecho, otro orden jurídico, y que todo ello se ve reflejado en la presencia de órganos, procedimientos y racionalidad propias, para resolución de sus conflictos" (*op. cit.*: 332).

Conclusiones

Los jefes de las comunidades han aprendido a moverse en ambos lados de la realidad nacional: por un lado, el Perú profundo, indígena; y, por otro lado, el Perú oficial colonial que no entiende al Perú indígena de miles de años de civilización. Así mismo, las autoridades de las comunidades se mueven en función a su escenario cultural y lingüístico, en función de lo que vive y dice su gente; es decir, de un modo de andar o vivir, pensar y sentir propio.

Las sociedades, sean indígenas o no indígenas, siempre están sujetas a una ley. En las sociedades indígenas, la ley opera de manera automática, nace o se origina de las mismas prácticas socioculturales y políticas, mientras que en sociedades no indígenas la ley es impuesta por las instancias de la clase político-burocrática del Estado, por lo tanto, no es producto de las prácticas socioculturales de la colectividad específica.

Desde las instancias de las autoridades estatales formadas en la lógica etnocéntrica occidental, la ignorancia acerca de la ley indígena es generalizada. Precisamente, en las sociedades indígenas asháninka pesan dos criterios en el ineludible cumplimiento de la ley: el criterio sociocultural y el criterio político-comunal.

Bibliografía

Albó, Xavier

2000 *Derecho consuetudinario: posibilidades y límites*. Colección IECTA, N.º 18.

Bazán Cerdan, F.

2008 *Estado del arte del derecho consuetudinario: el caso del Perú*. Lima: Serie de investigaciones del programa de acceso a la justicia en comunidades rurales- PROJUR.

Belaunde, E. L., Coronado, H., & Otros.

2005 *Ciudadanía y cultura política entre los Awajún, Asháninka y Shipibo-Conibo de la Amazonia Peruana*. Lima: CAAAP.

Brandt, Hans-Jürgen

1986 *Justicia popular. Nativos y Campesinos*. Lima: Fundación Friedrich Naumann.

Calderón Pacheco, Luis

2003 "Relaciones interétnicas entre mestizos y nativos kechwa en Lamas en el contexto de la globalización". En: Carlos Iván Degregori (editor), *Comunidades Locales y Transnacionales. Cinco estudios de caso en el Perú*. Lima: IEP.

Castillo Gallardo, Mayarí

2009 "Pueblos indígenas y derecho consuetudinario. Un debate sobre las teorías del multiculturalismo". En: *Nueva Antropología* [online], vol. 22, N.º 71, pp.13-29. En: <http://www.scielo.org.mx/pdf/na/v22n71/v22n71a2.pdf>.

De Sousa Santos, Boaventura

2012 *Derecho y Emancipación*. Quito: CEDEC.

Del Alcázar, Martín

2001 "Multiculturalismo, género y derechos humanos. El caso de la Comunidad Nativa de Shintuya". En: BIRA/ Boletín Instituto Riva-Agüero N.º 28. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Descola, Philippe

2004 "Las cosmologías indígenas de la Amazonía" En: Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro (Editores). *Tierra Adentro. Territorio Indígena y Percepción del Entorno*. Lima: IWGIA.

García Hierro, Pedro

2004 *Territorios indígena: tocando a las puertas del derecho*. En: Surrallés y García H. *Tierra adentro. territorio indígena y percepción del entorno*. Lima: IWGIA.

- Gray, Andrew
1984 "Los amarakaeri: una noción de estructura social" En: Amazonía Peruana N° 10. Volumen V. Lima: CAAAP.
- Herrera, Enrique
1998 *Práctica metodológica de la investigación jurídica*. Buenos Aires: Astria.
- Konstantinov, F.V.
1963 *El materialismo histórico*. México: Grijalbo S.A.
- Krotz, Esteban
2002 *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*. Iztapalapa-México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.
- Luque Chuquiya, Euclides
2013 El derecho de sucesión de la propiedad de la tierra en la parcialidad campesina de Santiaguillo (Puno). Tesis para optar el Grado Magíster en Antropología, mención en Antropología Andina. Lima: Universidad Nacional de Mayor de San Marcos.
- Marés, Frederico
2014 "¿Antropología o derecho?: crítica a la autosuficiencia del derecho". En: Milka Castro Lucic (Editora), *Los Puentes entre la Antropología y el Derecho. Orientaciones desde la Antropología Jurídica*. Santiago: Programa de Antropología Jurídica e Interculturalidad, Facultad de Derecho, Universidad de Chile.
- Pacheco, L. A.
2001 Las penas "salvajes" en el ejercicio de la función jurisdiccional de las Comunidades Nativas en el Perú (motivación para la discusión sobre la jurisdicción especial desde una visión del materialismo histórico). BIRA/Boletín Instituto Riva-Agüero N.º 28. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Peña Jumpa, A.
1998 *Justicia comunal en los andes del Perú en caso del Calahuyo Huancané*. Lima: PUCP.
- Radcliffe-Brown, A. R.
1994 "Sobre la estructura Social", En: Paul Bohannan y Mark Glazer (Editores), pp. 315-327. *Antropología, Lecturas*. Madrid: McGraw-Hill.
- Robin Azevedo, V.
2009 "Linchamientos y legislación penal sobre la diferencia cultural. Reflexiones a partir de un juicio por homicidio contra unos comuneros del Cusco". En: Valerie Robin Azevedo y Carmen Salazar-soler (editoras), *El regreso de lo indígena*. Lima: IFEA.

Rojas Zolezzi, Enrique

2014 *El morral de colibrí. Mitología, chamanismo y ecología simbólica entre los asháninkas del oriente peruano*. Lima: Horizonte.

Sahlins, Marshall

1983 *Economía de la edad de piedra*. Madrid: AKAL.

Sánchez Botero, Esther

2014 "Algunos Presupuestos Epistemológicos y Metodología de la Antropología Jurídica". En: Milka Castro Lucic (editora). *Los puentes entre la Antropología y el Derecho. Orientaciones desde la Antropología Jurídica*. Santiago de Chile: Universidad de Chile. Facultad de Derecho.

Sánchez Botero, Esther

2010 *El peritaje antropológico, Justicia en clave cultural*. Bogotá- Colombia: GTZ.

Santos, B. d.

2012 *Derecho y emancipación*. Quito: CEDEC.

Stavenhagen, Rodolfo. & Iturralde, Diego

1990 *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*. México: Instituto Indigenista Interamericano/Instituto de Derechos Humanos.

Tamayo Flores, Ana María

1992 *Derecho en los andes. Un estudio de antropología jurídica*. Lima: CEPAR.

Tamayo Herrera, José

1998 *Liberalismo, indigenismo y violencia en los países andinos (1850-1995)*. Lima: Universidad de Lima.

Tubino, Fidel

2015 *La interculturalidad en cuestión*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

1973 Varese, Stefano *La Sal de los Cerros: una aproximación del mundo Campa*. Lima: Retablo de Papel.

Varela, R.

2002 "Naturaleza/cultura, poder/política, autoridad/legitimidad". En: Esteban Krotz (Ed.) *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*. Iztapalapa-México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.

Yrigoyen, Raquel

2001 Retos para construir una juridicidad pluricultural (balance de los proyectos de la ley sobre el art. 149 de la Constitución). En BIRA/ Boletín Instituto Riva-Agüero N° 28. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

CRÓNICAS

Autos de los indios chunchos remitidos por el Gral. Marqués de Menahermosa por sospecha de ser espías del rebelde Juan Santos Atahualpa.

Introducción

Fernando Santos Granero
Smithsonian Tropical Research Institute

El manuscrito que se transcribe a continuación se encuentra en la Sección Colonial del Archivo General de la Nación bajo la Signatura GO BI BI1 028, 152. Data de 1746, cuatro años después de iniciada la sublevación multiétnica inspirada por el discurso mesiánico y anticolonial del líder andino Juan Santos Atahualpa que arrasó la Selva Central. Ese mismo año, el nuevo virrey, Don José Manso de Velasco, le encargó la represión del levantamiento al Gral. Don José de Llamas y Estrada, Marqués de Menahermosa (1687-1772), con la esperanza de que éste lograra lo que por años no había conseguido el corregidor de Tarma, Don Alfonso de Santa y Ortega. En marzo de 1746, el Gral. Llamas entró al valle de Huancabamba al mando de doscientos hombres de armas y trescientos cargadores, mientras que el Gobernador de Fronteras, Don Benito Troncoso, entraba por el valle de Chanchamayo con ciento cincuenta hombres de armas y doscientos de carga. La expedición fue un fracaso y si no terminó en una masacre fue porque Juan Santos se encontraba retirado tierra adentro. El único logro del Gral. Llamas fue la toma del pueblo de Huancabamba, abandonado desde hacía varios años por los misioneros franciscanos y las autoridades coloniales, y la captura de dieciséis prisioneros entre hombres, mujeres y niños a los cuales remitió inmediatamente a la ciudad de Tarma acusados de ser espías. Poco después, el virrey ordenó que los prisioneros fueran trasladados a la Real Cárcel de Corte de Lima e interrogados por Dn. Manuel Antonio de Borda, Alcalde del Crimen y Juez de Provincia de la Real Audiencia de Lima. Los presos fueron remitidos a Lima el 14 de mayo de 1746. Solo llegaron quince, ya que una de las cautivas escapó estando en Tarma.

En cumplimiento de la orden del virrey, el 23 de mayo de 1746, Borda procedió a interrogar a los prisioneros en compañía del escribano Agustín Jerónimo de Portalanza y del intérprete general de los naturales de la Real Audiencia, Don

Joseph Caiotopa Tito Athuchy Uscamayta. El grupo estaba compuesto por tres hombres, seis mujeres y seis niños, incluido un bebé nacido durante el traslado de los presos. Dado que Huancabamba estaba en pleno territorio yánesha, es de suponer que los presos pertenecían a este grupo étnico. Trece de los prisioneros estaban emparentados entre sí, formando cinco pequeños grupos familiares: 1. Petrona de 60 años y su hijo Pedro Alcantara (20); 2. Francisco Solano de 50 años, con su hija Juana Petrona (20) y sus nietas María Isabel (8) y María Dominga (3); 3. María Bernarda de 34 años y su hija Petrona Margarita (4); 4. María Josepha de 20 años y su hija Martina Sebastiana (infante); y 5. Juana Narcisa de 18 años, su hermana María Espíritu o Juana Espíritu Santo (6), y su hija recién nacida María Encarnación. Adicionalmente, había dos individuos no relacionados: Matheo de 35 años y María Dominga Asencio de 17.

Llama la atención de la composición de este grupo el bajo número de hombres y el alto porcentaje de viudas –cuatro de las seis mujeres lo eran–, lo que sugiere alternativamente que los hombres lograron escapar cuando las tropas del Gral. Llamas atacaron Huancabamba, que habían abandonado el pueblo para unirse a las fuerzas rebeldes, o que fueron diezmados tras años de enfrentamientos con los rebeldes. Esto último es lo más probable, ya que María Bernarda declara ser viuda de Dn. Bernardo Tigsiguaina, curaca de Guancabamba, quien fuera asesinado por los “indios Aucas” del Cerro de la Sal en 1742, al inicio del levantamiento.

El objetivo del interrogatorio era determinar si los prisioneros actuaban como espías a favor de Juan Santos Atahualpa, a quien en este manuscrito se llama Indio Auca, Indio Bravo o Indio rebelde, y si los habitantes de Huancabamba y los de los pueblos andinos fronterizos, tales como Carhuamayo, Quiparacra, Ninacaca, Paucartambo, Reyes, Vico, Pasco y Tarma, pasaban información o comerciaban con los sublevados. Dado que solo Matheo y Juana Petrona sabían hablar castellano y que solo María Bernarda sabía hablar quechua, es de suponer que el interrogatorio se llevó a cabo mayormente en yánesha.

Las respuestas de los prisioneros son muy uniformes. Todos declaran no ser espías. Insisten en que son cristianos y no “aucas” como los rebeldes –término que en este contexto parece ser sinónimo de “infiel” más que de “salvajes”. Afirman no tener comunicación o comerciar con los rebeldes. Y dicen que los rebeldes nunca pasan a Huancabamba porque “no pueden ver” a los cristianos. Dicen lo mismo de los comerciantes mestizos y españoles que bajaban a Huancabamba a comprarles productos tropicales, afirmando que éstos nunca pasan a la otra banda del río Huancabamba, el cual aparece como la frontera natural entre los indígenas rebeldes y aquellos afectos a los españoles. Esto bien puede haber sido verdad. El valle de Huancabamba fue una de las primeras zonas de la Selva Central en ser evangelizadas. En 1576, el mercedario Fr. Diego de Porres, entrando desde Huánuco encontró dos parcialidades –Oxamarca y Pilcozones–, a las que reasentó en el valle de Huancabamba. Estas parcialidades pertenecían, con toda probabilidad, al pueblo

yánesha. Desde entonces, esta zona estuvo en contacto intermitente con la esfera colonial, mayormente bajo la tutela de los misioneros franciscanos. Sabemos también que en 1743 las tropas de Juan Santos saquearon Huancabamba, lo que indica que sus habitantes se habían negado a unirse a la rebelión. Es posible que haya sido en dicha ocasión que Bernardo Tigsihuaina, curaca de Huancabamba, fuera asesinado por los rebeldes.

No deja de llamar la atención, sin embargo, que los interrogados insistan tanto en que ni ellos ni los habitantes de los pueblos andinos fronterizos tenían comunicación alguna con los rebeldes. Igualmente, llama la atención que afirmen no recordar los nombres de los mercaderes andinos con los que comerciaban y que los conocían solo “de vista”. Esta reticencia sugiere que los prisioneros eran conscientes de las graves consecuencias que podría acarrearles a ellos, a sus familiares y a sus socios comerciales el ser acusados de espías y se cuidaban mucho de proporcionar cualquier información que pudiera incriminarlos. A pesar de que la Audiencia dictaminó que los prisioneros no eran culpables del cargo de espionaje, ordenó que estos no fueran regresados a Huancabamba, sino repartidos en los pueblos fronterizos para que no estuviesen expuestos al “peligro de comunicación con los Ynfieles”.

Este documento es importante para entender la compleja dinámica entre los diversos actores sociales que se vieron enfrentados en el contexto de la sublevación de Juan Santos Atahuallpa. Un análisis comparativo del mismo con otros similares recogidos por Francisco Loayza en “Juan Santos, el invencible” podría arrojar más luz sobre las divisiones existentes tanto entre los indígenas amazónicos como entre los andinos en lo que respecta a su apoyo a la rebelión.

Autos de los indios chunchos remitidos por el Gral. Marqués de Menaherrosa por sospecha de ser espías del rebelde Juan Santos Atahuallpa; Lima, 25 de mayo de 1746. [AGN: GO BI BI1 028, 152]

[f. 1] Exmo. Sr. Dn. Joseph Manso de Velasco

Exmo. Sr:

Quando llegue a este Pueblo con el horden de mi Gral. para despachar los chunchos a V. Exa. halle depositadas en casa de Dn. Joseph Bermudes dos chunchas grandes y tres muchachas y embiando ahora por ellas para remitirlas me embia a desir su esposa, que anoche se desaparesio una de las muchachas y que estaba hasiendo las diligencias de ella por cuio motivo solo van quince entre hombres, mujeres y muchachos, quedando yo a hacer las diligencias para remitirla a V. Exa. luego que paresca.

Ntro. Sr. guarde la importante vida de V. Exa. los muchos años que deseo y e menester.

Tarma y Mayo 14 de 1746.

Queda a los pies de V. Exa.

Carlos Angulo y Cabrera

[*Al margen:* Lima y mayo 23 de 1746.

El Sr. Dn. Manuel Antonio de Borda pasará luego a la Real carzel de cortes y en el modo posible tomara las declaraciones a los indios contenidos en esta carta examinándolos sobre su estado y condición origen y nacimiento como ansi mismo la ocupación y destino en la que se hallaban al tiempo que los aprehendieron con todo lo demás que de sus respuestas resultare conveniente preguntarles para los efectos que en adelante hubiere lugar y fecho me remitirá las dilixencias.]

[f. 1v] Visto este Memorial y Decreto de su Exa. el escrivano Agustín de Portalanza en compañía de Su Merced y del ynterprete Gral. de los naturales de esta Real Audiencia pasaran a la Carsel de esta ciudad al efecto que se ordena poniéndose por cavesa de estos Autos este decreto:

Borda

Proveió y firmó el decreto de suso el Sr. Dn. Manuel Antonio de Borda, Alcalde del Crimen y Juez de Provincia de esta Real Audiencia en los Reies en veinte y tres de Maio de mil setecientos quarenta y seis.=

Ante mí,
Agustín Gerónimo de Portalanza

[En la parte inferior, escrito transversalmente: Tarma, 13 y 14 de Mayo de 1746.

Dn. Carlos de Angulo y Cabrera

Remite con el cavo escuadra Eustaquio Lagar 15 Yndios, Yndias e Yndiesitos chunchos de los aprisionados en la entrada, que una se huyó y se handa buscando.

Da noticia del estado de la enfermedad del Sr. Llamas.]

[f. 2] [Al margen: Declaración de Francisco Solano Yndio, edad 50 años Chuncho Christiano] Estando en la cárcel de la ciudad, en veinte y tres de maio de mil setecientos y quarenta y seis años, el Sr. Dn. Manuel Antonio de Borda, Alcalde del Crimen y Juez de Provincia de esta Real Audiencia en cumplimiento de lo proveido por su Exa. en día de la fecha a la carta escrita por D. Carlos de Angulo y Cabrera en que da quenta de la remisión que hace de quince Yndios chunchos aprisionados en la entrada que se hizo a la Montaña, hizo compareser en su presencia a uno de ellos, a quien por medio de D. Joseph Caiotopa, Ynterprete General de los naturales de esta Real Audiencia, quien reiteró el juramento que hizo en la recepción de su empleo, en presencia de su merced y de este escrivano de desir e interpretar fiel y legalmente lo que se ordenase preguntar a dichos Yndios, y haviéndosele mandado preguntar al Yndio si sabía hablar castellano, dijo y respondió que no entiende la lengua española, y que solo abla la materna; preguntado si es christiano, respondió que sí, y que es baptisado muchos tiempos siendo de corta edad, por el P. Fr. Gerónimo misionero de la religión de N. P. S. Francisco y haviéndole hecho entender por medio de dicho interprete la gravedad y valor del juramento en lo que no deja de tener instrucción por desir y distinguir entre la verdad y mentira, su merced le hizo hacer juramento que lo hizo por Dios Ntro. Sr. y una señal de cruz según derecho, so cargo del qual prometió desir verdad, y siendo preguntado como se llama, dijo llamarse Francisco Solano Yndio, natural de Guancabamba, chuncho christiano que asi mismo lo fueron su Padre y Madre, quienes vivieron separados de los Yndios Aucas, que quiere desir Brabos, sujetos a la Religión y Padres Misioneros de N. P. S. Francisco; pregun- [f. 2v] tado que estado tiene dijo que es Viudo de Juana Petrona su muger que fue y que quien los casó fue el mismo P. Fr. Gerónimo que lo baptisó, y que su muger fue enterrada en la Yglesia que ai en el Pueblo de Guancabamba, que está al cuidado de los Religiosos de N. P. S. Francisco por el P. Fr. Matheo, y que de quatro años a esta parte no asisten en dicha Yglesia dichos Padres.

Preguntado en que se ocupaba como vivía de que comía, y con quienes se acompañaba dijo que se ocupaba en sembrar mais, llucas, camotes y arracachas, maní y otras legumbres, asi mismo Piñas y Cañas cuio fruto cogido después de tomar lo necesario para mantenerse, el resto vendía a los serranos de Tarma que están fuera de la Montaña sujetos al Corregidor de Tarma, que entran y salen y comercian con los christianos, como el declarante, y no pasan a la otra Banda del río donde están los Yndios Brabos que llaman Aucas.

Preguntado si el Yndio Brabo lo tenía de espía para que les avisase o si de los frutos le llevaba algunos, o él quería llevárselos, o les avisaría y participaba lo que pasava y comunicaban los Yndios serranos que entraban a comprarle.= Dijo que no servía de espía al Yndio Brabo, ni tampoco llevó frutos como se expresa ni quiso llevárselos, y que nunca los que entraban a donde el declarante le participaron nada ni él al Yndio por no saverlo y ser christiano.

Preguntado quienes son los Yndios serranos que entraban donde el declarante a comprarle los frutos, si los conoce y como se llaman, dijo que de los que dentaban a donde el declarante, aunque los conoce de vista solo save los nombres de Pasqual hijo de Narbaes mestizo buen hombre, que no sabe el nombre de Narbaes y solo si save que es Padre de dicho Pasqual y que dicho Narbaes es viejo, y Pasqual su hijo [f. 3] moso, Arrieros que asisten en Carguamaio y Ninacaca, de la Provincia de Tarma.

Preguntado si ha pasado alguna vez donde dicho Arriero Narbaez a Ninacaca o Carguamaio, o si save aigan pasado otros, así de los Yndios moros, como de los christianos, o si estos tengan correspondencia con ellos, y si como entran donde el declarante pasan adentro donde los Yndios Aucas, dijo que el declarante y los Yndios christianos como él suelen a pasar a Ninacaca y Carguamaio y a otros pueblos de christianos como son Reies, Vico, y Pasco, Paucartambo, Quiparacra y otros que no save dar a entender sus nombres, y por lo que mira a si entran o no los dichos Yndios que comercian con el declarante donde los Aucas, que no entran ni los Aucas vienen donde ellos, ni tampoco los de los mencionados Pueblos pasan donde dichos Aucas.

Preguntado quien le señaló las tierras en que siembra y coge los frutos que lleva referidos, dijo que un Encomendero Español nombrado Vásquez que asistía en el Obrage de Paucartambo, que ahora no ai tal obrage, a hora muchos tiempos le señaló las tierras.

Preguntado en que se ocupaba y entretenía con los demás Yndios e Yndias, al tiempo que quando fueron aprehendidos por los soldados que los han traído a esta cárcel y si los demás Yndios e Yndias con quienes fue aprehendido son christianos o algunos de ellos Aucas, dijo que estando el declarante con los demás Yndios como a cosa de las cinco de la tarde en la Puerta de su Rancho, entre otros que ai vieron a los soldados quienes aguardaron a que anocheciese, y después de la orasión entraron y los aprehendieron, estando el declarante y los demás, unos hechados y durmiendo y otros sentados, y que entre ellos no ai Yndio Auca alguno porque todos son [f. 3v] Christianos, lo qual dijo vajo de juramento por vos del interprete, no supo desir su hedad, al pareser será de sinquenta años y que tiene una hija lejitima nombrada Juana Petrona que ha mantenido siempre consigo y vive alla en la carsel, que no tiene otros, no firmó por no saber, excutolo el dicho interprete y lo rrubricó su merced y de todo doi fé.=

Ante mí,
Dn. Joseph Caiotopa Tito Athuchy Uscamayta
Agustín Gerónimo de Portalanza

[*Al margen:* Otra de Matheo Yndio hedad 35 años chuncho christiano] Y luego Yncontinenti en dicho día, mes y año dicho, prosiguiendo dicho señor en tomar declaraciones a los Yndios como se previene en el decreto de su Exa. hiso compareser a uno de ellos, de que por medio del interprete hiso preguntar si era christiano, respondió que sí y que lo había baptisado de corta hedad el R. P. Fr. Matheo religioso misionero de N. P. San Francisco y habiendo dicho interprete por medio del presente escrivano quien le tomó el juramento dichole lo que contenía, dijo que lo sabía, y juró por Dios Ntro. Señor y una señal de cruz según derecho desir verdad, y siendo preguntado como se llama, dijo en lengua castellana llamarse Matheo, ser casado con Petrona Yndia christiana y que el dicho P. Fr. Matheo los casó, así mismo dijo ser natural de Guancabamba Yndio christiano y que sus Padres lo fueron; que su muger se mantiene en Guancabamba también christiana de origen chuncho. [*f. 4*]

Preguntado en que se ocupava como vivía de que comía y con quienes se acompañaba, dijo que se ocupava en sembrar lluca de lo que se mantenía y que él solo vivía y no se acompañaba con nadie.

Preguntado si el Yndio Auca lo tenía de espía para que avisase lo que pasava entre los christianos, o si ha pasado él donde dicho Yndio o alguno de ellos donde él, dijo que no servía de espía alguno por no haver visto al Yndio, ni conocerlo ni saber nada de lo que pasava, y que no ha pasado ningún Yndio Auca donde el declarante, ni donde los christianos porque no los pueden ver.

Preguntado quien le dio las tierras en que sembraba, dijo que no save de quien eran ni quien se las dio porque travajava quando podía y que quando lo aprisionaron los soldados estaba en el Río pescando solo, y que haviéndolo aprehendido vio a los demás Yndios los ponían presos, los quales son christianos como el declarante y no Aucas, lo qual dijo ser la verdad vajo de juramento, no supo desir su hedad al pareser es de treinta y sinco años, que no tiene hijos, ni menos save quanto tiempo ha que es casado, no firmó por no saber, executolo el interprete rrubricolo su merced y de todo doi fé.=

Ante mí,
Dn. Joseph Caiotopa Tito Athuchy Uscamayta
Agustín Gerónimo de Portalanza

[*f. 4v*] [*Al margen:* Otra de María Bernarda Yndia 34 años hedad] Estando en la carsel de la ciudad en veinte y quatro de maio de mil setecientos quarenta y seis, prosiguiendo dicho señor Dn. Manuel Antonio de Borda, Alcalde de Crimen y Juez de Provincia de esta Real Audiencia, en tomar las declaraciones a los Yndios,

como se previene en el decreto de su Exa. hiso compareser a una Yndia a la qual por medio del interprete le hiso preguntar si era christiana y si save ablar castellano, dijo ser christiana y que no save la lengua castellana, sí solo la materna y Quichua, y habiéndole hecho hacer el juramento y dadole a entender dicho interprete lo que contenía, dijo que jurava por Dios Ntro. Señor y una señal de cruz según derecho, y siendo preguntada como se llama, que estado tiene y de donde es natural, dijo llamarse María Bernarda y estar casada con Dn. Bernardo Tigsiguaina, curaca de Guancabamba, y natural de Guancabamba, y que su Marido es de dicho Guancabamba, y que es christiano muchos años ha y que los Baptisó y casó el R. P. Fr. Gerónimo, que no saven su apellido, solo sí que es Religioso misionero de N. P. San Francisco y que Petrona Margarita de hedad de quatro años es hija de la declarante y del dicho D. Bernardo, du Marido, a quien avrá quatro años mataron los Yndios Aucas en el Serro de la Sal, y que esta declarante se ha mantenido en dicho Pueblo de Guancabamba y que se ocupava en sembrar Mais, Lluças, Piñas, Maní y otras legumbres y que vivía en compañía de los que se allan presos, y de los demás que están en dicho su Pueblo, y que sacado de sus siembras para su mantención lo demás vende a los Mestizos y Españoles que dentran a dicho su Pueblo, y que de ellos conose a su compadre Nicolás Aiala de Paucartambo, a Diego Suárez Español de Quiparacra de la Provincia de Tarma, y que [f. 5] estos no trataban con los Yndios Aucas sino con los Christianos, como esta declarante, y que ni dichos Yndios vienen a su Pueblo, ni los del suyo van a los de dichos Yndios Aucas; y que quando estava esta declarante en Guancabamba un día como después de la oración estando en su Rancho, entraron los soldados y la aprisionaron junto con los demás Yndios e Yndias, quienes son christianos como todos los demás que asisten en dicho su Pueblo, y no Aucas, quienes no le han dicho así a la declarante como a los de su Pueblo cosa alguna por no tener comunicación con ellos y no se le tomó declaración a su hija por no saver ablar y ser de la hedad dicha, lo qual dijo vajo juramento, no supo desir su hedad, al pareser será de treinta y quatro años, no firmó por no saber, executolo el Ynterprete, Rubicolo su Merced y a todo doi féé.=

Ante mí,
Dn. Joseph Caiotopa
Agustín Gerónimo de Portalanza

[*Al margen:* Otra de Petrona Viuda hedad 60 años Yndia chuncha christiana] Luego Yncontinenti en dicho día, mes y año dicho, prosiguiendo dicho señor en las expresadas diligencias, hiso compareser a una Yndia la qual por medio del interprete dijo ser christiana y baptisada por el R. P. Fr. Gerónimo, religioso misionero de San Francisco, y habiéndole hecho hacer el juramento y expresádole lo que contenía, dijo jurava por Dios Ntro. Señor y una señal de cruz según derecho y siendo preguntada que estado tiene, de donde es natural y como se llama, dijo llamarse Petrona, ser Viuda y natural de Guancabamba, y que [f. 5v] tiene un hijo que es el que se ha llevado al hospital enfermo, llamado Pedro Alcantara, y que esta declarante vivía en dicho Pueblo de Guancabamba con los que se allan presos y con otros de dicho

su Pueblo y que se mantenía de lo que sembraba como es Mais, Maní y Piñas y que no vendía nada, y que los de su Pueblo ni ella tratan con los Aucas, ni ellos con los de dicho su Pueblo, por ser christianos, y que estando esta declarante con junto con los demás presos y otros como lleva dicho, estando en su Pueblo la aprisionaron los soldados, con los demás quienes son christianos y no Aucas, y que algunos Yndios serranos entran a dicho Pueblo de Guancabamba a quienes no conose esta declarante lo qual dijo vajo de juramento, no supo desir su hedad, al pareser será de sesenta años, no firmó por no saber, executolo el interprete, Rubicolo su merced y de todo doi fé.=

Ante mí,
Dn. Joseph Caiotopa Tito
Agustín Gerónimo de Portalanza

[*Al margen: Auto*] En atención a asentar Gerónimo Sans, Alcaide de la Carcel de la Ciudad, haberse pasado al Hospital de mi Señora Santa Ana uno de los Yndios que se condujeron a esta Ciudad de los que se aprehendieron en la Montaña, el presente escrivano, acompañado de su merced y [*f. 6*] Ynterpete General, que ha asistido a las antesedentes pasará a dicho Hospital, para que en él sea examinado el Yndio Pedro Alcantara.=

Proveiolo de suio decretado y rubicado el Sr. Dn. Manuel Antonio de Borda, Alcalde del Crimen y Juez de Provincia de esta Real Audiencia en los Reies en veinte y quatro de Maio de setecientos quarenta y seis.=

Ante mí,
Agustín Gerónimo de Portalanza

[*Al margen: Otra de Pedro Alcántara enfermo en nº 50 hedad 20 años chuncho christiano*] Estando en el Hospital Real de mi Señora Santa Ana, en veinte y quatro de Maio de mil setecientos quarenta y seis, el Sr. Dn. Manuel Antonio de Borda, Alcalde del Crimen y Juez de Provincia de esta Real Audiencia, en cumplimiento de lo por su merced proveido en compañía del Ynterprete General de esta Real Audiencia le hizo preguntar a un Yndio de los conthenidos en el decreto de su Exa. el qual se alla enfermo en dicho Hospital, si era christiano y si savía ablar la lengua castellana y respondió que es christiano y que no save la lengua castellana por lo que dicho señor por medio del dicho interprete le expresó la gravedad del juramento y lo hizo por Dios Ntro. Señor y una señal de cruz según derecho, y siendo preguntado como se llama, que estado tiene y de donde es natural, dijo llamarse Pedro Alcantara, ser soltero y natural del Pueblo de Guancabamba, hijo lejítimo de Petrona, que se alla presa, y de su Padre no se acuerda por ser muerto y fue como el declarante y su Madre christiano y vivió separadamente de los Yndios Aucas y sujetos a los Religiosos de N. P. San Francisco a cuio cargo esta la Yglesia de su Pueblo, y que [*f. 6v*] uno de dichos Religiosos nombrado Fr. Mathias fue quien baptisó a este declarante.

Preguntado en que se ocupava, como vivía y con quienes se acompañaba, dijo que se ocupava en sembrar Lluca, Camote, Piña y demás legumbres y otros efectos, sacados los de su mantención, los demás vendía a los serranos que asisten fuera de la Montaña en el Pueblo de Tarma, que entran y salen a dicha Montaña, y solo tratan con los christianos como lo es el declarante, y no pasan a la otra Banda del Río, donde asisten los Yndios Aucas, con quienes no tienen trato así el declarante como los de su Pueblo por ser christianos, y que nunca ha visto al Yndio Auca, y que este no sabe se comunique con ningún serrano, pues en los que han ido a comprarle a este declarante sus frutos los conose de vista, pero no sabe el nombre de ninguno de ellos, y que como lleva dicho ninguno de estos pasa adonde el Auca, que es el Yndio Brabo, quien no puede ver a ningún Christiano; y que no se acuerda ni sabe quien le dio o señaló las tierras; y que estando un día que así mismo no se acuerda, como a hora de la oración en el Pueblo de Guancabamba, en su Rancho, junto con Francisco Solano, Juana Petrona y demás que se allan en la carsel, entraron los soldados y los aprisionaron y que entre los que ai aquí, no ai ningún Yndio o Yndia Auca, sino todos christianos, todo lo qual dijo vajo del juramento que tiene hecho, por medio del interprete, y dijo ser de hedad de veinte años, no supo firmar, executolo el interprete, rubicolo su merced y de todo doi feé.=

Dn. Joseph Caiotopa
Agustín Gerónimo de Portalanza

[f. 7] [*Al margen*: Otra de María Josepha Viuda Yndia hedad 20 años chuncha christiana] Y luego Yncontinenti en dicho día, mes y año dicho, prosiguiendo dicho señor en haser las diligencias que se previenen en el decreto de su Exa. hizo comparecer a una Yndia presa en la Carsel de esta Ciudad, la qual por medio del interprete fue preguntada si es christiana y así mismo si sabe la lengua castellana, y respondió es christiana y baptisada desde pequeña por el R. P. Fr. Matheo, religioso de N. P. S. Francisco y haviéndole dado a entender lo que contiene el juramento dicho señor por medio de dicho interprete y por ante mí el escrivano, le recibió juramento que lo hizo por Dios Ntro. Señor y una señal de cruz según derecho, y siendo preguntada que estado tiene, como se llama y de donde es natural, dijo llamarse María Josepha Viuda de Pablo Bentura, Yndio, quien murió avrá dos meses, y que es natural de Guancabamba, y que el dicho su Marido fue christiano y que quien los casó fue el P. Fr. Gerónimo de Ntro. P. San Francisco, quien asistía en dicho Pueblo de Guancabamba, donde residía esta declarante y en él vivía con los que se allan presos y otros de dicho su Pueblo, y se mantenía de las siembras que hasían de llucas, camotes, piñas y sapallos, los que vendían a los serranos de Carguamaio, que entran y salen a dicho su Pueblo, y que de ellos solo conose por su nombre a uno nombrado Visente que asiste en Sinchibilca, quien solamente tenía trato con esta declarante y sus compañeros por ser christianos, y que ninguno pasava a lo del Yndio Auca, ni de ellos adonde ninguno de su Pueblo; y que quando entraron en él los soldados que los aprisionaron, después de la oración, estando recogidos en

su Rancho junto con los de- [f. 7v] más que se allan presos, unos despiertos y otros durmiendo, y que los demás de su Pueblo no estaban aí y que ninguno de los que ai presos y están en su Pueblo son Aucas, sino christianos, y que la Yndiesita que será de hedad de quatro años nombrada Marthina Sebastiana, es hija legítima de la susodicha y su difunto Marido, la que por ser de corta hedad y no saver ablar, no examine, que según se alcanza por medio de dicho interprete, la dicha María Josepha dijo que todo lo que lleva dicho es la verdad, vajo de juramento que fecho tiene, no supo desir su hedad, al pareser será de veinte años, no firmó por no saber, executolo el interprete, rubicolo su merced y de todo doi feé.=

Ante mí,
Dn. Joseph Caiotopa Tito
Agustín Gerónimo de Portalanza

[*Al margen:* Otra de Juana Petrona Viuda de hedad de 20 años chuncha christiana] Y luego Yncontinenti en dicho día, mes y año dicho, prosiguiendo dicho señor en proseguir las diligencias que se contienen en el decreto de su Exa. hizo comparecer a una Yndia a la qual por medio del interprete se le preguntó si era christiana y si savía la lengua castellana, lo que respondió que era christiana y que savía castellano [f. 8] lo que dicho interprete le expresó lo que contenía la religión del juramento y en su virtud su merced por ante mi el escrivano le recibió juramento que lo hizo por Dios Ntro. Señor y una señal de cruz según derecho, y siendo preguntada como se llama, que estado tiene y de donde es natural, dijo llamarse Juana Petrona, Viuda de Pedro Francisco, quien avrá que murió sinco meses, y era christiano, por haverlo baptisado así al dicho su Marido como a la declarante el R. P. Fr. Bernardo, del orden de Ntro. P. San Francisco y que quien los casó fue el R. P. Fr. Gerónimo religioso de dicha orden, quien residía en el Pueblo de Guancabamba de donde es natural, y que en lo que se ocupaba era en sembrar llucas, mais, maní y sapallos, y que esto lo executava en compañía de los demás por cuidarse unos a otros, y que sacado lo de su sustento, lo demás vendía a los de Carguamaio, a quienes conose de vista y no save sus nombres, y que estos no tratan mas que con la declarante y con los de su Pueblo por ser christianos, y no con los Aucas, porque estos no tratan con los de su Pueblo ni otra gente, ni los otros con ellos, y estando en su Pueblo y en su Rancho junto con sus compañeros entraron los soldados y los aprisionaron, sin que estuviesen haciendo nada, [f. 8v] y que ningún Yndio de su Pueblo ni de los presos son Gentiles, sino todos Christianos, todo lo qual dijo ser la verdad vajo del juramento fecho, vajo de el expresó que una muchacha nombrada María Dominga, que será de hedad de tres años es hija lejítima de la susodicha y del dicho su Marido, la que no declaró por su menor hedad y no saver ablar, no supo desir su hedad, al pareser será de diez y ocho a veinte años, no firmó por no saver, executolo el interprete, rubricolo su merced y de todo doi feé.=

Ante mí,
Dn. Joseph Caiotopa Tito
Agustín Gerónimo de Portalanza

[*Al margen:* Otra de Juana Narsisa Yndia casada hedad 18 años chuncha christiana] Y luego Yncontinenti en dicho día, mes y año dicho, prosiguiendo dicho señor en tomar las declaraciones por medio del interprete General de los naturales de esta Real Audiencia, hizo compareser a una Yndia, la qual preguntada como se llama, si es Christiana y si save la lengua castellana, respondió ser christiana y que la había baptisado el R. P. Fr. Matheo del orden de Ntro. P. San Francisco y que no save la lengua castellana por lo qual su merced por ante mi el escrivano hizo que el interprete le expresase lo que contenía la religión del juramento, el que hizo por Dios Ntro. Señor y una señal de cruz según derecho, y siendo preguntada que estado tiene y donde es natural, dijo llamarse Juana Narsisa casada con Francisco, y natural [*f. 9*] del Pueblo de Guancabamba y que quien los casó fue el R. P. Fr. Matheo, quien residía en dicho Pueblo, y que en él se ocupava en sembrar llucas, camotes, piñas y sapallos y que sacado con lo que se mantenía lo demás vendía a los Arrieros Serranos de Carguamaio y Ninacaca, a quienes conose de vista y no save sus nombres y que estos solo tratan con la declarante y los de su Pueblo por ser christianos, y no con los Yndios de Aucas porque estos no pasan de la Banda del Río para aca, y así save que ninguno trata con ellos, ni ellos con ninguno de parte alguna ni de su Pueblo, y estando en él un día que no se acuerda como a voca de la oración un poco más en compañía de su Madre María Josepha que se alla en dicho Pueblo, y Juana Espíritu Santo, presa en la carsel, su hermana, entraron los soldados, y las aprisionaron, y que todo lo que lleva dicho es la verdad, vajo del juramento y así mismo expresó que una muchacha que será de hedad de quince días que parió en el camino quando la traheron, nombrada María Encarnación, es hija de la susodicha y de su Marido, no supo desir su hedad, será de diez y ocho años al pareser, no firmó por no saver, executolo el interprete, rubricolo su merced y de todo doi feé.=

Dn. Joseph Caiotopa Tito
Agustín Gerónimo de Portalanza

[*f. 9v*] [*Al margen:* Otra de María Dominga Asencio casada Yndia hedad 17 años] Y luego Yncontinenti en dicho día, prosiguiendo dicho señor en las diligencias que se previenen en el decreto de su Exa. hizo comparecer en su presencia a una Yndia, la qual preguntada si es christiana y si save la lengua castellana, dijo ser christiana y haverla baptisado el P. Fr. Antonio religioso de Ntro. P. San Francisco y que no save la lengua castellana por cuio motivo su merced hizo al interprete le expresase lo que contenía la religión del juramento, el qual hizo por Dios Ntro. Señor y una señal de cruz según derecho, y siendo preguntada como se llama, que estado tiene y de donde es natural, dijo llamarse María Dominga Asencio, casada con Simón christiano, y que los casó el P. Arevalo de San Francisco y natural de Guancabamba, donde residía y vivía con su Madre nombrada María Rosa y se

ocupava en sembrar llucas, Papas, camotes en compañía de la dicha su Madre que se alla en Guancabamba y de las demás de dicho Pueblo, y que sacado su mantención lo demás vendía a los del Pueblo de Reies, que uno de ellos era tío suio, y los demás no conose, y otros de Tarma, quienes trataban con esta declarante y los de su Pueblo por ser Christianos, y que estos no tratan con los Yndios Aucas, ni estos con ellos [f. 10] por no poder ver a los Christianos, ni a los de su Pueblo, y que estando en él un día, poco después de la oración, en sus Ranchos juntos con los que se allan presos, y el dicho su Marido que se fue, entraron los soldados y los aprisionaron, y trajeron a esta Ciudad, y que todos los que se allan aquí y los de su Pueblo son todos Christianos, todo lo qual dijo vajo de juramento, no supo desir su hedad al pareser será de diez y siete años, no firmó por no saver, executolo el interprete, rubricolo su merced y de todo doi feé.=

Ante mí,
Dn. Joseph Caiotopa Tito
Agustín Gerónimo de Portalanza

[*Al margen:* Otra de María Ysavel doncella hedad de 7 o 8 años] Y luego Yncontinenti en dicho día, dicho señor prosiguiendo en las diligencias que se contienen en el decreto de su Exa. hiso comparecer a una Yndia la qual fue preguntada si es christiana y si save la lengua castellana, dijo ser christiana y haverla baptisado el R. P. Fr. Matheo religioso de Ntro. P. S. Francisco por lo qual su merced le expresó al interprete le significase la gravedad del juramento, el qual hiso por Dios Ntro. Señor y una señal de cruz, y siendo preguntada como se llama, que estado tiene y de donde es natural, dijo llamarse María Ysavel, doncella [f. 10v] natural de Guancabamba, hija de Juana Petrona, que se alla presa en esta carsel, y que no se acuerda como se llama su Padre, el qual es muerto, quien era de dicho Pueblo, y que en lo que se ocupava esta declarante era en quitar las malas hierbas de las plantas y limpiar llucas, y preguntadosele si conosía al Yndio Auca, dijo que no como así mismo otras preguntas que se le hisieron, a las que no save dar rrason, por cuio motivo se dejó en este estado, lo qual dijo vajo de juramento, no supo desir su hedad, al pareser será de siete a ocho años, no firmó por no saver, rubricolo su merced y de todo doi feé.=

Ante mí,
Dn. Joseph Caiotopa Tito
Agustín Gerónimo de Portalanza

Y luego Yncontinenti en dicho día, mes y año, dicho señor, prosiguiendo en las diligencias que se contienen en el decreto de su Exa. hiso comparecer a una muchacha, la qual preguntada si era Christiana, respondió que si, y que la baptiso el R. P. Fray Matheo de San Francisco, a la qual haviendosele hecho varias preguntas, solo dice que es christiana y que es hija de María Josepha, presa en esta carsel, y llamarse María Espiritu, y que será al pareser de seis años, lo firmó el interprete y su merced lo rubricó y de todo doi feé.=

Ante mí,
Dn. Joseph Caiotopa Tito
Agustín Gerónimo de Portalanza

[f. 11] Lima y Mayo 25 de 1746.

En atención a que por las diligencias actuadas y declaraciones de los quinze Yndios de todos sexos y edades que remitió Dn. Carlos Angulo de orden del Sr. Marqués de Menahermosa desde la Provincia de Tarma a esta Real Carcel de Corte no resulta culpa ni cargo de haver comunicado o comerciado con el Yndio rebelde, ni servido de espías, o ministrádole algunos frutos; serán sueltos de la prisión en que se hallan y por ello se entregarán al P. Fr. Joseph de San Antonio, Comisario de las Misiones del Serro de la Sal; y que los haga poner y distribuya en los Pueblos y Paraxes en que puedan ser mas bien educados e instruidos en Ntra. S. Feé Catholica, especialmente los Yndiecitos e Yndiecitas de tierna edad, sin que se expongan a peligro de comunicación con los Ynfieles, dándome quenta dicho P. Fr. Joseph de la distribución que hiciere, lugares y Pueblos donde los pusiere.=

[f. 11v] [*Al margen en la parte inferior derecha transversalmente: Autos de Yndios chunchos remitidos por el Gral. Marqués de Menahermosa*]

Carta de la Sra. Lorenza Yajamanco (Contiene información sobre el contexto de la muerte de dos misioneros agustinos.)

Nota del P. Jaime Regan, S.J.:

Esta carta se encontró entre los papeles que dejó el Padre José María Guallart, S.J. quien falleció en 2002.

La carta menciona los nombres de los agustinos, Paulino y Bernardo. Hay un error al mencionar al Padre Paulino (Díaz), el prefecto apostólico. Uno fue el P. Bernardo Calle. Su compañero agustino fue el hermano Miguel Vilajolí. En una carta, el padre Paulino Díaz hace referencia al asesinato de estos dos religiosos, el señor Fabriciano Yajamanco y varias otras personas y que los “infieles” habían llevado a su hija. Esta carta es de esta misma mujer. Era un enfrentamiento entre los caucheros Yajamanco y Amadeo Burga que involucraba a sus peones aguarunas (Isacio Rodríguez Rodríguez, OSA y Jesús Álvarez Fernández. (2001). Monumenta Histórico-Agustiniana de Iquitos volumen segundo (1903-1909): pp. 165-169). Valladolid: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía.

En una carta del P. Bernardo del año anterior dice: “En Chipe estoy bien, me quieren los infieles y con entusiasmo están aprendiendo a rezar y las letras; necesito muchas cartillas. Los trabajos de la capilla van muy despacio, sin embargo espero que V. la verá terminada lo mismo que convento y chacra.” (ibid.: 123). Los cimientos de este edificio aún existen en la comunidad de Chipe, y los pobladores lo llaman “el Convento”.

(Se ha corregido la escritura de los nombres en aguaruna.)

Declaración de la señora Lorenza Yajamanco

Yo, María Lorenza Yajamanco Ocaña, de 75 años de edad, nacida en Charape, distrito de Tabaconas, el día 10 de agosto de 1888. Fueron mis padres José Fabriciano Yajamanco Rangel y mi madre Victoria Ocaña Zurita. Mi papá me llevó a la Jibaría a la edad de 14 años. Viajamos en el mes de noviembre de 1903. Nos embarcamos en Las Juntas del Marañón y Chinchipe en balsa hasta Pomará. De aquí en canoa por todos los pongos hasta Huabico. En los pasos malos orillábamos y jalábamos de la canoa.

Viajamos juntos mi papá y mis hermanos Ismael, Germán y Gerarda, hijos de otra madre llamada Tomasa Ramírez, con un peón de mi papá de popero, cuyo nombre no recuerdo. En otra canoa iba la peonada que traía mi papá de Charape, recuerdo los siguientes: Zenón Travieso, Natividad Iparraguirre, mi primo Fidel Yajamanco, Juan Orrego con su mujer Natividad Peña y sus hijos Antonio y Jacinto,

ahijados de mi mamá; Melitona cuyo apellido no recuerdo iba de cocinera de mi papá, Martín García con su mujer Mariquita.

Nos escapamos de ahogar en el pongo de Mayasho y fuimos a salir a Miraná. Y de aquí seguimos viaje todo el tiempo por el río hasta Huabico. En el pongo Lorocache también estuvimos en peligro de chocar con una piedra y logramos pasar por una esquina de la piedra. De allí fuimos tranquilos hasta Huabico, donde se estableció mi papá. Levantó una casa grande junto al río Marañón y allí estuvimos viviendo un año. Mi papá con toda su peonada estuvo sacando jebe o shiringa para llevarla a Iquitos. No tuvo ningún peón aguaruna. Al año surcamos en canoa con mi papá, mi hermano Ismael, la cocinera Melitona, con mi papá y el peón Honorato Yajamanco para dejarme en Charape.

Llegamos a la casa de Don Miguel Hurtado en Numpátkaim, arriba de Chipe y allí nos quedamos un día. Recuerdo que fue en el mes de noviembre pero no me acuerdo del día. En la mañanita como a las 8 del día nos atacaron los aguarunas cuando nos íbamos a embarcar nuevamente. Mataron a mi papá Fabriciano Yajamanco con lanza y con esta misma lanza me quería matar también a mí, pero una jíbara me defendió, llamada Ukújminch, mujer de Daicháp. También mataron aquella mañana a los peones que venían con mi papá: Isidro Mijahuanca, a mi primo Honorato y a Vicente Ramírez. Mi hermano Ismael había estado jugando en el río y se escondió. A la cocinera Melitona no la quisieran matar y se la agarró un jíbaro viejo, y después la mujer del jíbaro llamada Suyuj pagó a otros jíbaros para que la mataran. Se la llevaron por engaño a la banda del río y allí la mataron con bala. La jíbara Ukújminch me escondió en la quincha para que no me hicieran nada. Y ese mismo día me llevaron a sus casas al frente de la casa de mi papá en Huabico. Cuando llegamos ya habían quemado la casa de mi papá y habían matado a todos los que había en ella. Recuerdo los siguientes: Juan Orrego, Natividad Peña, padres de Antonio y Jacinto. A los niños no los mataron. Mataron a Martín García y a su mujer Mariquita, a Tomasa Ramírez, a mi hermana Gerarda, a mi hermano Germán, a mi primo Fidel Yajamanco.

También en la casa de mi papá había dos padrecitos que se llamaban Paulino y el otro Bernardo. Estos padrecitos habían llegado recién antes de surcar nosotros. No recuerdo de donde habían venido pero creo que eran de Iquitos. Cuando nosotros surcamos quedaron en la casa e iban a esperar a mi papá que me iba a dejar a mí en Pomará para que de allí yo siguiera viaje a Charape. A estos también los mataron a lanzazos y los dejaron sin enterrar.

Yo no sé cuál fue la causa de que mataron a mi papá y a todos sus peones. Don Amadeo Burga, que vivía en Nazaret y era de Chachapoyas estaba bravísimo con mi papá y le llegó a quitar una canoa grande en los días antes de nuestro viaje amenazándole que si no le daba me iba a llevar a mí. El jíbaro que mató a mi papá era un peón de Amadeo Burga. Yo le había visto viajar en su compañía a Iquitos. Y al regreso de Iquitos fue cuando tuvo lugar esta desgracia. Yo oí decir que Don

Amadeo Burga había pagado a estos jíbaros para que matara a mi papá y a toda su peonada. Él estaba envidioso de lo bien que estaba trabajando mi papá. Mi papá también en aquellos días castigó a un jíbaro y lo tuvo amarrado un día sin pegarle porque le había robado en la chacra. Esto tuvo lugar en el río Cenepa donde mi papá tenía casa y chacra.

Mi papá no tuvo ninguna mujer aguaruna. Llevó a una jovencita de Charape, Marcelina Dávila, y se la robaron en Barranca en viaje que hizo a Iquitos. En la casa de la banda frente a la antigua casa de mi papá me tuvieron unos días y de allí me llevaron a esconderme por una quebrada cercana lejos, a las cabeceras, donde permanecí varios días y de aquí me trajeron nuevamente al mismo sitio de Marañón, porque se había muerto un cuñado del jíbaro que me traía llamado Shaup. Este me había agarrado para que fuera su mujer contra mi voluntad. Me hizo remedios para que le quisiera. De miedo a que me mataran los jíbaros le acepté por marido. Tuve de él un hijo a quien puso el nombre de Núgkuag. A mí me llamaba Mamais. Mi hijo creo que todavía vive. Me han contado que se bautizó en Bellavista y le pusieron el nombre de Aníbal Vilches.

Aquí permanecí ya todo el tiempo alrededor de diez años. Don José López y su señora Jacinta Lara que vivían más arriba al enterarse que yo estaba por allí fueron a conocerme y antes que llegaran me escondieron diciéndome que venían a matarme, y yo me fui llorando de pena en compañía de mi hijito que también iba llorando. Una jíbara Chingkamai me contó que Don Pedro López había venido para llevarme calladito y sacarme de la jibaría. Mandó una comisión de cinco jíbaros con un curaca a quienes pagó para hablar conmigo y me dijeron que José le había dado una carabina para sacarme a mí. Me llevaron a la casa de Don José a donde llegué de noche con la luna. El curaca disparó un tiro a nuestra llegada pues esta era la señal convenida y bajaron todos los de su casa a esperarme. Don José me tuvo seis meses acompañándole juntamente con su mujer y su cocinera Dorotea Vilches. Al principio no me conocían porque estaba vestida de jíbara con chaquiras y yo me había olvidado del castellano. Me mandó dormir aquella noche a la casa de una viuda aguaruna, hermana del curaca Samarén que fue él que trajo. Al día siguiente ya de día fue a la casa de la viuda y me miraba el pelo, los pies, la cara y me hizo muchas preguntas. Ya pude darme a entender un poco el castellano. Me preguntó si yo había sido la que le había mandado un papelito de plátano seco donde le había escrito mi nombre y se lo había mandado con un jíbaro que estaba en la casa y estaba muy caliente porque le habían robado la mujer. Este papelito se lo había enviado unos días antes.

Don José sacó una tirita de papel e hizo que le escribiera nuevamente mi nombre y así lo hice. Y así se persuadió de que yo era cristiana. En la casa de Don José estuve seis meses. La señora tuvo miedo de que nos mataran los jíbaros y le apuró salir a Bagua Chica. Los jíbaros estaban muy bravos con todos los cristianos. En aquellos días mataron a Don Oscar del Valle más abajo del río Nieva. Nos lo

contaron unos jíbaros que habían venido de abajo. Con ellos venía una jíbara que había sido mujer de Oscar del Valle y había escapado con una hijita. Vino contando que a ella y a su hijita también la iban a matar y a nado pudo huir y salvarse, y a todos los cristianos de la parte de abajo los habían matado.

Con estas noticias Doña Jacinta apuró a su marido para salir a Bagua y ahí mismo salimos en canoa surcando todo el Marañón hasta Pomará donde cogimos bestias. En los pongos fuimos bandeando de una banda a otra, jalando la canoa por partes. Llegamos a Bagua Chica en el mes de abril de 1913. En Bagua estuve dos meses y mi mamá Victoria vino a llevarme a Succhil donde vivía. Ni yo ni ella me conocían. A mi hijito me lo quitaron y se quedó llorando. Mi compañero jíbaro Shaup murió luego que yo salí. En Succhil estuve viviendo unos dos años acompañando a mi mamá.

Después me casé en Tabaconas con Gregorio Ramírez, natural de Chirinos, a donde fui a vivir en un sitio llamado Limón. Tuve de mi marido legítimo dos hijos que se me murieron pequeñitos. Mi marido me abandonó a los cinco años por juntarse con Gregoria Núñez, a quién botó luego para juntarse con una tal Narcisa Velasco. Me fui al lugar llamado La Tranca donde vivía mi tío Inés Ocaña, hermano de mi mamá. De allí me fui a Quiracas a la casa de mi compadre Modesto y vino mi mamá al mes a llevarme a Succhil. Estuve acompañando a mi mamá hasta que murió hace unos 20 años.

He venido a San Ignacio a confesarme por primera vez y a hacer mi primera Comunión. He estado con un libro que tengo muy viejo que se llama Perpetuo Socorro. El padre también me ha preparado ayer 31 de julio y en ese día he hecho mi primera Comunión.

Hago esta declaración delante del P. José Martín Cuesta, S.J. párroco de San Ignacio y en presencia de mi sobrino Dionisio Velásquez Ocaña y certifico ser verdad todo cuanto he dicho.

San Ignacio 1 de agosto de 1962

Nota. Mi papá fue hacendado de la hacienda Tamborapa, que vendió a Don Juan Pablo Solórzano, dueño también de Charape, que dejó en hipoteca a Don Florencia Olave, de Succhil que vendió a Don Alejandro Gálvez mi hermano Clemente. Mi papá quiso comprar la hacienda Jahuanga para dejar a mi mamá pero antes lo mataron.

Ante mí el Párroco

Lorenza Yajamanco Ocaña

RESEÑA

Cunha, Euclides D. *The Amazon: land without history*. Oxford: Oxford University Press. 2008.

Euclides da Cunha (1866-1909) es considerado uno de los académicos más lúcidos y representativos de Brasil. Su obra completa es reeditada en portugués constantemente, y en lengua anglosajona apareció su texto principal *Os Sertões* (1902) como *Rebellion in the Backlands* en 1944, siendo actualizada desde entonces. Títulos de Euclides traducidos al español son *Perú versus Bolivia* (1970) y la referida *Os Sertões* como *Los Sertanejos: la tragedia del hombre derrotado por el medio* (1942). Sin embargo, el texto titulado *Margem da Historia* en portugués y *The Amazon: land without history* en inglés (2008), no está disponible para los hispanoparlantes. Esta reseña buscará entonces mostrar por qué sería importante leer este último texto desde la historia, qué aportaría al debate sobre la Amazonía y, sobre todo, cómo fue visto el Perú desde los ojos de uno de los académicos más connotados de toda Sudamérica.

Contenidos en los párrafos de este libro está mucho del estado científico alcanzado hasta entonces. Una de las características principales de Euclides era el gran recurso a conocimientos geográficos, geológicos, antropológicos, sociológicos, militares e históricos sobre su propio país y alrededores para sustentar sus ideas. Se encuentran reflexiones propias del darwinismo vigentes en su tiempo, donde se pueden ver las justificaciones a desigualdades sociales. Aparece también información sobre los procesos de ocupación brasileña en la reciente anexionada provincia de Acre y la vida de los *sertaneiros*, migrantes del árido norte brasileño a esta región. Los esfuerzos del Estado brasileño por hacer notar su presencia en ríos y selvas son registrados por el autor. Asimismo, hay descripciones sobre la vida y muerte de los *seringueiros* o recolectores de gomas, que Euclides ubica como hecho común a la Amazonía en esta época, con especial oposición a los caucheros peruanos. Con un estilo narrativo que alterna entre lo etnográfico y lo literario, y habiendo sido comisionado por su país para el trazado de límites con Perú, testigo e

intelectual, su consulta es más que necesaria para investigaciones sobre la historia y la Amazonía.

Creemos además que Euclides en general, y *The Amazon: land without history* en particular son útiles para los lectores peruanos por otras razones. Una de ellas, sin duda, es porque este autor muestra los anhelos de las élites gobernantes del sur de los entonces Estados Unidos del Brasil. Muchos de estos *desiderátums* se relacionan con la expansión y consolidación de su país en la Amazonía sudamericana. De esta manera, el texto debe entenderse desde la posición oficial de Euclides como intelectual al servicio del gobierno brasileño. En consecuencia, Euclides busca demostrar que son sus connacionales los únicos que pueden -y deben- llevar la *civilización* a las densas e inhóspitas selvas amazónicas y sus bárbaros indios. Todo el amplio acervo científico desplegado por Euclides líneas arriba tiene el objetivo de dar soporte a dichas pretensiones. La ciencia y la técnica serían claros auxiliares en esta empresa nacional: la ingeniería haría posible la construcción de ferrocarriles en las más agrestes zonas. Hay referencias a un *hombre artificial*, sujeto surgido gracias a los prodigios de la medicina colonial y al *moderno expansionismo imperialista*, el cual podría soportar los embates del medio y, sobre todo, garantizar la presencia de los colonos que se internen en las más distantes regiones selváticas. Sobre todo, aquellas que estén cerca de territorios de frontera, especialmente las peruanas.

Es sobre esto último donde libros como este son de lectura necesaria. Tal como comentamos al inicio, el Perú se ve reflejado desde los ojos de Euclides da Cunha. El despliegue de información sobre la situación política de entonces, las pasadas luchas de caudillos y la insuficiencia del Estado peruano para hacerse presente en su territorio desde su independencia son herramientas que este autor emplea con el fin de mostrar que, efectivamente, Perú tiene territorio que no ocupa. Y cuando lo hace, destruye todo a su paso en una marcha interminable: los caucheros peruanos. Por todo esto, los crímenes en la selva tienen nacionalidad, y no es brasileña. De especial utilidad, y como muestra de la clara intencionalidad de este escritor es que en las páginas finales son brindadas recomendaciones sobre cómo penetrar hasta los ríos Ucayali y Madre de Dios manteniendo las líneas de suministros disponibles que permitan una invasión militar a territorio foráneo.

Con todo, es un libro que debe leerse en su contexto, y solo de tal manera arrojará luces sobre este. Entre finales del siglo XIX y la primera década del siglo XX en la difusa frontera peruano-brasileña se empezaron a dar incursiones de ambos bandos, combates armados y presencia de colonos. Tal como muestra la edición en cuestión, era asunto impostergable para ambos países el definir límites cuanto antes, y es allí donde Euclides de Cunha entra en acción como miembro de la expedición binacional encargada del trazo de las fronteras. Ante la precariedad de las fuentes peruanas sobre la época, los investigadores encontrarán en *The Amazon: land without history* informaciones valiosas que permitirán ver los esfuerzos de los Estados latinoamericanos y los dramas de sus habitantes en regiones que en ese entonces muchas veces no aparecían en los mapas.

Jesús Llerena Durand
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Bibliografía

Cunha, E. d..

- 1942 *Los Sertanejos: la tragedia del hombre derrotado por el medio*. Buenos Aires: Claridad.
- 1957 *Rebellion in the Backlands*. Chicago: University of Chicago Press.
- 1967 *Margem da Historia*. Sao Pablo: Editorial Lello Brasileira.
- 1970 *Peru versus Bolivia*. Río de Janeiro: Jornal do Commercio.

Andean Air Mail & Peruvian TIMES

Nº 27
BIBLIOTECA NACIONAL
LIMA PERU

Junio

1940



An Air-Conditioned Home in Eastern Peru



In 1943, the new highway from Callao, on the Pacific Ocean, to Pucallpa, on the Ucayali River, Eastern Peru, will be completed. In 1943, the new highway will pass from the cities of concept, sand and adobe, across the Andes, to settlements built of adobe, stone and palm. The above photograph, by W. O. Runcie, is re-published from the Eastern Peru and River Amazon Number of the Peruvian Times.

IN THIS ISSUE

PERUVIAN NEWS ITEMS — WAR NEWS: Germany's New Order in Europe — The German Terror in Norway — Bad Blood Among Axis Blood Brothers — War Between Russia and Japan Declared Inevitable — The Japanese Mandated Islands — Howland Island Rescue — Sugar and the War — War Commentary — MOTORING: Post-War Automobiles — SCIENCE AND INVENTION: Frozen Sound — Fishing for Vitamins — BOTANICAL: Plant Hunting in the Rimac Valley — BOOKS: Peruvian Literature — "Who's Who" — "The Britannica" — Personal — Cinema — Varia, etc., etc.

Price:

Portada Peruvian Times. Década 1940

Werlich, David. *John Tucker, Almirante del Amazonas*. Lima: Asociación de Historia Marítima y Naval Iberoamericana, 2010.

Gracias al esfuerzo conjunto del Instituto de Estudios Históricos Marítimos del Perú y la Asociación de Historia Marítima y Naval Iberoamericana podemos tener a nuestra disposición la traducción y ampliación de la historia del Almirante Tucker, publicado originalmente en inglés por la Universidad de Virginia (1990). El libro es una biografía de John Tucker, que relata los primeros años de su vida, sus inicios dentro de la marina estadounidense, su participación en la Guerra de Secesión norteamericana y -lo que resulta importante para nosotros- su paso como oficial del Ministerio de Guerra y Marina, misión por la cual terminó comandando la Comisión Hidrográfica del Amazonas, comitiva oficial de exploración de los ríos navegables del Amazonas peruano.

La aventura de Tucker en el Perú es importante para quienes tenemos interés en la historia marítima, la historia amazónica y la historia de la ciencia en nuestro país. Uno de los puntos a destacar es el trabajo de fuentes documentales, desde los archivos marítimos más importantes de Estados Unidos, los archivos de marina y de relaciones exteriores en el Perú y Chile, así como colecciones familiares en Estados Unidos y Australia.

En los cuatro primeros capítulos, el autor desarrolla la historia de la familia Tucker, resaltando la larga tradición marinera de sus miembros. Prosigue describiendo el paso de John como estudiante de la armada norteamericana, hasta el inicio de la Guerra Civil, cuando ofrece sus servicios al bando confederado, siendo nombrado capitán de fragata. En 1865, Tucker disputará su última batalla bajo las órdenes de la Confederación. Ese mismo año abdicará el ejército rebelde y, tras ser encarcelado y jurar fidelidad al gobierno de la Unión, será liberado y relevado de su cargo en la armada.

El quinto y sexto capítulo da cuenta de la invitación del Estado peruano para que asumiera el cargo de contralmirante en la Guerra con España. Tras los altercados con la oficialidad peruana (el "incidente Tucker"), reacia a aceptar las órdenes de un extranjero, renuncia al cargo

en marzo de 1867. Luego de ello, gracias a sus lazos de amistad con el presidente Mariano I. Prado, le fue encomendada la dirección de la Comisión Hidrográfica del Amazonas.

Del capítulo siete al once, el autor analiza sus actividades en la Amazonía peruana como director de la comisión y almirante del buque a vapor “Napo”, comitiva científica creada con el fin de explorar los ríos navegables de la cuenca del Amazonas a fin de buscar una ruta viable que una el comercio peruano con el Atlántico.

En esta sección se describe las actividades de la Comisión Hidrográfica del Amazonas y sus tripulantes, quienes llevan adelante la titánica tarea de enviar mapas, observaciones meteorológicas, fotografías, descripciones de la flora, fauna y de los habitantes de la selva y, por último, buscar una vía fluvial de cercano acceso desde la capital. A las dificultades de su misión se sumó el hecho de la mala paga por el gobierno peruano que enfrentó impensados cambios de presidentes de la República y los escasos recursos económicos. Esta situación mantuvo paralizada a la Comisión Hidrográfica por algunos meses, pero ésta al final cumplió con su misión.

La comisión formalizó para el Estado peruano el sistema fluvial oriental más cercano a Lima que es el río Pichis. Su trabajo fue una importante contribución al grandioso documento geográfico que Raimondi publicó entre 1883 y 1900 que es el Mapa del Perú, pero hay que resaltar la tarea del ingeniero suizo Wertherman, quien fue responsable de preparar las cartas y sin él esta tarea no hubiese podido llevarse a cabo. Gracias a su trabajo se fundaron las bases técnicas de la cartografía amazónica peruana.

El libro es un gran aporte para el estudio de la historia marítima y de la ciencia geográfica en el Perú, al tiempo que nos revela ese capítulo perdido de las complejas relaciones que tuvo el almirante Tucker con los marinos en el Perú y posteriormente su travesía por el Amazonas a través del buque a vapor “El Napo”, también nos demuestra las relaciones entre la ciencia y la política en el siglo XIX, pues la élite criolla impulsada por el positivismo usará la ciencia geográfica como instrumento para fortalecer el sentimiento nacionalista perdido en la guerra con Chile, es así como la Comisión Hidrográfica del Amazonas demostrará como en este período donde aún no se había institucionalizado la figura del ingeniero, este actor podrá enfrentar científicamente y positivamente a la naturaleza y dominarla.

Renzo Loza Livia
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

NOTA SOBRE LOS AUTORES

Fernando Santos Granero

Antropólogo e investigador de planta del Smithsonian Tropical Research Institute de Panamá. Es autor de *Vital enemies: Slavery, Predation and the Ameridian Political economy of Life* (2009) y con Frederica Barclay Rey de Castro, *La frontera domesticada. Historia económica y social de Loreto, 1851-2000* (2002). Es editor de *La vida oculta de las cosas: teoría indígenas de la materialidad y la personeidad* (2012).

Jaime Regan

Antropólogo, Doctor *Honoris Causa* de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), donde también enseña. Investigador principal del CAAAP. Es autor de *Hacia la tierra sin mal, estudio de la religiosidad popular en la Amazonía peruana* (3° edición) y *A la sombra de los cerros. Las raíces religiosas de los pueblos de Jaén, San Ignacio y Bagua*.

Frederica Barclay Rey de Castro

Antropóloga e historiadora. Ha publicado *La Colonia del Perené: capital inglés, y economía cafetalera en la configuración de la región de Chanchamayo* (1989), *El Estado Federal de Loreto, 1896. Centralismo, descentralismo y federalismo en el Perú, a fines del siglo XIX* (2009) y con Fernando Santos Granero, *La frontera domesticada. Historia económica y social de Loreto, 1851-2000* (2002).

Juan Carlos La Serna

Etnohistoriador. Docente del Programa de Estudios Generales de la Universidad de Lima e investigador de la Dirección de Patrimonio Inmaterial del Ministerio de Cultura. Ha publicado *Misiones, modernidad y civilización de los campos. Historia de la presencia adventista entre los Asháninka de la selva central* (2012) *Religiosidad, folklore e identidad en el altiplano. Una historia de los universos festivos de la mamita candelaria* (2016) y con Jean Pierre Chaumeil *El bosque ilustrado. Diccionario histórico de la fotografía amazónica peruana [1868-1950]* (2016).

Estelle Amilien

Doctoranda en la Université Paris Nanterre bajo la dirección de la profesora Catherine Heymann. Su tema de investigación es la integración del espacio amazónico al Estado-nación peruano y el estudio de las representaciones desde 1883 a inicios de los años 1930.

François Bignon

Historiador. Candidato a Doctor en la Universidad de Rennes (Francia), asociado con el Instituto Francés de Estudios Andinos, ex-delegado del Instituto de las Américas en Lima (2014-2017). Sobre la guerra de 1941, ha publicado "Jeux d'échelles dans les Andes : le conflit péruano-équatorien de 1941-1942 et la Seconde Guerre mondiale". En: *Relations internationales* (2) 2015, 162: 63-78.

Manuel Cornejo Chaparro

Literato de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). Investigador del CAAAP. Es coeditor con Alberto Chirif de *Imaginario e imágenes de la época del caucho. Los sucesos del Putumayo* (2009), coeditor con Jean Pierre Chaumeil y Oscar Espinosa de *Por donde hay soplo, estudios amazónicos en los países andinos* (2011) y autor de *Los pueblos achuar, awajún, kandozi y wampis* (2016).

Ombeline Dagicour

Doctora en historia política contemporánea. Sus áreas de investigación son la historia del Estado y de las políticas públicas en América Latina, y la historia de los saberes y de las formas de peritaje. En su tesis doctoral, defendida en 2017 y actualmente en curso de publicación, exploró la formación de una ingeniería estatal en el Perú y los retos del dominio y desarrollo territorial en sus márgenes amazónicos, desde finales del siglo XIX a 1930.

Łukasz Krokoszyński

Doctor de antropología social. Actualmente es becario de post-doctorado en el Instituto de Etnología y Antropología Cultural de Universidad de Varsovia. Empezó su interés en Amazonía peruana de los análisis etnohistóricos de las denominaciones Remo, Capanahua y Sensi y los grupos de la montaña (2006-2008). Ha realizado trabajos etnográficos en el Bajo Ucayali (2005-2007), los ríos Tapiche y Buncuya (2011-2013) y en Requena (2016-2018).

Néstor Machaca Mamani

Magister en Estudios Amazónicos de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Mayor de San Marcos (UNMSM), sus temas de estudios son: interculturalidad, políticas públicas, cultura, género, etnicidad (Movimientos indígenas en el Perú y Latinoamérica), identidad andina y amazónica (cosmovisiones), pluralismo jurídico en la multiculturalidad (derechos indígenas-derechos humanos y peritajes antropológicos).

AMAZONÍA PERUANA
se terminó de imprimir en junio de 2019
en los talleres de Sonimágenes del Perú
Av. Gral. Santa Cruz 653, ofic. 102. Jesús María - Lima
Correo electrónico: adm@sonimágenes.com
Teléfonos: 01 2773629, 01 7269082



Fernando Santos Granero	El enigma de la endoguerra asháninca: ¿accidente histórico o mandato cultural?
Jaime Regan	Milenarismo Tupí-Guaraní en la Amazonía
Frederica Barclay Rey de Castro	Pactos entre pueblos indígenas y el Estado en la Amazonía peruana republicana
Juan Carlos La Serna	Fotografía, exploración y domesticación visual de la frontera amazónica peruana. (1869-1912)
Estelle Amilien	Amazonía y aviación: ¿hacia un cambio de las representaciones?
François Bignon	La militarización de los Orientes peruanos y ecuatorianos (1933-1941)
Manuel Cornejo Chaparro	“Al salvaje todo le llama la atención” <i>Loreto</i> de Pedro Dávalos y Lissón (1894)
Ombeline Dagicour	Construcción del Estado y ciencia en la Amazonía: La comisión demarcadora del Putumayo (1928-1930)
Łukasz Krokoszyński	Las promesas alentadoras: La colonización polaca en la amazonía peruana (1925-1935)
Néstor Machaca Mamani	Ordenamiento jurídico sin el Estado en el pueblo asháninka