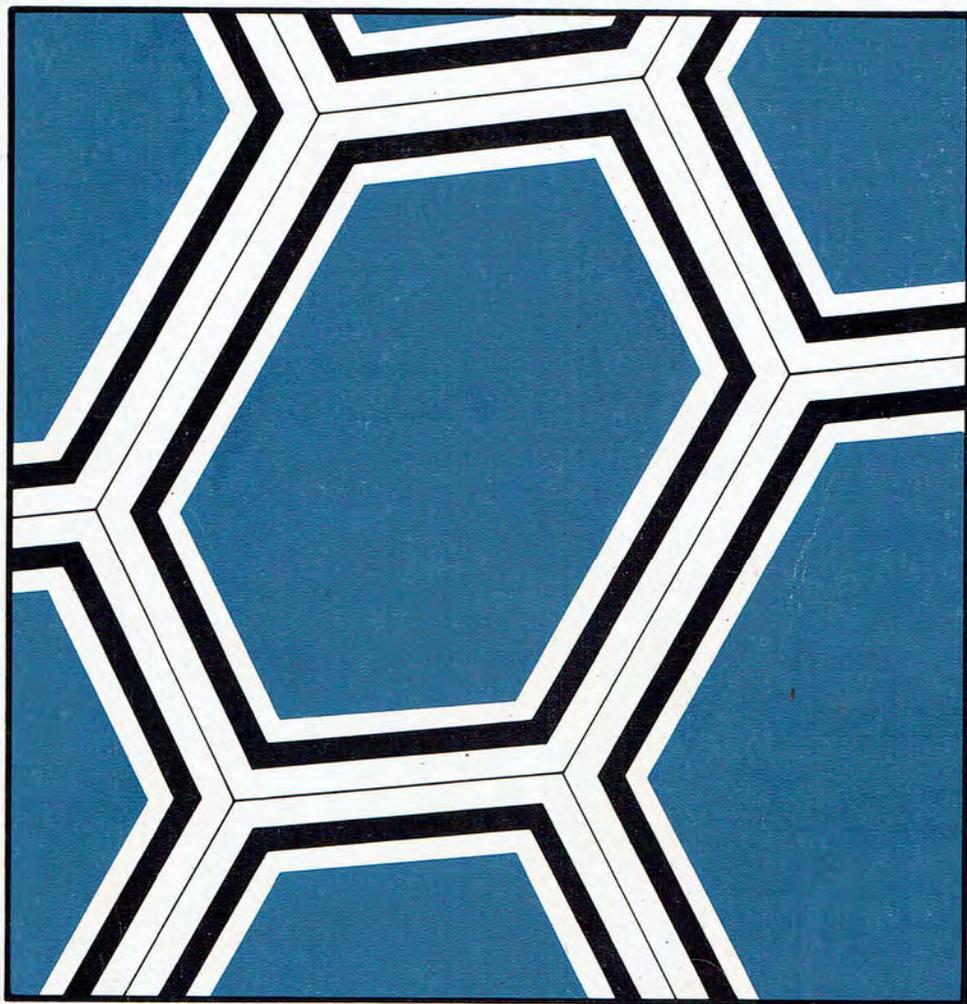


Amazonía Peruana 11



CENTRO AMAZONICO DE ANTROPOLOGIA Y APLICACION PRACTICA

LIMA - PERU

Digitalizado en el CENDOC - CAAAP

© Copyright,



CENTRO AMAZONICO DE ANTROPOLOGIA Y APLICACION PRACTICA
TODOS LOS DERECHOS RESERVADOS

DIRECCION:

Avenida Gonzáles Prada 626
Magdalena Lima, Perú
Teléf. 615223

DIRECCION POSTAL:

Apartado 111-66
Lima, 14-Perú.

BIBLIOTECA
Centro Amazónico de
Antropología y Aplicación Práctica

Amazonía Peruana 11

ISSN 0252-886X

**Revista Semestral
Febrero 1985**

VOL. VI — Nº 11

CENTRO AMAZONICO DE ANTROPOLOGIA Y APLICACION PRACTICA
LIMA, PERU

Digitalizado en el CENDOC - CAAAP

EDITORES RESPONSABLES Alejandro Camino
Eduardo Bedoya

CONSEJO EDITORIAL

Enrique Ballón Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima
Eduardo Bedoya Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. Lima
Alejandro Camino Instituto Indigenista Interamericano. México
Angel Corbera Centro de Investigación en Lingüística Aplicada de la
Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima
Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. Lima
Francisco Verdera Instituto de Estudios Peruanos. Lima
Alonso Zarzar Pontificia Universidad Católica. Lima

SUPERVISION EDITORIAL Sara López Vegas

CORRECCION DE PRUEBAS Enrique Valls

Diseño de Carátula Sara López Vegas
Basado en un telar arabela

LA REPRODUCCION DE CUALQUIER ARTICULO DE AMAZONIA PERUANA DEBERA HACERSE
MENCIONANDO LA FUENTE.

SUMARIO

SECCION TEMATICA

- Crónica breve de un Etnocidio o la Génesis del Mito del "Gran Vacío Amazónico" *Fernando Santos* 9
- Los Nativos y su Territorio: El caso de los Jivaro Achuara en la Amazonía Peruana *Luis Uriarte* 39
- Nacer es un ritual: Compadrazgo, Cuvada y Padrinazgo Indígena *Alonso Zarzar* 65
- La Cuestión de la realidad en la Amazonía: Un Análisis a partir del Estudio de la Doctrina del Santo Daime *Clodomir Monteiro* 87

TESTIMONIOS

- Pichari: Relaciones Inter-regionales y Colonización Espontánea y Dirigida *Héctor Martínez* 107

DOCUMENTOS

- El origen del Zancudo: (Mitología Shipiba) *Fernando García* 123

CRONICAS

- El Descubrimiento del Gran Pajonal. 1733 *Fr. Juan Bautista de la Marca* 133

BIBLIOGRAFIA

Bibliografía Machiguenga

Esther Espinoza
Alejandro Camino

161

RESEÑAS

"Rainforest Corridors:
The Transamazon Colonization
Scheme". Nigel Smith

Roland Bergman

185

"Lingüística en la
Amazonía Peruana"
A. Corbera, C. Dávila

Gustavo Solís

189

NOTICIAS

195

AMAZONIA PERUANA ha logrado desde sus inicios, constituirse en una revista de amplia difusión de la realidad amazónica, a través de la publicación de artículos que abarcan diversas disciplinas relacionadas tanto con la población como con el quehacer en esta región.

En las distintas secciones, AMAZONIA PERUANA ha incluido Crónicas, Testimonios, Documentos y Reseñas que conforman un valioso aporte a todo aquel interesado por la Amazonía.

Queremos dar nuestro sincero reconocimiento a Alejandro Camino, quien desde Setiembre de 1979 asumiera la Jefatura del Departamento de Publicaciones, siendo Editor de AMAZONIA PERUANA desde el número 5 hasta el presente número, así como de las publicaciones que edita el CAAAP dentro de diversas Series. El actualmente se encuentra como Jefe del Departamento de Publicaciones e Investigación del Instituto Indigenista Interamericano de México, desde donde continúa colaborando con nosotros a través del Consejo Editorial.

Jaime Regan
DIRECTOR — CAAAP

CRONICA BREVE DE UN ETNOCIDIO O LA GENESIS DEL MITO DEL "GRAN VACIO AMAZONICO"

Fernando Santos

This article analyses the nature of the relationship between an Andean ethnic group (the Chupaychu) and an Amazonian one (the Panatabua) in the region of Huanuco (Perú) from pre-colonial times until the XVIII century.

In the first section the bimodal characteristic of the relationships between the Inca empire and the ethnic groups of the Amazon basin are analysed. The second part deals with the process of incorporation of the Panatabua into the colonial administrative system and tries to establish the demographic consequences. The last section describes the political effects of that process of incorporation and tries to show how the role of mediator played by the Panatabua in the pre-hispanic times between the Amazon basin and the Andes, collapses with their assimilation into the colonial system and the Andean cultural world.

* * *

L'article analyse la nature et le type de relations entre un groupe ethnique andin (les Chupaychu) et un autre groupe de l'Amazonie (les Panatabua) dans la région de Huanuco-Pérou, a partir de l'époque pré-hispanique jusqu'au XVII siècle.

La première section analyse le caractère bi-modal des relations entre l'empire Inca et les groupes ethniques de l'Amazonie. La seconde section traite du processus d'incorporation des Panatabua dans la structure administrative coloniale et ses conséquences démographiques. La dernière section décrit et analyse les effets politico-administratifs de ce processus d'incorporation; il cherche a démontrer que le caractère d' "intermédiaires" des Panatabua durant l'époque pré-hispanique (entre le monde amazonien et andin) tend a disparaître avec l'assimilation à la structure coloniale et au monde culturel andin.

* * *

Der Artikel analysiert Art und Wesen der Beziehungen, die zwischen einer andinen ethnischen Gruppe (den Chupaychu) und einer amazonischen (den Panatabua) in der Gegend von Huanuco/Perú von prähispanischen Zeiten an bis ins 18. Jahrhundert hinein bestanden.

Zunächst wird auf die Wechselseitigkeit der Beziehungen zwischen dem Inka-Imperium und den amazonischen ethnischen Gruppen eingegangen, anschliessend auf den Prozess der Einbeziehung der Panatabua in das koloniale Verwaltungssystem. In einem weiteren Abschnitt werden die politisch-administrativen Auswirkungen dieses Eingliederungsprozesses beschrieben und analysiert. Abschliessend wird zu zeigen versucht, wie die Vermittler-Rolle der Panatabua in prähispanischen Zeiten (zwischen der amazonischen und der andinen Welt) mit ihrer Assimilation an die Kolonialstruktur und die andine Kultur ein Ende findet.

INTRODUCCION

Sin entrar a polemizar acerca de la direccionalidad de los movimientos poblacionales en América del Sur y en especial al problema de si el área andina fue poblada a partir de la Amazonía o viceversa, resulta claro que la ceja de selva (montaña) constituyó por muchos milenios la zona 'natural' donde tuvo lugar la interacción entre las etnias andinas y las amazónicas. Las abras, por donde fluyen los ríos que naciendo en la sierra descienden por las faldas orientales de los Andes, constituyeron los vasos comunicantes entre dos de las mas importantes áreas culturales de Sudamérica: la Amazonía y los Andes. A través de ellos se sucedieron intercambios en los planos de la producción, de las formas de organización social, de la religión y la simbología. Después de los estudios de Julio C. Tello (1923) no cabe lugar a dudas que los grupos de ambas áreas comparten símbolos y estructuras míticas subyacentes similares. Y para que ello ocurriera debió haber habido conjuntamente una infinidad de intercambios a nivel puramente material. La ceja de selva fue el escenario donde se desarrolló esta permanente interacción y por ello sus habitantes debieron haber compartido rasgos de ambos mundos culturales. Esto me hace rechazar la imagen contemporánea popular que considera ambas áreas como mundos totalmente opuestos e incomunicados, donde el área amazónica es percibida como una región que se debe 'conquistar' e 'incorporar'. Mas aún, creo que esta imagen como todas las imágenes y esquemas que se forja una sociedad sobre sí misma, responde a circunstancias determinadas que se desarrollan en momentos históricos determinados y determinables.

En el presente caso sugiero que dicha imagen se fue imponiendo paulatinamente a lo largo de los siglos XVII y XVIII debido a tres factores: 1. la ruptura del sistema tradicional de 'control vertical de un máximo de pisos ecológicos' (Murra 1972); 2. la fuerte resistencia a la penetración española por parte de ciertas etnias amazónicas que resultó, como en el caso de los Campa y Amuesha, en el virtual cierre del acceso a la montaña por largos períodos de la época colonial (Santos 1980b); y 3. la extinción, destrribalización y/o incorporación de aquellas etnias de montaña que actuaban a modo de 'bisagra' entre la población de la selva baja y aquella de los Andes.

En este artículo me propongo describir el tipo de relación entablada entre una etnia andina: los *Chupaychu*, y una etnia amazónica: los *Panatahua* en la región de los Andes Centrales del Perú. En la primera sección expondré el carácter bi-modal de la relación entre el Imperio Inka y las etnias amazónicas del río Huallaga en la región de Huánuco. En la segunda sección describiré el proceso de incorporación sufrido por los Panatahua y sus consecuencias demográficas. La última sección estará dedicada a las consecuencias político-administrativas de este proceso en el siglo XVIII, y cómo el carácter de 'bisagra' de los Panatahua desaparece con su incorporación a la estructura colonial y al mundo propiamente andino. Con ello se destruye el 'continuum socio-cultural' entre el mundo andino y el amazónico existente en el período prehispánico en la región, y nace la 'imagen' de dos mundos contrapuestos.

Las principales fuentes en las que se basa este artículo son las dos conocidas Visitas a Huánuco encomendadas por la administración virreinal en 1549 y 1562 (Ortiz de Zúñiga 1967, 1972).* A ellas se suma una serie de manuscritos e impresos de la Orden Franciscana a cuyo cargo estaba la Conversión de Panatahuas.

* En adelante se abreviará Ortiz de Zúñiga por O.Z.

I. EL IMPERIO INKA Y LA MONTAÑA EN LA REGION DE HUANUCO

En épocas prehispánicas la población de Huánuco incorporada al Imperio Inka estaba constituida básicamente por dos grupos étnicos locales: los *Chupaychu* y los *Yacha* (estos últimos subdivididos en *Yacha* y *Quero*), y un grupo foráneo de *mitmaqkuna cuzqueños* (divididos en quechuas e 'yngas orejones') trasplantados a los confines del norte del 'territorio' Chupaychu. En tiempos de la conquista incaica los *Yacha* constituían una *waranqa* (unidad político-administrativa compuesta por mil individuos económicamente activos) por sí mismos. Los *Chupaychu*, por su lado, estaban divididos en 4 *waranqa*. Durante el gobierno del Inka Huáscar la *waranqa* de los *Yacha* fue dividida (por razones que no se hacen explícitas en las Visitas) de modo que tres de sus *pachaka* (unidad de 100 individuos económicamente activos), denominada de los *Quero*, pasaron a tributar dentro de la estructura de las 4 *waranqa* Chupaychu (OZ 1967: 91). Al margen de esta estructura, de acuerdo a las Visitas, quedaron 4 *pachaka* de los *Yacha* y 2 *pachaka* de *mitmaqkuna cuzqueños*.

El análisis de la información proporcionada para estas dos últimas unidades revela una de las modalidades de la relación entre el Imperio Inka y las etnias amazónicas de la región. En lo que respecta a los *mitmaes* cuzqueños todas las declaraciones coinciden con la de don Andrés Auquilluco, señor de una de las dos *pachaka* de *mitmaqkuna*. Este aseguraba:

"que en el tiempo del ynga oyo decir a sus padres y mas viejos que eran doscientos indios casados y que estan alli puestos por mitmaes desde el tiempo del ynga Yupa Ynga Yupanqui padre de Guayna Capac" (OZ. 1972: 34).

Don Francisco Cona Pariaguana, *kuraq* de la segunda *pachaka* y señor de todos los *mitmaqkuna cuzqueños*, complementa esta información al especificar las razones que impulsaron al estado Inka a realizar tan gran traslado de población *mitmaq*. Dice:

"que el ynga puso a estos indios por mitmaes en las fortalezas de Colpas, y de Cacaipaiza y de Angar y que no estaban alli para otra cosa mas de para la guarda de esta fortaleza y los saco de los yngas del Cuzco" (OZ. 1972: 25).

Dichas fortalezas, según consta en todas las declaraciones, fueron construidas con el objeto de apaciguar a los recientemente conquistados *Chupaychu*. A los *mitmaqkuna* se les entregó tierras en el territorio Chupaychu para que pudiesen abastecer a los guardianes de las fortalezas. Sin embargo, si nos guiamos por la ubicación ofrecida por José Varallanos para estas tres fortalezas (1959: Mapa No. VIII) (ver mapa No. 1), las mismas están ubicadas en los confines del territorio tradicional Chupaychu en las vertientes orientales de los Andes y sobre el río Huallaga. Resulta extraño que se construyesen tres fortalezas en los términos del territorio del grupo al que se pretende apaciguar o sojuzgar, y justamente en una zona en la cual para hacer llegar refuerzos en caso de una sublevación sería necesario atravesar largos trechos de territorio enemigo. En mi opinión, dada la situación estratégica de dichas fortalezas cabe pensar que estas defensas fueron construidas más para controlar los confines

orientales del imperio de la selva central, que para mantener bajo dominio a los Chupaychu.

Las tres fortalezas o 'sitios fuertes' (un nombre más apropiado a la realidad andina que el más occidental de fortaleza) están localizados en sitios altos desde los cuales es posible controlar el río Huallaga. Este constituía la entrada natural, el vaso comunicante, entre las etnias serranas lugareñas y las etnias amazónicas, principalmente la de los *Panatabua*. Por otra parte estos sitios fuertes se ubicaban hacia el nor-oeste de la zona de Chinchao que, como veremos, era una de las áreas de montaña controlada por los diversos grupos étnicos de la región que allí tenían sus plantaciones de coca. Resulta lógico pensar que el interés que guió al emplazamiento de estos 'sitios fuertes', fue el de garantizar el acceso ininterrumpido a estos recursos tan estimados en el área andina, protegiéndolos de las incursiones de los aborígenes de la selva.

Esta suposición se ve confirmada por la declaración de Don Alonso Coriguanca durante la Visita de 1562. El mismo dice:

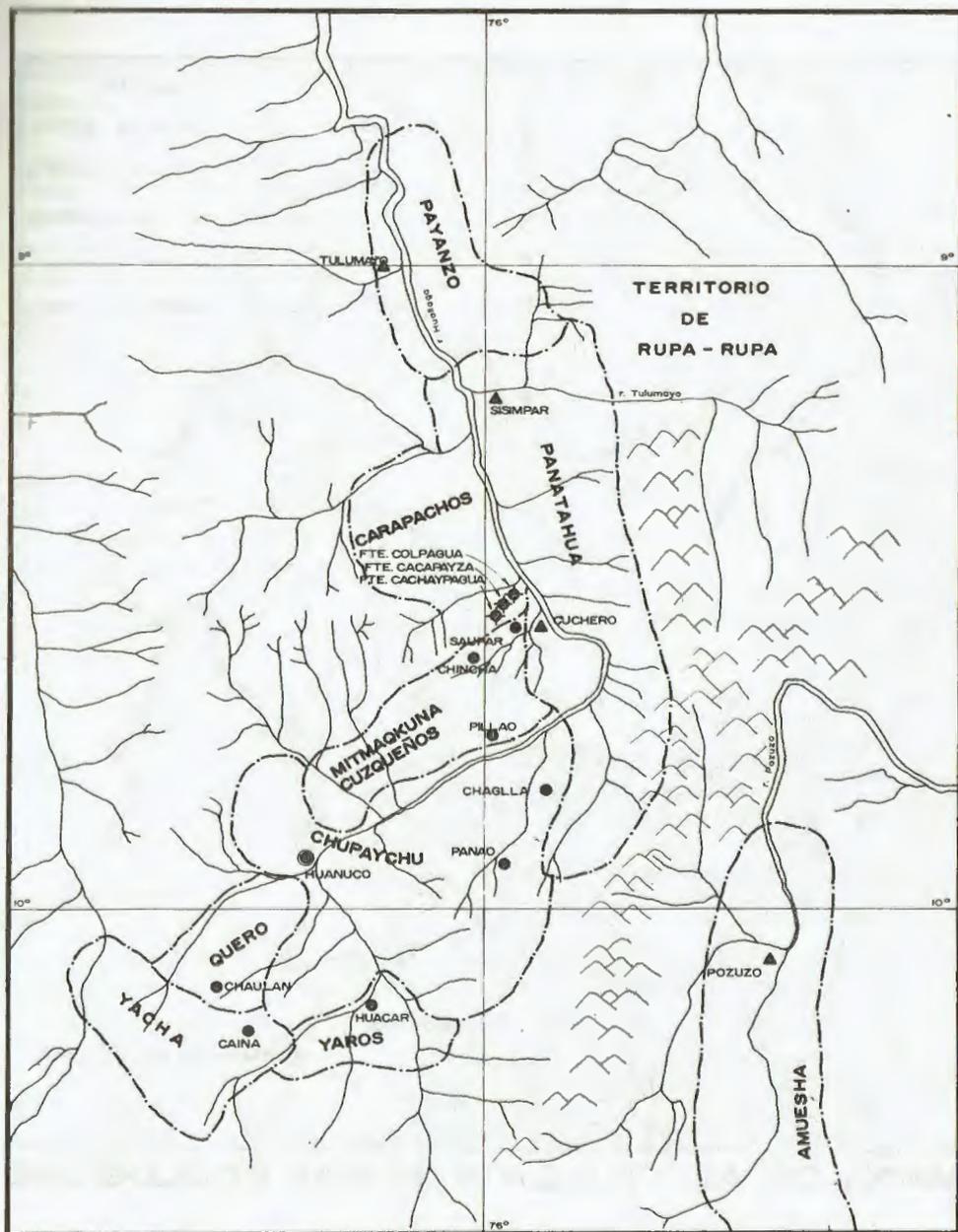
"que el y los demas indios que en este pueblo son mitimaes naturales unos de Canta y otros de Caxatambo y Ucros de Atapillo y de Checras y de todos ellos es este principal que los manda a los cuales puso el ynga en este pueblo para guarda de la casa donde dormia el ynga señor principal cuando vino a conquistar la tierra de los andes" (OZ 1972: 239).

El término 'andes' fue utilizado en las crónicas y textos españoles desde épocas tempranas de la Colonia, como sinónimo de 'indios infieles de la selva' en contraposición a los 'indios conversos de la sierra'.¹ De esta manera se puede concluir que los tres sitios fuertes de Colpas, Cacaipaiza y Angar² marcaban el extremo noreste de la expansión y dominación incaica en la región de la montaña de Huánuco. La profundidad de dicha expansión a lo largo del río Huallaga debió haber significado, sin lugar a dudas, un enfrentamiento militar con la población Panatahua de la zona. Dicho enfrentamiento, a juzgar por las declaraciones de las Visitas, debió haberse resuelto en algún tipo de *statu quo* entre la población andina y los Panatahua, ya que la explotación de las ricas tierras de Chinchao se efectuaba sin aparentes conflictos con la población originalmente asentada en ellas.

El análisis de la incorporación, las modalidades sociales de explotación, y el tipo de recursos (producidos o extraídos) de las tierras de Chinchao ilustra el tipo de relación entre el Imperio Inka y el habitat de montaña. En las Visitas Chinchao aparece simultáneamente designado un núcleo poblado y una zona. En tanto zona, Chinchao se encuentra en la margen izquierda del Huallaga en el extremo norte del territorio Chupaychu y colindante con las tierras de las dos pachaka cuzqueñas. El área ocupada corresponde a un gran codo del río Huallaga de modo que Chinchao está rodeado en sus extremos norte, este y sur por el río (ver mapa No. 2). La zona es de montaña, más templada que fría. Hacia el noreste se encuentran los sitios

1 Ver Varese (1968) para un análisis más detallado de la historia del término 'andes' en las fuentes españolas.

2 José Varallanos (1959) ofrece tres variantes para los nombres de estas fortalezas: Colpagua, Cacapayza y Cachaypagua (Mapa VIII). Como se puede notar dos de ellos coinciden con los nombres proporcionados por la Visita de 1562.



MAPA DE LAS CONCENTRACIONES ÉTNICAS MAS IMPORTANTES EN LOS ss. XVI y XVII.

LEYENDA

- LIMITE DE LAS CONCENTRACIONES ÉTNICAS
- CENTROS POBLADOS COLONIALES
- ◆ SITIOS FUERTES PRE-HISPANICOS
- ▲ MISIONES FRANCISCANAS

En este mapa se señalan a grosso modo los territorios ocupados por las concentraciones étnicas de mayor importancia en la región Huánuco/Huallaga. Para ello hemos utilizado como referencia los mapas de McK. Bird (OZ 1967), de Varallanos (1959) y las inferencias que hemos realizado a partir de los documentos publicados.

fuerzas construidos para salvaguardar la entrada a la sierra de las incursiones de los indios 'andes'.

La explotación de los recursos de Chinchao, al igual que el de aquellos de otras zonas de montaña circundantes, se basaba en lo que John V. Murra ha dado en llamar 'control vertical de un máximo de pisos ecológicos'. Este concepto no sólo ha sido ampliamente aceptado, sino que ha sido corroborado por posteriores estudios arqueológicos y etnológicos. No pretendo, por lo tanto, explicar en que consiste este ideal sino señalar las principales características que asume para la zona de Chinchao, para luego analizar otra modalidad de acceso a recursos ecológicamente diferenciados que ha sido descuidada en el análisis de Murra.

Hacia 1549 el poblado de Chinchao contaba con "treinta y tres indios que son coca camayos de todas las parcialidades de los chupachos". En efecto, había gente de Toronga, de Chinchi, de Uras y de Pomaguaci (OZ 1967: 299, 300, 301, 302).

Sin embargo, no se hace mención a la existencia de ningún kuraq Chupaychu con mando sobre este pueblo. La única referencia a un Kuraq de Chinchao (poco clara por lo demás ya que no se explicita su origen étnico) se encuentra en el Título de Encomienda de Nicolás de Ribera³ en el que se menciona al "cacique Avearme, señor del pueblo de Chinchao" (Varallanos 1959: 215).

Además de los Chupaychu, en Chinchao también se encuentra población Quero. En la Visita de 1562 cuando informa don Cristóbal Xulca Cóndor señor de todos los Quero:

"Preguntado si los indios que estan en la coca son naturales de la tierra o mitimaes puesto de otra parte y de donde son naturales dijo que los tres indios que estan en la coca de Pichomachay son el uno del pueblo Pecta otro de Atcor y otro de Guacas y que estan puestos alli del tiempo del ynga y que estos se mudan cuando se muera la mujer o cuando ellos se mueren ponen otros en su lugar y que en la coca de Chinchao hay otros dos indios uno es del pueblo de Rondo y otro de Chumicho y hacen lo mismo que con los otros que entran a coger y desyerbar la coca..." (OZ 1967: 44).

Además de la población Chupaychu y Quero, otras etnias reclamaban algún derecho sobre las tierras de Chinchao; entre ellas los Yacha, los Yaro y los Chunco. Esta última parece haber sido una etnia muy pequeña dado que casi no se la menciona en toda la información proporcionada por Ortíz de Zúñiga.

No se puede saber el volumen total de los "colonos" de estos grupos asentados en Chinchao; sólo contamos con los datos proporcionados por la Visita de dos pueblos Chupaychu en 1549. El primero es el pueblo de Pachancha "de mitimaes yaros"; este pueblo:

"tiene dieciseis casas y en ellas doce indios de los yaros de don Antonio (de Garay) y uno mas de Tinoco y otro de Garcia Sanchez yacha que son también coca camayos y sirven a sus caciques donde son naturales y estan sus chacaras de coca

³ La zona de Chinchao fue encomendada a Nicolás de Ribera en 1536 y hacia 1583 se había convertido en encomienda de la Corona Real (Varallanos 1959: 229). Este dato es significativo; nos habla de la importancia estratégica que se le adjudicaba a la zona tanto como 'puerta de entrada' a la región amazónica, como por su potencial económico dadas sus condiciones excepcionales para el cultivo de coca.

en Chinchao que son en los yanayungas de Hernando Alonso (Malpartida)" (OZ 1967: 301).

Este asentamiento predominantemente Yaro en la provincia Chupaychu tenía su población encomendada a los españoles mencionados, pero además, esta misma población estaba bajo la jurisdicción de un kuraq de su etnia y del pueblo de donde eran originarios. Es interesante ver como las autoridades españolas y los encomendados durante el siglo XVI respetaron los patrones de asentamiento basados en el principio de control vertical de ecologías; es recién a partir del siglo XVII que este patrón es amenazado por las medidas administrativas del gobierno virreinal.

El segundo pueblo del que hablábamos es el Uras; este pueblo:

"tiene seis casas y en ellas seis indios los dos son de la parcialidad de Paucar Guaman y otro dos de Chinchao (Poma, señor de los Quero) con mas dos mitimaes chuncos son coca camayos y tienen las chacaras en Chinchao" (OZ 1967: 301).

En este caso no se especifica cual es la relación que guardan estos mitmaqkuna Chunco con sus lugares de origen.

Toda esta información permite afirmar que Chinchao era una zona de asentamiento multiétnico cuyo interés radicaba en sus excelentes condiciones ecológicas para la producción de coca. Lo interesante es que aparentemente el patrón de asentamiento era disperso: sólo los señores Chupaychu mencionan específicamente el pueblo de Chinchao con 33 indios coca camayos, pero en ningún momento se menciona el hecho de que tengan un mandón o kuraq con jurisdicción sobre el mismo. Desde mi punto de vista esto se debe a que por ser una zona fronteriza con la selva, la presión demográfica sobre la tierra tal vez fue menor y debido a ello los conflictos interétnicos habrían disminuido. Esto habría hecho innecesaria la presencia de kuraqkuna, una de cuyas funciones en la periferia era la de representar los intereses de la etnia y asegurar la continuidad de sus derechos sobre los recursos de la misma.

Aparte del acceso y control de recursos mediante el traslado y asentamiento de individuos en 'islas' periféricas al centro de la unidad étnica, en las Visitas encontramos referencia a un segundo mecanismo de acceso a recursos considerados vitales para la reproducción biológica y cultural de los grupos étnicos en cuestión. Este mecanismo es el denominado por el término de 'rescate'. Las declaraciones de los kuraqkuna en las Visitas distinguen claramente al 'rescate' como una forma de circulación de bienes que escapa al marco institucional del modelo de control vertical de ecologías. Así don Diego Xagua representante de las 4 waranqa Chupaychu en 1549 declara, al preguntársele si los productos que tributan se encuentran en sus tierras, que:

"todas las cosas que dan de tributo se crían en sus tierras excepto la sal y la cera que la traen de fuera y tardan en traerlas de camino seis días y la cera siete y que no dan por ello rescate alguno mas de que tienen puestos los indios que tienen dicho para la cera y para la sal" (OZ 1967: 29).

Xagua delimita claramente los productos que se obtienen mediante el establecimiento de "colonos" en tierras periféricas de la modalidad del rescate. Ello queda

todavía más claro con la respuesta que da a la pregunta 18 de la Instrucción del Virrey:

"de las contrataciones que los unos tienen con los otros dijo que en su tierra tienen algodón coca y maíz y que vienen a lo rescatar los indios yaros y guamalies y guanucos y otros de las xalcas vienen a rescatar con ellos que traen charqui y lana y ovejas y llevan por ello coca y algodón y aji y maíz y traen asimismo sal para el dicho rescate..." (OZ 1967: 31).

Ahora bien los Chupaychu tenían asentados salineros en tierras de los Yaro, en Yanacache, que abastecían a todas las waranqa de la unidad étnica. También tenían pastizales e indios ovejeros. Sin embargo, mantenían simultáneamente lazos de intercambio con otras etnias cuyos núcleos administrativos y de poder se hallaban en la xalca. ¿Por qué razón si los núcleos Chupaychu (ubicados en la kichwa) podían proveerse de productos de altura mediante los colonos asentados en las islas periféricas, estaban interesados en mantener estas otras formas de acceso a recursos vitales?

La respuesta parecería estar en los siguientes tres factores: el primero es que no siempre un grupo étnico tenía control sobre todos los pisos ecológicos necesarios para abastecerse; el segundo factor, se refiere al hecho de que no siempre los núcleos periféricos lograban satisfacer las necesidades de todo el grupo, y a través del rescate se podía cubrir el margen de diferencia entre la demanda y las posibilidades reales de abastecimiento a través del sistema de control vertical; el tercero y último, es que en muchos casos la dominación colonial y sus agentes exigieron en calidad de tributo una cantidad de productos que excedía lo que las tierras periféricas podían producir, o que no podían cubrir desde que no tenían control sobre determinados pisos ecológicos. Pienso que la existencia del 'rescate' como forma de intercambio institucionalizado se explica para el período prehispánico por la combinación de los dos primeros factores, y para la época colonial por la combinación de los tres.

Veamos algunos ejemplos de 'rescate' de productos tropicales o semi-tropicales. Un ejemplo de rescate a nivel de la unidad étnica en tanto agente del intercambio es el de la madera entre los Yacha. La madera era necesaria para cumplir con la tasa de 1549 fijada por el Virrey de la Gasca para la encomienda de Sánchez Falcón. En ella se señala: "dareis cada tres meses quince bateas de las que acostumbrais a dar que son por todas sesenta bateas cada un año puestas en casa del encomendero" (OZ 1972: 287). Al respecto don Juan Chuchuyaure, uno de los dos señores de la waranqa Yacha declara tener:

"indios carpinteros para las cosas de madera que son dos y que como no pueden darles todas lo conmutan en trabajo de hacer chacaras y otras cosas que su amo les mandaba y que en esto recibian agravio porque no tienen montañas para sacar madera para ello y lo van a buscar lejos" (OZ 1972: 56).

Al no contar con asentamientos del grupo en tierras de montaña, los Yacha rescataban la madera que necesitaban con otras etnias que sí tenían gente en la montaña: "dijo que las cosas que tributan la crían y cogen en su tierra sino es la madera que van a la tierra de los chupachos por ella" (OZ 1972: 57).

En otros casos el rescate deja de estar en manos de la unidad étnica y tiene lugar a nivel de la unidad de residencia, es decir, el núcleo poblado. Don Gonzalo Cochache, kuraq del pueblo Queño de Rondo, afirma:

“que todas las cosas que tributan las cogen y se crían en sus tierras excepto la cera y la miel que la traen de lejos y la rescatan que no osan los de esta parcialidad ir allá porque enferman” (OZ 1967: 93).

En este ejemplo no sólo encontramos una falta de control sobre tierras apropiadas para la extracción de miel y cera, sino consideraciones socio-biológicas que tienden a limitar el acceso del grupo a recursos de la montaña.

Los ejemplos de rescate colectivo que proporcionan las Visitas, a diferencia del sistema de control vertical, tienen su base la mayoría de las veces en la pequeña unidad de residencia más que en la gran unidad étnica. El rescate en estos casos lo afecta el pueblo en su conjunto siendo el kuraq, quien distribuye la cuota de productos que los pobladores deben entregar para intercambiar por los productos deseados. Así lo demuestra el caso de los pobladores de Ochpa (Oxpa) y Guacas quienes “rescatan la cera que les cabe de menudencias que entre ellos allegan sin tener en cuenta en ello por ser poca cosa” (OZ 1967: 229).

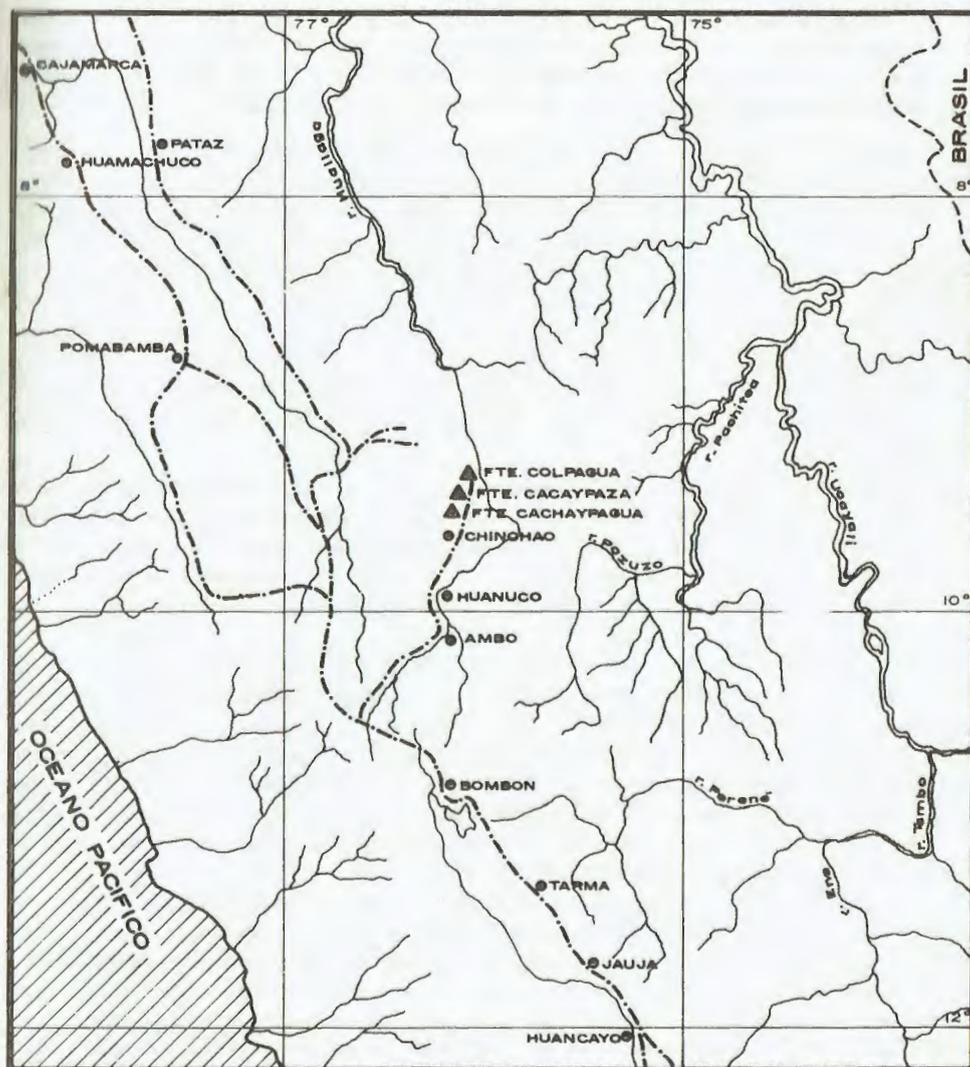
Asimismo en estos casos el kuraq designaba a aquellos que debían procurar rescatar los productos deseados. En este sentido hay un cierto paralelismo entre estos ‘rescatadores’ y los especialistas asentados en las islas periféricas. Martín Rimaco, principal de la pachaka de Pilco de los Chupaychu declara:

“que los panizuelos manteles y toldos y cera juntos los dan y rescatan sin orden y para la cera tienen un indio en la montaña que no entiende otra cosa sino en rescatarla y la miel también y algunas veces la busca” (OZ 1967: 262).

A través de esta cita queda clara la diferencia entre los colonos asentados en islas periféricas, que debían producir o extraer determinados productos y los ‘rescatadores’; aunque como se puede observar en este caso la persona designada para efectuar el rescate podía bajo ciertas circunstancias realizar la labor de ‘colono’. En todos estos casos de rescate ‘colectivo’ todos los miembros del núcleo poblado contribuían ‘con o sin orden’ con productos locales para intercambiarlos por productos ‘de fuera’, que luego eran redistribuidos entre todos por el kuraq.

No queda claro, sin embargo, con quién o quiénes se efectuaba este intercambio. En algunos casos se especifica la identidad étnica de aquellos con quienes se rescata, p.ej. los Yacha que rescataban madera de las islas que los Chupaychu controlaban en la montaña. En otros, sólo se menciona el piso ecológico en donde tenía lugar la operación de intercambio, mientras que en otros, finalmente, solo se menciona la categoría ‘yungas’ para designar a *grosso modo* a los habitantes de las tierras ‘calientes’. Desde mi punto de vista es muy probable que en esta categoría se incluyesen no sólo a la población andina de la yunga, sino también a la población amazónica de la montaña.

La institución del rescate en cualquiera de sus formas era una forma de intercambio recíproco. De ahí el término “contratación” que utilizan los españoles para designar los vínculos de intercambio establecidos entre las etnias huanuqueñas cuyos pueblos se ubicaban fundamentalmente en la zona kichwa, con las etnias cuyos núcleos estaban en la xalca o en las yungas. Por otra parte era una forma de acceso a productos que aunque institucionalizada no estaba en manos de especialistas o comerciantes; así lo da a entender la declaración del kuraq Chupaychu Andres Yalca:



MAPA DE CAMINOS INCAICOS

FUENTE: VARALLANOS 1989, MAPA N° VIII

LEYENDA

- CAMINOS INCAICOS
- CENTROS POBLADOS
- ▲ SITIOS FUERTES

Es interesante notar como la red de caminos incaica expresa una realidad social y espacial caracterizada por una fuerte presencia en los Andes en un eje S.SE./N.NO. con esporádicos intentos de penetración a la región amazónica. Estos últimos apoyados militarmente a través de la construcción de 'sitios fuertes' en lugares estratégicos.

"Tienen contrataciones con los de Chinchacocha y yaros que son serranos en que les llevan coca y maíz y ají y para ello rescatan lana y carneros y a los yaros van por sal y que no hay mercader entre ellos que vida de ese trato sino que cuando lo ha menester cada uno va y los otros vienen a ellos" (OZ 1967: 219).

El rescate no siempre constituía una forma indispensable de acceso a recursos (salvo bajo las agudas presiones coloniales) y más bien parece constituir una forma complementaria al control vertical de pisos ecológicos. El kuraq de Quillcay afirma que "este rescate no es de ordinario y que podrían pasar sin él" (OZ 1972: 50). Sin embargo esto es relativo y dependía en sumo grado del producto en cuestión. En todo caso es claro que el rescate daba pie a una vasta red de vínculos económicos que ponían en contacto a poblaciones y zonas alejadas entre sí varios días de camino. Es interesante observar como estas redes a veces eran extremadamente complejas y asumían el carácter de comercio en el sentido de obtener beneficios a través del intercambio repetido de productos en distintas zonas. El señor principal de los Yacha informaba:

"que tienen por comarcas los indios de Chinchacocha y los yaros y los yungas y llevan a Chinchacocha y a los yaros maíz y frijoles y traen por ello de rescate lana y pescado y charque y ovejas y carneros y a los de la coca (los yungas) llevan charquis de venado y papas secas y cavi y traen rescatado coca y por la coca rescatan sal y ají y algodon" (OZ 1972: 58).

En conclusión, se puede decir que el rescate era una forma de intercambio recíproco institucionalizado que se efectuaba entre unidades de residencia o unidades étnicas mayores ubicadas en ecologías diferentes y sin la intervención de especialistas. Si bien no era una forma 'alternativa' al control vertical, y sí más bien 'complementaria', nos habla de las limitaciones del sistema de control vertical y se presenta como una solución de las mismas. Dichas limitaciones pueden ser reducidas tentativamente a tres que considero de importancia: 1. la dificultad que tenían aquellas etnias, cuyos núcleos administrativos se encontraban en uno u otro extremo de la escala vertical de pisos ecológicos, para controlar y acceder a los recursos ubicados en el extremo opuesto; 2. la imposibilidad de controlar determinados pisos debido al escaso poder y volumen de población de ciertas etnias o unidades sociales, como las dos pachaka de mitmaquna cuzqueños; 3. las tensiones y continuos conflictos entre las diversas etnias que explotaban simultáneamente un mismo recurso en una misma zona, que hacía que temporal o permanentemente algunas etnias perdiesen el control sobre determinados recursos. Estas limitaciones del sistema de control vertical determinaron que el rescate se desarrollase, si no en el mundo andino, por lo menos en el área de Huánuco. Posteriormente, con la desintegración de las unidades étnicas y la ruptura del sistema de control vertical en gran escala, este tipo de acceso a recursos de otras ecologías se ha hecho usual y se ha extendido como fenómeno recurrente en toda el área andina.

'Colonos' y 'rescatadores', establecidos permanente o temporalmente en la montaña, procuraban a los núcleos de las grandes unidades étnicas productos que podían ser cultivados o extraídos de la selva. Sin embargo, el consumo de productos tropicales y la demanda de ciertos productos fue cambiado a lo largo del tiempo. El interés por determinados recursos decayó a partir de la Colonia, mientras que otros fueron

valorizados. Así por ejemplo sucedió con las plumas y los pájaros multicolores. En el Imperio Inka las plumas tenían una gran demanda ya como elementos de ornamentación y de prestigio, ya como elementos fundamentales en diversos rituales. Entre los productos proporcionados por los Chupaychu al estado Inka ocupaban un importante lugar las "plumas en los andes... (que) lo ponían en el dicho Guanuco y las muy buenas las llevaban al Cuzco" (OZ 1967: 26). Asimismo los Chupaychu proporcionaban "para hacer plumas ciento veinte indios" entre las 4 waranqa (OZ 1967: 306). El número de gente dedicada a procurar plumas y al arte plumario es considerable si se tiene en cuenta que para la saca de coca, un producto de suma importancia, tan solo se proporcionaban sesenta personas entre las 4 waranqa. Parte de estos "plumeros" o especialistas en el arte plumario vivían en el centro mismo del imperio; don Diego Xagua declara que "los que estaban en el Cuzco servían de hacer rodela y lanzas y camisetas de plumas para la guerra y porras y ayillos y otras armas y que no servían de otra cosa cuando el ynga se lo mandaba" (OZ 1967: 26). Además de su función de ornamentación, las plumas ocupaban un lugar principal, entre las ofrendas de carácter ritual tanto en los cultos locales como en el estatal. El carácter simbólico y ritual de las plumas multicolores es confirmado por Guamán Poma de Ayala, quien las coloca entre las ofrendas habituales que solían realizar los habitantes del Tawantinsuyo (Poma de Ayala (1615): figs. 104-106). Grupos amazónicos situados en el piedemonte andino como la etnia Amuesha, conservan en su mitología algunos elementos que nos hablan de esta preocupación de los Inka por conseguir plumas (Fast 1953; Santos 1980b). No sería arriesgado entonces sugerir que las etnias amazónicas de la región de Huánuco hayan estado involucradas, al igual que los Amuesha, en la explotación de este recurso. Con la conquista las plumas perdieron su importancia y la demanda cesó.

No sucedió lo mismo con la coca, otro producto tropical; el mismo siguió siendo cultivado durante toda la Colonia y fue objeto de una gran demanda y del establecimiento de largos y concurridos circuitos comerciales. En la Visita de 1562 cuando se interroga al kuraq Diego Xagua, Iñigo Ortiz apunta:

"Preguntado que indios tienen en las chacaras de coca y la coca para quien es dijo que no se acuerda cuantos indios son que están repartidos por sus ayillos que mirara el quipo de ello y lo declarara que de esta coca se cogen tres mitas en cada una setenta cestos que dan a su encomendero cada un año" (OZ 1967: 33-34).

El cultivo de la coca era necesario para cumplir con la tasa del encomendero, pero además la coca seguía siendo fundamental en todos los aspectos de la vida indígena. En épocas prehispánicas la coca también había sido objeto de la demanda del estado. El mismo Diego Xagua informa:

"que le tributaban (al ynga) los que estaban en dicho repartimiento dándole maíz que se lo ponían en Guanuco el Viejo que era lo que se cogía en este valle en tierras del ynga que ellos beneficiaban y que de sus tierras no le daban ninguna cosa... y tributaban en coca que cogían en los andes" (OZ 1967: 25).

Asimismo las waka o sitios rituales tenían sus propios cocales. Se le informa a Ortiz que "la guaca Guanacaure que es en su tierra tenía chacara de coca e indios

que la beneficiaban" (OZ 1967:30). La diferencia entre la explotación de coca en el Incanato y en la Colonia, estriba en el hecho de que en tiempos prehispánicos el estado no exigía un tributo en especies sino la prestación de mano de obra. Sin embargo, a los efectos de lo que nos interesa, la explotación de la coca significó la continuidad en el contacto entre los habitantes de ambas zonas. Por otra parte otros productos como la miel y sobre todo la cera, que no eran requeridos por el estado Inka, fueron exigidos por los españoles obligando a las etnias huanuqueñas a mantener e incluso profundizar su relación con la montaña y sus pobladores.

Para concluir con esta sección diremos, entonces, que el estado Inka con respecto de la montaña adoptó dos modalidades de acción. Una modalidad 'militar' expansionista y basada en el asentamiento de población 'leal' al imperio con miras, por un lado, de incorporar y controlar tierras y recursos estratégicos, y por otro, de controlar las entradas a la selva baja y frenar los avances de las etnias amazónicas; y una segunda modalidad, que podríamos denominar 'económica', que consistía en emplear a 'colonos' y 'rescatadores' como agentes de un intercambio que parece haber incluido también a porciones de las etnias amazónicas colindantes.

II. LOS PANATAHUA Y SU INCLUSION EN LA ESFERA COLONIAL

La relación entre las etnias huanuqueñas y los Panatahua debe haber pasado por diversas fases en las que se alternaban los períodos de coexistencia e intercambio, con los de abierto conflicto. Un relato mítico huanuqueño nos da la pauta de que la relación entre las etnias andinas y las amazónicas siempre fue estrecha, pero sujeta a muchas tensiones. El resumen del mito en la versión ofrecida por José Varallanos sugiere que los tres grandes cerros que rodean a la actual ciudad de Huánuco (Marabamba, Rondos y Paucarbamba):

"fueron tres guerreros venidos de lejanas comarcas llamados Maray, Runtus y Paucar; el primero de la tribu de los Pascos, el segundo de los Huaylas y el tercero de los Panatahuas. Los tres guerreros que pretendían la mano de la hermosa Gori-Huayta, hija única de Pilco Rumi, curaca de los Pilcos; azuzados por el demonio y supay iban a entablar batalla en el valle del Huallaga, a donde marchaban con sus ejércitos y donde tenía su residencia la aludida princesa. Pilco Rumi que había ofrendado a su hija, desde su niñez, a Pachacamac, al verse acosado pidió ayuda a éste, para que la doncella no fuera poseída por ningún hombre; o de lo contrario, victimarla con sus propias manos. Pachacamac que, desde un arco iris, escuchaba el clamor del cacique de los Pilcos, cogió una montaña de nieve y la arrojó sobre Paucar, que era el mas belicoso, transformándose al caer en un bullicioso río; otra montaña lanzó delante de Maray a quien detuvo también y al más atrasado Runtus, de un soplo lo tiró de espalda. Luego pasó la mirada a los guerreros, convirtiéndolos, instantáneamente, en tres montañas gigantescas, que son las que circundan la actual ciudad de Huánuco por el S. O. y E.; y volviendo a Cori-Huayta (sic) le dijo: "huanucuy, muérete"; y la doncella cayó fulminada en los brazos de su padre. Ante este cataclismo, la tribu de los Pilcos huyó, aterrorizada, a otra región, donde fundaron una ciudad con el nombre de Huanucuy en memoria de la orden de Pachacamac: el dios de la tierra" (Varallanos 1959: 69).

En una lectura literal (no estructural) el mito nos presenta una situación en que diferentes grupos étnicos ejercían presión sobre los habitantes del valle de Pilcomayo (otro nombre para el río Huallaga). Asimismo, nos muestra a los Pilco (otro nombre para designar a los Chupaychu) en una actitud negativa frente a la posibilidad de intercambio con estas etnias vecinas, y a estas últimas —y en especial los Panatahua representados por Paucar "que era el más belicoso"— en una relación de 'predación' respecto de los huanuqueños. Esto me confirma en la idea que los sitios fuertes construidos en la época incaica (y que tal vez tuvieron sus orígenes en épocas anteriores) tuvieron por objeto detener las incursiones que por el norte llevaban a cabo los Panatahua.

La primera referencia documental que se tiene acerca de los Panatahua, la proporciona las *Piezas de un pleito criminal seguido en la Audiencia de los Reyes contra el Capitan Gómez Arias Dávila... por malos tratamientos a los indios en la entrada de Rupa-Rupa* (Maúrtua 1907: Tomo V). Cinco años antes de la Visita de Ortiz de Zúñiga en 1562 Gómez Dávila, encomendero de los Chupaychu, había conseguido licencia de la Corona para explorar las tierras de Rupa-Rupa al nor-orienté de la ciudad de Huánuco. La licencia le otorgaba poder para explorarlas (a su costa) y para ejercer gobernación sobre ellas y sus pobladores. Es así que a mediados de 1557 Gómez Dávila parte "hacia la conquista de las provincias de los panataguas, tulumayo, sisimpar y pacay". Entre la gente que acompaña al encomendero se encuentran españoles e indígenas serranos de su repartimiento. Estos últimos, yanaconas de la ciudad de Huánuco, estaban bajo el mando de don Gómez Paucar Guamán señor principal de los Chupaychu. También se encontraban a su lado indígenas amazónicos miembros de etnias enemigas de los Panatahua; entre ellos el más importante era el kuraq Matimira de la parcialidad de los Tulumayo, grupo asentado al norte de los Panatahua sobre el río Huallaga. Ello nos indica que ya para ese entonces se tenía cierto contacto con los pobladores de la región de montaña de Huánuco. Antes de penetrar al Alto Huallaga la expedición se detuvo en Pillao asiento del "ynga señor principal de ellos cuando vino a conquistar la tierra de los andes" (OZ 1972: 239). Y al igual que los Inka, los españoles vieron frustrados sus intentos (por lo menos en esta primera etapa) de incorporar a los Panatahua. El jefe de la expedición mandó a un grupo de emisarios a persuadir a los Panatahua de que se sometiesen al poder real, pero:

"salieron los dichos indios Panataguas de guerra a la dicha gente, e dieron sobre ellos, una mañana por la mañana, al pie de 500 indios, poco mas o menos, y se hallegaron hazia los españoles, armados de guerra con lanzas, e hondas, e piedras tirando; y estando en esto, mando a dicho Antonio de Chauxe y el dicho Fray Antonio que nadie tirase arcabuz, ni hechasen mano a otra arma alguna, hasta tanto que le hablasen e requiriesen a los dichos yndios..., e les hablo dicho fray Antonio por ynterpretes, e les requirio e apercibio... Los cuales dichos yndios a esto alzaron las aldas de tras y le mostrauan sus verguenzas, diziendo que no les tenían miedo, que los auian de matar a todos; y azian burla de los dichos rrequerimientos. E luego comenzaron a tirar con las hondas, piedras..." (Maúrtua 1907: Tomo V, 120).

La expedición pudo, a pesar de la resistencia Panatahua, pasar río abajo por el Huallaga hasta la desembocadura del río Tulumayo. Allí se estableció el poblado de

Espíritu Santo que tuvo corta vida. Gómez Dávila enfermó y el Virrey le ordenó regresar para intentar una nueva entrada al año siguiente. Sin embargo, nunca más pudo realizar dicha entrada. En 1558 tuvo que enfrentar las acusaciones de otros encomenderos y de autoridades indígenas quienes lo denunciaron por maltratos a los Chupaychu y Panatahua. Cuando finalmente se reivindicó de estos cargos nuevamente se le concedió permiso para hacer entrada a Rupa-Rupa; pero nunca la pudo realizar porque murió en julio de 1562, pocos meses antes de que se emprendiese la segunda expedición.

Hasta 1619 no se realizó ningún nuevo intento por entrar a la zona, y la de ese año fracasó. Recién en 1626 se pudo emprender con relativo éxito la evangelización e incorporación de las numerosas etnias que habitaban las cuencas del Huallaga, del Pachitea y el Alto Ucayali. En ese año un líder Panatahua —cuyo verdadero poder se ignora, aunque es presentado en los documentos como “cacique de los panataguas”— se aviene a la ciudad de Huánuco solicitando la entrada de misioneros a sus tierras. Un documento narra el hecho de la siguiente manera:

“andando en la visita de su Arzobispado de Lima, el Ilustrísimo Señor Don Gonzalo de Campo, estando en la ciudad de Guanuco, una de las de su Diócesis, se le presento el Gobernador de aquellos infieles, llamado Talancha, demandando el Sagrado Bautizmo, el que hallandolo capaz para recibirlo, se lo confirio su Ilustrísima por sí. Desde aquel tiempo don Antonio Talancha, nombre que se le confirio, empezo a promover reducir sus Gentes, al Gremio de la Santa Iglesia, entrandolos a todos en ella, por el Santo Bautizmo” (Rodríguez Tena 1774: Cap. I, 140).

Estos primeros contactos entre los Panatahua y los españoles han sido narrados más detalladamente por el mismo Arzobispo de Lima en una carta escrita en 1627 dirigida al P. Hernando de Mendoza, rector del Colegio de la Compañía de Jesús de la Concepción de la ciudad de Sevilla (de Campo 1627; en Vargas Ugarte 1949). El Arzobispo de Lima había comenzado la visita de su Arzobispado en marzo de 1626. Camino de Huánuco envió a Antonio de Yurretanda, “vizcaíno práctico de la tierra”, a los Panatahua para que avisase de su llegada. Salieron a recibirle a Huánuco “siete indios gentiles de nación Panatagua con un capitán”. El Arzobispo los agasajó y en nombre del Rey les ofreció su amparo y protección frente a sus enemigos tradicionales los “chillipaguas y chitinaguas” (Vargas Ugarte 1949: 27). Esta estrategia colonialista de hacer uso político de las rivalidades interétnicas tradicionales, apoyando a los unos en contra de los otros, había sido ya puesta en práctica exitosamente en las campañas de conquista de México y del Perú. El caso de las etnias del Huallaga no constituyó una excepción.

Luego de este primer contacto regresaron los Panatahua a su tierra con el mismo Antonio de Yurretanda. Al poco tiempo volvieron a salir a Huánuco, esta vez en número de treinta entre hombres, mujeres y niños. Se nos dice que entre ellos “vino el capitán y cacique de toda esta nación, indio mozo bien entendido vestido al uso de su gentilidad, diestro en la guerra y que por valentía y esfuerzo avia ganado el nombre de capitán entre ellos y de todos ellos” (Vargas Ugarte 1949: 28). El mismo, según el documento, se llamaba Don Antonio Mullipussi Talancamincha. En esta oportunidad:

"El discreto cacique... hizo una escritura en presencia de testigos en que confesó quería ser vasallo del Rey Felipe IV N.S. sujetando su persona y toda su nación a su imperio y así mismo quería vivir en el gremio y unión de la Santa Iglesia Católica romana" (Vargas Ugarte 1949: 28).

Ante la insistencia de Talancha o Talancamíncha de que se bautizasen a él y a sus seguidores, se iniciaron los preparativos para un bautizo colectivo.⁴ Se les dió instrucción religiosa y se fijó la fecha de 6 de agosto, día de la Transfiguración, para celebrar la ceremonia. La misma, si nos guiamos por el relato del Arzobispo, debió haber sido impresionante. El Corregidor de Huánuco a instancias del Virrey del Perú que le había ordenado ser padrino del primer infiel que se bautizase, determinó ser el padrino del cacique Talancha.

"y repartió los demás catecúmenos a los demás caballeros y vecinos de la ciudad que los recibieron y aceptaron con muy singular gusto. Trató luego cada uno de los padrinos de vestir a sus ahijados lo mas celosamente que pudieron y apercibióse un alarde de la gente de la tierra con que se alegró la ciudad. Y para mayor ostentación de la fiesta concurrieron los pueblos vecinos que son muchos en número. Convidaróense las cuatro religiones que tienen conventos en la ciudad. Aderezóse vistosamente la Iglesia Mayor y pila bautismal; congregóse toda la clerecía, los cavalleros y gente de república, vestidos de gala, aderezaróense las calles y plazas, previniéronse danzas, arcos, instrumentos músicos y variedad de fuegos, con que se hizo la fiesta solemníssima" (Vargas Ugarte 1949: 29).

En ese día quedó sellada la suerte de los Panatahua. Si bien el bautizo de 30 hombres y mujeres no constituye en los hechos un gran evento, el hecho de que entre ellos se encontrase el líder de toda (o una gran porción) de la etnia Panatahua, eleva el acto concreto a un plano simbólico relevante. Este hecho no escapaba a los españoles quienes supieron sacar de él el máximo provecho. En la esfera de los símbolos el comienzo de la dominación colonial de los Panatahua se presenta más como una alianza entre iguales que un sometimiento por parte de estos últimos. La ciudad engalanada en honor de los Panatahua refuerza la imagen de equidad entre ambos pueblos. El hecho de que fuese la máxima autoridad civil local quien apadrinase a Talancha, y la máxima autoridad eclesiástica quien lo bautizase, contribuye a crear la ficción de igualdad en cuanto al poder político. Se eleva a Talancha al mismo rango y nivel de las autoridades españolas. El que se haya invitado a los pueblos andinos de los alrededores marca la incorporación de los Panatahua a la esfera andina. Finalmente el hecho mismo del bautizo marca el inicio de una asimilación 'mental' al mundo cristiano, que se manifiesta en un comienzo más que nada a través de la asimilación de los elementos exteriores de ese mundo: los Panatahua se visten con ropas españolas. Esta asimilación de elementos puramente exteriores se vería muy pronto sucedida por una asimilación de valores y actitudes que marcan la verdadera incorporación de los Panatahua al Virreinato.

⁴ En este sentido creo que no sería aventurado trazar un paralelismo entre Antonio Talancha y el Ariki Tafua líder político-religioso Tikopia que al convertirse al Cristianismo en 1923, y luego de su bautismo, arrastró tras de sí a todos los miembros de su clan en una conversión en masa (Firth 1970).

Para encadenar aún más a Talancha al mundo institucional español, el Arzobispo de Lima no sólo lo bautizó y confirmó, sino que lo casó ese mismo día con su mujer Doña María Licani Pinento. Para ello tuvo Talancha que renunciar primero a su otra mujer, lo cual hizo "por aver sabido que en la sagrada religión de los cristianos no se compadecía tener muchas mujeres" (Vargas Ugarte 1949: 29).

A lo largo de estos primeros contactos el Arzobispo, parece haber favorecido a la Compañía de Jesús como conversores de los Panatahua. En efecto, el mismo determinó que uno de los Padres de la Compañía, que formaban parte de su séquito, tradujese mediante intérprete el Catecismo al idioma Panatahua e instruyese a Talancha y a sus seguidores. Asimismo ordenó al P. Miguel Salazar de la Compañía para que formase parte de la expedición, que partió al territorio Panatahua poco después del bautizo de su cacique. En esa entrada se fundó, con ayuda de Talancha, el pueblo de Santa Cruz de los Panataguas. Y en setiembre de ese año de 1626:

"Llegaron... de la ciudad de los Reyes los P.P. Rodrigo de Barrionuevo y Pedro de Acosta de la Compañía embiados por su Prelado a petición de S.S.I. para que asistan en el pueblo de Santa Cruz de los Panataguas en la conversión y enseñanza de los infieles, a los cuales proveyó S.I. de todo lo necesario así para su sustento como para su vestuario..." (Vargas Ugarte 1949: 30)

Es difícil saber que sucedió entre esta fecha y el año de 1631. Lo que es indudable es que las pugnas entre jesuítas y franciscanos por asegurar su preeminencia, en los nuevos territorios de conversiones, terminó con la victoria de los franciscanos.

En 1631 entraron a la zona varios misioneros franciscanos bajo el mando de Fray Felipe Luyando, Guardián de Huánuco, y la aquiescencia de Talancha. El recibimiento de los Panatahua fue efusivo: "fue grande el concurso de Indios e Indias con sus Hijos, todos muy festivos acudian a bezar de rodillas las manos a los Religiosos, ofreciendo Pezcado, Yucas, Miel de Abejas y fruttas de su Tierra" (Rodríguez Tena 1774: Cap. I, 142).

En el poblado de Tonua, aparentemente un centro que nucleaba a varios cientos de Panatahua, se dieron cita líderes de varios grupos étnicos de la zona (o tal vez "parcialidades" de una misma etnia): Panatahua, Chusco, Timayo, Tulumayo, y Chinatahua. Pero las antiguas disputas y rivalidades no tardaron en estallar y cuando se acercó al pueblo gente de los Tinganeses, de los Carapacho y Cutiquiscana, los reunidos se alzaron en pie de guerra. Los franciscanos intentaron calmar los ánimos y finalmente lo lograron no sin antes vencer las resistencias de los más tradicionales del grupo. Así, se narra que a pesar de los esfuerzos de los misioneros por pacificar a los presentes:

"Una vieja... de las que usan por consejeras los Caziques en la Guerra, le dijo (a un líder Chinatahua), no admittas Paz, porque cuando a Ti falte el valor, Yo con esa Lanza que tienes en la mano sere defensora de mi Nacion" (Rodríguez Tena 1774: Cap. I, 143).

La dicha "vieja" del relato probablemente era una importante shamán y su prestigio e influencia debe haber sido muy grande ya que con sus palabras "se conmovió el Cazique... (aunque) el padre Guardián con sus alhagos se aquisto" (Rodríguez Tena 1774: Cap. I, 143). Este no es el único ejemplo de shamanes que adoptaron una posición de activa resistencia a la invasión española. Entre los Amuesha y los

Campa sucedieron casos semejantes. Hacia 1716 un franciscano que trabajaba en el territorio de estos grupos informaba:

Lo que mas nos lastima es, el ver el fiero orgullo con que algunos protervos Paganos, y diabolicos Encantadores, o Brujos pervierten esta ignorante Plebe, para que no atienda, ni den assenso a los Sagrados Misterios, que los predicamos..." (San Joseph 1716: 15).

La resistencia entonces se da con mayor fuerza entre aquellos más conscientes de las tradiciones del grupo, y tal vez más esclarecidos, respecto de la amenaza que representaban aquellos de una cultura que les era totalmente extraña. Sin embargo, los Panatahua no fueron inmunes a la continúa presión evangélica ejercida por los misioneros franciscanos. Ni aún los más tradicionales, aquellos encargados de guardar y transmitir el saber sagrado, escaparon a su influencia. Así nos lo da a entender un relato misionero consignado por el cronista franciscano Fr. Diego de Córdova Salinas. En el mismo hace referencia a la conversión de "un indio infiel llamado Chimafina, muy viejo en edad y el principal de los que llaman chupadores que prevenidos de embustes, armados de ceremonias y criados en escuela de Satanás, se venden por doctores y médicos..." (Córdova Salinas 1651: 226) (5). Este shamán del Pueblo de Panataguas cayó gravemente enfermo y viéndose morir rogó a su gente que fuesen en busca del padre Fr. Bartolomé Báez, misionero del pueblo de Tohua, para que lo viniese a bautizar. Así lo hicieron; pero mientras Fr. Báez se dirigía al Pueblo de Panataguas, la familia de Chimafina lo convenció de que no consintiese en bautizarse "porque cuanto le predicaba (el sacerdote) era embuste, pues ellos después de su muerte vivían alegres, libres de las penas que les amenazaba (el padre) en sus pláticas" (Córdova Salinas 1651: 226).

Cuando llegó Fr. Báez al lecho de Chimafina éste se resistió a ser bautizado. Sin embargo, continúa el relato, pasado un rato durante el cual el enfermo estaba "como en éxtasis", se despertó dando voces y pidiéndole al padre que lo bautizase. Este le preguntó qué le había hecho cambiar de opinión, a lo cual el shamán le respondió:

"sabrás Patelo (Padre) que ahora se me puso adelante un hermano mio cercado de fuego y vomitando llamas, conque centelleando por los ojos hacía horrible su figura, me dijo, bautízate luego que yo porque no fui cristiano estoy con el mamaca (que así llaman al demonio) padeciendo horribles tormentos. Dichas estas palabras, desapareció dejándome lleno de temor y espanto" (Córdova Salinas 1651:227).

De este relato se desprende que las imágenes de la escatología cristiana obviamente impresionaron a los Panatahua y tomaron cuerpo en sus percepciones religiosas. La facilidad con que las representaciones escatológicas cristianas han sido asimiladas por los pueblos amazónicos se debe en la mayor parte de los casos a una cierta convergencia entre las concepciones tradicionales y las cristianas y, en segundo lugar, a que la superioridad tecnológica de los europeos es interpretada como consecuencia de la superioridad del dios cristiano sobre los dioses tradicionales.

5 El término 'chupador' aún se aplica hoy día a todo lo largo de la Amazonía peruana para designar a los shamanes que utilizan un concentrado del tabaco y/o su humo para succionar del cuerpo de la víctima los objetos místicos que le han provocado su enfermedad.

A partir de 1631 y en pocos años se fundaron varios pueblos con indígenas andinos, españoles, y conversos de la región. "Para mejor orden (Fray Luyando) se dispuso fundar con la gente seis pueblos, que lo fueron Santa Ana de Yaupat, Sant Antonio de Cuchero, San Francisco de Chusco, San Buenaventura de Tulumayo y San Felipe de Tinganeses" (Rodríguez Tena 1774: Cap. I, 145). El sexto pueblo era el ya mencionado de Tonua. Teniendo como centro de operaciones estos pueblos, los misioneros dispusieron en 1644 la conquista de los Payanzo, quienes por su volumen de población y el área que ocupaban constituían la segunda etnia en importancia después de los Panatahua. La forma en que se dió inicio a la reducción de los Payanzo proporciona importante información acerca de las formas de explotación de recursos en la montaña:

"estando los panatabuas pacíficos vinieron los payanzos diciendo que se convertirían si se les ayudase contra los guaraguaguas y otras tribus que les tenían ocupados sus pesquerías y salinas, causándoles muchos daños y muertes" (Varallanos 1959: 375; citando información proporcionada por el Virrey Conde de Salvatierra, 1650).

¿Se trata de un esquema similar al desarrollado en el área andina con islas periféricas de carácter multiétnico? ¿O se trata de la explotación por parte de varias etnias de recursos con un carácter casi sagrado como era el caso del Cerro de la Sal en las nacientes del río Perené? (Santos 1980: 42-43) Sin más información es difícil precisar; sin embargo, en cualquiera de los dos casos queda claro que ciertos recursos claves de interés para varias etnias daba lugar a conflictos que no siempre se resolvían de forma consensual. Este es un tema que merece mayor estudio (desde una perspectiva arqueológica o etnohistórica) ya que puede proporcionarnos un panorama general de las rutas comerciales —y culturales— antiguas que definieron áreas con rasgos socio-culturales semejantes, y que desvirtúan la falsa imagen de etnias amazónicas absolutamente aisladas unas de otras a no ser por una relación 'negativa' como la guerra y sus secuelas.

El volumen de población reducida en estos pueblos variaba de año en año debido a las rivalidades entre etnias, a la presión cultural y económica ejercida por los misioneros, y a los obstáculos presentados por el ecosistema de montaña o 'tierra firme' (Meggers 1971) a la concentración permanente de un número elevado de individuos. Pero el principal elemento que atentó contra el desarrollo de estas conversiones fue el de las epidemias. En 1662 treinta y un años después de la primera entrada de Fray Luyando se informa acerca de la Conversión de los Panatahua en el siguiente tenor:

"En esta Provincia hay seis Pueblos fundados con casas, y calles, y sus Iglesias, pobre, aunque curiosamente adornadas... Havra en esta Provincia en todos sus seis Pueblos, segun los padrones, y declaraciones de los Conversores, hasta trecientas y cincuenta personas; porque aunque hubo muchos Indios en su primera conversión, ha padecido esta Provincia cruelissimas pestes, en que, segun los padrones, se hallan haver muerto con el agua del Santo Bautismo mas de dos mil personas de esta Nacion" (Andrade 1662: 2).

El número de dos mil no representa el total de muertos ya que sólo se refiere a los muertos bautizados, es decir, a los ya conversos. La situación no se revela mejor

entre los Payanzo, las epidemias también los diezmaron de tal forma que las cifras llegan a asumir ribetes fantásticos. Hacia 1645 el padre Fr. Luis Moreno, conversor de los Payanzo, informaba que se habían fundado tres pueblos con gente de esta etnia: "El primer pueblo, cabeza de la Provincia se intitula la Santísima Trinidad, tiene tres mil almas: está en él el padre fray Diego Jaime, con su compañero. El segundo se nombra la Limpia Concepción, tiene 800 almas y cada día se va aumentando; por su cura el padre fray Ignacio Navar, con su compañero. El tercero es de San Luis, con tres mil almas, en que yo asisto" (Córdova Salinas 1651: 241). Tan sólo 17 años después los informes sobre esta Conversión ya no son tan optimistas. En la Relación sobre las Conversiones de Huánuco se informa que Don Antonio Talancha fue:

"el que reduxo la dicha Provincia de Payanzos, que en su primera reducción se hallaron, y bautizaron hasta nueve a diez mil personas, con niños, y mugeres; y el dia de oy han quedado en los dichos tres Pueblos, segun consta de los padrones, hasta mil y trecientas personas, por haver padecido esta Provincia grandissimas pestes de sarampion, y viruelas, y en especial la ordinaria de criarseles un pan en la boca del estomago, y sin saber la causa de que procede esta enfermedad, que es totalmente mortal: demas de que en esta Provincia se experimenta un prodigio singular de la providencia Divina, que desde que esta Nacion se reduxo a nuestra Santa Fe, que havra diez y seis años, hasta el dia de oy, jamas se ha logrado ninguna criatura, porque no llegan a el año las mas: y las que mas, ha llegado hasta los tres años, y assi no se halla oy en la tierra ningun Indio nacido en ella despues de su conversion; y si algunos muchachos, y muchachas hay, son de los que cogen en los Montes de los Indios Infieles: prodigio, que solo esta reservado al inescrutable juicio de Dios" (Andrade 1662: 3).

'Prodigio' para los misioneros de la época; para nosotros las desastrosas consecuencias del contacto de una sociedad sin defensas biológicas ante enfermedades que le son ajenas: destrucción demográfica, desintegración de las estructuras sociales, y por último, desarticulación étnica. En definitiva: el fin de una sociedad. Hacia 1700 este proceso había casi culminado. En una evaluación de las conversiones de montaña de los Andes Centrales, Fr. Francisco de San Joseph dice:

"Por la Provincia de Guanuco estaba desamparada otra Conversión de Payanzos, y Panataguas, que con pestes passaron al Cielo mas de treinta mil almas bien dispuestas, y assistidas... Tiene esta Conversion cinco Pueblecillos (que se han de reducir a tres) con trescientas almas; quarenta y siete baptizados; dos Iglesias, la Assumpcion, y San Miguel; un Sacerdote, y un Lego" (San Joseph 1713: 76).

La información proporcionada por San Joseph es complementada por la relación del P. Fr. Manuel Sobreviela. En ella el mismo afirma que las epidemias de viruelas que se sucedieron entre 1667 y 1670 diezmaron a la población Panatahua y vaciaron las misiones franciscanas del Huallaga. Según la relación las mismas:

"se acabaron de perder en el año de 704 con la muerte cruel que en Tulumayo dieron los infieles (se cree fueron los Casibos) al V.P. Fray Gerónimo de los Ríos quedando únicamente el Pueblecito de Cuchero con muy pocos Indios" (Sobreviela 1791; en de la Puente Candamo 1959: 69).

Con ello se cierra toda una etapa de la historia de la incorporación del Alto Huallaga y su población nativa al territorio nacional y a la sociedad peruana.

III. LOS PANATAHUA AL SERVICIO DE LA CORONA

A pesar de la progresiva disminución demográfica, los Panatahua siguieron teniendo junto con los Chupaychu de las zonas limítrofes a la ceja de selva, un importante papel en la incorporación de los grupos amazónicos de la región. Como antes los Chupaychu, los Panatahua proporcionaron hombres para las expediciones o 'entradas' a la selva de misioneros y militares españoles. Éstos eran empleados como cargadores, guías, informantes o intérpretes. Abrían caminos en la selva, procuraban comida a los expedicionarios, y cuando éstos encontraban resistencia por parte de los nativos amazónicos luchaban junto a ellos. El Padre Fray Gaspar de Vera y Abarca, Guardián de las Conversiones de Panatahua y Payanzo pidió en 1649 al Virrey Conde de Salvatierra que:

"pues los Indios Panatahuas, de su propia voluntad, se havian dado en Paz, a su Magestad Catolica, y ocurrido desde entonces abrir Caminos, conducir Cargas, formar Pueblos e Iglesias ocurriendo a la espiritual Conquista de otros infieles, penetrando la Tierra con riesgo de sus vidas, en servicio de Dios Nuestro Señor, y de el Rey. Por todo pedia se les concediese honrra, y Titulo de Fronteros; mandando el Cabo Español, que se destinasse, les amojonasse sus Tierras para quitar diferencias" (Rodríguez Tena 1774: Cap. II: 157).

Este privilegio se debía extender a los "Gobernadores Don Marcos Pérez y Don Antonio Talancha". El primero era un kuraq Chupaychu que en algún momento durante el siglo XVII pretendió tener derecho al señorío de los Chupaychu. En un Índice de los papeles del Convento de Ocopa que se encontraba en la Biblioteca Nacional de Lima (papeles que desaparecieron tras el incendio de 1943) se registra uno con el título de: "Autos sobre la pretensa de Marcos Pérez y su hijo al cacicazgo de los chupayos y se le dio a Dn. Leandro Maygo" (Saiz 1943: 7). Ello nos indica que hasta fines del siglo XVII los Chupaychu continuaron manteniendo su unidad e identidad étnica y que el principio del proceso de desarticulación étnica que sufrieron posteriormente debe buscarse a partir del siglo XVIII.

Al segundo líder ya lo he mencionado. Por esta época don Antonio Talancha había obtenido un gran prestigio a los ojos de la 'sociedad' española. Se había casado (en segundas nupcias?) con una española, doña María de Salinas, y había servido "a la Corona doce años como militar, tanto en Valdivia, Chile, como en Perú" (Varallanos 1959: 374). Su hijo españolizó su nombre haciéndose llamar Antonio de Talancha (o Thalancha) y sirvió con el grado de Alférez en el ejército español. Según Varallanos "este matrimonió con doña Tomasa de La Inojosa, naciendo don Andrés de Thalancha, que en 1759, ocupaba posición respetable en la ciudad de Huánuco" (1959: 305). Y sin duda su posición era respetable. En una Causa de Visita, fechada 1 de Junio de 1769, encontrada en el Archivo Arzobispal de Lima, Andrés Thalancha figuraba como Notario Público y de Visita Eclesiástica (Sección Causas de Visita: legajo No. 3).

Como se puede observar, ambos líderes, Marcos Pérez y Antonio Talancha, ocupaban a mediados del siglo XVII una posición importante al interior de la estructura administrativa española. El cambio de status, al pasar a ser considerados 'fronte-

ros' o 'fronterizos', aumentó esta importancia y profundizó su relación con las autoridades españolas. El status de 'fronteros' implicaba un gran privilegio; de él se decía:

"no ser esta Gracia de otra Naturaleza; ni reducirse este honor a otros términos; que a los de no poder el Corregidor, ni otra persona, ocupar los Indios, en otro Ministerio personal, que no fuese la defensa de las Fronteras, conversion de las Almas, fabricas de Iglesias, apertura de Caminos; yendo con los Padres en las entradas a Infieles y cosas semejantes (Rodríguez Tena 1774: Cap. II, 158).

Más claramente los fronterizos estaban "reservados de Tributos y demás pensiones para que como soldados de fronteras esten prontos a auxiliar a los Padres Conversores" (Rodríguez Tena 1780: 801). Aparentemente desde mucho tiempo atrás los pueblos de Pillao (este era uno de los pueblos de las dos pachaka de mitmaquna cuzqueños) y Chinchao eran considerados como fronterizos. Pero la disminución demográfica hizo necesaria la colaboración de los Panatahua.

En 1649 se delimitó, entonces, las tierras de los Chupaychu de aquellas de los Panatahua. Se contó con la presencia de don Antonio Talancha y de don Marcos Pérez, a la sazón "Governador de los pueblos de Pillao y Chinchao". Talancha pidió:

"se le amojonassen las Tierras de Cuchero, confinantes con las del pueblo de Chinchao, que es de los primeros Fronterizos; y desde el pueblo de Saupar, al de Pillao, tambien primeros Fronterizos. Asseguro que la Jurisdiccion de los pueblos de Cuchero y Saupar, por la parte de el Pueblo de Chinchao, era hastta Huancagan, que se halla en el alto de Bilcabamba; y que desde Huancagan se da vista al pueblo de Chinchao; que alli tenian su Real, desde el tiempo de los Reyes Ingas, hasta que dieron obediencia a su Magestad Catholica, reduciendose a la Fee de Christo Nuestro Señor. Que por la parte del pueblo de Pillao, su Jurisdiccion se extendia, hasta el sitio llamado Caichi, que esta como a dos leguas de Pillao: en cuyo parage tuvieron su Real y Guerra hasta que se dieron de Paz" (Rodríguez Tena 1774: Cap. II, 158).

Con la delimitación de las tierras correspondientes a los Chupaychu y a los Panatahua, y el nombramiento de estos últimos como "Indios fronteros" la administración virreinal logra su inserción, y consolida su presencia, en la selva alta del Huallaga. Ello representa, desde el punto de vista colonial, un gran logro; más aún si se tiene en cuenta que los Inka a lo largo de todo el período en que dominaron los Andes Centrales nunca pudieron asegurar su control, al menos de forma permanente, sobre las etnias de la ceja de selva. Las mismas por su condición de 'bisagra' eran de fundamental importancia como llave de entrada a la Selva Baja cuyas características geográficas (ríos navegables) y sociales (concentraciones de población más densas que las de Selva Alta) sumadas a sus riquezas naturales (reales o imaginadas) la hacían por demás apetecible a los intereses coloniales.

La incorporación y el control permanente de estas etnias-bisagra se convirtieron, entonces, en objetivos del gobierno colonial. Las estrategias delineadas para alcanzar estos objetivos variaron de región en región de acuerdo a consideraciones geográficas, sociales y militares; pero en todas ellas se intentó perpetuar el carácter de 'bisa-

gra' de estas etnias con el fin de manipularlo hacia la satisfacción de intereses puramente coloniales. Desde mi punto de vista se podría afirmar que estas estrategias se fueron definiendo y comenzaron a implementarse recién a partir de mediados del siglo XVII.

En la región de Huánuco la estrategia del gobierno virreinal en coordinación con la Orden Franciscana consistió, por un lado, en utilizar la ascendencia de un importante líder Panatahua para asegurar la sumisión de la totalidad de la etnia, y por otro, en integrar legalmente a los Panatahua a las instancias político-administrativas que estaban al servicio de las políticas colonizadoras regionales. El primer nivel de la estrategia se aseguró con la obediencia prestada por don Antonio Talancha a la Corona a cambio de privilegios para él y su familia. Sin duda una de las principales ventajas obtenidas por Talancha debe haber sido el reforzamiento de su poder tradicional y una ampliación de las prerrogativas que tradicionalmente se le concedían a los líderes amazónicos. Esta profundización de su poder al interior de la unidad étnica se vió correlacionada con la concesión de poderes al interior de la estructura político-militar colonial. En efecto, don Antonio Talancha fue integrado al Ejército Real y fue honrado con el cargo de Gobernador y Capitán a Guerra de las Conversiones de Panatahuas.

El segundo nivel de la estrategia encontró su realización en un primer momento a través de las estructuras de organización misionales y, más adelante, a través del nombramiento de los Panatahua como indios fronterizos. Esto no sólo significó la legitimación de su carácter de bisagra dentro de marcos político-administrativos formales, sino que por encima de todo significó su inclusión al mundo andino, un hecho relevante al que me referiré más adelante. Es interesante destacar que hasta ese entonces el título de fronterizos se había otorgado únicamente a unidades poblacionales, por lo general comunidades andinas cercanas a las regiones de montaña. En el caso de los Panatahua es la unidad étnica en su totalidad la que recibe tal privilegio y esto no hace más que reforzar el sentido de unidad y, nuevamente, reproducir su 'función' de enlace entre los Andes y la Selva Baja.

Estas estrategias también se pusieron en juego, aunque con variaciones, en otras regiones de montaña. Así, entre los Amuesha de la Selva Central la estrategia consistió, por un lado, en ganar para la causa colonial a aquellos líderes tradicionales de mayor ascendencia entre su gente, como es el caso de don Mateo de Assia, cacique de los pueblos de misión de Metraro y Eneo a comienzos del siglo XVIII (Santos 1980b: 145), y por otro, (y en ello radica la originalidad) en mantener bajo control militar al Cerro de la Sal. A él acudían en busca de sal las etnias de las cuencas del Ene, Tambo, Perené, Urubamba, Pachitea y Ucayali. De este modo, controlando a los Amuesha en cuyo territorio tradicional se encontraba el Cerro de la Sal, el gobierno colonial disponía de una base a partir de la cual podía intentar controlar, y a la postre integrar, a las etnias Campa, Piro, Conibo, Shipibo y Cashibo. Dicha estrategia no puede aparecer más clara que en las palabras de Fr. Joseph de San Antonio quien incluso después de perdidas las Conversiones del Cerro de la Sal a causa de la rebelión de Juan Santos sostenía que:

"fabricando un Fuerte (en el Cerro de la Sal), y poblando el dicho sitio con algunas familias... (era) el medio más facil para conseguir el fin de los Ministros Apostólicos, que como leales Vassallos de V.M. desean... darle á Dios innumerables

almas, para llenar las trojes del Cielo, y á V.M. un nuevo Imperio, para la extension de sus Dominios, á lo que no se opondrán las referidas Naciones Gentiles, por el temor de que por medio de las Armas Catholicas se les prohiba la saca del fruto, que tanto apetecen" (San Antonio 1750: 5-6).

Para finalizar esta sección cabría decir que las estrategias delineadas por el gobierno colonial no surgieron desde arriba, como muchas de las políticas trazadas desde la metrópoli, sino que más bien fueron el producto de la experiencia adquirida por misioneros, militares, y encomenderos en su afán por conquistar la Amazonía con fines espirituales o materiales. De este modo debe ser entendido el nombramiento de fronterizos hecho en los Panatahua. Dicho nombramiento, que tuvo lugar en 1649, no fue más que la sanción de una idea que ya había sido formulada con anterioridad y que incluso ya había sido puesta en práctica. Entre 1640 y 1650 se había emprendido la evangelización de los Payanzo y para ello los misioneros franciscanos se valieron de los servicios de don Antonio Talancha y de sus seguidores Panatahua. Asimismo, dos años antes de que se les otorgase el título de fronterizos, el Capitán Domingo Ruiz de Arellano en Memorial elevado al Rey se ofrecía a costear de su peculio una entrada al Bajo Huallaga, para conquistar las naciones de infieles "que confinan con la de los Panataguas". Entre las condiciones que imponía para llevar a cabo dicha empresa hay una del siguiente tenor:

"Ytem se le a de dar mano y permission para que pueda servirse de los Indios Panataguas ya Christianos y que no estan encomendados ni sujetos a ninguna Jurisdiccion por ser nuevamente descubiertos, y necesitarse dellos para la entrada y Conquista de las demas Provincias porque le pueden servir de interpretes y guias" (Ruiz de Arellano 1647; AGI: Lima 25).

En conclusión se puede afirmar que la condición de bisagra de etnias, como la de los Panatahua había sido ya percibido por los agentes coloniales (misioneros, militares y funcionarios) antes de que el propio gobierno colonial se apropiase de la idea y la sancionase incorporándola a la estructura administrativa, a los efectos de disponer de un instrumento legal con el cual asegurar su expansión hacia las tierras bajas amazónicas.

CONCLUSIONES

A modo de resumen podemos afirmar que la condición de bisagra de las etnias de la Selva Alta había sido ya reconocida desde los tiempos del Incanato. Este reconocimiento condujo a numerosos intentos por controlar dichas etnias con el fin de ampliar las fronteras del imperio hacia el oriente. A pesar de que estos intentos nunca cristalizaron en una incorporación permanente y en un control eficaz de estas etnias, los Inkas continuaron haciendo uso de la posición estratégica de las mismas para acceder a recursos propios de la región amazónica. Los mecanismos de los cuales se sirvieron fueron una combinación de fuerza militar y operaciones comerciales. A través de la relación de 'colonos' y 'rescatadores' con miembros de las etnias que ocupaban las entradas naturales a la Selva Baja, se establecieron largas redes comerciales como lo prueba, por ejemplo, el hallazgo de hachas de cobre de tipo

incaico en el área de Cumaria en el Alto Ucayali (Von Hassel 1905; en Larrabure y Correa 1905: 673).

Estas prácticas continuaron vigentes en la Colonia a lo largo del siglo XVI como lo prueban las Visitas de Huánuco de 1549 y 1562. Tras un período de transición, en que las energías de los conquistadores se vuelcan infructuosamente hacia la Amazonía y donde la labor misionera cobra empuje y relevancia, se suplanta ese tipo de relaciones más o menos informales por una mayor ingerencia del gobierno virreinal que busca consolidar su presencia en la Amazonía. Las relaciones con las etnias de la ceja de selva se formalizan, entonces, y éstas pasan a constituir un elemento de la maquinaria político-administrativa colonial, imprescindible para la ampliación de las fronteras del virreinato.

Pero cabe preguntarse ¿cuáles fueron las consecuencias de este proceso? y, ¿en qué medida dichas consecuencias han hallado expresión en la presente relación entre el mundo andino y el amazónico?

Para empezar habría que señalar que la incorporación de los Panatahua gracias a la labor misionera y posteriormente a su nombramiento como fronterizos es una incorporación que va más allá de lo puramente geográfico o socio-económico. Se trata de una incorporación mucho más profunda y total. Tanto más cuanto que se trata de una incorporación mental y cultural. En la segunda mitad del siglo XVII, hay una suerte de cambio de posiciones relativas por el cual los Panatahua al ser incorporados a la estructura colonial, dejan de pertenecer al mundo amazónico para pasar a formar parte del mundo andino. Si antes de que se diese dicha incorporación los Panatahua reafirmaban su identidad étnica en contraposición al Imperio Inka, luego de la misma encuentran su identidad en contraposición a las etnias amazónicas aún no integradas.

Las siguientes palabras de Talancha expresan este cambio de posición relativa; el mismo afirma que en Chinchao “tenían su Real, desde el tiempo de los Reyes Ingas, hasta que dieron obediencia a su Magestad Catholica, reduciendose a la Fee de Christo Nuestro Señor”. Y más adelante continúa diciendo que en Pillao “tuvieron su Real y Guerra hasta que se dieron de Paz” (Rodríguez Tena 1774: Cap. II, 158). Desde mi punto de vista, son dos los elementos que constituyen las bases sobre las cuales se efectúa este cambio, a nivel de las representaciones de los Panatahua, acerca de su posición relativa respecto de los mundos andino y amazónico. Por un lado, la afirmación de que en Chinchao y Pillao tenían su “Real y Guerra”, que expresa una relación de signo negativo con el mundo andino del período incaico. Por otro, el énfasis que se pone en el hecho de que “dieron obediencia” y “se dieron de Paz” conjuntamente con una suerte de declaración de fé cristiana que, en los hechos, expresa una relación de signo positivo, una especie de conciliación, con el mundo andino del período colonial. Ello, sin embargo, lleva implícita una relación de signo negativo con las demás etnias del Huallaga basada en la dicotomía cristianos/no-cristianos que en el discurso de la época no era menos que decir civilizados/no-civilizados.

Los Panatahua no dejan de constituir un enlace entre el mundo andino y el amazónico. Pero si antes su condición de bisagra entre ambos mundos los situaba en última instancia del lado de la Amazonía, a fines del siglo XVII se produce una virazón que los coloca del lado de los Andes. Podríamos afirmar que entre los Panatahua (en tanto unidad étnica) se da un proceso de *andinización*. Y este proceso de

andinización está correlacionado con el proceso de *españolización* de los Talancha. Dicho proceso tiene su culminación en el siglo XIX cuando los remanentes de la etnia, ya sumamente desarticulada y sin una identidad amazónica, se repliegan a la zona de Panao (zona de quebrada andina) y se integran al *modus vivendus* andino. Así lo da a entender el P. Fr. Bernardino Izaguirre cuando dice:

"Los denominados con el nombre de Panatabuas han afluído hacia Panao, que forma hoy su núcleo principal, donde representan un elemento útil a la nación, habiendo ingresado plenamente al engranaje político general" (Izaguirre (1924) 1926: T. XII, 389).

Este proceso de 'andinización' no es ajeno a otras etnias amazónicas de la Selva Alta (como por ejemplo los Amuesha); sin embargo en ningún caso se ha dado con tanta profundidad como entre los Panathua.

Una segunda consecuencia del proceso de incorporación de los Panatahua, y una no deseada, fue la progresiva disminución demográfica y la paulatina desarticulación étnica. Ya hemos visto que las sucesivas epidemias fueron diezmando a la población Panatahua a todo lo largo del siglo XVII. A comienzos del siglo XVIII quedaba tan sólo uno de los seis pueblos de misión, fundados originalmente por los franciscanos y en él no más de 200 habitantes. Lo que sucedió con los Panatahua en el siglo XVIII es difícil de saber. Después de 1704 los franciscanos abandonaron la zona y es a ellos a quienes debemos la mayor parte de la información que se dispone sobre los Panatahua. Puede que haya mayor información en archivos regionales, pero lamentablemente no he tenido acceso a ellos. En todo caso sí podemos afirmar que la disminución demográfica sufrida por los Panatahua creó un vacío geográfico en el Alto Huallaga y rompió el continuum socio-cultural existente entre la zona de Huánuco y el Bajo Huallaga.

En el siglo XVIII los misioneros franciscanos ya no entran al Bajo Huallaga desde Huánuco y los pocos intentos que se realizan se emprenden desde Huamalíes y Cajamarquilla (Sobreviela 1791). El vacío geográfico generado por la virtual desaparición de los Panatahua es expresado por el mismo Sobreviela quien relata:

"Viendo yo en el año de (17) 87 cerrados e imposibilitados todos los caminos para la restauración de las Misiones de Manoa (en el río Ucayali) por Cajamarquilla, Mayro y Cuchero, pues aunque por este último podía llegarse hasta el río de Huánuco, faltaron las canoas y canoeros desde el año de 83 en que se trasladaron los Indios a las ribeiras del río Patayrondos en donde se fundó un Pueblo con el nombre de Playa Grande; determiné abrir, y dexé rumbeando en el mismo año, un camino desde Huánuco al expresado Pueblo nuevo..." (Sobreviela 1791; en de la Puente Candamo 1959: 70).

Desde mi punto de vista es este vacío geográfico y su corolario, el rompimiento del continuum sierra-selva baja lo que ha generado a lo largo del siglo XIX la imagen de una Amazonía misteriosa, vacía y ajena que se debe conocer, poblar y conquistar. El caso de los Panatahua no es el único en el que se puede percibir el rompimiento de la larga tradición de contacto entre sierra y selva baja.

Es así que los Amuesha y Campa de las Conversiones de Tarma y Jauja, confederados con otras etnias amazónicas, se rebelan contra los españoles bajo la dirección de Juan Santos Atahualpa y en 1742 los expulsan de la zona. Esta rebelión marcó el inicio de un largo período de más de 100 años, en el cual se suspendió todo contacto entre la sierra y las montañas de Tarma y Jauja. En el caso de los Amuesha y los Campa su carácter de 'bisagra' tuvo que desaparecer como un medio ineludible para poder preservar las condiciones de su reproducción socio-cultural, vale decir: su autonomía política y económica, y su identidad étnica. Por el contrario, en el caso de los Panatahua su carácter de bisagra desapareció justamente porque desaparecieron las condiciones que garantizaban su reproducción en tanto etnia. A comienzos del presente siglo la etnia Panatahua no aparece mencionada en ninguna de las tres grandes relaciones sobre tribus amazónicas que aparecen en esa época; no se los encuentra ni en el Informe de don Germán Stiglich (1904), ni en la Relación de don Carlos Prince (1904), ni en el trabajo de Jorge M. Von Hassel publicado en 1905. Los Panatahua como tales han dejado de existir.

B I B L I O G R A F I A

Manuscritos

RODRIGUEZ TENA, Fr. Fernando

1780 Misiones Apostolicas de la Santa Provincia de los doce Apostoles de Lima del Orden de N.P. San Francisco; T. II. Archivo del Convento de Ocopa No. 84.

RUIZ de ARELLANO, Domingo

1647 Memorial del Capitán Domingo Ruiz de Arellano al Rey pidiendo licencia para entrar a las provincias que estan mas alla de las de Panatahuas; Archivo General de Indias; Lima 25.

SAIZ, P. Odorico

1943 (1817) Indice de los papeles que hay en el archivo de este Colegio de Ocopa; en el primero se ponen por orden alfabético los que contienen los dos tomos del Colegio, los dos de Huánuco, y los seis de conversiones; en el segundo por el mismo orden algunos de los dichos; y los de los otros tomos y cuadernos sueltos; y se citan por letras, folios y números. Año 1817. (Copia del mismo Indice que existía en la Biblioteca Nacional antes del incendio de 1943) Archivo del Convento de Ocopa.

Impresos

ANDRADE; Fr. Francisco de

1662 Relación del Estado en que se hallan las Conversiones de Indios, que la Religión Seraphica de San Francisco tiene en la Provincia de los doce Apostoles de Lima, azia el Oriente de la Ciudad de Guanuco, llamadas de los Panataguas, y Payanzos... (En: Coleccion de Informes sobre las misiones del Colegio de Santa Rosa de Ocopa; por Fr. Joseph de San Antonio; Madrid 1750; Archivo del Convento de Ocopa No. 61).

CORDOVA SALINAS, Fr. Diego de

1957 Crónica Franciscana de las Provincias del Perú; Lino G. Canedo (ed.); Washington.

FAST, Peter

1953 "Un cuento Amuesha". En: Peru Indígena; Vol. V, No. 12. Lima

FIRTH, Raymond

1970 Rank and Religion in Tikopia. London.

IZAGUIRRE, P. Fr. Bernardino

1926 Historia de las Misiones Franciscanas y Narración de los progresos de la geografía en el oriente del Perú; Lima.

LARRABURE Y CORREA,

1905 Colección de Documentos oficiales referentes a Loreto; Lima; 18 tomos.

MAURTUA, Víctor

1907 Juicio de límites entre el Peru y Bolivia. 15 tomos. Buenos Aires.

MEGGERS, Betty

1971 Amazonia: Man and Culture in a Counterfeit Paradise. Chicago.

MURRA, John V.

1972 "El "control vertical" de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas". En: Ortiz de Zuñiga, op.cit.

ORTIZ DE ZUÑIGA, Iñigo

1967 Visita de la Provincia de León de (1549) Huánuco, Tomo I, Visita de las cuatro waranqa de los chupachu, 1562. Universidad Hermilio Valdizán. Huánuco.

1972 Visita de la Provincia de León de (1562) Huánuco, Tomo II, Visita de los yacha y mitmaqkuna cuzqueños encomendados en Juan Sánchez Falcón. Universidad Hermilio Valdizán. Huánuco.

POMA DE AYALA, Guamán

s/f Historia Gráfica del Perú según (1615) Guamán Poma. 2 vols. Edición a cargo de Luis Bustios Galvez. Lima.

PRINCE, Carlos

1904 Las tribus indianas originarias del Marañón i de la región de los bosques ó trasandina; en Larrabure y Correa; op.cit., Tomo XV.

PUENTE CANDAMO, José A. de la (compilador)

1959 La emancipación en sus textos — El estado del Perú; Vol. I; Lima.

RODRIGUEZ TENA, Fr. Fernando

1976-77 Mission a las Provincias Panatahuas. (1774) En Amazonía Peruana; Vol. I, Nos. 1-2. Lima.

SAN ANTONIO, Fr. Joseph de

1750 Colección de informes sobre las misiones del Colegio de Santa Rosa de Ocopa; Madrid; Archivo del Convento de Ocopa N° 61.

SAN JOSEPH, Fr. Francisco

- 1713 Informe del V.P. Fr. Francisco de San Joseph, hecho en la Corte de Lima en veinte y cinco de Noviembre de mil setecientos y trece, en el que informa al Rey del estado en que tiene las Misiones del Cerro de la Sal, trabajos de los Misioneros, con otras noticias muy singulares.
En: San Antonio op.cit.

SANTOS G., Fernando

- 1980a La relación sierra-ceja de selva: algunas interrogantes en torno a las actividades productivas de las etnias huanuqueñas, ss. XVI-XVII; Memoria para optar el grado de Bachiller en Ciencias Sociales con mención en Antropología; Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 1980b Vientos de un Pueblo: síntesis histórica de la etnia Amuesha, ss. XVII-XIX; Tesis para optar el Título de Licenciado en Antropología; Pontificia Universidad Católica del Perú.

SOBREVIELA, P.Fr. Manuel

- 1791 Entradas a las montañas del Perú.
En: de la Puente Candamo, op.cit.

STIGLICH, Germán

- 1904 La región peruana de los bosques; en Larrabure y Correa, op.cit., Tomo XV.

TELLO, Julio C.

- 1923 Wira Kocha. Lima.

VARALLANOS, José

- 1959 Historia de Huánuco de la era prehistórica a nuestros días. Buenos Aires.

VARGAS UGARTE, Rubén

- 1949 Biblioteca Peruana; Tomo VI, Impresos Peruanos publicados en el Extranjero; Lima.

VON HASSEL, Jorge M.

- 1905 Las tribus salvajes de la región amazónica del Perú; en Larrabure y Correa, op.cit., Tomo VII.

LOS NATIVOS Y SU TERRITORIO: EL CASO DE LOS JIVARO ACHUARA EN LA AMAZONIA PERUANA

Luis Uriarte*

The aim of this article is to propose a methodology to calculate the required number of hectares needed by the native groups for their subsistence. Its approach is based on ecological and economic considerations for establishing minimal volumes of space. The author formulates the differences between land (for slash and burn agriculture) and territory (for hunting, fishing, gathering and timber extraction). Finally, a relevant aspect of this study is the conclusion that what is currently titled is far from meeting the vital needs of the native people.

* * *

Le but de ce document est de proposer des instruments et une méthodologie technique pour calculer la quantité d'héctares nécessaires à la subsistence des indigènes de l'Amazonie. En se fondant sur les considérations d'ordre écologique et économique, l'auteur établit le minimum des espaces nécessaires, formulant les différents concepts qui comprennent un "terrain" (pour l'horticulture rotative) et ce qui pourrait être considéré comme un "territoire" (pour la chasse, la pêche, la récolte sylvestre et l'extraction forestal). Enfin, l'ouvrage prouve avec force qu'actuellement la titulation se situe bien en dessous des besoins vitaux des indigènes de l'Amazonie.

* * *

Der Artikel schlägt Methoden und Instrumente vor, um die Anzahl der Hektar zu bestimmen, die die ethnischen Gruppen Amazoniens für ihre Subsistenz benötigen; aufgrund von ökologischen und ökonomischen Erwägungen werden Minimal-Räume definiert. Der Autor formuliert die konzeptuellen Unterschiede im Gebrauch der Begriffe terreno, 'Land, Landstück' (für den rotativen Ackerbau), und tierra, 'Land, Lebensraum' (zum Jagen, Fischen, Sammeln und zur Holznutzung). Er kommt zu der sehr eindrucksvoll belegten Schlussfolgerung, dass das den amazonischen Indianern derzeit zugesprochene Land in keiner Weise ihre Lebensnotwendigkeiten entspricht.

* Documento de Trabajo N° 2. Iquitos, 1983.

INTRODUCCION

La titulación y posesión territorial de los grupos étnicos en el trópico siempre provoca numerosas 'fobias' y escasas 'filias', normalmente ambas desprovistas de respaldo racional documentado. La determinación de cuánta tierra suele ser doblemente emocional y arbitraria.

La finalidad de este aporte es primordialmente pragmática. Pretende documentar criterios objetivos que asistan al Estado en una mejor demarcación y titulación de territorios nativos en la Amazonía. Por ello se omitirán ciertas variables socioculturales, menos cuantificables, que podrían a ese nivel oscurecer el tema. Mi enfoque será estrictamente legal, ecológico y económico. ¿Cuánta tierra? ¿Por qué?

1. CONTEXTO LEGAL

1.1 El Decreto Ley 1220, denominado Tierra de Montaña, fue promulgado el 31 de Diciembre de 1909 y ha estado en vigor hasta hace nueve años. En dicha ley las tierras amazónicas eran propiedad exclusiva del Estado, quien, como dueño absoluto, adjudicaba no solo la tierra sino la mano de obra nativa. Los grupos étnicos del trópico carecían de todo derecho, pues se desconocía su existencia legal.

1.2 El 24 de Junio de 1974 se promulgó el Decreto Ley 20653 (Gobierno Velasco), donde el Estado reconoce por primera vez "la existencia legal y personalidad jurídica de las Comunidades Nativas" (Art. 6), reconoce la "tenencia y usufructo común y permanente de un mismo territorio con asentamiento nucleado o disperso" (Art. 7), "garantiza la integridad de la propiedad territorial... y otorgará títulos" (Art. 9); la demarcación del territorio comprenderá "la superficie que actualmente ocupan (si son de carácter sedentario) y la totalidad de la superficie donde acostumbran a efectuar migraciones estacionales" (Art. 9, inc. a y b). Más aun "cuando posean tierras en cantidad insuficiente se les adjudicará el área que requieran para la satisfacción de las necesidades de la población" (Art. 9, inc. c) y se decreta que "la propiedad territorial de las Comunidades Nativas es inalienable, imprescriptible e inembargable" (Art. 11). El D.L. 20653 claramente reconoce el derecho nativo al territorio. Pero ¿cuánta tierra? La Ley (el Reglamento nunca llegó a publicarse) NO determina una cantidad específica para los grupos nativos. Sin embargo, el Cap. VII, Art. 62 y 63 habla de adjudicaciones de tierra en zonas de libre disponibilidad (i.e. las que ocupan el 98% de los grupos nativos) a favor de personas naturales (i.e. cualquier peruano). ¿Cuánta tierra? Hasta 50 Has. para cultivo y hasta 1,000 Has. para la ganadería. Cuando se trata de adjudicaciones a favor de sociedades de personas o sociedades civiles la cantidad es ampliada a 100 Has. para cultivo y 2,000 Has. para ganadería. Por su parte, la Ley 21147 promulgada el 13 de Mayo de 1975 concede contratos forestales de 1,000 Has. para pequeños extractores (Art. 31).

1.3 El 9 de Mayo de 1978 (Gobierno Morales Bermúdez) se promulga el D.L. 22175 que mantiene prácticamente idéntico el Título II referente a Comunidades Nativas (Art. 6 a 24). Al hablar de la demarcación del territorio nativo matiza lo siguiente: "... cuando hayan adquirido carácter sedentario, la superficie que actualmente ocupan para poder desarrollar las actividades agropecuarias, de recolección, caza y pesca; y cuando realicen migraciones estacionales, la totalidad de la superficie

donde se establecen al efectuarlas" (Art. 10, inc. a y b). Pero ¿cuánta tierra? Tampoco la nueva Ley, ni su Reglamento D.S. N° 003-79-AA del 25 de Enero de 1979 determinan una cantidad específica de tierra para los grupos nativos. Sin embargo, el Cap. VI, Art. 63 y 64, es claro y específico. Las adjudicaciones de tierras en áreas no priorizadas para proyectos de asentamiento rural a favor de personas naturales (i.e. cualquier peruano) será de hasta 150 Has. para cultivo y hasta de 3,000 Has. para ganadería. Las 1,000 Has. para extracción forestal concedibles a cualquier pequeño extractor siguen vigentes. Las adjudicaciones a favor de sociedades de personas también son ampliadas a 1,000 Has. para cultivo y 10,000 Has. para ganadería.

1.4 El 17 de Noviembre de 1980 (Gobierno Belaúnde) se promulga el D.L. 02 de Promoción y Desarrollo Agrario. Esta Ley se aplica a toda la "actividad agraria, cualesquiera sea su forma empresarial y su ubicación en el territorio nacional" (Art. 3), "Tendrá vigencia hasta el 31 de Diciembre de 1999" (Art. 4) y donde se menciona a las Comunidades Nativas (Art. 47) por lo que se deduce que la nueva Ley las sigue reconociendo. Pero ¿cuánta tierra? Al igual que las leyes anteriores, D.L. 20653 (Velasco) y D.L. 22175 (Morales Bermúdez) no especifica nada para las adjudicaciones de territorios nativos. Pero al igual que las leyes anteriores determina la cantidad de tierra que puede adjudicarse en las áreas no priorizadas (Art. 64 que modifica el Art. 63 de la Ley 22175). A favor de personas naturales (i.e. cualquier peruano) se pueden adjudicar hasta 300 Has. para el cultivo y hasta 3,000 Has. para ganadería; y hasta 1,000 Has. para extracción forestal que siguen vigentes. Así mismo se amplían las adjudicaciones territoriales a favor de personas jurídicas nacionales: hasta 1,000 Has. para cultivo y hasta 10,000 Has. para ganadería.

1.5 En resumen, de la legislación peruana podemos destacar los elementos siguientes: Primero, el Estado reconoce claramente el derecho de las CC.NN. a un territorio y el deber del Estado a demarcarlo y titularlo. Segundo, la Ley no especifica la cantidad o extensión de dicho territorio; estipula sin embargo que se adjudique "la superficie que actualmente ocupan para desarrollar las actividades agropecuarias, de recolección, caza y pesca...", es decir, el área que usufructúan en una economía mixta e integrada practicada por todos los grupos nativos. Tercero, la Ley sí estipula cuánta tierra puede adjudicarse a cualquier persona natural y a cualquier sociedad de personas; ahora bien, el Estado reconoce a los nativos como peruanos (personas naturales) y puede reconocer las Comunidades Nativas como sociedades de personas o como personas jurídicas nacionales. Teniendo en cuenta que el Estado pretende

Adjudicación de Tierras
en Zonas no priorizadas

Gobierno	Ley	Personas Naturales			Soc. de Personas	
		Cultivo Has.	Ganadería Has.	Forestal Has.	Cultivo Has.	Ganadería Has.
Velasco	21147			1,000		
—	20653	50	1,000	1,000	100	2,000
Morales B.	22175	150	3,000	1,000	300	6,000
Belaúnde	02	300	3,000	1,000	1,000	10,000

dar un trato favorable y especial debemos asumir lógicamente que el Estado deberá adjudicar a las CC.NN. por lo menos la cantidad de tierras que puede y adjudica a otros peruanos.

De manera que cualquier persona natural, cualquier peruano puede ser adjudicatario de 1,050 Has. (D.L. 20653 de Velasco) o de 3,150 Has. (D.L. 22175 de Morales Bermúdez) o de 3,300 Has. (D.L. 02 de Belaúnde) actualmente vigente. A ello se puede añadir 1,000 Has. adicionales para extracción forestal que la Ley 21147 (aun vigente) concede a cualquier pequeño extractor. Ello equivaldría a 2,050 Has. (Ley Velasco), 4,150 Has. (Ley Morales Bermúdez) y 4,300 Has. (Ley Belaúnde).

2. CONTEXTO ECOLOGICO

Tanto la ecología como los estudios edafológicos concuerdan en señalar que la exhuberancia de la selva no proviene del suelo. Los suelos amazónicos (excepto en la varzea) son predominantemente distróficos, ácidos, bajos en fósforo, vulnerables a la lixiviación que drenando los nutrientes y fijando sílice y aluminio se combinan para formar arcillas semi-infecundas. La exhuberancia del bosque tropical proviene de un delicado y frágil equilibrio entre factores climáticos y bioecológicos. El bosque mismo convierte la energía solar, la lluvia y materia orgánica en nutrientes (carbón, nitrógeno, calcio, potasio, fósforo, etc.) que almacena principalmente en la biomasa, en suelos superficiales y en un flujo constante entre suelo, bosque, fauna y microorganismos que son reciclados y constituyen un sistema cerrado. El sistema de reciclaje es una transfusión directa de materia orgánica (humus, hojarasca) por medio de micorizas (*mychoriza*) a las raíces superficiales que transfieren los nutrientes, por los vasos leñosos del tronco, nuevamente a las cúpulas de hojas predominantemente escleróticas entrelazadas con plantas epifíticas. Caminar una trocha por bosque clímax es, literalmente, pasear sobre una alfombra tejida de tupidas raíces, hojarasca y microorganismos. Por otra parte el balance hídrico amazónico global depende en un estimado 68% de la evapotranspiración continental del propio bosque. Más aun, la composición heterogénea del bosque tropical húmedo (se han inventariado hasta más de 200 especies por 2 Has.) y la arquitectura poliestrada de su flora converge con otros elementos para proporcionar al bosque tropical húmedo una excepcional estabilidad y una eficiente capacidad para controlar la erosión y lixiviación.

En conclusión, la riqueza y exhuberancia del bosque tropical proviene de la biomasa eficientemente reciclada del mismo bosque. El suelo amazónico es un desierto de verde. Si desaparece el verde (biomasa) aparecerá el desierto (arcillas).

En un sistema tan frágil cualquier interferencia puede romper el equilibrio en un proceso irreversible. Ninguna imitación es como el original. Pero el sistema rotativo de tala y quema (sin dejar de ser una interferencia humana) es hasta ahora la mejor adaptación (o menor disrupción) a la dinámica ecológica del bosque amazónico. Es así mismo, la alternativa económica más viable para poblaciones de bajos recursos económicos. El rendimiento es relativamente modesto (4 toneladas por hectárea por año) pero el horticultor recoge 21 calorías por cada caloría que invierte (Huttel: 1982). Y el rendimiento es sostenible sin colapso ecológico. El sistema rotativo-de-tala-y-quema (rtq) sin embargo, para que sea sostenible sin colapso ecológico, requiere áreas suficientemente extensas para poder rotar y permitir a las 'purmas'

(barbecho forestal) desarrollarse hasta alcanzar el estado de bosque secundario maduro (clímax) y con ello alcanzar la regeneración de biomasa y suelo, aptos nuevamente para la tala-y-quema, cerrando el ciclo rotativo. Este período de regeneración requiere un mínimo de 25 años (Carneiro: 1961).

3. CONTEXTO ECONOMICO

La población "riberaña" (i.e. el campesino amazónico) en su gran mayoría y definitivamente todos los grupos nativos practican una economía fundamentalmente orientada a la subsistencia con pequeños excedentes comerciales y en el marco de una economía mixta e integrada. Es decir practican la horticultura rotativa de tala-y-quema, la caza, la pesca y la recolección de flora y fauna silvestre; crecientemente empiezan a implementar la crianza de animales domésticos, especialmente gallinas y patos; chanchos en menor grado y con fricciones sociales; el ganado vacuno es prácticamente inexistente entre los grupos nativos. Esta economía mixta para que sea sostenible también requiere áreas suficientes para la regeneración de la fauna silvestre que podríamos denominar "purma animal". Este sistema económico mixto y orientado primariamente a la subsistencia es el más apropiado a las condiciones ecológicas (pluricultivo), sociales (división del trabajo) y políticas (aislamiento y marginación) de la población ribereña y nativa, en conjunto, mejor alimentada y más sana que la población urbana desempleada y hacinada en Pueblos Jóvenes.

4. REVISION DE LAS TITULACIONES DE TIERRAS

Habiendo esbozado el contexto legal, ecológico y económico para poder documentar ulteriormente la cantidad de tierras que debe demarcarse y titularse para las Comunidades Nativas, es conveniente analizar ahora los títulos de tierra otorgados hasta el momento. La fuente empleada para nuestro análisis es un documento publicado por el Ministerio de Agricultura, Equipo de Apoyo Técnico, del Departamento de Loreto, sede en Iquitos. La jurisdicción de dicha Dirección Regional de Agricultura abarca el 90% de los grupos nativos en la Amazonía Peruana.

4.1 El total de Comunidades Nativas tituladas con datos completos es de 185. De las cuales 80 fueron tituladas en 1975; 51 en 1976; 13 en 1977; 13 en 1978; 3 en 1979; 25 en 1980; y ninguna en 1981, 1982 y 1983.

4.2 La cantidad de tierra titulada oscila entre 55.5 m² por persona (sic.), 0.0055 Has/p, para la Comunidad Chayahuita de Pistón Benavides en el río Cahuapanas (título 01-1977); o 2.86 Has/p para la Comunidad Nativa Santa Rosa, Shipibo-Conibo, del río Pisqui (título 022-1975); hasta 196.61 Has/p para la Comunidad Orejón-Coto de San Pablo de Totolla en el río Algodón (Putumayo) (título 10-1978).

4.3 Tratando de encontrar una explicación de por qué una Comunidad Nativa recibe 0.0055 Has/p y otra Comunidad Nativa recibe 196.61 Has/p, mi primera hipótesis fue que tal vez ciertos grupos habían tenido un trato privilegiado. Pero resulta que dentro de cada grupo nativo hay notorias diferencias. Así los Chayahuitas de Pistón, hemos visto, tienen 0.0055 Has/p; pero los Chayahuitas de Sábalo yacu en

el Paranapura (título 49-1976) disfrutaban de 121.33 Has/p. Los Ticuna de Cushillo Cocha (título 54-1975) tienen 3.73 Has/p; mientras que los Ticuna de Bufe Cocha (título 06-1976) disfrutaban de 57.41 Has/p. Los Huitoto de Pucacuillo (título 38-1975) en el Ampiyacu tienen 3.79 Has/p; pero los Huitoto de Esperanza en el Putumayo (título 02-1978) disfrutaban de 161.46 Has/p. Los Kichwa de Lagarto Cocha en el Curaray (título 15-1976) tienen 7.16 Has/p mientras que los de Ingano Llaeta poseen 65.27 Has/p (título 011-1980). Finalmente (aunque podríamos continuar) los Orejón-Coto del río Algodón, vimos, poseían 196.61 Has/p mientras que sus hermanos de Puerto Huamán en el Yanayacu solamente tienen 13.11 Has/p (título 24-1976) (ver Tabla I).

TABLA I
Oscilación en No. de Has/p de las CC.NN. tituladas por Grupo Etnico

GRUPO ETNICO	Menor No. de Has.	Mayor No. de Has.
1. Achuara	30.47	63.66
2. Aguaruna	28.86	143.28
3. Arabela	50.00	50.00
4. Arahuaça (?)	104.09	104.09
5. Bora-Ocaina	7.00	95.00
6. Campa-Ashaninka	6.99	33.19
7. Candoshi S-M.	112.99	128.23
8. Cashinahua	4.11	35.03
9. Culina	14.43	20.42
10. Chayahuita	0.0055	121.33
11. Huitoto/B/O	3.79	161.46
12. Kichwa Napo	7.16	65.27
13. Kichwa Pastaza	26.49	89.17
14. Piro	3.02	76.87
15. Orejón-Coto	13.11	196.61
16. Secoya	22.00	34.48
17. Sharanahua	6.59	23.24
18. Shipibo-Conibo	2.86	66.87
19. Ticuna	3.73	57.41
20. Yagua	4.00	64.09
21. Yaminahua/Amahuaca/Piro	15.57	15.57

4.4 Mi segunda hipótesis fue que la ubicación de las comunidades en uno u otro río de mayor o menor interés nacional, podría explicar las notables diferencias en cuanto a la cantidad de tierra titulada. Pero encontramos que dentro de un mismo río existían contrastes significativos. Así por ejemplo en el río Paranapura hay CC.NN., como la de Pistón mencionada, que cuenta con 0.0055 Has/p, pero en el mismo río está la Comunidad de Sábalo yacu que posee 121.33 Has/p (título 49-1976). En el río Ucayali oscilan entre 3 Has/p hasta 104.09 Has/p en la Comunidad

Arahuaca (?) de Jatitza (título 25-1976). En el río Napo las Comunidades tituladas varían entre 4 Has/p para los Yagua de Urco Mirañó y 69 Has/p para los Kichwa de Puerto Elvira. El río Aguaytía oscila entre 9.43 Has/p para los Shipibo-Conibo de Sta. Rosa y en cambio los Shipibo-Conibo de Mariscal Cáceres con 66.87 Has/p. En el río Urubamba la variación es de 3.02 Has/p hasta 76.87 Has/p. En el Morona, de 70 Has/p hasta 175 Has/p etc. (ver Tabla II).

4.5 La tercera hipótesis fue ver si había alguna correlación entre la cantidad de tierra titulada y el año en que se tituló, que pudiera reflejar los cambios de Gobierno, cambios de legislación etc. Aparece lo siguiente: En el Gobierno Velasco (D.L. 20653), época de Sinamos, encontramos que los títulos otorgados en 1975 oscilan entre 3.01 Has/p a la Comunidad Piro de Puija en el Urubamba y 134.47 Has/p para la Comunidad Aguaruna de Pachacútec en el río Potro. Los títulos otorgados en 1976 varían también entre 4.46 Has/p para los Yagua de Basilio y 121.33 Has/p concedidos a los Chayahuitas de Sábaloacu en el Parapapura. Los títulos otorgados en 1977 también varían entre 0.0055 Has/p ya mencionado y 161.46 Has/p concedidas a los Huitoto-Bora-Ocaina de Esperanza en el Putumayo. En el Gobierno Morales Bermúdez (D.L. 22175), época del Ministerio de Agricultura y desaparición del Sinamos, encontramos que en el año 1978 las discrepancias van desde 6.81 Has/p para los Sharanahua de San Marcos en el río Purús hasta 196.61 Has/p para los Orejón-Coto de San Pablo en el río Algodón. En el año 1979, en que solo se titularon 3 Comunidades Nativas, la variación va de 35.14 Has/p para los Chayahuitas de Bellavista en la Quebrada Supayacu a 83.53 Has/p para la Comunidad Chayahuita de Betel en la misma quebrada. En 1980 la cantidad de tierra titulada varió desde 11.91 Has/p para la Comunidad Kichwa de Oro Blanco en el río Napo, hasta 95.64 Has/p a los Bora-Ocaina de la Comunidad de Florida en el Putumayo. Finalmente en el

TABLA II
Número de Has/p de las Comunidades Tituladas según su Ubicación

Nombre del Río	Menor No. de Has/p	Mayor No. de Has/p	Total CC.NN. tituladas
1. Aguaytía	9.43	66.87	4
2. Amazonas	3.73	27.00	5
3. Ampiyacu	3.79	56.76	5
4. Cahuapana	21.49	28.86	2
5. Huasaga	26.75	89.17	5
6. Morona	70.00	175.00	6
7. Napo	4.00	69.00	28
8. Parapapura	0.0055	121.33	13
9. Pisqui	2.86	25.05	5
10. Potro-Apaga	106.60	134.28	3
11. Putumayo	7.00	196.45	7
12. Ucayali	3.00	104.09	43
13. Urubamba	3.02	76.87	7

Gobierno Belaúnde (D.L. 02) la variación es nula. Ello probablemente se debe a que en los años 1981, 1982 y 1983 no se ha titulado una sola Comunidad Nativa en el Departamento de Loreto, Región XII del Ministerio de Agricultura en Iquitos (ver Tabla III).

TABLA III
Oscilación en número de Has/p según fecha, Gobierno y Decreto Ley

Año	Gobierno	Decreto Ley	Menor No. de Has/p	Mayor No. de Has/p	Total CC.NN. tituladas
1975	Velasco	20653	3.01	134.47	80
1976		20653	4.46	121.33	51
1977		20653	0.0055	161.46	13
1978	Morales B.	22175	6.81	196.61	13
1979		22175	35.14	87.53	3
1980		22175	11.91	95.64	25
1981	Belaúnde	02	—	—	0
1982		02	—	—	0
1983		02	—	—	0

4.6 Tratando de encontrar los criterios que determinaron la cantidad de Has/p de las 185 CC.NN. tituladas entre 1975 y 1983 analicé los promedios por grupo étnico. Los resultados son: Las 12 comunidades Yagua tituladas arrojan un promedio de 29.67 Has/p. Las 8 comunidades Huitoto promedian 45.32 Has/p. Las 36 comunidades Kichwa del Napo 37.18 Has/p. Los Arabela, una sola comunidad, promedia 50 Has/p. Los Bora-Ocaina, 7 comunidades Nativas, 32.32 Has/p. Las 6 comunidades Ticuna alcanzan 24.42 Has/p. Los Orejón-Coto, en 2 comunidades tituladas, promedian 104.5 Has/p. Las 2 comunidades Inga-Quechua del Huasaga tienen de promedio 57.83 Has/p. Mientras que las 3 comunidades Achuara del mismo río promedian 41.58 Has/p. Los Chayahuitas, 20 comunidades nativas, 48 Has/p. Los Aguaruna, 4 comunidades nativas en el Dpto. de Loreto, disfrutaban de 112.75 Has/p. Pero las 2 comunidades Candoshi-Shapra y Murato tituladas disfrutaban el mayor porcentaje de tierra adjudicado a nativos, 121.11 Has/p. Los Shipibo-Conibo, que cuentan con el mayor número de CC.NN. tituladas, 61, irónicamente poseen uno de los porcentajes más bajos de tierra, 15.96 Has/p. Los Piros, 6 comunidades, 20.50 Has/p. Los (Campa) Ashaninka, 5 comunidades, 17.40 Has/p. Los Secoya, 2 comunidades, 28.24 Has/p. Los Arahuaca (?) (sic), una comunidad, 104.09 Has/p. Una comunidad de Yaminahua-Amahuaca-Piro promedia 15.57 Has/p. Los Culina, dos comunidades, 17.25 Has/p. Los Cashinahua, también dos comunidades, 19.57 Has/p. Y finalmente los Sharanahua, dos comunidades, tienen el promedio más bajo, 14.92 Has/p (ver Tabla IV).

Como se puede apreciar la disparidad en la cantidad de tierra otorgada, promediando todas las CC.NN. tituladas, dentro de cada grupo étnico oscila de 14.92

TABLA IV
Oscilación en número de Has/p de las CC.NN. Tituladas y Promedios
para cada grupo según grupos étnicos

GRUPO ETNICO	CC.NN. titul.	Menor No. de Has.	Mayor No. de Has.	No. de Has. % Promedio
1. Achuara	3	30.47	63.66	41.58
2. Aguaruna	4	28.86	143.28	112.75
3. Arabela	1	50.00	50.00	50.00
4. Arahuaça (?)	1	104.09	104.09	104.09
5. Bora-Ocaina	7	7.00	95.00	32.32
6. Campa-Ashaninka	5	6.99	33.19	17.40
7. Candoshi S-M.	2	112.99	128.23	121.11
8. Cashinahua	2	4.11	35.03	19.57
9. Culina	2	14.43	20.42	17.25
10. Chayahuita	20	0.0055	121.33	48.00
11. Huitoto/B/O	9	3.79	161.46	45.32
12. Kichwa Napo	36	7.16	65.27	37.18
13. Kichwa Pastaza	2	26.49	89.17	57.83
14. Piro	6	3.02	76.87	20.50
15. Orejón-Coto	2	13.11	196.61	104.50
16. Secoya	2	22.00	34.48	28.24
17. Sharanahua	2	6.59	23.24	14.92
18. Shipibo-Conibo	61	2.86	66.87	15.96
19. Ticuna	6	3.73	57.41	24.42
20. Yagua	12	4.00	64.09	29.67
21. Yaminahua/Amahuaca/Piro	1	15.57	15.57	15.57

PROMEDIO GLOBAL GRUPOS ETNICOS: 45.63 Has/p

Has/p para los Sharanahua hasta 121.11 Has/p para los Candoshi. Y el promedio de las CC.NN. tituladas para todos los grupos étnicos es de 45.63 Has/p.

4.7 De la revisión y análisis de las titulaciones hechas en el Dpto. de Loreto entre 1975 y 1983 se desprende lo siguiente:

Primero, que hay numerosas comunidades en casi todos los grupos étnicos, que no están tituladas, ni siquiera inscritas. Este es el caso especialmente de los Achuara, Candoshi Murato y Shapra, Capanahua, Matsés, etc.

Segundo, que la gran mayoría de las CC.NN. tituladas no dispone ni siquiera de "terreno" suficiente, mucho menos de "territorio" adecuado como veremos. Este es el caso especialmente de los Shipibo-Conibo, Huitoto, Piro, Ashaninka, Sharanahua, Culina, Cashinahua, Ticuna, etc.

Tercero, que no pocos de los terrenos demarcados y titulados, hoy día ya no asientan a ninguna Comunidad Nativa. Por ejemplo, la Comunidad Nativa de Pto.

Galilea-Independencia Perú titulada para los Achuara en 1980, hoy día no asienta ningún Achuara. Este es el caso también de los Secoya del Yubineto, de Yagua en el Ampiyacu, etc. Irónicamente, pues, tendríamos lo que sucedió en una antigua ciudad de Europa: el río cambió de cauce y dejó en seco el magnífico puente romano; durante muchos años existió un "puente sin río y un río sin puente". En la Amazonía tenemos "tierras tituladas sin nativos y nativos sin tierra titulada".

Una última conclusión: No aparece (porque no parece haber existido) ningún criterio objetivo y consistente que explique la cantidad de hectáreas adjudicadas a las diferentes Comunidades Nativas, de los diferentes grupos étnicos, asentados por diferentes ríos y tituladas en diferentes años y gobiernos.

5. EL CASO DE LOS JIVARO-ACHUARA

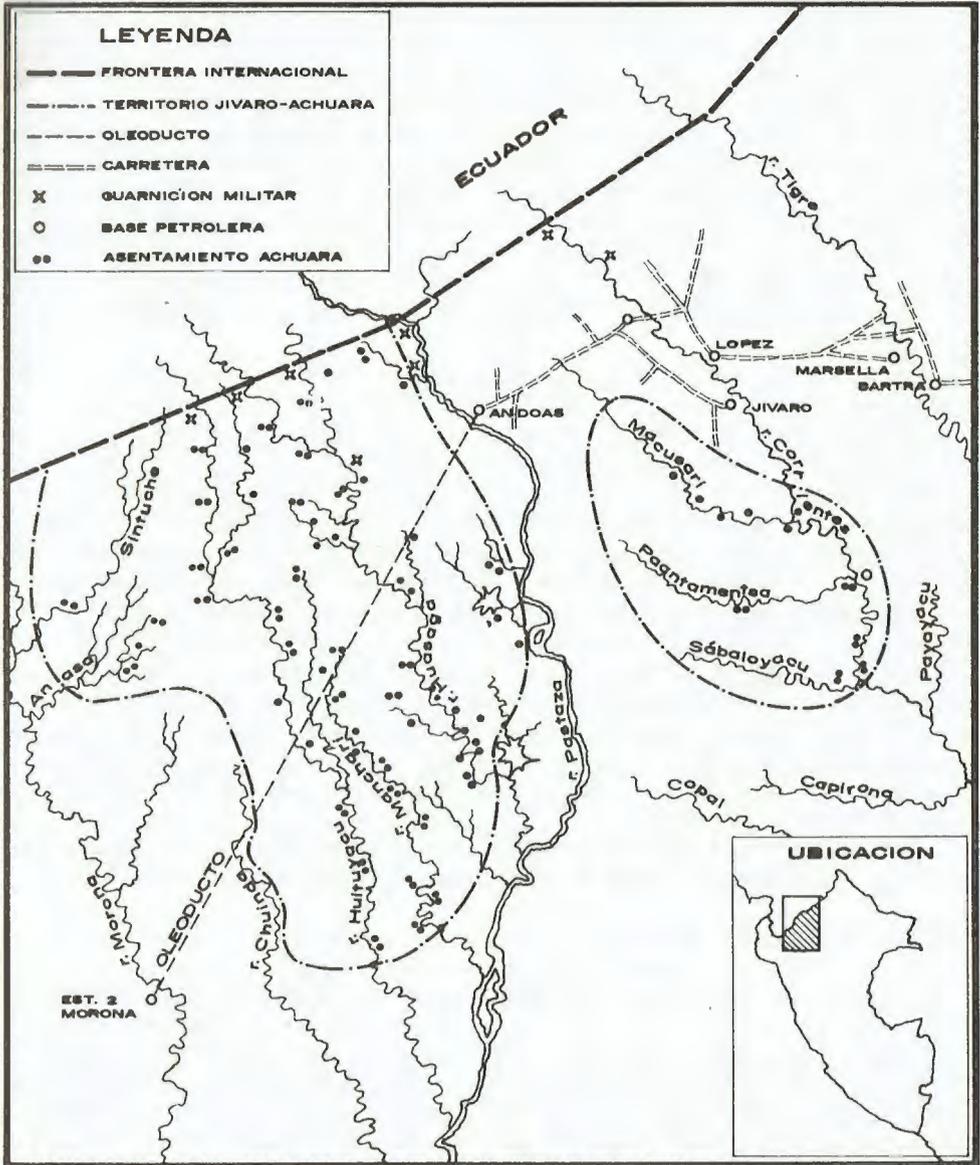
Es conveniente profundizar con cierto detalle un caso concreto.

5.1 Contexto etnográfico de los Jívaro-Achuara

Los Jívaro-Achuara ubicados al sur del Protocolo de Río de Janeiro ocupan dispersamente una vasta región de aproximadamente 40,000 km². El área de sus asentamientos, predominantemente interfluvial, es de transición entre selva alta y selva baja, comprendida entre 200 y 400 m.s.n.m. con una precipitación pluvial promedio aproximada de 2,800 mm, una temperatura media de 26°C y con escasa variedad estacional. En la parte alta de la cuenca del río Morona los Achuara ocupan pequeños afluentes por la margen izquierda como Anasa, Sintuche, Mashumpara. La mayor concentración Achuara se encuentra en la cuenca del río Pastaza (especialmente sus afluentes de la margen derecha, Changuap o Huasaga, Manchár y Makí o Huituyacu), así como Shivín, Huagramona, Titiyacu y Tunigrama en el Alto Pastaza. Hacia el este, los Achuara se extienden por la cuenca del Alto río Corrientes (concentrados particularmente en Macusari y Paantamentsa), donde algunas fuentes imprecisamente los clasifican como Maynas (Harner 1972:12) y vulgarmente en Perú se les conoce como Jívaros. Hay un número indeterminado de Achuara amalgamados con Quichua-Alama del río Tigre y Bajo Corrientes. Finalmente existe un pequeño grupo de familias Achuara en los "zoológicos humanos", anexos a los albergues turísticos de Iquitos.

La población total Achuara, al sur del Protocolo de Río, asciende a 3,800-4,000 (Uriarte 1981), de los cuales el 63.39% se encuentra en la cuenca del Pastaza.

La población Achuara no conforma una sociedad con organización socio-política global, ni grupos corporativos de parentesco que la unifiquen. La difusa cohesión macro-achuara (aparte del lenguaje, cosmovisión y rasgos culturales compartidos) proviene de vínculos de consanguineidad y afinidad que entrelazan los dispersos grupos locales — donde realmente sí existe identidad de grupo, alianza política y unidad socio-económica — formando una compleja red de parentesco, con relaciones bilaterales, énfasis matrilateral, matrimonio de primo cruzado, poliginia sororal preferida, levirato e intercambio de hermanas y matrimonios sucesivos. La residencia es claramente matrilocal, aunque no necesariamente permanente (Harner 1972:221). Casas ovaladas, espaciosas (15-25 m × 8-14 m) con cerco de guerra, multifamiliares



(dos a seis familias), todavía abundan en el Manchari e igualmente en zonas del Huasaga. En otras cuencas hidrográficas predomina la casa mestizada unifamiliar, emponada, reducida. Los asentamientos más tradicionales, por estar más aislados y dispersos, tener mayor acceso a proteína y por la inversión (energía-tiempo) hecha en la casa tienden a ser considerablemente más estables, hasta 12-15 años. Sin embargo la población Achuara es sumamente móvil, fluye y se desplaza casi constantemente por el territorio, donde cuenta con alianzas afines o consanguíneas y/o con alianzas formalizadas "Amicchi". Entre los Achuara "irástasan" (pasear-visitarse) para transportar y recoger información, enviar avisos/amenazas ("chícham andúkatñuka") y reafirmar alianzas es crucial. Por otra parte, los "ténak" (campamentos) donde se desplazan por temporadas hasta de 2 a 3 meses, aparte de ocasionar constantes cambios en los asentamientos, asegura alivio ecológico por una parte y enriquecimiento en la dieta por otra.

Ocupan y explotan en una economía mixta los "centros" del monte — zona interfluvial, 'tierra firme' — (Meggers 1971:14) dependiendo para su subsistencia de la horticultura rotativa de tala y quema, con un promedio de 3.6 chacras por esposa, lo cual proporciona abundante yuca destinada íntegramente al "buítsa" (tinaja) para 'masato', utilizado como el "lubricante social" (Brown 1980: 170) en mayor grado y emoción en comparación a los Aguaruna e incluso a los Napuruna. Plátanos, sachapapa (*Dioscorea trifida*) y gran variedad de otras plantas y frutales contribuyen a la dieta. La caza es normalmente solitaria y masculina; una de las esposas puede gustosa y periódicamente acompañarle. La pesca, segunda fuente de proteína, es practicada por todos, contribuyendo especial y establemente los ancianos, las jóvenes y los niños. Esporádicamente emplean "másu" (huaca o 'tolombo') (Tovar 1966: 103) (*Aegiphila peruviana* del género *Clibadium*). Pescas con barbasco (*Clibadium strigillosum*) son poco frecuentes y sólo en época de vaciante, siempre envolviendo a mayor número de personas adultas e incluso de diferentes grupos locales. La dieta, semejante a la descrita por Berlin y Markell (1976), es implementada con la recolección de abundantes frutos, larvas, etc.

Particularmente el sistema interpretativo y la organización social descrita por Harner (1972) sobre los Shuara es fundamentalmente válida para los Achuara.

5.2 Terreno, tierra y territorio

Los Achuara usufructúan y explotan en el sistema rotativo de tala-y-quema de 3 a 4 chacras (por esposa o mujer adulta), las que dedican casi exclusivamente para la subsistencia (yuca, plátano, frutales, barbasco, huaca, etc.). Además, y en número creciente, algunos Achuara han comenzado a rozar 1-2 chacras cuyo propósito fundamental es la comercialización (maíz, frejol, maní, etc.). La extensión de cada chacra varía, pero el promedio es aproximadamente de 1/2 Ha. Ello quiere decir que los Achuara usan un terreno para el cultivo (que en adelante designaré como T_1) de 3 Has. por esposa o mujer adulta. De ese terreno dedican 2 Has. para la subsistencia (que en adelante designaré T_{1S}) y 1 Ha. para la comercialización (que en adelante designaré T_{1C}). Estos terrenos están alrededor y cercanos (máximo 1/2 hora de distancia) al asentamiento.

Los Achuara, además del terreno indicado para el cultivo (T_1), usufructúan y explotan un área de tierra para la caza, pesca, recolección y extracción forestal den-

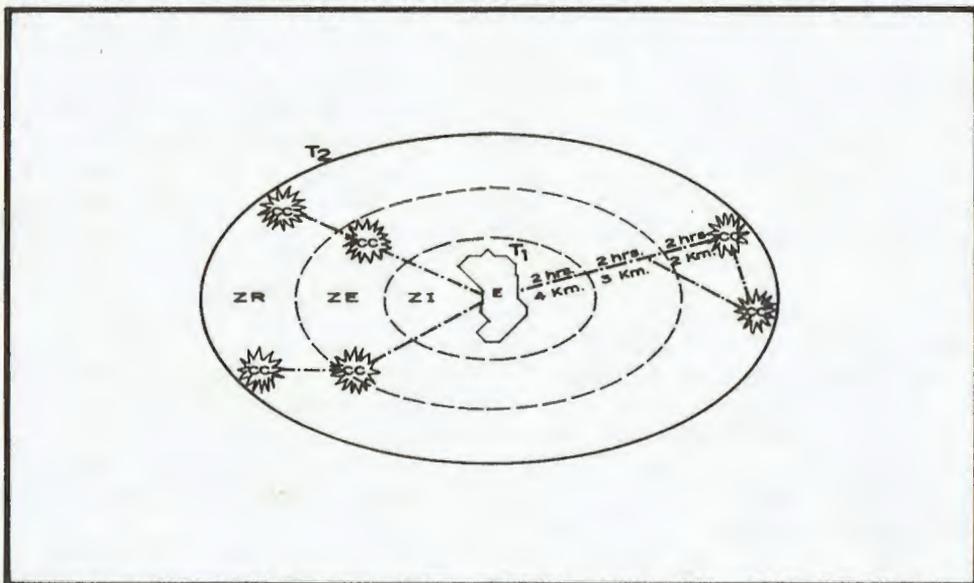
tro de una economía mixta. Esa área de *tierra* en adelante la designaré (T_2) y comprende tres zonas (Z). Una primera, que podríamos llamar "intensiva" (ZI) donde efectúan una explotación de sus recursos diaria e intensa. La (ZI) se extiende en forma normalmente elíptica desde el epicentro del asentamiento hasta unas dos horas de trocha mitayera, es decir aproximadamente 4 km de radio. Seguidamente viene otra zona que podríamos llamar "esporádica" (ZE), pero que explotan periódicamente, es decir cada 15 días aproximadamente y se extiende también en forma elíptica hasta un radio de 4 horas de trocha mitayera, aproximadamente 7-8 km. En la (ZE) empiezan a aparecer los primeros "ténak" o campamentos de caza (CC) con casa-tambo, chacra, etc. donde periódicamente se trasladan y pernoctan de una a tres noches. Finalmente usufructúan una tercera zona que podríamos llamar de "reserva" (ZR). Esta zona se explota sólo estacionalmente, normalmente dos veces al año. En la actualidad, quizá por coincidencia con las vacaciones escolares, pero sobre todo por razones ecológicas, en los meses de Enero-Febrero (máxima vaciante de los ríos) y en Julio (máxima creciente). En la (ZR) se encuentran ubicados la mayoría de los "ténak" (CC) donde estacionalmente se traslada la familia o familias por temporadas de dos a tres semanas; y no son infrecuentes estadías de uno a dos meses, particularmente cuando se dedican a la explotación forestal. La (ZR) se extiende aproximadamente hasta 9-10 km de radio. Más aun, esta zona sirve no solamente de "reserva" (purma animal) sino de "amortiguación social" (espacios libres) entre grupos locales heterogéneos, posiblemente enemigos (Fig. 1 y 2, p. 52).

Vemos por tanto que los asentamientos Achuara usufructúan y explotan racionalmente un *territorio* (T) que abarca un *terreno* (T_1) dedicado a la horticultura rotativa, parte dedicada a la subsistencia (T_1S), parte dedicada a la comercialización (T_1C). Este terreno (T_1) les proporciona abundantes calorías 3,356 Kcal. (Berlin & Markell 1976), escasas proteínas (roedores en las purmas, pequeñas aves, iguanas, etc.) y modestos ingresos (venta reducida de maíz, frejol, maní, animales domésticos). El *territorio* (T) sin embargo, hemos visto, contiene además un área de *tierra* (T_2) dedicada a la caza, pesca, recolección silvestre y explotación forestal. De la primera zona, intensiva (ZI), extraen limitadas proteínas (particularmente provenientes de la pesca), materiales de construcción, chonta, aguaje, etc. De la segunda zona, esporádica (ZE), extraen proteínas suficientes, maderas valiosas para canoas y utensilios domésticos, resinas, miel, etc. La tercera zona, reserva (ZR), les proporciona abundantes proteínas, maderas comerciables, alivio ecológico (despensa de flora y fauna) y espacios de amortiguación social indispensables entre los Jívaro (Mapa 1, p. 54).

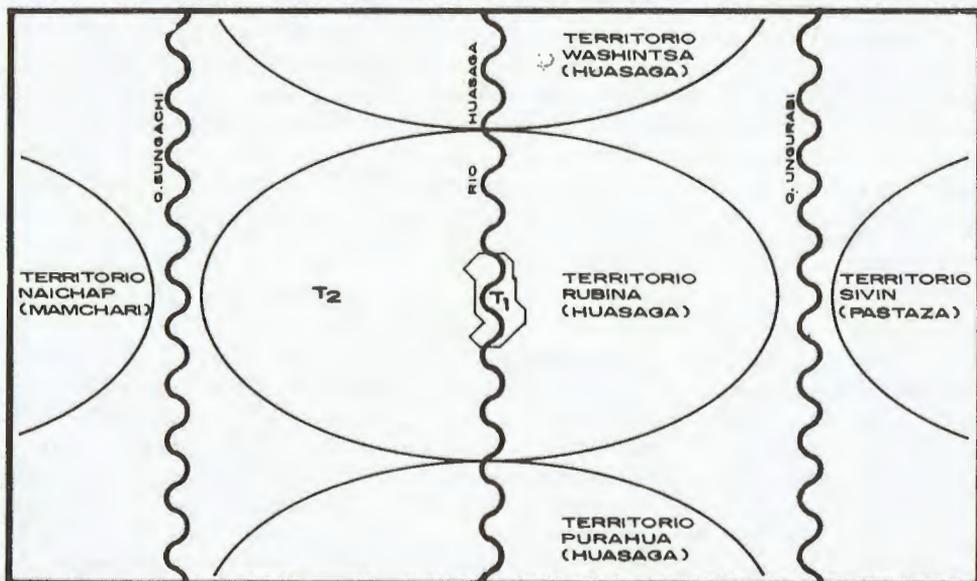
El *terreno* (T_1) que explotan y usufructúan está en función de la(s) esposa(s) o mujer adulta. Ahora bien, ese terreno (T_1) es explotado según el sistema rotativo de tala y quema, ecológica y económicamente el más adaptado tal como señalamos. Así mismo, el período de purma (P) que requiere la regeneración del bosque es, mínimo, de 25 años. Ello quiere decir que las 2-3 Has. de terreno que en la actualidad está explotando cada esposa o mujer adulta, deben multiplicarse por 25 para que la horticultura rotativa sea sostenible, sin colapso ecológico. Con ello tendríamos que cada esposa necesita y de hecho usufructúa durante una generación entre 50 y 75 Has. para cultivo. Más aun, los suelos del trópico, como vimos, son pobres (fuera de la varzea) y existen áreas (aguajales, zonas inundables — tahuampas — gradientes de 50% y más, etc.) que son totalmente inservibles para la horticultura. Por lo tanto, al

FIG. 1-

**ESQUEMA DEL TERRITORIO
ASENTAMIENTO RUBINA (RIO HUASAGA)**



**FIG. 2.- ESQUEMA DE TERRITORIOS DE
ASENTAMIENTOS ACHUARA
Y ZONAS DE RESERVA-AMORTIGUACION SOCIAL**



calcular el terreno hay que incluir un coeficiente de selección (S) cuya proporción es del orden de 2:1, hasta de 5:1 según las zonas. Optando por el mínimo de 2:1 tendríamos entonces que el *terreno* (T_1) necesario en el sistema rotativo y usufructuado selectivamente deberá ser como mínimo, de 100 a 150 Has. por esposa o mujer adulta. La fórmula para calcular la cantidad de *terreno* (T_1) por esposa o mujer adulta es la siguiente:

$$T_1 = [(T_1S + T_1C) \times P \times S] \times MA$$

T_1S = 2 Has. (terreno para subsistencia)

T_1C = 1 Ha. (terreno para comercialización)

P = 25 años (purma o período de regeneración del bosque)

S = 2 (selección de terreno apto para cultivo)

MA = Mujer adulta

Por tanto, la unidad mínima de terreno es:

$$T_1 = [(2 + 1) \times 25 \times 2] \times 1 = 150 \text{ Has/MA}$$

Consecuentemente, el terreno (no el territorio, no la tierra) de un asentamiento (TA) será simplemente multiplicar el número de esposas o mujeres adultas (MA) por 150 Has.

Por otra parte, la *tierra* (T_2) que explotan y usufructúan está en función del esposo u hombre adulto (HA). De cada asentamiento suelen partir no más de 3-5 trochas, pero a cierta distancia (variable entre la ZI y la ZE) cada mitayero tiene su trocha. Ahora bien, la trocha mitayera hasta llegar a los últimos ténak (CC) y el límite de la ZR es de aproximadamente 9-10 km de la cual se desvían rastreando animales unos 250 m promedio por ambos lados, i.e. 500 m. Ello equivale a 4.5-5 km², es decir, entre 450 y 500 Has. por hombre adulto.

La fórmula para calcular la *tierra* (T_2) por hombre adulto (HA) es la siguiente:

$$T_2 = (ZI + ZE + ZR) \times 0.5 \text{ km}$$

$$ZI = 4 \text{ km}$$

$$ZE = 3 \text{ km}$$

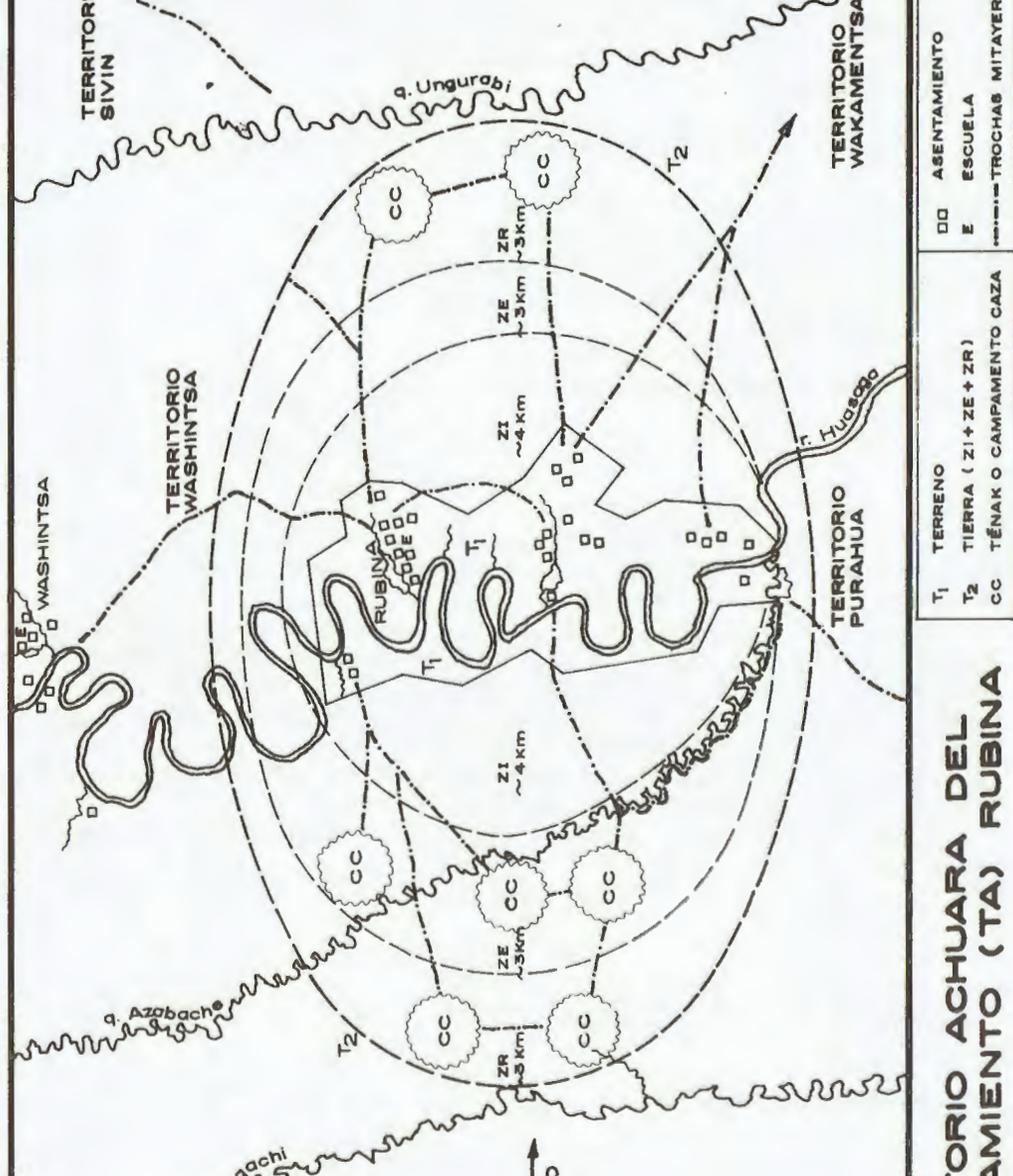
$$ZR = 3 \text{ km}$$

Substituyendo tendríamos:

$$T_2 = (4 + 3 + 3) \times 0.5 = 5 \text{ km}^2 = 500 \text{ Has/HA}$$

Consecuentemente, la *tierra* (no el territorio, no el terreno) de un asentamiento se calculará simplemente multiplicando el número de hombres adultos por 500 Has.

Según lo anteriormente expuesto se deduce que territorio es la suma de terreno (T_1) más tierra (T_2) (Mapa 1, p. 54).



La fórmula para calcular el *territorio familiar* (TF), mínimo, cuando se trata de familia nuclear monógama (fnm), es:

$$TF = T_1 + T_2$$

donde, substituyendo tendríamos:

$$T_1 = 150 \text{ Has.} + 500 \text{ Has.} = 650 \text{ Has./fnm}$$

La fórmula para calcular el territorio de un asentamiento (TA) será, por tanto simplemente:

$$TA = (T_1 \times MA) + (T_2 \times HA)$$

donde tendríamos que substituir:

$$T_1 = 150 \text{ Has.}$$

MA = Número de mujeres adultas del asentamiento que arroje el censo demográfico.

$$T_2 = 500 \text{ Has.}$$

HA = Número de hombres adultos del asentamiento que arroje el censo demográfico.

$$TA = (150 \times MA) + (500 \times HA)$$

Antes de proseguir con el razonamiento debo enfatizar dos observaciones. Primera, la cantidad de territorio mínimo que se deduce de la documentación anterior, es de 650 Has./fnm i.e. aproximadamente 110 Has/p (el promedio familiar entre los Achuara del Huasaga es de 5.9), cifra notablemente inferior a la cantidad que la Ley concede y adjudica a cualquier persona natural (cualquier peruano) en zonas no priorizadas que, como vimos, era de 300 Has. para cultivo, más 3,000 Has. para ganadería y 1,000 Has. para extracción forestal. La segunda observación es que, de acuerdo a los datos y razonamiento aquí presentados, también se deduce que las titulaciones anteriormente hechas no solo no demarcaron territorios suficientes para las Comunidades Nativas, sino que ni siquiera demarcaron terrenos adecuados (45.63 Has/p).

5.3 ¿Territorio familiar, del asentamiento o del grupo étnico?

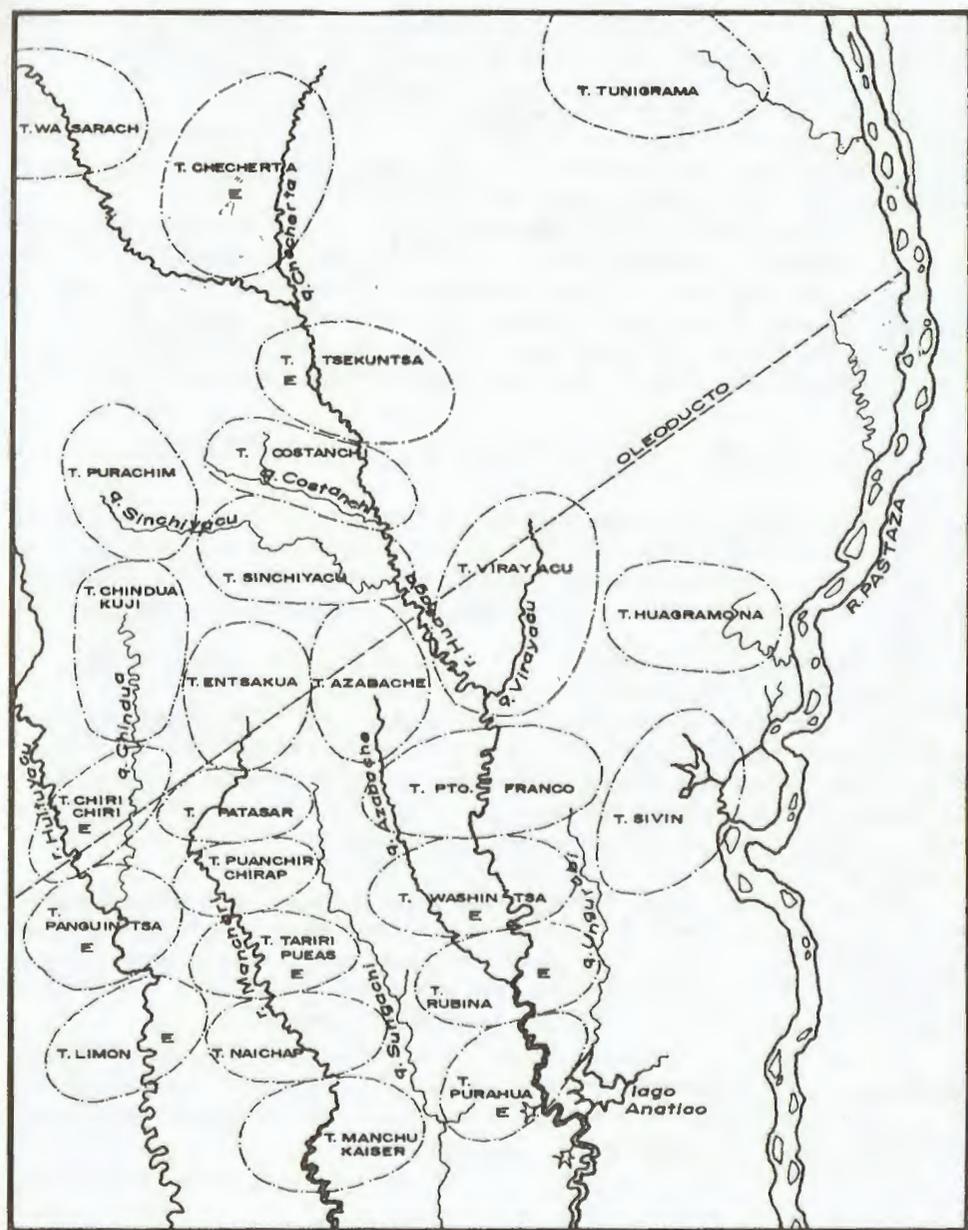
Al tratar este punto es pertinente evocar nuevamente "aquel puente sin río". El territorio familiar (TF) es indiscutiblemente el menos estable. El territorio de asentamiento (TA) es relativamente menos inestable. El territorio de un grupo étnico (TE) (e incluso un segmento del mismo que abarque varios asentamientos contiguos) es, en circunstancias ordinarias, prácticamente constante. La composición demográfica cambiará considerablemente dentro de los asentamientos; los asentamientos mismos, en menor grado, sufrirán transformaciones parciales, incluso reubicación total; pero tanto el flujo demográfico como el cambio de asentamientos se circunscriben al terri-

torio étnico que se mantiene, repito en circunstancias normales, prácticamente estable, es decir permanente. El río puede y cambiará su cauce, pero normalmente dentro del mismo valle. Para ilustrar este punto revisemos brevemente el caso de los Achuara en la cuenca del río Huasaga (Mapa 2, p. 57).

Por la etnohistoria, incluso la historia y la toponimia, se puede documentar que los Achuara ocupan la región del Alto Huasaga desde hace muchas generaciones. En ese territorio étnico ubicaban y reubicaban los asentamientos tradicionales (pequeños grupos locales de aproximadamente 35-60 personas, normalmente en una sola vivienda) dispersos por toda la cuenca del río y especialmente en pequeñas quebradas. En 1964, con la llegada a la zona del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), tuvo lugar una generalizada reubicación y una masiva concentración demográfica. Numerosos grupos locales del Alto Huasaga, Checherta, Sinchiyacu, etc. se trasladaron a Rubina donde hasta entonces solo se asentaba el grupo Kúkush con su familia extensa, aproximadamente 40 personas, bajo un mismo techo. La nuclearización de Rubina llegó a alcanzar una población de aproximadamente 550 personas, es decir el 50% de toda la población Achuara en la cuenca del Huasaga. En 1972-73 se inició la dispersión de Rubina quedando reducida a una población de aproximadamente 250 personas. En 1977, cuando Sinamos efectuó los censos para la titulación de la comunidad, su población era de 136 personas. En 1981, cuando arribamos a la zona, contaba con 67 miembros. En la actualidad (Junio 1983) la población es de 51. Los Achuara, nuevamente se han dispersado y reubicado por toda la cuenca del Huasaga. Los asentamientos se transformaron radicalmente, pero el territorio étnico ha permanecido inalterado, constante.

Otro ejemplo: En 1977, cuando Sinamos demarcó tres comunidades Achuara del Huasaga (Washintsa, Rubina y Pto. Galilea-Independencia Perú) esta última contaba con una población de 41 habitantes. Se le titularon 2,610 Has. (i.e. 63.66 Has/p), título No. 019-1980, pero irónicamente, el mismo año que salía su título, en 1980, ya no había un solo Achuara dentro de las 2,600 Has. demarcadas. "El río dejó el puente... pero no el valle". Todos los Achuara se trasladaron fuera del territorio del asentamiento titulado (Pto. Galilea), pero todos se reubicaron dentro del territorio étnico nunca titulado (Wacamentsa, quebrada del Huasaga). Lo mismo ha sucedido con los Secoya de la comunidad titulada de San Martín, en el Yubineto-Putumayo, y de otros grupos nativos que todavía disponen de un territorio étnico o de segmentos de grupos étnicos, con varios asentamientos contiguos.

De la discusión anterior se deduce que el territorio más permanente y constante es el del grupo étnico (TE), posiblemente porque puede asimilar mejor —dentro de ciertos límites— las presiones ecológicas, demográficas y socio-culturales del mismo grupo y porque la frontera interétnica opera desde dentro (i.e. desde el mismo grupo) y desde fuera (i.e. el otro bloque étnico) con mayor eficacia que un título legal o un hito en la selva. Por otra parte, si los diferentes asentamientos y grupos locales se reubicaban frecuente y libremente por ese territorio étnico contiguo, es claro que se aplica la definición que la Ley 22175 otorga a una Comunidad Nativa: "... tenencia y usufructo común de un mismo territorio, con asentamiento nucleado o disperso" (Art. 8). De manera que todos esos diferentes anexos o asentamientos dispersos, pero contiguos, forman una Comunidad Nativa que comparte un mismo territorio. En las titulaciones hasta ahora hechas se ha identificado Comunidad Nativa con Asentamiento o Grupo Localizado (ni siquiera "grupo local" en sentido antropológico). Y



MAPA N° 2

**TERRITORIOS CONTIGUOS DE LOS
ASENTAMIENTOS ACHUARA.**

**CUENCAS HIDROGRAFICAS PASTAZA, HUASAGA, MANCHARI Y
HUITUYACU; QUE CONFIGURAN UN TERRITORIO ETNICO.**

posiblemente ello se debe en parte a la analogía legal con las comunidades campesinas de la Sierra y en parte por referencia al modelo de "caserío-riberaño-mestizo" que son totalmente diferentes. Sólo en aquellos asentamientos nativos totalmente atomizados, que forman islas étnicas rodeadas de población mestiza u otra por todas partes, parece que no existe mejor alternativa que identificar asentamiento con comunidad nativa, y consecuentemente titularle un territorio adecuado (terreno más tierra) del asentamiento, pero esto no puede ser la norma (Mapa 2, p. 57).

Como indiqué al inicio, el objetivo de este aporte era y es esencial y doblemente pragmático. Primero responde clara y documentadamente a la pregunta ¿cuánto territorio? Y ¿por qué? Segundo, asistir al Estado en la importante y urgente tarea de demarcar y titular los territorios nativos de forma adecuada, expeditiva e incluso menos costosa. Por ello pretendo concluir exponiendo de un modo práctico y concreto la demarcación y titulación de un territorio nativo que pueda servir de muestra.

6. DEMARCACION Y TITULACION DE UNA COMUNIDAD NATIVA

La Comunidad Nativa Jívoro-Achuara del Changuap se ubica en la cuenca del río Huasaga, afluente del Pastaza. Desde el Lago Anatico hasta la frontera Norte es un área que asienta exclusivamente (excepto las guarniciones militares) población Achuara, en 14 anexos contiguos aunque dispersos que configuran un territorio étnico (TE) común y estable.

6.1 El primer paso para iniciar la demarcación-titulación consiste en hacer un censo poblacional donde los datos cruciales son tres:

Primero, censar el número total de mujeres adultas (MA) que poseen chacras en todo el territorio étnico o segmento contiguo del mismo a demarcarse y titularse. En el caso de la Comunidad Nativa del Changuap, en sus 14 asentamientos contiguos, la población de mujeres adultas (MA) es de 243 (Tabla V, p. 59). Con ese dato simplemente, podemos calcular con precisión la cantidad de *terreno* (T_1) que necesita y usufructúa la Comunidad de Changuap, para la horticultura rotativa.

En segundo lugar, hacer el mismo censo con el fin de averiguar ahora el número total de hombres adultos (HA). En todo el territorio Changuap el número de hombres adultos (HA) es de 191 (Tabla V). Con este dato podemos inmediatamente calcular la cantidad de *tierra* (T_2) que necesita y usufructúa la Comunidad de Changuap para la caza, pesca, recolección y explotación forestal.

El tercer dato, es averiguar la población total del territorio a demarcar-titular. En el caso de los Achuara del Changuap es de 1,198 (Tabla V). En función de este dato podemos calcular la cantidad de territorio adicional que requieren para absorber el crecimiento demográfico.

6.2 Con estos tres datos:

Población de mujeres adultas (MA)	=	243
Población de hombres adultos (HA)	=	191
Población total	(PT)	= 1,198

podemos calcular la cantidad de terreno (T_1), de tierra (T_2), de territorio (T) y de título territorial (TT).

TABLA V
Población y Asentamiento Jívaro-Achuara
Comunidad de Changuap
(Río Huasaga)

Asentamiento	Nº de Familias	Población Adulta Varones	Mujeres	Habitantes Total
1. Purahua	26	24	34	163
2. Azabache A.	6	6	7	33
3. Kasurentsa	10	7	12	52
4. Rubina	13	10	15	67
5. Washintsa	30	27	37	220
6. Pto. Franco	9	11	11	49
7. Virayacu	6	4	8	29
8. Montete	6	7	7	31
9. Azabache B.	14	12	16	64
10. Sanchik	19	19	21	115
11. Puranchin	14	14	19	96
12. Costanchi	11	12	12	66
13. Tsekuuntsa	16	17	20	96
14. Checherta	20	21	24	117
Total	200	191	243	1,198

6.2.1 *Terreno* (T_1) para cultivo: Como ya establecimos la fórmula es:

$$T_1 = [(T_1S + T_1C) \times P \times S]$$

Substituyendo los valores tendríamos:

$$T_1 = [(2 \text{ Has.} + 1 \text{ Ha.}) \times 25 \text{ años} \times 2] \times 243 = 150 \times 243 = 36,450 \text{ Has.}$$

Tenemos por tanto que el *terreno* mínimo que debe demarcarse para toda la Comunidad de Changuap con sus 14 anexos es de 36,450 Has.

6.2.2 *Tierra* (T_2) para caza, pesca, recolección y extracción forestal: Como ya establecimos la fórmula es:

$$T_2 = [(ZI + ZE + ZR) \times \text{arm}] \times \text{HA}$$

Substituyendo los valores tendríamos:

$$T_2 = [(4 \text{ km} + 3 \text{ km} + 3 \text{ km}) \times 0.5 \text{ km}] \times 191 =$$

$$T_2 = [10 \times 0.5] \times 191 = 5 \text{ km}^2 \times 191$$

Convirtiendo los Km² a Has. = 500 Has. × 191 = 95,500 Has.

Tenemos por tanto que la *tierra* mínima que debe demarcarse para toda la Comunidad de Changuap es de 95,500 Has.

6.2.3 *Territorio étnico* (TE) es, como ya establecimos, la suma de terreno más tierra.

$$T = T_1 = T_2$$

$$TE = 36,450 \text{ Has.} + 95,500 \text{ Has.} = 131,950 \text{ Has.}$$

Tenemos por tanto que el *territorio* mínimo que debe demarcarse para toda la Comunidad de Changuap es de 131,950 Has.

En forma directa y simplificada, el *territorio étnico* (TE) también se puede calcular con la fórmula:

$$TE = (T_1 \times MA) + (T_2 \times HA) = (150 \times 243) + (500 \times 191) = 36,450 + 95,500 = 131,950 \text{ Has.}$$

6.2.4 Hasta el momento hemos pues calculado el *territorio* que en la *actualidad* usufructúa y requiere la Comunidad de Changuap. Sin embargo, a no ser que se pretenda asfixiar al grupo con estancamiento demográfico, el *título territorial* (TT) debe incluir *territorio* adicional para absorber un crecimiento demográfico al menos para una generación. Ese *territorio* adicional se calcula en base a la tasa del crecimiento demográfico. Según el Instituto de Planificación, la tasa de crecimiento demográfico para el Dpto. de Loreto es de 2.6. Permitiendo a los Nativos al menos una modesta tasa de crecimiento demográfico del orden de 1%, la población Achuara del Changuap aumentaría en 12 personas/año y por tanto en una generación (25 años) apenas aumentaría 300 personas. Pues bien, concediendo esa mínima tasa de crecimiento demográfico habría que titular 33,000 Has. adicionales para poder absorber ese bajo crecimiento, es decir 110 Has. × 300.

6.3 *Título Territorial* (TT) consecuentemente debe incluir el *terreno* del grupo, más la *tierra* del grupo (ello equivale a decir el *territorio étnico* actual) más el área de crecimiento demográfico (ACD), calculada en base a una tasa mínima y al menos del 1% para una generación, 25 años. La fórmula por tanto para calcular el *título territorial* es:

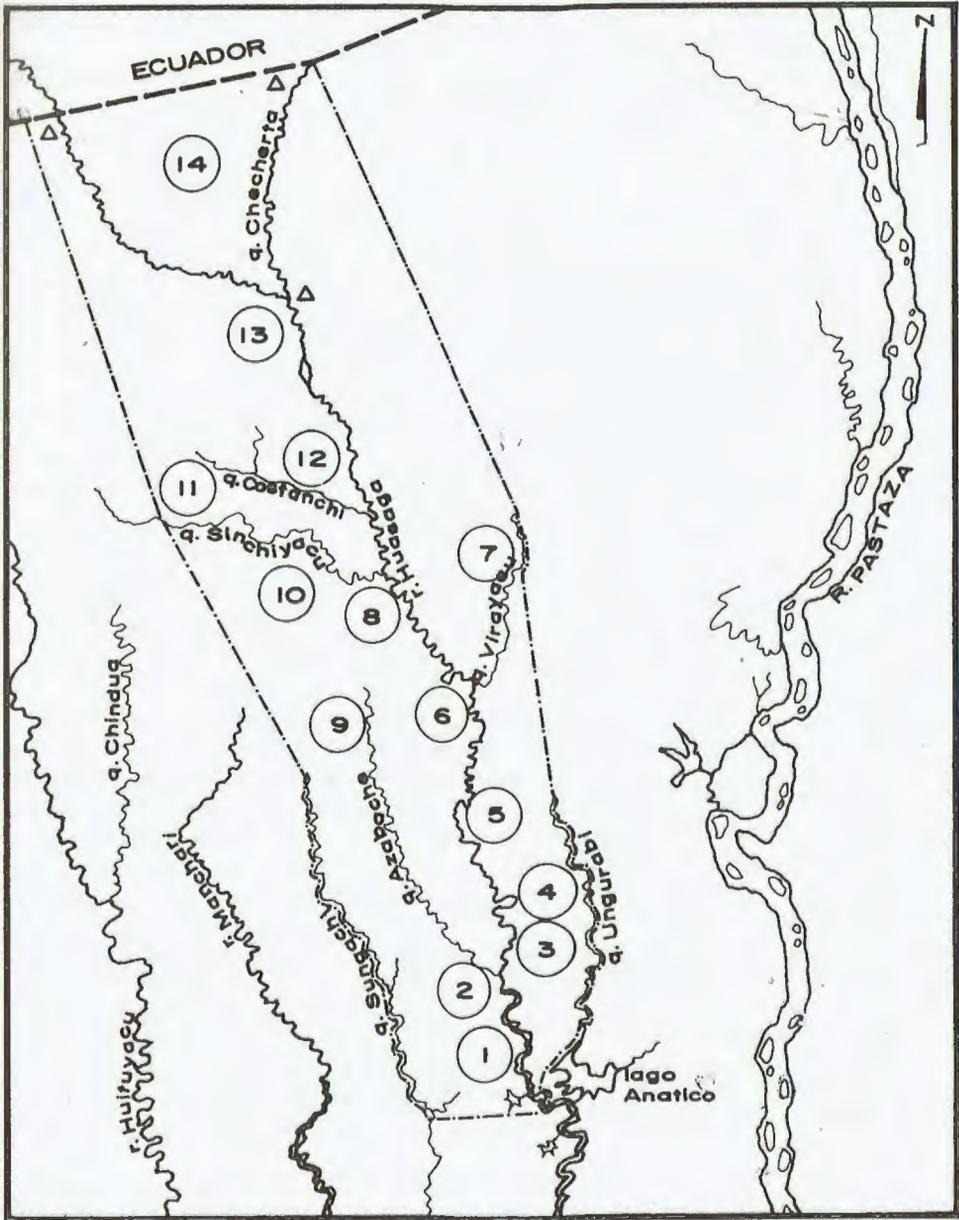
$$TT = T_1 + T_2 + ACD$$

$$TT = 36,450 + 95,500 + 33,000 = 164,950 \text{ Has.}$$

En conclusión, para la Comunidad de Changuap se deben demarcar y titular 164,950 Has. Aquí y ahora se sabe ¿cuánta tierra? ¿por qué? y ¿cómo proceder sistemática y consistentemente?

6.4 *¿Es realmente demasiado territorio para los Nativos?*

En Octubre, 1981 Ordelloreto-Ministerio de Agricultura en coordinación con CRIOR y CODEA, designaron a un antropólogo del Ministerio de Agricultura en Iquitos y también un topógrafo del ministerio, en Yurimaguas, para hacer la demarcación y titulación de tierra de los Jívaro-Achuara en las cuencas hidrográficas del



MAPA DE LA COMUNIDAD DE CHANGUAP

LEYENDA

- ANEXOS, ASENTAMIENTOS ACHUARA
- △ GUARNICION MILITAR
- - - TERRITORIO ETNICO JIVARO-ACHUARA CHANGUAP, 169,920 Has.

Huasaga, Manchari y Huituyacu. La demarcación se hizo y fui no solo testigo presencial, sino que colaboré estrechamente en el trabajo de campo.

Sin embargo, en entrevista reciente con el Director Regional del Ministerio de Agricultura, con sede en Iquitos, dos hechos aparecieron claros: Primero, del trabajo (costoso por cierto) de demarcación para los Achuara en 1981, curiosamente no existe ningún documento o expediente de titulación, ni en Yurimaguas, ni en Iquitos, ni en Lima. Segundo, en frase del Director: "... nunca se va a titular esa cantidad de tierra, por cuencas, para los nativos de esa zona".

¿Por qué no? Quizá la 'comisión multisectorial' recién formada para "unificar criterios" puede documentar algún día una respuesta. ¿Por qué sí? La cuenca del Huasaga, desde el Lago Anatico hasta la frontera Norte (que es el área ocupada por los Achuara) tiene una longitud aproximada de 94 km (Amer. Geogr. Soc. Map). La demarcación hecha en 1981 incluía 18 km promedio, 9 km a cada margen del Huasaga, desde la quebrada Sungachi (al oeste) hasta la quebrada Ungurabi (al este). Es decir, se demarcó un área de 1,692 km² o 169,920 Has. Por tanto, el territorio demarcado era levemente superior (exactamente 4,970 Has.) a las 164,950 Has. que, según hemos documentado, es el territorio mínimo que debe titularse para la Comunidad de Changuap. Más aun, si descontamos el área ocupada y usufructuada por tres guarniciones militares (Yáñez, Luna y E. Santo) enclavadas en el territorio Achuara, la cuenca del Huasaga demarcada sería inferior al mínimo que debiera titularse. Territorio mínimo, porque al calcular el terreno (T₁) se ha reducido la extensión de las chacras (3 Has.), se ha bajado el período de regeneración del bosque o período de purma (P) (algunos estiman hasta 40 años) y se ha disminuido el principio de selección a 2:1 (otros calculan 5:1). Más aun, la tierra (T₂) también ha sido reducida, pues las zonas (ZI + ZE + ZR) pueden sobrepasar los 9 km de radio y el rastreo de animales en las trochas mitayeras se desvía ordinariamente más de 250 m a cada lado. Finalmente, la tasa de crecimiento demográfico también se ha bajado de 2.6% correspondiente a Loreto (a nivel nacional es aún más elevada) a un reducido 1%, que es definitivamente inferior a la que exhiben los Achuara y posiblemente también a la que exhiben otros grupos.

Con todo es oportuno revisar nuevamente para contraste la cantidad de tierras que el Estado, según las leyes vigentes, adjudicaría en esa misma zona, no priorizada, a una población equivalente de personas naturales, es decir, a cualquier peruano.

En *tierras para cultivo*: El Estado (D.L. 02) adjudicaría 72,900 Has. a 243 peruanos (Art. 64, Mod. Art. 63, inc. a). El equivalente Achuara, como se ha documentado, solamente reclama 36,450 Has. de terreno (T₁) para la horticultura rotativa.

En *tierras para ganadería*: El Estado adjudicaría 573,000 Has. a 191 peruanos (Art. 64, Mod. 63, inc. b). El equivalente Achuara, como se ha documentado, solamente reclama 95,500 Has. de tierra (T₂), no para ganadería pero sí para la caza, pesca, recolección y explotación forestal.

En *tierras para extracción forestal*: El Estado (D.L. 21147) otorgaría 191,000 Has. a 191 pequeños extractores (Art. 36, inc. a). El equivalente Achuara no reclama esta área adicional, porque usufructúa para la extracción forestal la misma tierra (T₂) que para la caza, pesca y recolección. Requiere en cambio, solamente 33,000 Has. para absorber un modesto crecimiento demográfico (ACD).

Es pertinente entonces preguntar: ¿Por qué 36,450 Has. (T₁), 95,500 Has. (T₂) y 33,000 Has. (ACD) para nativos se considera "excesivo"? y en cambio ¿por qué

72,900 Has. (C), 573,000 Has. (G) y 191,000 Has. (F) para cualquier adjudicatario peruano se considera (y en realidad es) legal, apropiado y normal? Obviamente la respuesta a esa pregunta le corresponde a otros. Por mi parte, yo he tratado de responder ¿cuánto territorio se debe titular? ¿por qué? y ¿cómo determinarlo sistemática y consistentemente?

CONCLUSION

Se han considerado aspectos legales, ecológicos y económicos, para establecer el marco de referencia (posibilidades y limitaciones) en la titulación de tierras nativas. Seguidamente, un análisis de las Comunidades Nativas tituladas, puso de manifiesto la inconsistencia e insuficiencia al determinar la extensión del área a demarcarse. Así mismo reveló que todas las titulaciones han sido de asentamientos y no de territorio étnico. Consecuentemente, se establecieron límites y divisiones intra-étnicos (entre asentamientos) en lugar de fronteras inter-étnicas (entre territorios).

Sin embargo, a partir de una descripción etnográfica de los Jívaro-Achuara, se ha documentado que usufructúan un "territorio" que comprende un "terreno" (para horticultura rotativa) y un área de "tierra" (para caza, pesca, recolección silvestre y extracción forestal). Se ha analizado, así mismo, por qué los territorios étnicos tienden a ser constantes y estables, mientras que los asentamientos son fluctuantes y temporales. Igualmente, por qué la población nativa en el territorio étnico es constante, pero la composición demográfica de los asentamientos es sumamente variable.

A partir de los Jívaro-Achuara y dentro del contexto legal, ecológico y económico previamente esbozado, se ha elaborado una *fórmula* clara para determinar sistemática y consistentemente la extensión territorial que debe demarcarse y titularse. Dicha fórmula es aplicable también a otros grupos nativos del trópico. En base a dicha fórmula se ha determinado la cantidad mínima de 'terreno' (150 Has. por mujer adulta), de 'tierra' (500 Has. por hombre adulto) y finalmente se puede determinar con precisión el área adicional para absorber un modesto crecimiento demográfico. El título territorial (la suma de terreno, tierra y área de crecimiento demográfico) promedia 110 Has. por persona.

Espero haber contribuido: Primero, a desligar el problema de territorios nativos de 'fobias y filias'; segundo, a diseñar una herramienta de trabajo (una fórmula) funcional, clara y adecuada para futuras titulaciones. El resultado será un menor número de Comunidades Nativas insuficientemente tituladas, un menor número de "territorios titulados sin nativos" (puentes sin río). La inversa, "menos nativos sin tierra titulada" (ríos sin puente) obviamente seguirá siendo una opción fundamentalmente política que corresponde a otros tomar.

BIBLIOGRAFIA

- BERLIN, Elois Ann and Edward Markell
1976 Parasites and Nutrition: The dynamics of health among the Aguaruna Jivaro. MS.
- BROWN, Michael F. and Margaret L. Van Bolt
1980 "Aguaruna Jivaro Gardening Magic in the Alto Rio Mayo, Peru." *En: Ethnology* XIX: 2, pp. 169-190. University of Michigan.
- CARNEIRO, Robert L.
1961 "Slash-and-Burn Cultivation Among the Kuikuru and Its Implications for Cultural Development in the Amazon Basin." *En: J. Wilbert (Ed.) The Evolution of Horticultural Systems in Native South America, Causes and Consequences: A Symposium. Antropológica, Caracas, 47-67, Supplement Publication N° 2.*
- HARNER, Michael
1972 The Jivaro: People of the sacred waterfalls. Garden City: Doubleday.
- HUTTEL, Charles
1982 La arquitectura de los diferentes tipos de bosques de la Amazonía. MS.
- Instituto Nacional de Planificación
1972 Plan Nacional de Desarrollo 1971-75, vol. XI: Políticas de Desarrollo Regional.
- MEGGERS, Betty
1971 Amazonia: Man and culture in a counterfeit paradise. Chicago: Aldine-Atherton.
- TOVAR, Enrique
1966 Vocabulario del Oriente Peruano. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- URIARTE, Luis M.
1981 Población Achuara: Documento de trabajo para titulación de tierras. Ordereito-Iquitos. MS.

NACER ES UN RITUAL: COMPADRAZGO, CUVADA Y PADRINAZGO INDIGENA

Alonso Zarzar

*"Sobre la humillación común de las
madres se construyen los variados
símbolos del poder"*

M. Bloch y S. Guggenheim

The aim of this article is to discuss the major explanations given thus far for variations of the compadrazgo complex and to propose a more meaningful approach to the institution, by taking into account other similar ritual practices beyond the influence of Christianity, such as couvade, and a case in which birth itself comprises ritual ceremonies.

* * *

Le but de cet article est d'aborder les principales explications concernant les variations du "compadrazgo". De plus il propose une approche plus intégrale de cette institution, considérant des pratiques rituelles similaires, au delà de l'influence du christianisme. C'est le cas par exemple lorsque la naissance même implique une cérémonie rituelle.

* * *

In der Arbeit werden die Haupteklärungen für die Variationen bei der (compadrazgo) diskutiert. Eine integrale Annäherung an diese Institution wird vorgeschlagen, durch eine Einbeziehung anderer ähnlicher ritueller Praktiken jenseits christlicher Einflüsse. Als Beispiele dafür werden das Männerkindbett angeführt und ein Fall, in dem die Geburt selbst rituelle Praktiken beinhaltet.

INTRODUCCION

La importancia social de la institución del compadrazgo, tanto en los países mediterráneos como en América Latina ha sido largamente explorada debido fundamentalmente a que 'su rol cultural se afirma mas allá del padrinazgo por el bautismo' (Mintz y Wolf 1968: 328). Hay una razón histórica obvia que explica la amplia presencia del compadrazgo en América Latina: el bautismo fue usado por los españoles como uno de los medios más importantes en la conquista y colonización, tanto en un sentido espiritual como material. Nutini y Belt (1980) han listado 250 fuentes etnográficas sobre este tema, sólo para América Latina. En estos estudios así como en trabajos teóricos, la amplitud en las variaciones del compadrazgo ha sido uno de los temas más importantes y complejos. Mientras que la definición y comprensión específicas de esta institución en diversos contextos sociales, han sido extensamente elaborados, el hecho de la variación continúa siendo un centro polémico en la literatura.

El objetivo de este artículo es discutir las explicaciones más importantes respecto a las variaciones del complejo del compadrazgo y proponer un acercamiento más significativo, mediante la incorporación en el análisis de prácticas rituales semejantes, más allá de la influencia del cristianismo, como es el caso de la cuvada y un caso en el cual el nacimiento mismo conlleva ceremonias rituales. El punto de partida teórico es aquel formulado por Riviere (1974: 427) para el estudio de la cuvada, el tratamiento de estos fenómenos no como objetos de estudio aislados sino como formas específicas de un fenómeno mayor.

El artículo se divide en cuatro partes. En la primera se intenta una definición operacional del compadrazgo. La segunda desarrolla una discusión sobre las explicaciones dadas para entender la variedad de formas que esta institución ha adquirido. La tercera parte consiste en una comparación de las similitudes simbólicas y sociológicas del compadrazgo y la cuvada. En la última sección se intenta una explicación preliminar de un caso de 'compadrazgo múltiple' entre los Piro, grupo étnico que habita el Bajo Urubamba en la Amazonía Peruana.

1. EL COMPLEJO DEL COMPADRAZGO

La institución del compadrazgo ha sido vista usualmente como compuesta por dos aspectos interrelacionados:

a) una base simbólica inscrita en el ritual cristiano del bautismo que implica una distinción entre el parentesco natural y el parentesco espiritual y b) una base sociológica específica para el establecimiento de una red de relaciones sociales (Bloch y Guggenheim 1980: 376). Estos dos aspectos han dado lugar a dos tipos de aproximación. Mientras que la mayoría de estudios se han concentrado en el análisis de los aspectos sociales y funcionales de la institución, sólo en los últimos quince años algunos estudios han apuntado al trasfondo ideológico.

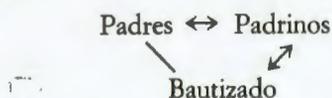
Hasta cierto punto puede decirse que la institución del compadrazgo ha sido entendida de tantas maneras como aspectos tiene. Así ha sido aproximada como una forma de co-paternidad (Goody, E.N, 1977) en la que el compadrazgo es una manera, entre otras, de compartir los roles en la relación entre padres e hijos. En el compadrazgo, es el rol del padrino/madrina — caracterizado por la mediación que

establece entre el niño y el sistema externo el que es compartido con los padres naturales. En un trabajo más reciente (Goody, E.N. 1982: 27) este autor enfatiza, al igual que Mintz y Wolf (1968: 343), que en el contexto de América Latina, el vínculo con los padres naturales es aquél sobre el que recae la importancia funcional de la institución. Mientras que en teoría el rol del padrino/madrina es el centro de las ceremonias, en la práctica la relación entre los compadres es la predominante (Nutini y Belt 1980: 424).

Mintz y Wolf (ibid: 327) y Pitt-Rivers (1968) ponen el énfasis en la naturaleza ritual de los vínculos por compadrazgo. Pitt-Rivers considera que el compadrazgo es como la hermandad de sangre, un sistema que establece vínculos análogos a los lazos de parentesco. El compadrazgo designa un complejo específico de relaciones establecidas principalmente, pero no siempre, por la participación en el ritual católico del bautismo. Su estructura básica consiste en tres relaciones:

1. Un vínculo de parentesco entre padres e hijos.
2. Un lazo espiritual entre los padrinos y el niño/a.
3. Un lazo espiritual entre los padrinos y los padres.

Las dos últimas están a su vez relacionadas al sistema de parentesco así como a las condiciones económicas de una organización social dada; puntos que serán desarrollados más adelante.



Vínculo de parentesco —
Relación espiritual ↔

Gráfico 1: El conjunto del compadrazgo
(Fuente: Gudeman 1972)

El hecho que el ritual del bautismo sea considerado en la teología católica y cristiana como una forma de re-nacimiento espiritual, es el punto de partida que toma Gudeman (1972: 47) para afirmar que el conjunto de relaciones de compadrazgo media entre el nacimiento y el bautizo, puesto que se basa en un compartir al bautizado. Así, el compadrazgo comparte las características fundamentales de esos conjuntos opuestos: las relaciones naturales y biológicas entre padres e hijos y las relaciones espirituales, rituales, sagradas, sociales y afines que conlleva el bautismo.

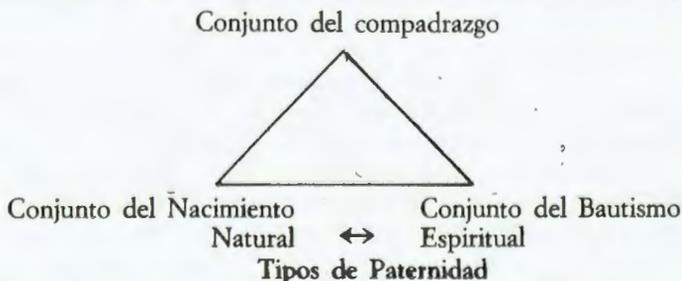


Gráfico 2: Interrelación de los conjuntos del nacimiento, el bautismo y el compadrazgo.
(Fuente: Gudeman 1972)

Pero Gudeman vá más allá en su énfasis sobre el contenido ideológico de la institución. Para él, éste se basa en la concepción de la naturaleza dual del hombre en tanto que ser natural y espiritual.

A pesar que tanto Mintz y Wolf, como Pitt-Rivers, notaron que el compadrazgo, representa una síntesis de ideas acerca del padrinzago, y del parentesco ritual y espiritual, ellos enfatizaron este último aspecto. Pero las contradicciones en estas definiciones son mínimas. Todos comparten la idea que el compadrazgo se encuentra inmerso en la práctica ritual cristiana de un segundo nacimiento. Sin embargo, desde el análisis seminal de Gudeman, se han realizado nuevos intentos por colocar al compadrazgo en una perspectiva más amplia. Mediante una torsión de la idea central de Gudeman y tomando en cuenta algunas afirmaciones embrionicas de otros autores — principalmente Pitt-Rivers (1977) y Ortner (1974) — Bloch y Guggenheim (1980) han intentado un acercamiento cross-cultural al compadrazgo, mientras Riviere (1974) ha analizado la cuvada.

Aunque Gudeman no niega la universalidad de la concepción de la naturaleza dual del hombre, considera que es específicamente cristiano depositar estos aspectos opuestos en conjuntos separados de padres: el aspecto natural en los padres biológicos y el aspecto espiritual en los padres apadrinadores (ibid: 47). Como veremos, esta división no es exclusiva del cristianismo ya que se encuentra por ejemplo en ceremonias rituales en la Amazonía.

2. LA NOCION DE VARIACION Y SUS EXPLICACIONES

Los antropólogos que han tratado el tema del compadrazgo en forma comparativa consideran que éste tiene numerosas expresiones en América Latina. Esto se manifiesta en las repetidas afirmaciones sobre su carácter flexible y su capacidad de adaptación (p.e. Mintz y Wolf 1968: 334). Tales ideas sobre la variación pueden ser muy limitadas, pues se encuentran encerradas en las relaciones entre los aspectos funcionales de la institución y los diversos contextos sociales. Cuando Mintz y Wolf se preguntan acerca de las razones que explicarían el éxito del compadrazgo entre las poblaciones indígenas, en vez de analizarlo en términos comparativos, cancelan toda respuesta adecuada con la simple afirmación que tal éxito se debió a la simplicidad simbólica del compadrazgo, que lo hizo fácilmente aceptable para esas poblaciones (ibid: 341). Ellos se oponen a la idea de la existencia de patrones indígenas pre-existentes con los cuales el nuevo complejo pudo integrarse.

Este último intento de explicación fue realizado por Paul (1942) y Foster (1953), quienes implícitamente trataron el problema de la variación. De acuerdo con ellos, una de las probables razones para la aceptación del compadrazgo en América Latina fue su similitud con formas nativas, tales como el padrinzago ceremonial, la

amistad ritualizada y sobre todo, los sistemas de parentesco nativos desbaratados por el contacto con los españoles (Foster 1953: 23). Foster parte del hecho que antes de la conquista, las sociedades indígenas se caracterizaban por tener un sistema de clanes, linajes y familias extensas más amplio y desarrollado que hoy en día. Pero, aún en la actualidad encontró que, al menos en Chiapas (México), el sistema de clanes tiene, entre otras funciones, el proveer de nombres al individuo, llenando así una de las funciones que posteriormente o en otras regiones cumple el bautismo. Más significativo aún es que el compadrazgo no logró ser firmemente establecido en esta región. Para él, como para Mintz y Wolf, el compadrazgo tuvo éxito sólo ahí donde tenía algo útil que ofrecer: principalmente medios de solidaridad social. Con un ejemplo contrastante tomado de México Central, Foster ilustra esta idea. Ahí, la estructura de clanes precolombina casi ha desaparecido y en su lugar existe un amplio sistema de padrinzago. Como Paul, él alude a la creciente importancia del compadrazgo como concomitante de la decreciente importancia del parentesco; correlación negativa que también es claramente visible en pueblos de 'frontera' como Sepahua en la Amazonía Peruana, donde el cambio social ha afectado el sistema de parentesco de las poblaciones nativas. Este punto fue formulado por Mintz y Wolf (1968: 341) en términos de la relación entre la utilidad de los lazos de compadrazgo y el impacto del cambio social. Según estos autores, en una situación de transición —donde las relaciones impersonales o de mercado empiezan a reemplazar los vínculos de parentesco, pero sin llegar a desarrollarse plenamente— el compadrazgo es una suerte de estrategia desesperada que apunta a copar con tal campo. Razón por la cual se encuentra en comunidades que están entre un sistema social basado en el parentesco y un sistema social regulado por relaciones de mercado.

En breve, Foster ha señalado tres razones que darían cuenta del éxito del compadrazgo:

1. La necesidad funcional de las sociedades indígenas y de los mestizos emergentes por ayuda mutua y medios de integración.
2. La flexibilidad y el potencial de crecimiento del compadrazgo que le permite suplir esas necesidades.
3. La similitud entre algunos de sus ritos y formas y los ritos y formas indígenas que lo hicieron atractivo a las poblaciones nativas.

Mientras que las dos primeras razones están relacionadas con los aspectos funcionales del compadrazgo —en tanto institución de clientelaje y en tanto que medio de solidaridad social— la tercera razón puede considerarse como un paso hacia una comprensión cross-cultural de la institución y por lo tanto como uno de los primeros intentos de asir el problema de la variación. Sin embargo este es todavía un paso limitado, inserto en una aproximación funcional basada en la idea de un sincretismo que cancela una visión estructural de las similitudes fundamentales y los fundamentos simbólicos del compadrazgo y de las prácticas rituales no cristianas. En vez de concebir esas otras instituciones como ceremonias rituales paralelas al complejo del compadrazgo, la relación con el compadrazgo es entendida como una expresión de la adaptabilidad de la institución. Pero aún la adaptabilidad del compadrazgo permanece irresuelta. De acuerdo con Gudeman (1972: 46), Foster y Paul no pueden decir por qué es el compadrazgo y no otra institución la que cubre el vacío dejado por los lazos de parentesco. La respuesta yace en la naturaleza de la relación entre la estruc-

tura del compadrazgo y los vínculos parentales. En su forma básica, el conjunto de relaciones formado por el compadrazgo es un simulacro de las relaciones familiares básicas; tema sobre el cual volveremos posteriormente.

De todos estos acercamientos, aquél desarrollado por Gudeman es el que está más sistemáticamente relacionado con el problema de la variación. Sin embargo, su perspectiva se encuentra encerrada en lo que él llama la 'estructura invariante' del conjunto del compadrazgo, que para él constituye el límite de las variaciones y por lo tanto el límite para establecer comparaciones. Gudeman se refiere a las variaciones, frecuentemente dramáticas, como modificaciones inherentes a los lazos establecidos. Estas incluyen:

1. Incrementar el número de ocasiones para establecer lazos. El conjunto de relaciones puede ser repetido o extendido de los rituales eclesiásticos a otros ritos como p.e. el primer corte de pelo o el caso del 'susto' como ocurre en las comunidades andinas.
2. Aumentar el número de padrinos sin incrementar el número de ritos. El efecto sin embargo es el mismo que en 1.
3. Expandir los lazos espirituales a los parientes de los miembros principales del conjunto del compadrazgo. Los abuelos del bautizado pueden devenir compadres de los padrinos; los parientes de los padrinos pueden ser involucrados, como ocurre cuando los hijos de los padrinos se relacionan con el bautizado como 'hermanos políticos'¹. Pero como dice Gudeman (1972: 63), es importante no identificar las extensiones de los términos con las extensiones de las relaciones. Así, a un individuo categorizado como compadre —sin ser realmente un padrino— no le afectan los derechos y deberes del vínculo. Esta extensión terminológica es común en los contextos urbanos peruanos donde los términos 'compadre' y 'cuñado' son usados principalmente por los hombres para expresar confianza, amistad y confidencia pero sin existir lazo espiritual alguno. Parece ser que hay una correlación inversa entre la importancia social de la institución —menos importante en los centros urbanos que en los rurales— y la extensión en el uso de los términos —menos restrictivo en los centros urbanos que en los rurales.
4. La posición del bautizado puede ser repetida. Esto puede ocurrir cuando hay una proliferación de niños y/o ceremonias para el mismo padrino o cuando una sola persona apadrina a un grupo de hermanos. Diríamos que esta variante tiene como efecto principal el incremento del prestigio del individuo apadrinador.
5. La prohibición de revertir la elección del padrino es quizás la regla más difícil de explicar ya que sintetiza casi todos los aspectos del compadrazgo. De acuerdo con Gudeman esta prohibición es casi universal, sin embargo hay una variedad de casos en los cuales la reversión de los roles de los padrinos y de los padres no solamente no se prohíbe pero incluso se prescribe. Esto ocurre no sólo en el caso del compadrazgo húngaro que Gudeman describe. Entre las clases medias urbanas del Perú es una costumbre devolver el privilegio —y no sólo la deuda como piensa Gudeman— de ser seleccionado padrino mediante la selección de un compadre como padrino. En este contexto la elección recíproca tiene lugar entre miembros de la misma clase social que la mayoría de veces son además parientes consanguíneos o afines.

¹ Término usado en América Latina para referirse también al cuñado, cuestión que ilustra la semejanza entre los lazos por compadrazgo y los vínculos de afinidad.

Gudeman ha explicado de diversas maneras la supuesta universalidad de la prohibición de la elección recíproca. Primero consideró que esta prohibición era esencialmente una 'deducción folk de la teología eclesiástica' en la cual las relaciones espirituales ocupan un estatus más alto que las relaciones naturales, principio que coloca a los padrinos en una posición más elevada que la de los padres. Si la elección fuera recíproca, cada uno (padre y padrino) sería compadre para el otro y se establecerían relaciones naturales y espirituales y cada uno ocuparía ambos estatus. Gudeman concluye: "Mediante la prohibición de la elección recíproca se evita una situación estructuralmente imposible" (1972:63). Uno puede preguntarse, ¿imposible, para quién, para el antropólogo ansioso por construir un modelo, o para los propios actores sociales?

En un artículo posterior (1975: 233) Gudeman argumenta sobre bases sociológicas antes que simbólicas. En contextos de sistemas de parentesco bilateral como en Veraguas (Panamá) él encontró que los grupos sociales discretos y contiguos se forman en base a relaciones políticas y de localidad antes que sobre principios de parentesco. Gudeman sostiene que si la fórmula recíproca funcionara, esta tendría que establecerse entre pares de cónyuges, en una suerte de intercambio binario que impediría una relación estructural de continuidad entre los grupos generacionales. Esta explicación funcional se basa sin embargo en un supuesto, más bien dudoso: que un sistema indirecto de alianzas de compadrazgo introduce elementos de 'mayor cohesión social'² en lo que sería de otro modo una sociedad estructurada de manera fluida o fragmentada. Chevalier (1982: 330) ha encontrado una situación contrastante en Puerto Inca —un asentamiento mestizo en la Amazonía Peruana— basado también en un sistema de parentesco bilateral. De acuerdo con Chevalier ahí el compadrazgo encaja no con las demandas de un sistema amorfo de relaciones sociales, sino más bien con la atenuación de las tensiones que surgen de un rígido estructuramiento de relaciones económicas que el sistema cognático y la solidaridad de la familia nuclear son incapaces de resolver por sí solos. Idea que fue previamente adelantada por Pitt-Rivers (1968: 412): "...el compadrazgo es lo que el parentesco cognático aspira a ser, pero no puede ser". Este contraste entre lazos de parentesco ritual y vínculos de parentesco se expresa mejor en la función económica que llevan a cabo los primeros y que implica una redistribución de la riqueza. Así, el complejo del compadrazgo tiene éxito en realizar lo que ni la solidaridad consanguínea, ni la solidaridad por afinidad pueden alcanzar: permitirle a un individuo elegir entre aquellos de quienes puede esperar apoyo económico como si se tratase de parientes cercanos. Es precisamente este análisis que incorpora las condiciones económicas el que está ausente en la explicación sociológica de Gudeman. Siguiendo a Chevalier puede decirse que las deudas canceladas por la elección recíproca (de acuerdo con Gudeman) no constituyen un sistema de intercambio indirecto sino una combinación de dos conjuntos opuestos de intercambios asimétricos. Es un intercambio entre el que posee bienes materiales y busca un prestigio consagrado espiritualmente y el desposeído que 'renuncia' a los bienes materiales y que es obligado a buscar el apoyo material de individuos más poderosos. Revertir la elección es por lo tanto devolver dos deudas: el mayor prestigio asignado al padrino y la asistencia caritativa que este 'debe' a sus parientes rituales dependientes. Este aspecto está ausente en el análisis de Gude-

2 Cuestión que el mismo Gudeman ha criticado en la aproximación de Mintz y Wolf (1972: 45-46).

man porque él asume que un compadre debe ser el 'dador' y el otro el 'recibidor', pero ambiguamente añade que el padrino ocupa el estatus más alto, sea este el dador o el recibidor (1975: 234). Pero, ¿cómo puede un padrino no ser definido como 'recibidor', al menos en el sentido de ser alguien que obtiene mayor prestigio? (Chevalier 1982: 331).

Hasta donde podemos entender este problema parece ser que la modalidad de la elección recíproca se prohíbe en aquellas sociedades donde el compadrazgo juega un rol crucial en las relaciones socio-económicas. Podemos afirmar que en las zonas urbanas, gruesamente caracterizadas por la existencia de medios alternativos para la movilidad social y la solidaridad social, donde la familia es básicamente una unidad de consumo y donde la esfera doméstica de actividades depende ampliamente de las condiciones económicas y políticas societales, el compadrazgo no es solamente menos importante, sino que la elección recíproca no se prohíbe. Por otro lado, en las comunidades campesinas y las sociedades 'tribales' el compadrazgo no solamente es importante como medio funcional múltiple, sino que la elección recíproca es prohibida.

Regresando a Gudeman revisemos su argumento subyacente para explicar el hecho de la variación. De acuerdo con él, detrás de los diferentes patrones y normas yace la estructura invariable del conjunto del compadrazgo y su relación con la familia. Hay dos puntos aquí que merecen comentarse. En primer lugar, cuando el conjunto del compadrazgo es abordado dentro de una dimensión cross-cultural puede ser visto como una institución entre otras instituciones y prácticas de apadrinamiento que no están ligadas a la tradición cristiana.

En segundo lugar, la estructura de la familia, que el compadrazgo aparenta simular, es una organización en sí misma cambiante. Así, el argumento de Gudeman parece asentarse en una fundamentación incierta, en la que ambos objetos correlativos son en sí mismos cambiantes. Diríamos que esta limitación es el resultado de intentar explicar el hecho de la variación al nivel de la institución misma. Para Gudeman todas las variaciones del compadrazgo han derivado de la misma 'gran tradición' y están ligadas por su conexión histórica a la difusión del cristianismo. Mediante el establecimiento de una división entre aquellas instituciones que emergieron de la gran tradición y aquellas que pertenecen a otras tradiciones (cuvada, rituales de nombramiento, ritos de nacimiento, etc) él cancela una aproximación cross-cultural y omite la comparación más allá de esos límites. En este sentido su visión se opone a los intentos comparativos de Eisenstadt (1956) y Pitt-Rivers. Pese a que estos autores comparten la idea que el compadrazgo se basa en la ideología cristiana, consideran que esta institución era comparable a la amistad formalizada y a los lazos establecidos por las hermandades de sangre.

Para Gudeman, el compadrazgo es una institución cristiana única porque es la única que deposita la dicotomía natural/espiritual en dos conjuntos diferentes de padres. Como veremos luego, esta supuesta característica distintiva es compartida por otros rituales no cristianos y ceremonias de apadrinamiento en algunas sociedades amazónicas. Sin embargo, esta distinción específica no se encuentra en el caso de la cuvada, en la que los mismos padres naturales juegan también el rol de creadores del lado espiritual del niño (Riviere 1974). En cambio, lo natural y lo espiritual se divide entre los padres naturales; la madre produce el nacimiento biológico, el padre, el nacimiento espiritual, una dicotomía simbólica de los géneros que de acuerdo con Bloch y Guggenheim también es fundamental al compadrazgo. Así, de una forma u

otra, ya sea por entregar la dicotomía natural/espiritual a conjuntos diferentes de padres (rituales de nombramiento)³ o por la atribución de cada lado de la dicotomía a cada género (cuvada), el simbolismo del compadrazgo es una base para la comparación cross-cultural. En todos estos casos estamos confrontados con un segundo nacimiento, un nacimiento espiritual y social que se sostiene en oposición al nacimiento natural y biológico.

Gudeman no ha explorado este aspecto porque él está interesado únicamente en las diversas variaciones de una misma estructura y en una explicación situacional (1972: 48) que es importante sólo como una base para la comparación al interior de formas de compadrazgo cristianas o influenciadas por el cristianismo, pero no está interesado en el hecho de la variación en sí. Para poder explicar el problema de la variación se tiene que cambiar el centro del análisis y se tienen que ver las otras instituciones como manifestaciones ligadas al compadrazgo, no solamente porque estas se dirigen al mismo problema (Riviere 1974), sino porque las soluciones mismas son sorprendentemente semejantes.

Esta última posición fue desarrollada por Bloch y Guggenheim (1980) y Riviere quienes empezaron con el análisis del simbolismo del compadrazgo en diferentes contextos culturales. Bloch y Guggenheim intentan explicar porque el mismo complejo ritual de un segundo nacimiento ha sido utilizado en instancias históricas diferentes y específicas; hecho que les hace preguntarse "...si es que hay algo intrínscico a la institución que la hace tan dócil a los préstamos y transformaciones que ha sufrido..." (1980: 377). Para ellos los cimientos básicos del compadrazgo yacen en el simbolismo de los géneros, el nacimiento y la paternidad penetrados por el contraste entre el parentesco natural y espiritual. El bautismo es un segundo nacimiento espiritual y superior, sagrado y puro porque se asemeja al nacimiento divino de Cristo,⁴ de manera opuesta al nacimiento natural que es profano y 'sucio'. El bautismo es un exorcismo de esta contaminación que involucra una devaluación de la naturaleza, del nacimiento y de las mujeres en tanto que dadoras de vida. Aún más, la fuente bautismal es una vagina superior que incorpora a los niños en la comunidad moral. El bautismo es un ritual que afirma que las mujeres no pueden producir niños socialmente aceptables y enviste la creación de seres humanos completos ya sea en Dios o en la Iglesia⁵ (ibid: 379-80). A través del tiempo el rol del padrino, en las relaciones creadas por el bautismo, se ha incrementado a costa del rol de la Iglesia. En todo América Latina, el término 'político', que es usado para expresar varias relaciones de afinidad como relaciones a través de padrinos, también expresa la idea que todos estos lazos son creaciones de la comunidad, donde esta aparece en su representación más sagrada. De acuerdo con Gudeman, en Veraguas el contraste entre lo natural y lo espiritual va unido al contraste entre la casa familiar y la comunidad; los padres

3 Para el análisis de los rituales de nombramiento, véase por ejemplo Maybury-Lewis, D. (ed.), *Dialectical Societies, The Ge and Bororo of Central Brazil*, 1979.

4 Para una provocativa discusión sobre el nacimiento virginal de Cristo, véase el artículo de Leach (1969).

5 Pese a que esta es una ideología específica con la que debemos ser cuidadosos en no proyectarla en la explicación de otros ritos no cristianos, existen otras dicotomías homólogas entre las sociedades amazónicas, como las oposiciones entre las esferas de relaciones públicas y privadas o entre las actividades rituales y seculares que hacen del compadrazgo una práctica manifiestamente comparable con otros rituales.

naturales están asociados a la casa mientras que los padres espirituales están asociados con la comunidad. De esa manera podemos apreciar que los lazos establecidos por el compadrazgo son el resultado de una intervención 'creativa' de la autoridad político-religiosa de la cual los padrinos son meros intermediarios y representantes. Esto sugiere también una oposición simbólica de los géneros ya que la casa está simbólicamente asociada a las mujeres. La comunidad consiste de ambos sexos, pero está representada y dominada por los hombres (Bloch y Guggenheim 1980: 380). Así, nacer a través del bautismo, que es nacer por segunda vez, es también nacer por los hombres. La pregunta obvia es entonces, por qué los hombres necesitan 'dar a luz'. La respuesta tiene que ver con la necesidad de tener medios de dominación, medios para legitimar la autoridad y canales para el mantenimiento de la reproducción social y la continuidad ideológica de la sociedad. Mediante la realización de un segundo nacimiento conducido por los hombres, la esfera femenina de relaciones domésticas es invadida y puesta bajo el control de la esfera masculina de relaciones jurídicas y públicas. Mediante la repetición del nacimiento natural, la reproducción biológica de la sociedad es transformada en la reproducción social bajo el control de los hombres. De ese modo, el compadrazgo es el complejo simbólico y sociológico mediante el cual el individuo nace dentro de y para la comunidad. En este sentido el compadrazgo es un ritual de pasaje, pues marca el paso del individuo, de la esfera

Cuadro 1

NOCIONES DE VARIACION	VISIONES DEL COMPADRAZGO		
	Una sola estructura basada en la dicotomía cristiana del ser natural y espiritual.	Un complejo sincrético de nociones cristianas y rituales indígenas (en A. Latina)	Un segundo nacimiento, un nacimiento social y ritual que asegura y legitima la dominación de clase y/o género (entre otras instituciones no cristianas).
<p>Una expresión de la flexibilidad y adaptabilidad del compadrazgo.</p> <p>Una repetición múltiple de una sola estructura.</p> <p>El resultado del uso de este complejo simbólico en diferentes contextos socio-políticos.</p>	<p>Mintz y Wolf (1968)</p> <p>Gudeman (1972, 1975)</p> <p>Mintz y Wolf (1968)</p> <p>Gudeman (1972, 1975)</p> <p>Pitt-Rivers (1968, 77)</p>	<p>Foster (1953)</p> <p>Paul (1942)</p> <p>Redfield y Villa Rojas (1962)</p>	<p>Bloch y Guggenheim (1980)</p> <p>Riviere (1974)</p>

doméstica y privada a la esfera pública y jurídica de la sociedad. Es este complejo simbólico subyacente de nociones y relaciones el que encontraremos aún de manera más marcadamente expresado en otras prácticas de segundos nacimientos en algunas sociedades amazónicas.

Bloch y Guggenheim han demostrado la posibilidad de un análisis comparativo cross-cultural con ejemplos de segundos nacimientos tomados de los Merina de Madagascar, los Esquimales y la sierra de México en el periodo previo a la conquista. Ellos encontraron que casi todas las características del compadrazgo estaban presentes, pero que los padres sustitutos o padrinos variaban en extremo. Entre los Merina, los padrinos son un hombre y un grupo de mujeres vírgenes; entre los Esquimales y los Aztecas es una mujer la que amadrina un nacimiento ritualizado y una suerte de ceremonia de baño, respectivamente. Sin embargo, estas variaciones son el resultado de las estructuras políticas y económicas de las sociedades que practican estos rituales. Los poderes creativos investidos en la comunidad y sus representantes son siempre medios de legitimar diferentes estructuras de dominación, sean de clase o género.

Así, en vez de tener variadas explicaciones para formas específicas, confrontamos un único acercamiento, que en contraste con Gudeman, no está inserto exclusivamente en la gran tradición. El punto de partida para la comparación cross-cultural es el complejo simbólico y sociológico del compadrazgo mismo.

Como puede apreciarse en el Cuadro 1 todas estas perspectivas pueden ser agrupadas esquemáticamente de acuerdo con su noción de variación y su visión del compadrazgo.

3. COMPADRAZGO Y CUVADA

Puede sugerirse que el ritual del bautismo conlleva dos funciones simbólicas principales que se encuentran separadamente en la cuvada y en los rituales de nombramiento⁶. Así, mientras el bautismo tiene a su cargo la creación del individuo espiritual y la dación de un nombre —y la concomitante identidad social—, la cuvada sólo conlleva la primera función y los rituales de nombramiento, la última.

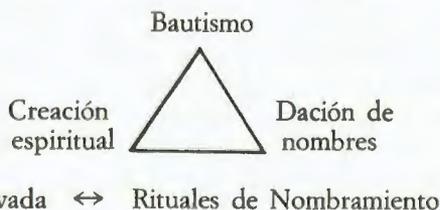


Gráfico 3: La Cuvada y los Rituales de Nombramiento como aspectos parciales del Bautismo.

Riviere (1974: 424) ha revelado que la definición de la cuvada es una gran trampa. Una de las razones para esta dificultad ha sido la diversidad de formas que esta exhibe — desde limitaciones en la dieta alimenticia hasta la simulación histrióni-

⁶ Para una comparación entre los rituales de nombramiento y el compadrazgo, véase Zarzar (1983a).

ca del nacimiento por el padre. Otra razón, más profunda, es que la *cuvada* provee una manera de tratar con ideas metafísicas acerca del ser humano. Riviere concuerda con Kroeber en que la *cuvada* no es un fenómeno recurrente y definible, sino una variante de una serie de fenómenos interrelacionados. Pero también establece una distinción entre la *cuvada* como ritual y la *cuvada* como enfermedad psicosomática, para concentrarse en la primera, cuya definición básica es: "un conjunto de ideas y conductas convencionales que en esencia asocian a un *hombre* con el nacimiento de su hijo" (1974: 425, énfasis nuestro)⁷.

De acuerdo con Tylor y Frazer, la *cuvada* es una técnica de protección tanto para el recién nacido como para los individuos relacionados con su nacimiento. Este raciocinio se soporta en la supuesta existencia de una conexión espiritual entre los padres y el niño. De acuerdo con Malinowski, la *cuvada* es una forma externa de los rituales de nacimiento, a la vez que un medio de reclamar la paternidad. De acuerdo con Van Gennep, esta es un rito de pasaje secundario, donde las restricciones en la dieta y la conducta ritual del hombre pueden ser un medio apropiado de simbolizar el periodo transitorio que es simultáneamente considerado peligroso y contaminante (en Riviere, *ibid*).

Pese a que estos aspectos funcionales y simbólicos al igual que estas explicaciones son parcialmente correctas, ellas no identifican la naturaleza del fenómeno, como tampoco se dirigen a su esencia. Siguiendo a Riviere, podemos intentar esa tarea mediante una comparación del *compadrazgo* con la *cuvada* usando sus ejemplos y otros más⁸. Entre los Waiwai y los Trio, ambas sociedades tribales del tronco lingüístico Caribe del Brasil y Guyana, las características principales y comunes de la *cuvada* son:

- a) Esta implica restricciones tanto en la dieta como en las actividades de ambos padres, sin embargo no hay simulacro de dar a luz por parte del padre.
- b) La duración e intensidad de la *cuvada* varía de acuerdo a la condición del niño. De ahí que no sea un ritual de pasaje, ya que la *cuvada* puede ser abandonada y nuevamente actualizada de acuerdo con las circunstancias.
- c) Ambos grupos consideran que la sangre del nacimiento es contaminante.

Mientras que ambos grupos coinciden respecto a los aspectos prácticos de la *cuvada*, las creencias relativas a sus intenciones difieren levemente. Para los Waiwai, el objetivo de la *cuvada* es ayudar a fijar el alma aún débil del recién nacido; alma que aún puede abandonar al niño, vagabundear y tornarse vulnerable ante cualquier peligro espiritual. Debido a la creencia en la existencia de un estrecho vínculo espiritual entre los padres y el niño, un peligro espiritual que actúe sobre los primeros afectará a este último. De ahí que la dieta y las actividades de los padres sufran restricciones.

De acuerdo con la cosmología de los Trio, en el nacimiento toda alma individual surge o se forma de un reservorio de almas y retorna a este con la muerte. En coincidencia con los Waiwai, los Trio creen que en el recién nacido esta alma no está ni adecuadamente fijada ni está suficientemente desarrollada como para que el niño

⁷ Énfasis que también se encuentra en los informes de Karsten (1926: 436-467) sobre la *cuvada*.

⁸ De acuerdo con Karsten, que ha recolectado una considerable cantidad de casos sobre *cuvada* y ha discutido algunas explicaciones sobre esta institución, esta no era exclusiva a la región amazónica pues informa de casos en las culturas andinas en el período pre-colombino.

nen un ser independiente. Esta alma crece a través de la alimentación espiritual de los padres efectuada mediante un cordón umbilical espiritual —contraparte del cordón físico— que continúa existiendo pasado el nacimiento.

En contraste con estos casos, entre los Urubu de la familia lingüística Tupi la asociación mística entre los padres y el niño es en ambas direcciones. Se cree que si uno no cumple con seguir las restricciones prescritas pone en peligro su propia alma. Para los Urubu, la práctica de la cuvada es claramente un esfuerzo paterno de creación espiritual.

Otros casos de cuvada se encuentran entre los Krahó (Melatti 1979: 58) y los Apinayé (Da Matta 1979: 104). En ambas, sociedades Timbira del Brasil Central, las características de la cuvada mencionadas antes, se encuentran con variaciones que dependen de si las restricciones en la dieta, en las actividades o las relaciones sexuales comienzan antes o después del nacimiento del niño. Pero la creencia nuclear es la misma, los recién nacidos son seres incompletos hasta que sus almas son fijadas. Como en los otros casos, el nacimiento se considera una situación simbólicamente peligrosa.

En la cuvada reaparece la idea básica del bautismo como segundo nacimiento o nacimiento espiritual. Mientras que al dar a luz la mujer crea el cuerpo del niño, la cuvada es un segundo nacimiento que crea, transfiere o fija el alma al cuerpo del niño para hacer de él un ser humano completo. La imitación del parto practicada por el padre se explica y entiende como el parto de la naturaleza espiritual del niño. Tanto en la cuvada como en el compadrazgo estamos ante la idea que son necesarias dos acciones para darle existencia a un nuevo individuo. Sin embargo, mientras que en el compadrazgo estas acciones son realizadas por dos conjuntos distintos de padres, en la cuvada los padres naturales llevan a cabo tanto la creación natural como la espiritual. Riviere sugiere que esto es así porque en la cuvada “no hay unidades sociales identificables que sean equivalentes a la familia y al conjunto del compadrazgo” (1974: 432). Si bien es cierto que en la cuvada no hay unidades sociales identificables más allá y por encima de la familia, también es cierto que la creación espiritual es básicamente una función del rol del padre. La división que crea unidades sociales no se establece entre los progenitores y los otros miembros de la comunidad, pero sí entre los propios progenitores. El nacimiento está asociado no sólo con las mujeres y la creación física sino que también es considerado contaminante⁹: más aún, este es asociado con la enfermedad ya que las mismas restricciones en la dieta y la conducta son aplicadas en ambas circunstancias. En los ejemplos anteriores, así como entre los Piro, el nacimiento es implícitamente considerado como un evento anormal, una enfermedad perturbadora que requiere control a través de la conducta ritual del padre. Nuevamente la oposición de géneros, señalada por Bloch y Guggenheim en el compadrazgo, reaparece en la cuvada. Este contraste puede expresarse en las siguientes analogías:

- 1) Nacimiento: Bautismo: Natural: Espiritual: Padres Naturales: Padres Espirituales.
- 2) Nacimiento: Cuvada: Natural: Espiritual: Madre: Padre.

La cuvada implica también una oposición entre los individuos que participan en el nacimiento y la esfera externa de las relaciones sociales. De acuerdo con Da Matta

9 Para más descripciones sobre este aspecto, véase Karsten (1926: 436-467).

(1979: 105), las precauciones alimenticias crean una continuidad entre los progenitores y el recién nacido a la vez revelan una identificación basada en una esencia común compartida por ambas partes. Así, mediante el reforzamiento de sus vínculos biológicos comunes la 'familia nuclear' es contrastada con la esfera pública de las relaciones ceremoniales.

Para Riviere, la diferencia esencial entre el compadrazgo y la cuvada resulta del uso que hacen estas instituciones de diferentes modelos. En el compadrazgo, el modelo social es la 'familia' y las relaciones al interior de ella. En la cuvada, parte o todo el proceso de embarazo, parto y nutrición sirven como modelo fisiológico para la creación espiritual. Sin embargo, estas diferencias no cancelan la posibilidad que una misma sociedad tenga ambas instituciones, como veremos en el caso de los Piro. Esto es importante pues puede significar, como ha notado Riviere (1974: 433-4), que la diferencia esencial entre el compadrazgo y la cuvada podría darse a un nivel institucional en casos específicos en vez de ser una característica universal.

4. NACIMIENTO Y COMPADRAZGO: EL CASO DE LOS PIRO

En contraste con otras sociedades, en las que el nacimiento es visto simplemente como un acontecimiento natural, aún cuando pueda ser considerado peligroso y contaminante, entre los Piro el nacimiento es un evento ritual.¹⁰ Este caso, junto con las prácticas de la cuvada, nos proveen de ejemplos que contradicen la idea de Gude-man (1972: 57) que el compadrazgo en tanto que marcado ritualmente se opone al nacimiento, evento no marcado ritualmente. Aún más y en respuesta a Riviere (1974: 433), el nacimiento entre los Piro, constituye un caso en el que la cuvada y el 'compadrazgo', instituciones usualmente separadas, son realizadas de manera complementaria.

Durante el ciclo vital de un Piro se crean lazos de padrino en el nacimiento, el bautismo, la pubertad, la confirmación y el matrimonio. Sin embargo, estas ceremonias pueden reducirse a los tipos básicos del nacimiento y el bautismo de los cuales las otras son meras réplicas. Se puede decir propiamente que las instituciones nativas son usadas sólo en el nacimiento y la pubertad. Los otros rituales son cristianos.

Los Piro son un grupo etno-lingüístico Arawak que comparte una historia común, una cultura y un territorio básico,¹¹ aunque en la actualidad carecen de una organización política centralizada y propia. Sin embargo, parece ser que tradicionalmente estuvieron organizados políticamente en clanes territoriales exogámicos dirigidos por líderes a nivel de asentamientos y regiones (Zarzar 1983: 35, 41). Esta estructura empezó a cambiar bajo el intenso aún cuando discontinuo proceso de colonización y terminó por derrumbarse en los inicios de este siglo bajo el impacto de la explotación cauchera. Hoy en día ya no puede decirse que los Piro constituyen una organización tribal. Aproximadamente 3,500 habitan las orillas del río Bajo Urubam-

10 De esto no se sigue que no existan otras sociedades en las que el nacimiento es un evento ritualizado. En este caso estamos no solamente ante rituales que imitan el nacimiento (como la cuvada) sino ante el hecho que el nacimiento mismo es ritualizado.

11 Como resultado del período de extracción cauchera, los Piro, al igual que un gran número de otros grupos, ocupan en la actualidad territorios alejados entre sí y hasta en diferentes cuencas.

ba y parcialmente el Alto Ucayali, formando asentamientos exógamos dispersos y pequeñas comunidades.¹² Estos ríos forman los canales de comunicación más grandes e importantes en el sureste de la Amazonía Peruana. Ubicación crucial que ha permitido a los Piro actuar como mediadores entre los diferentes sectores que han penetrado la región —misioneros, caucheros, comerciantes, madereros y en la actualidad compañías petroleras— y las otras, más pequeñas sociedades nativas de los ríos tributarios.

Como pobladores ribereños, las actividades cotidianas y tradicionales de los Piro son principalmente la pesca y la agricultura de roce y quema, siendo la caza más bien esporádica. En la actualidad los Piro combinan estas actividades con trabajo asalariado temporal en la extracción de madera y con la venta de productos del monte a los mestizos.

La unidad básica de producción y consumo es la casa familiar usualmente compuesta por la familia nuclear. Las casas están ligadas a través de los cuñados y un sistema de matrimonio de primos cruzados; ambos vínculos proveen de cooperación en la agricultura y son utilizados para prestarse medios de producción. La distribución de la comida también involucra diferentes casas. Un Piro que ha obtenido una buena pesca o presa de caza, distribuirá su producto entre los miembros de su familia nuclear, la casa de sus padres y la de los padres de su esposa. Los lazos creados por el compadrazgo cristiano y el padrinazgo indígena también vinculan estas unidades sociales a través del intercambio de servicios, favores y bienes. En este sentido estas instituciones repiten las funciones del parentesco. La residencia es matrilocal y neolocal y la descendencia ha sido tradicionalmente matrilineal. Con la adopción de las costumbres occidentales y cristianas, como el compadrazgo, el matrimonio eclesiástico y el uso de apellidos con énfasis en el lado patrilateral de la familia, la regla de descendencia ha empezado a perder definición en favor de un sistema de parentesco bilateral.

a) El Ritual del Nacimiento

Para los Piro el nacimiento es un evento ritual. En vez de una ceremonia que imita el nacimiento,¹³ este deviene en un doble evento. Al momento del nacimiento, el padrino, que ha sido seleccionado con gran anticipación, corta el cordón umbilical. A través de esta acción, el padrino es asociado simbólicamente con la madre y el recién nacido. Al mismo tiempo, él o ella realizan la separación física del niño. Este acto de separar es un acto creativo. Sólo cuando la 'unidad' madre-hijo ha sido convertida en dos unidades, puede decirse que el niño ha empezado a existir como un individuo. Cabría preguntarse, ¿por qué alguien, fuera del padre o de la madre, tiene que intervenir? La respuesta se encuentra en las sugerencias hechas por Bloch y Guggenheim. Como en otros contextos culturales, entre los Piro, las mujeres no son consideradas capaces de producir seres sociales completos.¹⁴ La intervención del pa-

12 Una excepción a este patrón es el poblado-frontera de Sepahua con más de 400 Piro junto con otros grupos y población mestiza.

13 Bloch y Guggenheim (1980) describen un ritual de nacimiento similar entre los Esquimales.

14 Una versión más sofisticada de esta oposición de géneros, en relación con la creación del cuerpo y el alma, puede encontrarse en la etnografía de Christine Hugh-Jones (1979: 125-135) sobre los indígenas Pira-Paraná en el noroeste de la Amazonía.

drino expresa los poderes creativos y simbólicos asignados a la comunidad que aquél representa. Es la comunidad la que completa el niño y produce individuos socialmente aceptables.

Durante la ceremonia, los Piro designan al padrino con el término *kpashiru* (o), literalmente 'puro, intocable'. Estas características, contenidas en el significado del término, expresan el estatus superior del padrino, que se piensa adquiere tales virtudes por el contacto con la sangre de la madre, considerada sacramentalmente contaminante.

En la vida cotidiana el padrino es llamado *nustakjeru*, literalmente 'el que cortó el cordón'. Es interesante este contraste en los términos utilizados para designar al padrino pues si bien por un lado expresan la función práctica de éste, por otro lado establecen una marcada distinción entre el ámbito ritual y la vida secular. Los padres del apadrinado y el padrino se dirigen unos a otros con el término *gistakjeru*. El padrino se dirige a su ahijado con el término *nustaplole*. En la actualidad, los Piro al igual que otros grupos ribereños, también usan los diminutivos en castellano para compadre/comadre: 'cumpa' o 'cuma' y padrino/ahijado, reconociendo así las similitudes existentes entre el compadrazgo y su propia institución. Los términos tienen la siguiente equivalencia:

nustakjeru..... padrino
 nustaplole..... ahijado
 gistakjeru..... compadre

La institución nativa se halla inscrita en el sistema de parentesco pues los padrinos son preferencialmente y casi siempre elegidos de entre el grupo de parientes primarios (Alvarez, 1976). En este sentido, esta institución tiene una función intensificatoria, función que fuera señalada por Paul (1942) para el compadrazgo. Más aún, como en el compadrazgo, el conjunto de relaciones que esta institución establece no solamente está compuesto en su forma básica de los mismos miembros, sino que la naturaleza de las relaciones en también semejante. Un vínculo de parentesco liga a los padres con el niño mientras que un lazo espiritual liga al padrino con los padres y con el niño. Sin embargo, los padres y el niño también están vinculados al padrino por lazos de parentesco.

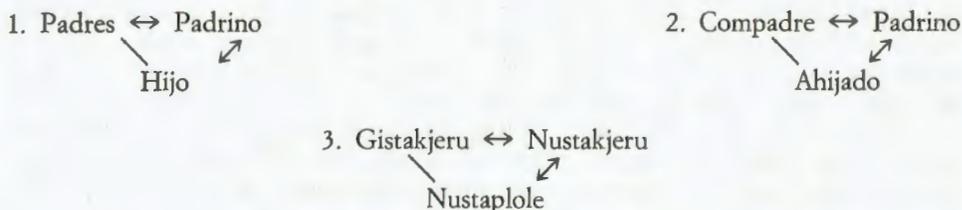


Gráfico 4. Conjunto de Relaciones en el Compadrazgo y la Institución de los Piro (donde 2 y 3 son repeticiones de 1.)

Como en el compadrazgo (Gudeman 1972: 62-63), los lazos espirituales creados por la institución nativa son repetidos mediante la incorporación de otros parientes. Así, el lazo de compadrazgo (*gistakjeru*) incluye a los hermanos de los padres. Los hermanos del apadrinado están relacionados con su padrino, y el niño (*nustaplole*)

considera como *nustakjeru* al padrino de sus hermanos. Sin embargo, estos son lazos secundarios que pueden definirse como relaciones de amistad formales.

En contraste con el compadrazgo, los Piro solamente seleccionan padrinos de entre los individuos de su red de parentesco.¹⁵ En orden decreciente los padres eligen como padrinos: a) los abuelos matrilaterales de ego (1, 2); b) los hermanos de la madre de ego (3, 4); c) los abuelos patrilaterales de ego (5,6) y d) los hermanos del padre de ego (7, 8).

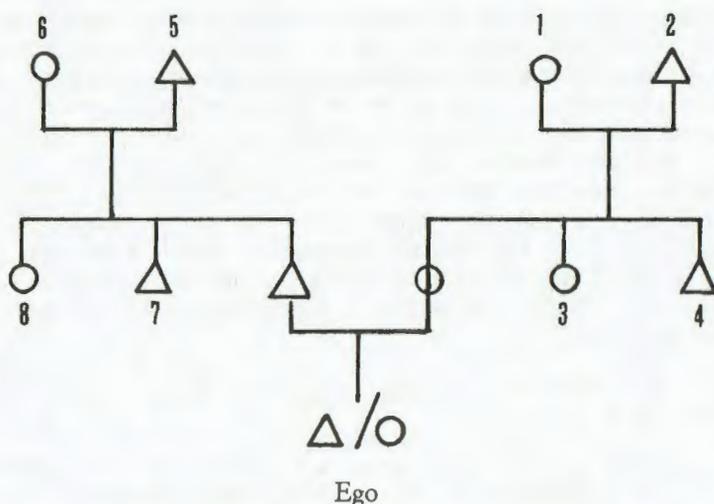


Gráfico 5. Parientes elegidos como padrinos en el Ritual del Nacimiento Piro

Como puede apreciarse, el lado matrilateral y la generación alterna de ego son los conjuntos preferidos de parientes. Esta manera de elegir es congruente con la regla tradicional de descendencia matrilineal y con el hecho que las personas mayores son más sabias y tienen más prestigio social. El rol del padrino —que entre otras funciones implica una guía espiritual y cultural— no sólo otorga prestigio al individuo elegido sino que requiere de personas prestigiadas y experimentadas.

Después del nacimiento, los padres practican la cuvada en su forma más común; se someten a las mismas restricciones en la dieta, las actividades productivas y las relaciones sexuales que han sido descritas para otras sociedades amazónicas. En contraste con esos casos, el padrino Piro participa de las mismas restricciones. Puede decirse en este respecto que la cuvada es un apéndice ritual que acompaña al evento ritualizado del nacimiento. Esta combinación produce una extraña mixtura del sim-

¹⁵ Una excepción que confirma esta regla fue mi designación y la de mi compañero de campo como padrinos de nacimiento, ambos ocupantes de un estatus no definido por el contexto social local.

bolismo latente del compadrazgo y la cuvada. En el nacimiento como en el compadrazgo, el padrino es el encargado de la creación espiritual y social del niño. Después del nacimiento, y en oposición al bautismo, en la práctica de la cuvada se cree que los padres y principalmente el padre son los creadores del lado espiritual del niño, pero el padrino es incluido en las mismas restricciones.

En el nacimiento el padrino realiza la creación social del niño mientras que la creación espiritual, que se hace manifiesta después del nacimiento, es obra de los padres. Esta distinción puede ilustrarse con la ceremonia que sigue al nacimiento, en la cual el niño es presentado a la sociedad. La ceremonia se llama *ishpa*, literalmente orina en castellano. Los Piro dicen que ellos 'toman la *ishpa* del niño', cuestión que se realiza simbólicamente con la toma de masato (fermentado de yuca) a la salud del niño. En esta ceremonia, el rol del padrino adquiere plena relevancia respecto a la personalidad social del niño pues es el encargado de presentarlo ante la comunidad.¹⁶ Como fuera notado por Riviere (1974: 433) entre los Urubu: "es deber de los padres velar porque el niño sea un ser físico y espiritualmente completo, pero también hay un padrino... cuya tarea es presentar al individuo ya completado ante la comunidad... hay una distinción entre la persona física, espiritual y social". Así, mientras que el compadrazgo tiene que ver con el lado espiritual y con la identidad social del individuo, el ritual de nacimiento Piro y el padrino están asociados principalmente con esta última y la creación espiritual es llevada a cabo por los padres mediante la cuvada. Entre las dos instituciones Piro hay una relación de complementariedad y no una oposición; entre ambas, el padrino juega un rol mediador gracias a su doble participación.¹⁷



Gráfico 6. Padrinazgo y Cuvada entre los Piro.

El padrinazgo Piro está más cerca del compadrazgo que de la cuvada no solamente por las similitudes en sus fundamentos simbólicos, en los conjuntos de relaciones sociales y en las funciones del padrino, sino también porque ambas instituciones comparten las mismas normas y sus participantes se conducen socialmente de manera semejante. La prohibición del incesto entre los roles generados por el compadrazgo afecta también las relaciones entre los *gistakjeru* (padrino-padres) y entre el *nustakjeru* y el *nustaplole* (padrino-ahijado). Las actitudes de respeto que marcan la conducta

¹⁶ Karsten (1926: 460) informa de una ceremonia similar entre los Jíbaro de la Amazonía Ecuatoriana.

¹⁷ Por haber sido elegido padrino de nacimiento se me prohibió comer sal y ají.

entre los miembros del complejo del compadrazgo, también se encuentra en la institución nativa. Los padres y el ahijado no pueden dirigirse ante el padrino usando su nombre personal, ni pueden bromear con él. Cuando se encuentran con él no lo pueden mirar a la cara y las mujeres se cubren el rostro. Incluso la conversación con el padrino se lleva a cabo usando una voz impostada o falsete (Alvarez, 1976).

Las instituciones difieren en los criterios usados para elegir a los padrinos. Mientras que en el compadrazgo cristiano un criterio importante es el estatus socio-económico del padrino, en la institución nativa este criterio no cuenta. Sin embargo, en ambos casos se espera ayuda mutua e intercambio de bienes, tanto entre los compadres como entre el padrino y el niño. Entre los Piro, los *gistakjeru* se ceden parcelas y pueden hacer un uso recíproco de sus cultivos. Nunca se roban entre ellos y por el contrario hasta se prestan dinero.

Como se puede apreciar, ambas instituciones se asemejan en las variadas dimensiones de sus fundamentos simbólicos y sus aspectos sociológicos. Sin embargo, el compadrazgo cristiano entre los Piro difiere en la práctica de la institución nativa del padrinazgo.

b) El Compadrazgo Cristiano

A pesar de la temprana presencia misional en la región habitada por los Piro, iniciada a mediados del siglo XVII, puede decirse que la institucionalización del compadrazgo cristiano no se desarrolló hasta pasado el periodo de la explotación cauchera. Antes de este boom económico la región estaba habitada principalmente por población nativa y unos pocos y dispersos comerciantes, colonos y misioneros católicos. Hacia fines del siglo pasado la región fue literalmente invadida por miles de hombres en busca del valioso caucho. Es entonces cuando se inician relaciones intensas y en gran escala entre las sociedades nativas y los afuerinos; relaciones en las cuales el compadrazgo jugó un papel crucial en tanto medio de legitimación de la dominación social y la explotación económica y como canal para el enganche o adquisición de la fuerza de trabajo indígena. Pero la frontera del caucho era itinerante. Al final de este período, hacia 1920, el sistema de haciendas establece una frontera sedentaria hasta 1950, en la que el compadrazgo se institucionaliza con las características de una relación de patronaje y clientelaje.

En la actualidad, la práctica del compadrazgo por los Piro los vincula con otros grupos 'tribales' y con la población mestiza. El 'poblado-frontera' de Sepahua, caracterizado por el cambio social y la interacción multiétnica provee el contexto para un examen comparativo de las diversas formas que adquieren los vínculos por compadrazgo.

Sepahua está habitada por los Piro (50%), los Amahuaca (17%) y los Yaminahua (6%), que juntos representan el 73% de la población. El resto está compuesto por 16% de mestizos más 9% de estudiantes nativos de diferentes grupos étnicos del valle del Urubamba (los misioneros tienen un colegio internado) y algunos pocos individuos y familias de otros grupos étnicos (2%). El total de la población es aproximadamente 900. Sepahua puede caracterizarse gruesamente como un poblado estratificado en el que los mestizos ocupan la cúspide de la escala y los Yaminahua la base y entre ambos, los Piro y los Amahuaca. Mientras que las relaciones entre los grupos nativos y la población mestiza se caracterizan por la explotación económica y

la dominación social, las relaciones entre los grupos nativos tienden a ser más igualitarias. La actual extracción maderera y el comercio —en el que los productos del bosque y del río son intercambiados por productos manufacturados— son las principales esferas de interacción entre nativos como trabajadores jornaleros y los mestizos como patrones y comerciantes. En este contexto, el compadrazgo conlleva dos conjuntos diferentes de vínculos: a) lazos de parentesco espiritual simétricos o 'intertribales' y b) lazos de parentesco espiritual asimétricos o interétnicos. Como han señalado Mintz y Wolf (1968: 352) el compadrazgo se encuentra comúnmente en contextos donde el cambio social ha alcanzado cierta estabilidad y en el que las relaciones entre estratos socio-culturales o clases se han consolidado.

Los lazos simétricos generados por el compadrazgo, junto con el matrimonio intertribal, son los canales principales para la cooperación en el trabajo, la reciprocidad en el intercambio de bienes y la ayuda mutua más allá de las fronteras étnicas. Sin embargo, los lazos por compadrazgo son opuestos a las alianzas matrimoniales al menos en un sentido: la prohibición del incesto cancela la posibilidad de matrimonio entre aquellos individuos involucrados en relaciones de compadrazgo. En Sepahua, el número de lazos de parentesco espiritual entre los Piro y los otros grupos nativos sobrepasa a los existentes entre los Piro y los mestizos. En un período de tres años, entre 1976 y 1978, de 95 niños Piro bautizados, 71 fueron apadrinados por padrinos nativos. En el caso del matrimonio intertribal, en 1977 entre 70 familias Piro, 23 estaban conformadas por parejas en las que uno de los miembros pertenecía a otro grupo nativo, mientras que 10 parejas estaban formadas con un miembro mestizo (Zarzar 1980).

Entre los Piro, el compadrazgo parece tener varios fines utilitarios. A través del bautismo ellos adquieren una identidad no indígena que les sirve como un pasaporte para el mundo de fuera de los mestizos. Como señala Osborn (1968: 598) para la Amazonia Colombiana 'Un nombre cristiano.. es un "alma" o identidad en el mundo de fuera y un rótulo que ellos (los Kwaiker) emplean en sus contactos con el mundo externo y mediante el cual ese mundo los identifica'.

El compadrazgo vertical puede ilustrar ese hecho. Como fuera señalado antes, este es usado principalmente como una institución de patronaje o clientelaje en la que los mestizos o patrones intentan asegurar, a través de las obligaciones mutuas implicadas en los lazos de parentesco espiritual, la adquisición de fuerza de trabajo y recursos del bosque en un contexto donde el mercado de trabajo y de bienes es reducido y donde los nativos han logrado retener sus principales medios de producción y el acceso a los recursos naturales.

Por parte de los Piro, los lazos entre los compadres son una especie de seguro social, un canal más confiable para adquirir mercancías escasas como medicinas, ropa y dinero. La obligación económica del padrino hacia su ahijado y hacia sus compadres, que se expresa mejor en términos de una mayor generosidad, provee esta expectativa. Pero la distribución de la riqueza a través de los lazos de parentesco ritual es tan limitada que difícilmente puede cambiar las desigualdades preexistentes. Al realizar transacciones económicas con un compadre mestizo, el Piro espera que esta se lleve a cabo con menos posibilidades de abuso. A través del compadrazgo, el Piro intenta obtener prestigio gracias a su vinculación espiritual con los individuos más poderosos del poblado. El compadrazgo también es un medio que les permite a los Piro interactuar en términos más igualitarios en sus encuentros 'cara a cara' con sus

propios patrones. A pesar de esto, toda amistad entre Piro y mestizos es instrumental y sólo funciona a través del compadrazgo y las relaciones de patronaje y clientelaje.

La base socio-económica real y los valores étnicos que penetran estas relaciones impiden a los Piro devenir socialmente aceptables en el grupo de los mestizos: ellos permanecen como clientes o peones de los mestizos.¹⁸ Como señala Chevalier (1982: 328) el compadrazgo puede servir para mantener "el sistema de explotación prevalente gracias a la intervención de consideraciones domésticas en las relaciones materiales" que tiene como corolario la reducción del conflicto social local. Socialmente, el compadrazgo sólo se adapta a las condiciones existentes sin cambiarlas. Sin embargo, puede decirse que un efecto positivo e importante de los lazos por compadrazgo es la prohibición de matrimonio que estos conllevan, que contribuye al mantenimiento de la endogamia 'tribal' y étnica.

Finalmente es relevante mencionar una clara diferencia entre la institución del padrinzago Piro y el compadrazgo. En una encuesta realizada entre 180 niños Piro, el 96% supo el nombre de la persona que cortó su cordón umbilical y aquel de sus hermanos, mientras que sólo el 16% recordó el nombre de sus padrinos de bautismo (Alvarez 1976). Esto nos indica no solamente que la institución cristiana tiene una importancia subordinada al ritual indígena sino también, que en la institución nativa el vínculo entre el padrino y el ahijado es altamente relevante, mientras que en los lazos cristianos el vínculo entre adultos y niños está subordinado a las relaciones entre los compadres.

BIBLIOGRAFIA

- ALVAREZ, Ricardo O.P. 1976. "El Compadrazgo en una Tribu de la Amazonía Peruana" en **Cuadernos de Realidades Sociales** N° 11. Instituto de Sociología Aplicada de Madrid.
- BLOCH, Maurice and S. Guggenheim 1980. "Compadrazgo, Baptism and the Symbolism of a Second Birth" en **Man** 16, 376-86.
- CHEVALIER, M. Jacques 1982. **Civilization and the Stolen Gift: Capital, Kin and Cult in Eastern Peru**. Universidad de Toronto, Canadá.
- DA MATTA, Roberto 1979. "The Apinayé Relationship System: Terminology and Ideology" en **Dialectical Societies**. Maybury-Lewis, D (ed.)
- EISTENSTADT, S.N. 1956. "Ritualized Personal Relations: Blood Brotherhood, Best Friends, Compadres, etc. Some Comparative Hypothesis and Suggestions" en **Man** 90-5
- FOSTER, George M. 1953 "Cofradía and Compadrazgo in Spain and Spanish America" **South Western Journal of Anthropology** 9: 1-28.
- GOODY, Esther N. 1971 "Forms of Pro-Parenthood: The Sharing and Substitution of Parental Roles" en **Kinship**, Goody J. (ed.) Penguin.
- GUDEMAN, Stephen 1972 "The Compadrazgo as a Reflection of the Natural and Spiritual Person" **Proceedings of the Royal Anthropological Institute** 45-71.

18 Una excepción a esta situación son las pocas familias mixtas Piro-Mestizo, compuestas sin embargo exclusivamente por trabajadores mestizos y no por patrones.

- GUDEMAN, Stephen 1975 "Spiritual Relationships and Selecting a Godparent" en *Man* 10: 221-37.
- HUGH-JONES, Christine 1979 *From the Milk River*, Cambridge University Press.
- KARSTEN, Rafael 1926 *The Civilization of the South American Indians*, Londres.
- LEACH, Edmund 1969 *Genesis as Myth and Other Essays*, Ediciones Cape, Londres.
- MAYBURY-LEWIS, David 1979 "Introduction" en *Dialectical Societies. The Ge and Bororo of Central Brazil*. Universidad de Harvard.
- LEVI-STRAUSS, Claude 1943 "The Social Use of Kinship Terms among Brazilian Indians", reimpresso en Bohannan y Middleton (ed.) *Marriage, Family and Residence*, 1968.
- MELATTI, Julio Cesar 1979. "The Relationship System of the Kraho" en *Dialectical Societies*. Maybury-Lewis (ed.)
- MINTZ, S. Ward y E.R. Wolf 1968 "An Analysis of Ritual Co-Parenthood (Compadrazgo)" en Bohannan y Middleton (eds.) *Marriage, Family and Residence*, Nueva York.
- NUTINI Y BELT 1980. *Ritual Kinship: The Structure and Historical Development of the Compadrazgo System in Rural Tlaxcala*, Princeton University Press.
- ORTNER, S. 1974 "Is Female to Male as Nature is to Culture?" en *Woman, Culture and Society*, Lamphere, M y M.Z. Rosaldo (eds.), Stanford University Press.
- OSBORN, A. 1968 "Compadrazgo and Patronage: a Colombian Case" en *Man* 3 593-608.
- PAUL, B.D. 1942 *Ritual Kinship: with special reference to Godparenthood in Middle America*, Tesis Doctoral (Ph.D) Universidad de Chicago.
- PITT-RIVERS, Julian 1968 "Pseudo Kinship" en la *International Encyclopedia of Social Science*.
- PITT-RIVERS, Julian 1977 *The Fate of Schechem or the Politics of Sex. Essays in the Anthropology of the Mediterranean*. Cambridge Press.
- REDFIELD, Robert y A. Villa Rojas 1962 *Chan Kom: a Maya Village*. Chicago y Londres.
- RIVIERE, Peter C. 1974 "The Couvade: a Problem Reborn" en *Man* vol 9, N° 3.
- ZARZAR, Alonso 1980. "Fronteras de Penetración y Consecuencias en las Etnias del Bajo Urubamba" en *Shupihui* N° 16, Iquitos, Perú.
- ZARZAR, Alonso 1983. "Intercambio con el Enemigo; Etnohistoria de las Relaciones Intertribales en el Bajo Urubamba y Alto Ucayali" en *Documento* N° 5, CIPA, Lima.
- ZARZAR, Alonso 1983a. *The Variations of the Compadrazgo Complex: Contribution to a Discussion. Tesis de Master (M. Phil)*, Universidad de Cambridge.

LA CUESTION DE LA REALIDAD EN LA AMAZONIA: UN ANALISIS A PARTIR DEL ESTUDIO DE LA DOCTRINA DEL SANTO DAIME*

Clodomir Monteiro

The author considers in this article the subject of 'reality' in Amazonia from the native's viewpoint. This theme is approached, as the author points out, "from a realistic functional and structural anthropological perspective".

The current native view and its expression in their rituals are determined to a great extent by the rubber exploitation in the Acre region. This historical period had as consequences a great migration and the breakdown of the ecological equilibrium which in turn had produced chaos in all spheres of social life among the natives of the Acre region.

The myths and the rites are the answer to this chaos, arrived from the external world. In both cases the cult of Saint Daime is a ritual that is based on the necessity of the absorption of a drug called "Ayahuasca", which transforms, according to a well established hierarchical ritual, the profane into sacred.

* * *

Le thème de la réalité dans l'Amazonie implique une conception particulière du monde, tel qu'il est conçu par les indigènes, sous "l'angle d'un réalisme anthropologique fonctionnel et structurel". La vision actuelle des indigènes et sa manifestation à travers les rites magico-religieux, sont déterminées en grande partie par l'exploitation du caoutchouc dans l'Acre, ce qui engendra, d'une part la migration de milliers de colons, et d'autre part la rupture de l'équilibre écologique, produisant le chaos dans les divers aspects de la vie des indigènes de l'Acre.

Les mythes et les rites sont la réponse à ce chaos venu de l'extérieur. L'un d'entre eux, le culte de saint Daime, dont le rituel se fonde sur l'absorption d'une boisson hallucinogène appelée "Ayahuasca", transforme, selon un rituel hiérarchique bien établi, le profane en sacré.

Outre le système rituel, il existe des règles de vie pour les initiés, ainsi que pour les travaux communautaires et l'organisation d'une économie qui cherche à contrecarrer le chaos venu de l'extérieur.

* * *

Der Autor untersucht in seinem Artikel das Konzept der "Realität" in Amazonien und geht der Frage nach, was für eine Weltauffassung seitens der nativos damit in Verbindung gebracht werden kann nach Massgabe eines "funktionellen und strukturellen anthropologischen Realismus". Die Sehweise der nativos, wie sie sich heutzutage in den magisch-religiösen Riten niederschlägt, ist grossenteils bestimmt zum einen durch den Kautschuk-Boom im Acre und die Tausende von Siedlern, die dabei in die Gegend

* Ponencia presentada en el IV Encuentro Inter-regional de Científicos Sociales del Brasil. Manaus, 1981.

strömten, zum andern durch die Zerstörung des ökologischen Gleichgewichts, die zum Chaos in allen Lebensbereichen der nativos führte.

Die Mythen und Riten stellen eine Antwort dar auf diese Situation des Chaos, die die Fremden geschaffen haben. Einer dieser Riten ist der Santo Daimé-Kult mit seinem komplizierten Ritual. Er basiert auf der Einnahme des Halluzinogens Ayahuasca, in bereits etablierter ritueller Hierarchie und Sequenz, in deren Verlauf Profanes in Heiligen verwandelt wird.

Darüberhinaus gibt es für die Initiierten bestimmte Regeln bezüglich der Arbeit in den Dorfgemeinschaften und der Organisation der Wirtschaft, die dem auferzwungenen Chaos entgegenwirken sollen.

INTRODUCCION

¿Cómo comprender las dos Amazonías la del sueño y la de la realidad? ¿la del mito y la del pensamiento científico? ¿la del éxodo y la del exilio, la de la estasis y la del éxtasis?

Buscar respuesta a la cuestión sería trabajar entre la realidad absoluta inalcanzable y el sueño no siempre fantasioso; el producto de las reflexiones sobre los límites epistemológicos y ontológicos sería, por lo tanto, dudoso.

Sabemos que la "realidad" es el producto de sucesivas concepciones del mundo, siendo ella misma construida e institucionalizada. Como es, invariablemente, el "universo simbólico" que define los criterios epistemológicos o las "estructuras de plausibilidad"¹, se torna evidente que hay tantas realidades cuantas "minorías cognitivas"².

El posible pensar, siguiendo el raciocinio, que el "principio de realidad" de las minorías cognitivas en la Amazonía, no sólo no es uniforme sino contrastante con los modelos de lectura de lo real del pensamiento científico, tecnológico y utilitarista. En este sentido, será irrelevante discutir si tales modelos de lectura pretenden o no conducir los destinos de la Amazonía, defendiendo la transformación o intangibilidad de ésta, en función de intereses nacionales o universales. Será siempre el poder de una violencia simbólica³.

En otras palabras, ¿será posible a Faraones, sabios y súbditos, conducir al pueblo escogido a la tierra prometida, quitándole, en tiempo de éxodo y exilio, sus sueños y para siempre, el Canaán y la propia tierra?

No nos mueve, en esta comunicación, la pretensión de discutir teorías en torno a la relativización social del conocimiento, pues no es ese el tema. Mucho menos pretendemos discutir sobre conceptos de la realidad. Quiero apenas recordar que la historia de las ciudades y poblaciones surgidas en la Amazonía, después de la crisis del caucho, aún no ha sido contada. Repito aquí la opinión de Oliveira Filho, refiriéndose a los esquemas abstractos con los que se ha estudiado la historia del caucho; según él, tales esquemas "describen la historia buscando llegar a una forma común, simplificada, despojada de las características concretas asumidas por la evolución de la producción cauchera en las varias regiones de la Amazonía y capaz, por lo tanto, de encuadrarse en situaciones bastante diferentes; tales trabajos tienen por objetivo una historia general, recordando a Althusser, en la cual "los hechos económicos, políticos y culturales estén integrados solidariamente, sin obedecer a ritmos propios que pudiesen afectar a la unidad presupuesta del todo y la copresencia del todo en las partes".⁴ Pretendo, principalmente, compartir con los compañeros algunas inquietudes en torno de este tiempo de pasaje entre el sueño del caucho y la situación actual del Acre. Anticipar las primeras conclusiones sobre el *culto de Santo Daimé* en el Acre, para mí, íntimamente relacionado con este clima de tensión.

1 Berger, P. — *Um Rumor de Anjos* (Rio de Janeiro, Vozes, 1973) pág. 55

2 *Ibid.*, pág. 19

3 Bourdieu P. & Passeron, J.C. (Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1975) pág. 19

4 J.P.O. Filho, "O Caboclo e o Brabo", *Encontros com a Civilização Brasileira*, N° 11 (Maio 1979),

En el ritual de pasaje, con celebraciones distintas, observamos comportamientos individuales y de minorías cognitivas “que se refieren a las expectativas del cuerpo social como un todo”.⁵ El objetivo principal es la “realidad” del Santo Daime; ella todavía no está aislada del contexto significativo donde existe. El ritual de pasaje tiende a apuntar hacia este contexto. En el ceremonial “Las siete plagas”, sintetizan el más reciente capítulo de la ocupación de la Amazonía. Voces del éxodo y cantos del exilio ilustran la antífona del Movimiento de Defensa del Medio Ambiente del Acre, y el Rito de la Descontaminación no se inscribe como reacción mágico-religiosa, para resolver problemas de tensión o de necesidad. La aparente irrealidad o irracionalidad del culto del Santo Daime puede significar una consciencia religiosa que no está preocupada en teorizar sobre la realidad del mundo. Es un “sentimiento de la irracionalidad de la racionalidad institucionalizada o la sospecha de la irrealidad de lo real socialmente construido” que “emergen en la medida en que la conciencia pasa a sentir que existe un conflicto insoluble entre sus aspiraciones y valores, de un lado, y las producciones institucionales, del otro”⁶, o parafraseando a Freud, cuando “el principio del placer experimenta el poder coercitivo y represivo del “principio de realidad” ella no se ajusta a este último”.⁷

1. LA “REALIDAD” ACREANA. UN RITUAL DE PASAJE

1.1 — “Las Siete Plagas”

1) La situación de los 10 mil indios aún existentes en el Acre, que están seriamente amenazados de desaparecer, mientras grupos de ellos se integran por lo bajo en la sociedad brasileña, como peones, jornaleros, prostitutas, etc.

2) La situación de los “soldados del caucho” muchos de ellos viviendo en condiciones de miseria, sin jamás haber recibido la recompensa que les fue prometida, cuando fueron reclutados en sus Estados de origen;

3) La situación de millares de familias de caucheros que fueron expulsados de sus posesiones y hoy viven en la periferia de las ciudades en condiciones infra-humanas. De modo particular, recordamos las familias de los barrancos y las de los barrios anegadizos, sujetas a mudarse constantemente de aquí para allá, debido a las inundaciones periódicas;

4) La situación de millares de caucheros acreanos que fueron forzados a migrar hacia Bolivia y debieron ceder la ciudadanía de sus hijos para tener derecho a un pedazo de tierra;

5) La situación de los pequeños colonos que quedan cada vez más imposibilitados de producir alimentos para el consumo de las ciudades y hasta para la supervivencia de sus propias familias, debido a las dificultades de las carreteras y del crédito. Esta situación agrava el hambre crónica de gran parte de la población, que queda más expuesta a las enfermedades; mientras tanto, andan sueltos la financiación y los incentivos fiscales para los grandes proyectos agropecuarios;

5 Isidoro Alves, “O Carnaval Devoto” (Rio de Janeiro, Ed. Vozes, 1980) pág. 24

6 Rubem Alves, “O Enigma da Religião” (2a. edição, Rio de Janeiro, Editora Vozes, 1979) págs. 110, 111

7 Rubem Alves, “O Enigma da Religião” (2a. edição; Rio de Janeiro, Editora Vozes, 1979) págs. 110, 111.

6) La situación del patrimonio ecológico de la Amazonía, que está siendo depredado con la devastación indiscriminada de extensas áreas. Recordamos sobre todo la tala ilegal de millares de castaños y cauchos en el Acre, que representan todavía para muchas familias una fuente de renta y de supervivencia;

7) La situación de los trabajadores — peones, jornaleros, indios, etc.— que son usados como punta de lanza de empresas nacionales o multinacionales, en los servicios de grandes talas. Además de las condiciones precarias de trabajo y salario, están expuestos a las enfermedades típicas del desmonte, como malaria, leishmaniasis y otras traídas por el flujo migratorio, como la enfermedad de Chagas y la “esquistossomose”⁸

1.2 — “Voces del Exodo”

1) Algunos colonos urbanos, expulsados de las plantaciones de caucho, viviendo el éxodo:

“Vine del cauchal Iracema porque los “paulistas” llegaron y nos expulsaron. Ellos llegaron y tomaron todo. ¿Qué íbamos nosotros a hacer, quedándonos allí?”

Nosotros sólo vivíamos de un lado para otro, pagando alquiler. Entonces, abrieron esto, yo vine y me saqué este terreno. Pagaba Cr 500,000 de alquiler por un cuarto de 2x3 en el barrio del Quince” (J.B.A., 29 años, casado, estibador).

“Yo vivía en el cauchal Iracema, cerca de Xapurí. Vine porque vendieron el cauchal para los “paulistas” y no consintieron que siguiésemos en la tierra. El pago en la ciudad es poco y no dá para el alquiler. Entonces, nosotros encontramos esta “facilidad” aquí. Nosotros entramos aquí y despues apareció el dueño. Preguntó con que orden nosotros entramos aquí. Nosotros le dijimos que fue con nuestra propia orden, nadie iba a mentir, ¿no es cierto? Aquí todo esto era monte cerrado. Yo luché para que el Gobierno nos diera un lugarcito, pero eran solo promesas. No hay facilidades para los pobres y la única facilidad es morir de una vez”. (L.P. da Silva, 54 años, casado, tres hijos, jornalero);

“Fui cauchero 22 años. Entonces ya no aguanté y me vine para la ciudad. Vivía en el cauchal Fortaleza, río Abunã. Pagaba Cr 200.00 de alquiler. Ud. está viendo todo esto: fui yo quien lo rocé, quemé y talé en dos semanas. Dicen que nos van a botar de aquí, pero yo no salgo, no tengo adonde ir. (F. H. dos Santos, 75 años, cearense, jubilado por el FUNRURAL).”⁹

1.3 — “Cantos do Exilio”

1.3.1 — El culto del Santo Daime

a) Las Primeras Informaciones

Nunes Pereira y Abguar Bastos hacen algunas referencias al uso genérico de este culto en la Amazonía, especialmente sobre un centro espiritista en la Villa Ivonete,

⁸ Movimento de Defesa do Meio Ambiente do Acre, *Carta Aberta em Defesa do Acre e da Amazônia*, Varadouro, número 15, ano II (junho 1979), página 18.

⁹ Varadouro, número 14. (ano II, março 1979) página 9.

en Rio Branco. Bastos establece algunas relaciones con el Catimbó y Pajelança, con todo, el "Santo Daime o Santo Dá-me, en vez de jurema, busca en la ayahuasca (caapi, caxpi, iagé) el líquido "abridor" de la visión, que no sólo produce el trance, como la videncia para los más dotados en la doctrina".¹⁰ Nunes Pereira hace una amplia investigación de las llamadas drogas narcóticas y estupefacientes usados por los "indígenas pseudocivilizados" de la América del Sur¹¹, relacionadas con la ayahuasca o Santo Daime. Observa que el iagé difiere de éstas, que su ritual denuncia supervivencias religiosas del Dahomey en la Amazonía. Entretanto, el Terreira de Chica Macaxeira y de la capillita de San Francisco de Canindé, Villa Ivonete, Rio Branco, aunque guarden relaciones históricas entre sí, presentan características bien distintas. Todos sin embargo manifiestan un sincretismo con elementos del espiritismo, esoterismo y fitolatría. Ayahuasca viene del quechua aymara que significa "Liana de la muerte, o del sueño, o de los espíritus". Exámenes fitoquímicos, farmacológicos apuntan como principales componentes de las sustancias usadas a la Quinina, la Escopolamina y sus isómeros. Su ingestión produce un estado psicológico especial con alucinaciones e ilusiones ópticas, excitación intelectual y fenómenos telepáticos.¹²

b) *Los sistemas de Juramidan*

Llamo sistema de Juramidan a los centros ligados a la tradición histórica cuya narrativa mítica primordial es la misma, la organización del culto y estructura de las colonias no difieren entre sí de manera acentuada. El panteón es el mismo, la línea de las entidades que "entregan" los himnarios se armonizan en torno a una hierofonía cósmica única y Juramidan, o sea, Raimundo Irineu Serra "encarnado" o en el "astral" continúa siendo "El Maestro, el Profesor, Jefe Imperio, el General, al lado de la Reyna de la Foresta".

El Círculo Regeneración y Fe fue organizado en Brasiléia, frontera con la ciudad boliviana de Cobija, alrededor de 1920, por los hermanos Antonio y André Costa, Raimundo Irineu Serra, naturales del Marañón. En ese país trabajaron en la extracción del látex, cuando conocieron al campesino peruano Crescencio Pizango, con quien aprendieron a hacer y beber "ayahuasca". Irineu, uno de los generales de esa "milicia", se desliga del centro, que pocos años despues clausura sus actividades.

El "*Alto Santo*" surge el día 26 de Marzo de 1931, organizado por Irineu Serra, José Neves, Acreano de Xapurí y los remanecientes de Brasiléia. Se oficializa el día 21 de Mayo, de 1962, como Centro Esotérico y el 23 de Diciembre de 1971 se separa del Círculo Esotérico Comunidad del Pensamiento de São Paulo y se transforma en Centro de Iluminación Cristiana Universal. La colonia, donde se localiza la sede del culto, fue organizada en tierras cedidas por el entonces Gobernador Guimara Santos. No lejos de allí, en 1942, Daniel Pereira de Matos, aconsejado por Irineu, tiene su propia "visión de iniciación", organizando el Centro de Villa Ivonete.

Colonia 5 mil — en el inicio de la década del 70, el campesino amazense Sebastião Motta, familiares y egresados del Alto Santo, organizan el "Centro Eclético

10 A. Bastos, *Os cultos mágico-religiosos no Brasil* (S. Paulo, Ed. Hucitec, 1979) pág. 215.

11 Nunes Pereira, *A Casa das Minas* (Rio de Janeiro, Ed. Vozes, 2a. ed. 1979), pág. 134; cf. — *Morongueta* (2a. ed., Rio de Janeiro, Ed. Civilização, 1980) págs. 408-412.

12 Segundo Laudo de Exame efetuado pelo Instituto Nacional de Criminalística — Departamento de Polícia Federal — Brasília D.F.

Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra”, en el kilómetro 5 de la carretera Río Branco-Porto Acre, al norte de la ciudad. Instituyen una propiedad colectiva rural, a través de la incorporación de otros pequeños lotes. La producción, circulación y consumo de los bienes (caucho, castaña, madera, productos agropecuarios) quedan bajo el control del fundador y de sus hijos.

1.3.2. — *El contexto del ritual*

El Santo Daime es un extenso ritual, a través del cual simbólicamente, los grupos organizan su vida mágico-religiosa. Siendo un sistema de comunicación con el mundo imaginario, fantasmagórico o mítico, el Santo Daime establece un conjunto semiológico autónomo, valiéndose esencialmente de gestos y lenguaje¹³.

Entre los innúmeros momentos de la vida diaria, cuando cualquier gesto posee fuerza simbólica y de los momentos esencialmente mágico-religiosos de las sesiones esotéricas y exotéricas, destacaré los elementos vitales.

De las sesiones exotéricas participan todos los que hayan “comulgado” (ingerido la bebida) — dirigentes, oficiales, la hermandad y los interesados. No hay invitados. De las sesiones esotéricas, sólo dirigentes, oficiales y personas necesitadas de “trabajos”. Hay sesiones esotéricas exclusivamente para dirigentes y oficiales de la “doctrina”. Pueden o no comulgar. Entre las esotéricas incluimos los *festejos bailados*, *festejos* y *misas*. En el segundo grupo están los *trabajos de mesa*, *concentraciones* y *preparación*, respectivamente.

Sesión es todo acontecimiento que envuelve a dos o más personas, cuyos objetivos son predominantemente mágico-religiosos.

Es imposible agotar las funciones de las diferentes sesiones. Cada acontecimiento, en este contexto de participación del *cuerpo*, *arte* y *mente*, jamás podrá ser suficientemente explicado, aunque se eche mano de la distinción entre funciones “latentes” y “manifiestas”.

Hay una estructura-padrón para las sesiones, que no impide las variaciones. En todas tendremos la presencia del “Santo Daime” (bebida)¹⁴, de los rezos (rosarios), *poesía ritualista cantada* (himnario) y las “visiones”.

En los *festejos* se tornan indispensables los instrumentos musicales (de percusión y de viento) y de los *maracás* (latas de forma cilíndrica, con mangos de madera, que contienen piedras o semillas). En los *festejos bailados*, realizados en el salón de los centros, oficiales del calendario litúrgico, o atendiendo a los pedidos de personas que cumplen años, se alcanza el momento más fuerte del ritual, bastante dionisiaco. Las demás sesiones podrán funcionar en residencias, en la ciudad o en las colonias.

La secuencia ritual padrón es la siguiente: 1) *apertura* (se recita el rosario); 2) *comunión* (ordenados y en fila, reciben y toman la bebida, pronunciando antes la expresión: Dios me guíe); 3) *preparación* (se compenetran, murmurando rezos, en los minutos que anteceden al inicio de los efectos); 4) *trabajo o concentración* — los que están uniformados para “bailar”, se ponen alrededor de una mesa en el centro del

13 Cf. Luc de Heusch, “Introdução a uma ritologia geral”, in *Para uma Antropologia Fundamental*, Edgar Morin (S.P.E. Cultrix, 1978).

14 En adelante, todas las veces en que aparezca la forma “Santo Daime”, entre comillas, me estaré refiriendo específicamente a la bebida.

salón. Los demás se acomodan en el interior del salón o a lo largo de las dos terrazas laterales, hombres de un lado y mujeres del otro. La postura de la danza o bailado es toda ritualizada. Son cuarenta personas o más, adultos y niños, formando dos eles (uno compuesto de hombres y el otro de mujeres), dibujando dos rectángulos concéntricos. Es una danza con su poesía ritualista cantada (según el ritmo — vals, marcha, mazurca), en una monótona compulsión, por repeticiones de frases enteras. En una acumulativa fuerza de ritmo, en la armonía total, se mueven como si fuesen uno solo. Cantan al unísono, mientras se mueven suavemente, pero con un paso grave de ave, inclinándose ligeramente o para la derecha o para la izquierda. Los maracás van repitiendo las pulsaciones, o imitando el paso marcial, horas tras horas, con interrupciones rápidas en cada intervalo de dos horas. Recordando ceremonias descritas por varios etnólogos, principalmente Ruth Benedict, entre los Pueblo.¹⁵ Es el clímax de cada sesión. Todos buscan penetrar el *astral* de donde esperan recibir todo, con miras a la limpieza y salud del cuerpo, mente y espíritu. Aspiran a encontrar (“mirar”) las principales entidades, su ángel de la guardia, parientes vivos y muertos, viajar por los mundos astrales y, visión suprema, encontrarse con el General Juramidán, que vivió tantas encarnaciones, en las figuras de grandes emperadores, de Buda, y, por último, el Jesucristo “negro”, en la materia de Irineu Serra, fundador de la “doctrina” en el Brasil; 5) *clausura* — se recita nuevamente el rosario y luego el comandante ordena el “rompan filas”.

Los festejos-bailados se realizan quincenalmente. Las concentraciones son los miércoles y los jueves, el trabajo de mesa. Los días de los principales santos del calendario católico son celebrados, así como los cumpleaños de los maestros, o sus parientes o hermanos “oficiales de la casa”, vivos o muertos.

1.3.3. — *Narrativa Mítica Primordial*

Hay varias versiones sobre la ceremonia de iniciación de Raimundo Irineu Serra, que habría ocurrido en un cauchal en la localidad de Iberia, en el Perú. La estructura mítica, sin embargo, permanece (Ver obs. (a) al final del texto).

João Rodriguez, actual Secretario del Alto Santo, amplía el carácter mítico, antropomorfo, fitolátrico, profiláctico del “Santo Daime” (Ver obs. (b)).

Una reconstrucción histórico-cultural del culto del Centro pionero de Brasiléia confirma la presencia de elementos predominantemente indígenas, presentes en los rituales cashinahua, que viven en la región fronteriza (Brasil, Bolivia, Perú), a los márgenes del río Abunã, un poco antes de la ciudad brasileña Assis Brasil. Aquí las impresiones de un cuñado del curandero, maestro de la ayahuasca Antonio Costa (obs. (c)). Su hermana, esposa de Antonio Costa, destaca el aspecto esotérico, en una recreación simbólico-sincrética, alejados, sin embargo, de los cultos afro-brasileños:

*“campesino no... bajaba espíritu de luz...
bajaba realmente espíritu de luz, cuando llamaba también...”*

¹⁵ Ruth Benedict, *Padrões de Cultura* (Lisboa, Ed. Livros do Brasil, sd) págs. 103-112. Cf. Robert H. Lowie, *Religiones Primitivas* (Madrid, Alianza Editorial S.A., 1976) págs. 23-48.

El testimonio de un informante de Brasiléia, que mantiene relaciones comerciales con los cashinahua, indica ya la presencia de los cánticos, aunque ellos no aparecen en las narrativas míticas primordiales:

"... si tu te arrepientes te vuelves una aparición... entonces tienes que estar en aquel momento aguantándote, entonces hay una cantiga que ellos cantan para no arrepentirse, porque allí el sujeto está viendo la muerte, él está muerto..."

No habiendo el fenómeno de la incorporación y la imposibilidad de los ejercicios teosóficos, gnósticos de la proyección del "doble" por la concentración mental de la cultura mediúnic ignóstica eruditas, el efecto psicomotriz del caapi es interpretado de acuerdo con los estadios del ciclo onírico. Dependiendo pues del "merecimiento" de cada uno, se va a legitimizar el grado de conocimiento espiritual y de "status" en la eterna cadena de reencarnaciones, por las cuales habrá un momento de fusión total del "yo" con los astros. Así, el Padrino Motta legitima su poder en la "doctrina", con énfasis en el aspecto purgativo, significante de todo lenguaje desconaminador. (Obs. (d)).

1.3.4. — "El Santo Daime"

El proceso de transformación de los vegetales en bebida es totalmente ritualizado, lleno de tabúes y prohibiciones para los responsables por su recolección, limpieza, preparación, cocimiento y consumo. (Obs. (e)).

Hay una hierofanía biológica, con fuertes trazos cósmicos en los moldes descritos por Mircea Eliade¹⁶. La preparación debe ocurrir durante el periodo de luna nueva, exceptuando las fases "oscuras", como la cuaresma.

En un contexto macrocósmico parece guardar relaciones con mitos universales. En el jagube se identifican significaciones junto a los "poderes de arriba" y a los "poderes de abajo". Se repite el arquetipo de la Tierra-madre, tal como él, somos hijos de la tierra, de ella vinimos y en ella nos convertiremos en cuanto materia corpórea.

*"Yo soy hijo de la tierra
vivo en las selvas sombrías
implorando al Padre Eterno
y a la siempre Virgen María".*

Juramidán se identifica con el jagube.

En una perspectiva microcósmica, el "Santo Daime" como fermento transforma lo profano en sagrado, de allí viene el peligro de lo prohibido¹⁷. Tomarlo sin estar preparado significa el sufrimiento durante la primera etapa del ciclo onírico. El purgatorio (en el doble sentido) es juicio y purificación. Llevando castigos (cefaleas, fiebre, vómitos, excitación psicomotora y macrozopias) se conquista el perdón. Acomodándose, confiando, dejando "la luz" seguir el libre curso del organismo (sangre),

16 M. Eliade, *Tratado de História das Religiões*, (Lisboa, E. Cosmos, 1977) págs. 19 ss.

17 R. Caillois, *O Homem e o Sagrado* (Lisboa, Edições 70, 1979) págs. 40 ss.

se consigue la curación y entrenamiento de la materia. Cuando el "Daime" "agarra", todo cuanto hay se balancea, se viaja a los diferentes mundos del astral, se penetra en los jardines y palacios de Juramidán:

*"Marizia mi vida
para yo creer
el azul del firmamento
y las estrellas me guíen".*

*"Yo balanceo, yo balanceo
y yo balanceo todo cuanto hay
yo llamo al sol, llamo a la luna
y llamo a la estrella..."*

*"Este es el salón dorado
de nuestro padre verdadero
todos nosotros somos hijos
todos nosotros somos herederos..."*

1.3.5 — *Los rezos*

El rezo es un rito donde las fronteras entre lo religioso y lo mágico desaparecen. En momentos fuertes es un acto religioso de magia. En la apertura de las sesiones, el rosario es rezo, pero al alterar el Padre Nuestro es magia: "...*vamos* nosotros a tu reino..." o la expresión, después del acto de la comunión: "Dios me guíe" — "Dios te guíe". El rezo puede consagrar el recinto y es magia. Durante el ritual de limpieza, se espera el vómito purgativo, cuerpo y espíritu se modifican casi mecánicamente. La ingestión del Daime, cuya preparación observó lo prohibido, está potencialmente cargado de energía — es maná —, comulgado en la "doctrina" con la hermandad es encantado. Los rezos mentales durante el ciclo onírico no sólo son rogativos sino un trueque simbólico, cuya eficacia facilita la dislocación del "doble" y puede hasta ordenar y desordenar la "realidad" en el astral. Los pensamientos en esos instantes deben ser "policados" por dentro y por fuera. Se establece una "corriente de energía" y cada uno y todos dan el "refuerzo". La mente debe estar en orden, descontaminada, y el rezo permanente en todas las circunstancias de la vida es la recomendación principal. Es preciso estar consciente, "en sano juicio", para no enredarse. Los enfermos mentales deben, en la primera etapa, pasar por un serio tratamiento para tener condiciones de "trabajar", y "la luz" con los rezos de todos, en un "pensamiento positivo" establece las condiciones principales para una terapia colectiva, articulándose con los momentos de "trabajo en el astral", cuando el devoto está bajo el efecto del Daime. La poesía ritualista cantada (los "Himnarios") es la esencia mágico-religiosa del culto. En los momentos dionisíacos desenvuelve una terapia colectiva, narcoanalítica. En la anomalía, se juega con la autonomía y la heteronomía.

1.3.6 — *Los "Himnarios"*

El rezo, cantado con fuerza de rito mágico, es parte integrante de las sesiones, pudiendo, eventualmente, funcionar como un breviario, guía místico, que conduce al

éxtasis, o, en los niveles del exceso de energía, ayudar en la solución de problemas de la vida diaria:

"... nosotros tomamos el Daime, entonces yo voy, agarro el Daime, y estoy en una visión, entonces, la primera cosa, tengo que escuchar los himnos, si ellos están siendo cantados yo tengo que escuchar y entonces inmediatamente yo me conecto. De ahí en adelante, Ud. va a tener toda aquella lección, vamos comparar como si fuese un profesor leyendo una separata, toda en nuestra cabeza, nosotros estamos dentro de él... nosotros estamos oyendo y viendo..."

"...Ud. hace una dieta, no usa el acto sexual tres días antes, también de comida, entonces Ud. es un hombre preparado, materialmente. Ud. preparó su materia para cualquier actividad... Ud. coge un cuaderno (himanario), Ud. se concentra, va racionando, va leyendo y va a ver, sin tomar Daime, sin nada, Y Ud. me va a decir si en poco tiempo no va a sentir algo... él tiene fuerza, uy'... él tiene fuerza porque en él está la palabra de Cristo en la tierra, en la mano de los hombres, palabra de Dios".

Los himnarios hechos para enseñar, cantar y bailar, recibidos en el astral con la melodía, ritmados y en consecuencia fuertemente amoldados en una forma colectiva¹⁸, desempeñan múltiples funciones. Contienen la historia de la doctrina, reglas de disciplina, consuelo, guía litúrgica, "puntos cantados". No pueden ser comprendidos fuera del universo simbólico del extenso ritual de comunicación entre los devotos y las entidades. Es la "psicografía" de dramas vividos en el astral, en estado de éxtasis del alma, en oposición y uso de la *estasis* del cuerpo, su entorpecimiento.

Algunos poemas (himnos) son simples descripciones de viajes al astral; otros, una historia del encuentro con la entidad guardiana u otros seres divinos. Otros aún, respuestas del oráculo, profeta, en funciones de consejero de políticos y administradores del Acre, en asuntos personales o sobre momentos críticos de la vida política y económica del país. Entretanto, en este proceso ininterrumpido de creación, vamos a encontrar, en el simulacro y en la realidad metafórica, una total fusión sinérgica de la personalidad del Maestro Juramidan, el Papá Paxá, con las de los devotos interactuando individualmente con las fuerzas colectivas. Más que fantasía, hay un universo simbólico modelando la construcción psicosocial de la realidad.

Cada poema es el registro residual de una "visión", guardando íntima relación con la historia mística de su "recibidor" y afianza su competencia, en cuanto creador, para leer "la separata del profesor".

La colección de poemas es la historia de la vida de su autor, donde se interpenetran la realidad de lo cotidiano y las entrevistas, diálogos con los seres divinos. La biografía se descontamina de lo contingente y el discurso de los viajes comanda consciente o inconscientemente su desempeño en el escenario de la realidad. Cada himnario es una rama de un único tronco. El tronco es el himnario "El Cruzeiro", recibido por el Maestro Irineu, que en el astral es el Juramidan, el Gran Padre. Por extensión, si cada (himanario) rama, con sus flores (poemas), procede del tronco recibiendo vida de él, los que no tienen el "merecimiento" de recibir himnos están, al

18 Cf. M. Mauss, "A Expressão Obrigatória de Sentimentos" in Mauss, *Antropología*, Roberto Cardoso de Oliveira (S. Paulo, Editora Atica, 1979) pg. 152.

tomar "la luz" del vegetal, ligados a Juramidan. Es una sola vida. La captación de las vibraciones astrales depende del grado de evolución de cada devoto.

El informante me lo explica de la siguiente manera:

"... El Padrino me dijo que se encontró delante del trono de Dios de donde salían como que vibraciones, como notas musicales del trono hacia él, y aquellas notas musicales le llegaban así como un himno".

Quien no es *dueño* del himnario, es decir, su autor, puede ser su coautor, por la competencia mística de hacer la *revisión*, esto es, oír, ver y en caso de que no perturbe, hacer su trabajo, revivir su pasado en ésta y en otras vidas, o anticipando nuevas encarnaciones, descubrir su futura identidad. En este sentido, los himnos marcan una liberación de las categorías de *tiempo y espacio*.

No todos los poemas son oficializados. Ellos necesitan ser "pasados en limpio". Es una forma de legitimar el código mítico. Si las visiones son incubadas, protegidas y celosamente guardadas, los himnos se exponen al veredicto final del jefe de la doctrina, antes de ser incorporado como didáctica de lo sagrado. Las centenas de himnarios y millares de himnos, a pesar de ser amoldados en una forma colectiva, no dejan de presentar idiosincrasias. Estas, con todo, no pueden sobrepasar el límite impuesto por el código doctrinario.

Siendo arte simbólico, hecho para cantar, hay preocupación con la euritmia patrón de los himnos. El maestro, rodeado de oficiales, al momento de "pasar en limpio" el himno, estando todos bajo el efecto del "Daime" o no, da su opinión y todos colaboran. El recibidor acepta las correcciones estéticas y, discípulos sumisos, oyen la lección del maestro. Una verdadera relectura del poema recién creado.

1.3.7 — Las "visiones"

Quien toma el Daime por lo menos una vez, nunca más tendrá sueños. Después del rito de iniciación, el poder mágico de "la luz" iluminará a la persona para siempre, en ésta y en las otras vidas. Así, la "absorción de sustancias tóxicas produce fisiológicamente un estado de éxtasis, y entretanto ella es un rito para aquellos que atribuyen este estado no a sus causas verdaderas, sino a influencias especiales".¹⁹

Las influencias especiales se basan en una tradición asentada en la "doctrina", compartida por la hermandad, legitimada por los himnarios. De allí la importancia de los cantos, danza y demás gestos significantes, fuertemente codificados en el sistema ritual.

Los sueños, así ocurran durante las sesiones o en lo cotidiano, continúan espacio y tiempo de actuación de lo sagrado. Hay, sin embargo, dos tipos de sueño.

El *sueño-ilusión*, dictado por la voluntad, deseo del individuo. La marca de lo ilusorio aparece cuando no resiste a la prueba del sigilo, de la incubación. Es necesaria la ocurrencia o reiteración de signos coherentes y convergentes con la ideología de la doctrina esotérica. Si el sueño no se estructura y no se enraiza en los funda-

¹⁹ Marcel Mauss, op.cit., pág. 140.

mentos morales de la "doctrina" no encuentra registro. Es preciso someter el sueño a la prueba de incubación. Si es revelado, deberá encontrar fragmentos del mismo en el sueño del "otro". La coherencia será medida por el índice de armonía con el discurso anterior y posterior. Por ejemplo, la identificación del "doble" con personajes míticos, héroes de la historia, hechos heroicos, fama, enriquecimiento. El sueño está contaminado de lo provisorio, transitorio, de ilusión. Se liga al deseo de la materia o de flujos negativos. No significa que la persona no conseguirá lo que desea. Lo importante es no desear.

El *sueño-revelación* encuentra registro. No es ruido. Es posible su lectura y puede ser institucionalizado. La reiteración de determinados sueños referentes, por ejemplo, a la elección de un nuevo comandante, consejero u otro cargo cualquiera en el centro.

Las "*visiones*" propiamente dichas ocurren cuando el vidente no pierde su conciencia. El penetra el astral y de él sale cuando es necesario y puede, en una especie de ósmosis mística colectiva, integrarse o vivenciar simultáneamente su percepción astral con la de los demás. Las "*visiones*" constituyen el "locus" de la limpieza de la mente y espíritu. Cada dislocación hacia el astral "acorta" o "abrevia" el proceso de purificación del espíritu hacia la fusión total con los espíritus puros, superiores. Se descontamina el tiempo del sueño. Hay una inversión metafórica: la realidad de la vigilia, objetiva, imponderable, pasa a ser "fantasía", ilusión; el tiempo, espacio, objetos y seres del astral se vuelven "realidad".

2. — LA "REALIDAD" ACREANA EN EL SANTO DAIME UN RITO DE DESCONTAMINACION

En el centro de este gran ritual de trascendencia, se puede, pues destacar un auténtico rito de descontaminación. El tema invade todo. Significante que interpenetra naturaleza y cultura, en los gestos purgativos del consumo agónico y eufórico del "Santo Daime" (vómito anticipador de las visiones), en la transpiración (durante las danzas y cantos y maceración del Jagube con el uso de las marras, en la manipulación de los maracás). Una descontaminación del cuerpo. En el entrenamiento de la voluntad, uso adecuado del poder mental de crear — hacer surgir, los auténticos ejercicios de Yoga, en la búsqueda de la energía vital, que viene de lo social y retorna hacia él.

Pero, la energía social de esta esfera del ritual de trascendencia tiene secuencias estructurales íntimamente relacionadas con la realidad concreta, objetiva, que le es opuesta. La institucionalización de los sueños tímidamente concretada en la organización todavía frágil de las colonias agrícolas implantadas, simboliza y realiza efectivamente la reconquista del poder de crear. Proyecto que ya se presenta de manera embrionaria en el distante Círculo Regeneración y Fé, de Brasiléia.

El trabajo comunal o "compadrazgo", distribución de tierras para pequeñas culturas de subsistencia, la microeconomía implantada de producción, distribución y circulación de bienes, se transforman, por oposición a la desorganización del hombre, en función de la organización de una estructura de explotación económica de los "paulistas" que invaden a la región, en una estrategia de supervivencia. Entretanto, el tiempo de Dios es aún señal sostenida por los cánticos de exilio.

Por último, nos encontramos en un contexto de descontaminación donde la enfermedad forma parte del mismo lenguaje. Por la afirmación de la *estasis* se llega al *éxtasis*. Metonimia y metáfora se articulan, es decir, por la estagnación patológica de la sangre o de otros humores del cuerpo se llega al éxtasis social y a través del éxtasis, el mundo se reorganiza. Así el enfermo no sólo acepta resignadamente, sino que se cura. El chamán que está concretamente al lado, o la escuela de chamanes reunida, o consultada en el "astral" le dá al enfermo un lenguaje "en el cual pueden expresar inmediatamente estados no formulados que de otro modo serían inenunciables".²⁰

3. — CONCLUSION

El estudio del Santo Daime, aquí esbozado, parece haber sugerido la necesidad de pensar la Amazonía mágico-religiosa, bajo el ángulo de un realismo antropológico funcional y estructural.

Por el principio del realismo antropológico, puedo ahora asociar el Santo Daime a un sistema cultural diferente del occidental. Mientras en éste lo "económico es estructuralmente determinante"²¹, aquél tiene el locus predominante de la producción simbólica en las relaciones sociales. Son, pues, estructuras diferentes de integración simbólica.

Considerando la historia y el ritmo de ocupación y constitución de las microregiones amazónicas, que engendraron diferentes ideologías de relaciones sociales, y por un principio metodológico, se haría imposible aplicar la propuesta altamente abstracta de Marshal Sahlins. Manteniendo, sin embargo, la explicación de las diferencias principales entre la cultura occidental, donde la producción simbólica, en el caso de la burguesía, tiene su locus en lo económico, mientras las llamadas culturas "primitivas" de aquélla divergen, es posible entender mejor lo que está ocurriendo en la Amazonía. Con todo, discrepando de Sahlins, que sobrentiende el aspecto funcional de las culturas y lo minimiza, he intentado hasta ahora explicar el Santo Daime en dos dimensiones. Por un lado, el Ritual de Trascendencia, centralizado en el rito de Descontaminación, que efectivamente responde a las necesidades del ambiente en un sentido psicosocial. Las "Siete Plagas" y "Voces del Exodo", respectivamente, describen y expresan, contienen, de manera latente, por deducción, las causas de la anomalía.²²

Viviendo el desorden del hombre de la Amazonía, en función de la organización estatal y privada, defendiendo intereses económicos, en una estructuración ideológica también a través de símbolos, se instauró en toda la historia de la región una situación de anomalía. El Santo Daime es la respuesta a este estado.

Al *morir y nacer* constantemente, cuando entran en transe, penetran el "astral" en sueño profundo y de allí regresan (cuando despiertan) como anticipación de una liberación total del Karma, del cuerpo físico, se proclama la descontaminación de la muerte. Pero es importante y conviene que esto ocurra. Sin ella no hay evolución.

20 Levi Strauss, *Antropología Estructural* (Rio, Tempo Brasileiro, 1967) pág. 228

21 Marshal Sahlins, *Cultura e Razão Prática* (Rio, Zahar, 1979) pág. 232

22 Peter Berger, *A Construção Social da Realidade* (Rio, Zahar, 1978) pág. 139

PBS: Amplía el análisis de la anomia de Durkheim.

Así, la tensión de la muerte, hecho muy común, sin traumas, queda legitimada y superada. Paradójicamente, la vida debe ser vivida ritualmente, es un pasaje por el tiempo, a fin de descontaminarlo. Las situaciones objetivas de lo cotidiano se transforman en autoexámenes en función de la preparación de la mente y del espíritu para el trabajo en el astral. Amor, Justicia, Paz, Armonía son los principios directivos. La organización económico-social de las colonias, las relaciones sociales y toda la vida comunitaria y fuera de ella, forman parte de esta descontaminación de la muerte. Por lo tanto, el Santo Daime, considerado atípico por el enfoque de la cultura occidental, es, en la tensión del contexto macrosocial de la Amazonía, la realización de un sistema de producción y trueques simbólicos. El universo simbólico los garantiza. Los miembros de la hermandad sienten que pertenecen a un universo con un sentido, que existía antes de que ellos hubiesen nacido y continuará existiendo después de su muerte y de su reencarnación. Están más allá del tiempo y del espacio. La comunidad empírica es transpuesta hacia un plano cósmico y se vuelve majestáticamente independiente de las vicisitudes de la existencia individual.

Tiene razón Roger Bastide cuando insiste en abordar sociológicamente el sueño. Y aquí resumimos el lado estructural del Santo Daime. Bastide nos incita a ver en el "mito y en el sueño la operación de magia que, trabajando en creencias colectivas, transforma la farsa en fiesta y vice-versa, pues, "el rito no esconde incesto u odio por el padre bajo máscaras líricas; por el contrario, él vuelve a colocar a la sociedad actual en la posición de la sociedad primitiva o de la sociedad de los dioses, de esta manera el gesto simbólico o su símil mítico tiene un significado diferente del que le es atribuido por los discípulos de Freud, siendo un mecanismo de creación y no de defensa".²³

El estudio del Santo Daime sugirió también auténticos psicodramas vividos en sueños en el "astral" y en la realidad social de los rituales. Cuando historia y mito se confunden y, más que nunca, la "estructura del mando reproduce la estructura de los mitos... la posesión del rol es un acto de creación y la educación estética del hombre se afirma allí, a través del dominio de figuras imaginarias, portadoras de sustancia afectiva".²⁴ Juramidán, Jefe Imperio, Reina del Bosque, Tintuma, Titango, Agarrube y centenas de otras entidades incubadas, individualizan afectivamente personajes y actores del drama vivido en el tiempo del sueño o en el de la vigilia. Mito e historia se funden, y la "realidad sólo es alcanzada por la repetición o por la participación"²⁵, en un modelo ejemplar "provisto de sentido". Se llega pues a una estructura de tiempo congelado, cíclico. Penetramos una realidad donde predomina lo atípico creador, pues, lo social segrega lo atípico, el individualismo, y lo utiliza para descubrir regiones todavía desconocidas de la existencia.²⁶

Voces, cantos, bailes y sueños telúricos operan en un universo de arte, donde cuerpo y mente actúan indisolublemente. Si el "arte, como experiencia emocional, enriquece, aumenta o intensifica la apreciación de la vida por el hombre..."²⁷, como desea Gilberto Freyre, necesitamos reconsiderar prejuicios sociológicos, con referencia a los cultos mágico-religiosos populares de la Amazonía.

23 R. Bastide, *Sociologia e Psicanálise* (S. Paulo, Melhoramentos, 1974) pg. 236

24 J. Duvignaud, *Sociologia do Comediante* (Rio, Zahar, 1972), pág. 228

25 M. Eliade, *O Mito do Eterno Retorno* (Lisboa, Ed. 70. 1978) pág. 49

26 J. Duvignaud, op. cit., pág. 229

27 G. Freyre, *Arte, Ciência e Trópico* (2a. ed., S. Paulo, Difel, 1980) pág. 17

Así, historia, estructura y función actúan en dos momentos, de la realidad y de la mente, tratando aquí de explorar el descubrimiento de Roberto Motta, válido para el Xangó de Recife²⁸, en la realización de un truco adaptativo, tal vez con algunas reformulaciones, verificado también en el culto del Santo Daime.

Es posible, finalmente, que el realismo antropológico nos lleve a considerar, incluso, el aspecto de la *reproducción simbólica*, cuando de repente "el pueblo reconquista el poder de crear religión... como un enfrentamiento permanente entre clases dominantes y subalternas"²⁹.

Tal vez, en el gran ritual de pasaje de la Amazonía, conseguiremos redescubrir en sus monumentos de suspensión del contingente, un rito de renovación buscando una realidad menos pragmática y más humana.

TESTIMONIOS

(a) — Según *João Pelágio*

"...La Virgen Madre apareció en este día en la luna y mandó que tomase el Daime nueve días sin parar, y él vivía en un trabajo con un compañero... entonces ellos tenían un compromiso que él no podía ver mujer... (y continua)".

— La versión completa de *Sebastião Motta*

"... yo no sé, pero él entró así: él estaba en el centro cortando caucho, entonces un peruano le enseñó a hacer un Daime y tomar, tomó con un campesino, un peruano, un campesino primero, campesino le enseñó y así fue pasando, hasta que un día él estaba cortando caucho con un compañero que se llamaba Antonio Costa y poco a poco comenzaron a tomar y ese Antonio Costa dijo así:

— ¡Oye, Irineu, aquí hay dos chicas diciendo que nosotros trabajando para ser idiotas!

— ¿Qué cosa?

— Dos chicas que aquí están y andan diciendo que nosotros estamos trabajando para ser idiotas...

— Que vengan a hablar conmigo, que estoy aquí.

Fue cuando en aquel día hizo Daime y lo tomó... y de vez en cuando él oía una voz que decía "toma Daime" y él tomaba un pocillo, lo ponía boca abajo y decía:

— Mira, yo ya tomé un pocillo, ¿y tú?

— Muchacho, yo ya estoy alto.

— Entonces, tú no eres hombre

Entonces él agarraba el pocillo y seguía tomando y el tiempo pasando, hasta que las chicas llegaron y le dijeron:

— Mira, prepárate, prepárate de verdad, prepárate de verdad que tal día va a venir una mujer a hablar contigo, ella viene a enseñarte cómo tienes que hacer para levantar la doctrina.

28 R. Motta, *Dedução, pesquisa, truques e dialética* (Faculdade de Direito de Caruaru, Caderno 117 (Caruaru, 1979)

29 C. R. Brandão, *A Religião dos Deserdados*, en Folhetim — Os Anos 70, N° 153 (São Paulo, 1979) pgs. 3-4.

Cuando fue el último día que preparó el Daime, entonces comenzó, comenzó, comenzó tomar el Daime hasta cuando él vió una claridad llegando, aumentando todo, al poco rato estaba una mujer frente a él. Y entonces le dijo:

— ¿Me conoces?

El dijo:

— Te conozco. ¿No eres una mujer?

Ella dijo:

— Pero nunca viste una mujer, esta mujer que está aquí tú nunca la has visto, es la primera vez que la estás viendo.

— ¿Cómo se llama?

— Clara.

Entonces él se imaginó que había dejado una enamorada en la tierra con ese nombre. El dijo:

— ¡Ah! eres mi enamorada..., no, pero no, no lo eres (en ese instante, él comenzó a ir para atrás, para adelante,... es, no es, es, no es, es, no es... entonces ella le dijo quien era)...

... era la Virgen y Soberana Madre. Entonces vino y le indicó todo a él, todo, y le enseñó todo y él aprendió...

— Pero, tú sólo aprendes pasando ocho días de ayuno y tu comida es yuca cocinada insonsa, con agua, no le pongas azúcar, ni sal, nada de té, y sólo yuca con agua... Así lo hizo y cuando estaba con ocho días, él dijo que ya andaba tambaleándose, no aguantaba más esa yuca fría y él cortando caucho, y cuando un día estaba cortando madera dentro del igarapé una voz le dijo:

— Tu compañero iba a poner sal en tu olla hoy, en tu yuca, para saber si tú sabes alguna cosa.

Entonces, él se rió y decía para sí mismo: "miren, que yo ya estoy adivinando", justamente él vió a una mujer pasando, pero, "no fue aquella mujer que habló", fui yo quien adiviné (no), fue ella quien habló, porque decir que yo estoy adivinando, yo ya estoy mintiendo". Y se fue a su casa y cuando llegó, dijo:

— Muchacho, ¿tú querías matarme. no es cierto? ¡estabas echando sal en mi yuca!

— Buena, chico, entonces ahora sí yo estoy contento, porque sé que estás aprendiendo alguna cosa; lo hice realmente, hice mención de echar la sal en la olla para ver si tu sabías, porque si tú no supieses, tú no estabas aprendiendo nada, pero ahora sí, ¡ahora estoy satisfecho!

Con ocho días ella vino y le entregó todo. Y la doctrina rodó, rodó, rodó y él pasó por muchas pruebas también, y fue avanzando, avanzando y peleando con el pueblo y terminó en esto." (sic)

(b) — Reelaboración de *João Rodrigues*

Esto vino de lejos, vino del Perú. En la historia, esta bebida derivó del Rey Uascar, pasó para el Rey Inca, del Rey Inca para un campesino peruano llamado Pizango, del campesino para Antonio, de Antonio Costa para él. Sin embargo, hasta ahí era una bebida totalmente bruta. Sólo los hombres tenían derecho a tomarla. El quiso entonces especializarla y se dedicó realmente. El se sujetó a una dieta de ocho días, sólo con yuca insonsa, y agua, sin derecho ni a fumar y trabajando, cortando caucho, extrayendo látex del caucho. Al final del octavo

día él recibió lo que era necesario. Desde entonces, se puso firme, hablando con la propia bebida. — “Si tú eres una bebida que venga a dar nombre a mi Brasil yo te llevo a mi Brasil, pero si vas a desmoralizar a mi Brasil yo te dejo. El no se cansaba de contar eso a la gente” (sic).

(c) — Testimonio de *Sinéσιο*, cuñado de *Antonio Costa*:

“... trabajando allá en la selva... tanto nosotros como los espíritus teníamos placer... porque no hay cosa mejor en el mundo que una sesión en la foresta... el lugar donde nosotros íbamos a tomar el Daime, todo adornado con palmas, palmeras, flores silvestres... cuidando de la foresta... a ellos les gusta mucho... ellos son de la selva... porque nuestra jefe es la Reina de la Foresta, ¿sabes quién es la Reina de la Foresta? (E) — “Nuestra Señora de la Concepción”; R — “Todo es una sola...”; (E) — ¿Iemanjá?; R — “Todo es una sola... dá lo mismo Nuestra Señora de la Concepción... sólo hay una Nuestra Señora...” (E) La hoja reina con la que se hace la ayahuasca sería una cosa emanada de ella... ¿por eso tiene ese nombre?” R — “Así es... de allí salió... esto no es todo el mundo que lo sabe... sabemos nosotros que trabajamos con la jefe... nadie sabe como vino el Jagube y como vino la mezcla...”

(d) — Rito de iniciación de *Sebastião Costa*

“... yo me enfermé aquí de algo que no sé qué era, yo recibí un golpe de un abejaorjo aquí, y eso quedó hirviendo, hirviendo, y un día comenzó aquello a andar en mi barriga, subía hasta aquí y yo hacía muchas gárgaras y no salía nada, me quedé un año enfermo, ya sin nada, e iba al doctor, me daba esto y aquello, hasta que por fin el Dr. Arí me dijo: — Muchacho, yo creo que el único remedio es abrir para ver lo que tienes. Yo respondí: “ah, ah, Doctor, sin saber lo que es yo no voy a dejarme abrir.” En ese mismo día yo dije, “yo hoy quedo bien o entonces voy a morir, voy donde el Maestro Irineu. Aún había una mujer allí que trabajaba con macumba, que me dijo: — “¡Ah! no vaya que Ud. va a perder su tiempo”. Yo digo, perderlo o no dá lo mismo, el Dr. me dijo que ya no tenía remedio, que el remedio es abrir, yo digo — voy allá. Entonces regresé de la ciudad, vine hasta aquí, porque en ese tiempo uno andaba a pie, de un sitio a otro, vine, agarré la ropa, regresé y fui allá, llegué allá y busqué: — ¿Quién es el Maestro Irineu aquí? — Me dijeron: — Espera por ahí que él ya está llegando. Era un día de atención, en eso tuve suerte.. “cuando veas a un moreno alto, que viene bajando de allá, puedes ir, acércate que es él”. Cuando fueron las cinco, llegó y yo me dije: — “el hombre es realmente grande”, entonces llegó, entró, se sentó y yo tenía vergüenza de hablar con él, entonces él me miró y dijo: — “¿Tú eres hombre? Yo respondí: — “Maestro, me dijeron que yo lo era, cuando nací, hoy día no sé, yo me creo ya un padre de familia, pero no le voy a decir a Ud. que yo soy hombre, de momento puede ser hasta que no lo sea...” El dijo: — “Si eres hombre, cuando llegue la hora, entra en la fila, toma el Daime, acomódate por ahí y despues tu me vas a decir algo.” Yo dije: — Está bien. Tomé... por la concentración quedó (...). Cuando lo hice, el mundo se acabó. Entonces yo ví el cuerpo allá, yo me encontraba sentado en lo alto, pegado a mí tenía un compañero, a mi lado, y yo desde aquí estaba mirando el cuerpo allá y yo aquí estaba alegre, no tenía nada de enfermedad, sólo era el

cuerpo que estaba allá tirado, luego yo miré así y venían dos hombres, traían unos aparatos, pesaba mucho más que... no digo más que el sol porque era igual... entonces llegaron... todo mi esqueleto en la mano, solo los huesos, dedos, todo era aquella osamenta, esto la costilla, el espinazo de aquí para abajo, era solo huesos secos con aquella... las piernas, negro, se molestó, pero muy sucio... y se quedaron tiempo así volteando, volteando así, me mostraron todo, después los huesos desaparecieron de las manos de ellos, ya estaban en el cuerpo, agarraron esto aquí, cortaron y abrieron, sacaron todo afuera y yo desde allá solo, sentado mirando, sacaron un pedazo cuadrado, abrieron aquello y de allí jalaban tres bichos de este tamaño, era eso, que te estaba matando, era eso, pero de eso ya no tengas miedo que tú ya no te vas a morir... cuando ellos cerraron, empujaron aquello para dentro y cerraron, entonces yo me desperté allí... no sé donde se fueron los doctores, ni sé donde yo estuve, sé que quedé sacándome el polvo... gracias a Dios hasta hoy. Después otros que estaban enfermos ya fueron operados, están todos sanos... estos que están aquí en la doctrina es porque lo necesitan, se creen ya sin vida, corren hacia aquí, llegan, encuentran vida y se quedan..."

(e) — Sobre la preparación, testimonio de *João Pelagio*:

"... Los elementos que están designados para sacar la liana, por derecho pasan tres días sin tener relaciones con la esposa... incluso para determinar la perfección, el sujeto hasta duerme fuera del cuarto... y no come comida grasosa, come poco, se alimenta poco... en el día de salir toma el Daime en la madrugada. Coloca un pedacito de yuca en su bolsa, cocida sin sal, y la lleva a la selva, toma otra dosis del Daime si fuera necesario y van en tres o cinco y allá se dividen, tantos van a sacar el jagube y tantos van a sacar la hoja... allá ellos cortan, ya lo tienen marcado, saben donde es... Ellos encuentran y cortan el jagube y dejan más o menos un palmo y medio de tronco, cortan de allí para arriba y van cortando pedacitos de veinte centímetros, que es para raspar y triturar, la madera y aquel pedacito de gajo tienen condiciones de brotar... cuando es enganchado así en los otros palos, es del tipo parásito, hay que tirar abajo los otros árboles. Hay que cortar para que caiga, para que ellos puedan aprovechar toda la liana. Ellos la cortan, la ponen dentro del saco, luego de que todo está listo se lo ponen en la espalda, y la traen hasta la carretera donde está el carro. De allí, ellos o esperan a los que fueron a buscar hojas, o los que llegan primero con las hojas esperan a los que vienen con la liana. De manera que se encuentran todos en la carretera en determinado lugar y cuando llegan por la tarde, ellos traen la liana y las hojas y allí las limpian, raspan todas las lianas, tomando Daime, cantando, nosotros vinimos a preparar el Daime, el mismo grupo. No son todos. Es un grupo seleccionado, el mismo que fue a buscar... Cuando termina, en la otra preparación es otro grupo... pero, en la recolección de las hojas las mujeres no van a buscar en la selva... pero en la selección de las hojas las mujeres pueden participar. Ellas sólo pueden participar en la limpieza de las hojas..."

P — ¿Ellas no pueden ver hacer el Daime?

R — Yo nunca oí decir que pudiesen ver... yo creo que es por la regla (mens-truación)... Después que las hojas estén limpias, también la liana... se van a

preparar y al otro día de madrugada comienzan a triturar, con marras, triturando muy bien las hojas que ya estén limpias, entonces se pone a hervir el agua, una camada de hoja, una camada de liana, una camada de hoja, otra camada de liana... tres camadas, se pone allí en el fuego con la leña, que la densidad del hervor no decaiga, eso tiene una gran influencia, mantener el grado equis... de calor... entonces es una leña especial y constantemente aquello allí y ellos van echando... hasta llegar al punto, así se quedan allí cantando himnos, ambiente sano, alabando a Dios de cualquier manera, sólo cosas buenas... mirando... todos, allí quienes están afuera que no están haciendo el Daime, quedan trabajando tomando el Daime y ayudando a cantar para hacer el punto, yo siempre participaba también... entonces cuando llega bien al punto, ellos lo sacan y lo dejan enfriar en unos frasquitos..."

Nota del Autor.— Participé en la preparación en el Alto Santo, no encontrando diferencias significativas.

TESTIMONIOS

PICHARI: RELACIONES INTER-REGIONALES Y COLONIZACION ESPONTANEA Y DIRIGIDA*

Héctor Martínez

This paper looks to emphasise that both, the spontaneous and the planned processes of colonization are expressions of a regional physical, economic and sociocultural integration which has old historical roots made evident by archaeological data and ethnohistorical information.

The planned process of colonization in Pichari is contrasted with the spontaneous one by establishing their similarities and differences.

The author concludes that both types of colonization tend to become identical in the long run.

* * *

L'article essaye de souligner que les colonisations actuelles, aussi bien spontanées que dirigées, sont une expression de l'intégration régionale, économique, sociale et culturelle ayant une ancienne origine historique. Cette intégration est mise en évidence par des témoignages et des renseignements documentaires. La colonisation dirigée de Pichari est comparée dans ses aspects les plus importants, avec les colonisations spontanées. Leurs différences seraient à analyser en fonction du facteur temps.

* * *

Der Aufsatz betont, dass die spontanen und die gesteuerten Kolonisierungen der Genenwart Ausdruck einer "transversalen" physischen, ökonomischen und soziokulturellen Integration sind, die ihre Wurzeln tief in der Geschichte hat, wofür sich archäologische Zeugnisse und Informationen aus schriftlichen Dokumenten und aus der Ethnohistorie anführen lassen. Die gesteuerte Kolonisierung von Pichari wird in ihre Hauptaspekten mit den verschiedenen spontanen kontrastiert. Aus den herausgearbeiteten Analogien und Unterschieden wird der Schluss gezogen, dass sich beide Kolonisierungsarten im Lauf der Zeit aneinander angleichen.

* Presentado en el Seminario sobre Planificación Regional para la Integración de la Sierra con la Selva, realizado entre el 17 y 23 de octubre de 1982 en Jaén, San Ignacio, Chachapoyas, Nueva Cajamarca y Moyobamba, bajo los auspicios de Proderin-Cajamarca. En su presente versión tiene algunos agregados y pequeñas modificaciones.

Una serie de hechos muestran la integración del área selvática que examinamos con la región andina inmediata y que, inclusive, trasciende hasta la costa, en una suerte de integración transversal física, económica y sociocultural. Las colonizaciones, o espontáneas, o dirigidas, no son sino expresiones de este fenómeno, revelado tanto en el pasado como en el presente.

Bajo esta perspectiva, lo que cabe, creemos, es examinar las condiciones de tal integración, a fin de determinar cuáles son los aspectos que merecen ser modificados y cuáles reforzados, para lograr una mejor armonización. El ejecutar acciones de desarrollo de la selva al margen del de la sierra, como frecuentemente ocurre, evidentemente tiende a transferir problemas de una región a otra, cuando en realidad deben ser resueltos en una gran medida en aquella donde se originan. De aquí que la visión de integración o de regionalización transversal puede ser la más apropiada, aun cuando una discusión al respecto puede resultar irrelevante, toda vez que la Constitución del Estado tiende a considerar a cada departamento como una región administrativa y económica, reforzando la permanente "balcanización" del territorio¹.

1. LA INTEGRACION TRANSVERSAL

Los planteamientos y las reuniones acerca de la necesidad de una integración geográfica y económica del país son numerosos y los pocos esfuerzos prácticos, ni siquiera segmentariamente, han logrado materializarlos en términos de sus propios planteamientos y como resultado conciente de la planificación, pero, sí, como efecto del libre juego de factores, como en el caso de Lima, cuya influencia directa se extiende desde el mar territorial hasta las zonas alto selváticas de Junín y Pasco y su "hinterland" alcanza a los llanos amazónicos, concretamente hasta Pucallpa, capital del novísimo departamento de Ucayali. Aquí, estamos indudablemente ante la presencia de una acabada integración geográfica, económica, sociocultural y política, como consecuencia, en mucho, de la construcción de caminos de penetración².

Al respecto, basta mencionar la llegada del Ferrocarril Central a Jauja en 1909, con lo que se rompió el aislamiento del valle del Mantaro, integrándose a la economía costeña; la conclusión de la carretera Tarma - La Merced - San Ramón, en 1919, que permitió el fácil acceso de los pobladores andinos hacia las zonas apenas explotadas hasta entonces del valle de Chanchamayo; y, la llegada de la carretera a Pucallpa en 1943, que logró romper la "mediterraneidad" de la Amazonía y consiguió la apertura de sus recursos, principalmente madereros, a la economía nacional, al mismo tiempo que quebraba su entroncamiento con el exterior a partir de la ciudad de Iquitos (Martínez, 1979: Introducción).

En la actualidad, prácticamente en los tres últimos lustros, asistimos a otro proceso similar de integración, en el cual Chiclayo asume un rol rector sobre otra área importante del país, como reflejo de la tendencia hacia la litorización de la población

¹ Este aserto se confirma en el Proyecto de Regionalización presentado por el Ejecutivo a las Cámaras Legislativas, en enero de 1983, al considerar 12 regiones, que resultan de la mera agrupación departamental en algunos casos y en otros, de la validación de algunos como sendas regiones.

² No queremos significar que esta integración es plena y adecuada, sencillamente indicamos la evidencia de un hecho real.

serrana (Martínez, 1982) y la apertura de la carretera Jaén y Bagua, con ramificaciones hacia las zonas selváticas de San Ignacio, Nazaret, Imasita y Cenepa. A ellas están llegando en forma creciente las avanzadas colonizadoras que se generan principalmente en las partes más pobladas de Cajamarca y que, al mismo tiempo van penetrando en amplios sectores del departamento de San Martín. Cualquiera sea el caso, la población, a través de sus dinámicos movimientos, desde todo punto de vista, va integrando insensiblemente esa vasta área.

A parte de estos dos ejemplos, podemos mencionar el caso de un proceso de integración "truncada": Ayacucho y Huancavelica, respecto a Pisco-Ica. Paralización que es el resultado del afán de lograr, sin mayores análisis, una comunicación interdepartamental aprovechando la política de Circunscripción Vial de los años 1920-29, con lo que se interrumpió las amplias relaciones arrieriles en esa amplia zona de nuestro territorio, postrando y colocando en una situación de "mediterraneidad" a esos dos departamentos, los cuales por fuerza se han visto impelidos a guiar débilmente sus movimientos hacia Huancayo y Lima. Los consiguientes mayores costos de transporte y de tiempo han impedido al mismo tiempo el dominio de las zonas alto selváticas cercanas (Martínez, 1979). La conclusión de la Carretera de los Libertadores, sin lugar a dudas, permitirá reestablecer las bases de esa integración transversal sobre un amplio eje que se extiende desde el Puerto de Punta Pejerrey (Ica) y, pasando por Ayacucho, culmina en algún punto del Alto Puruz, y en el cual la colonización de Pichari y las aledañas constituyen sólo un hito.

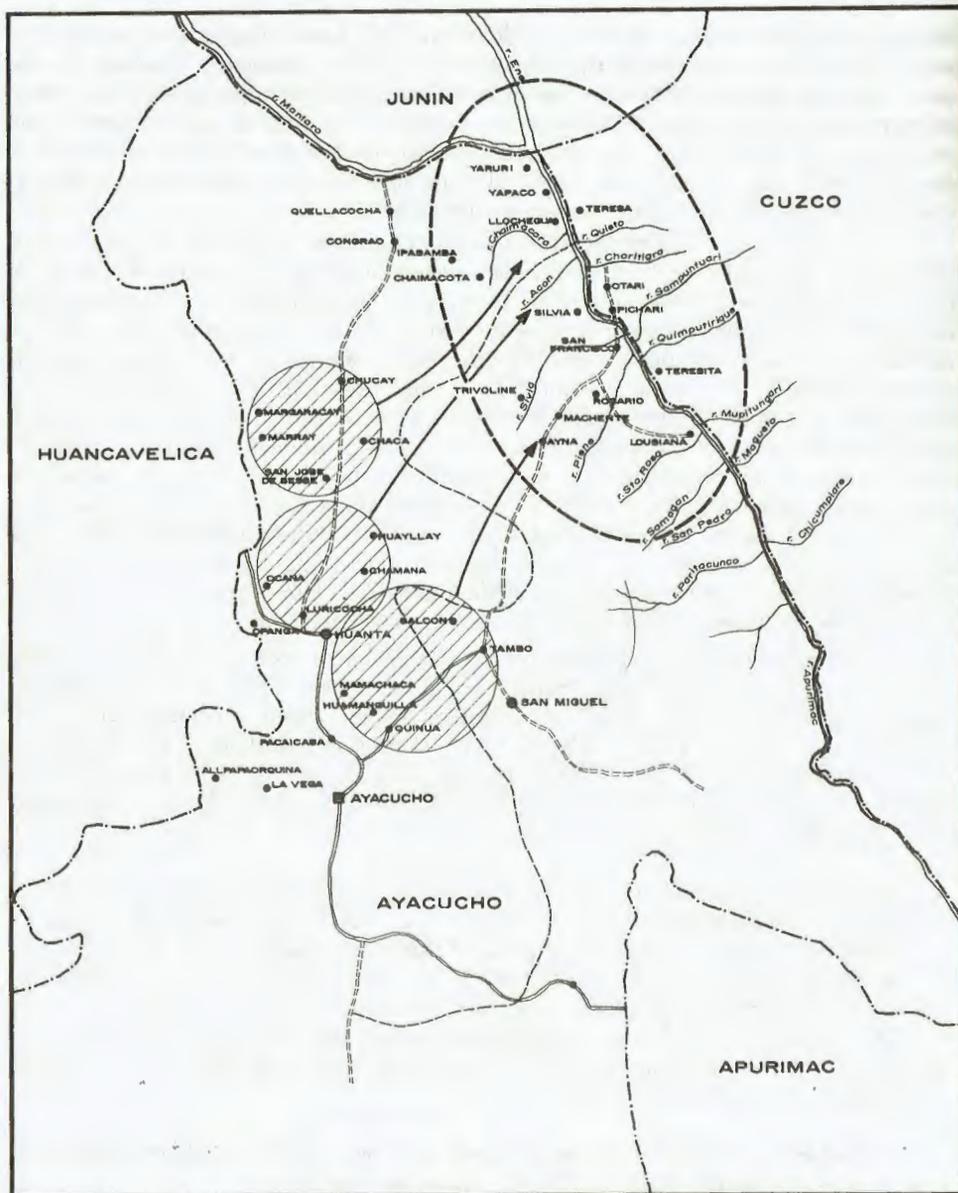
Estos fenómenos de integración transversal, realmente son la conclusión de procesos iniciados en tiempos muy lejanos. Testimonios arqueológicos e informaciones documentales y etnohistóricas así lo confirman. El importante asentamiento de Abiseo, más conocido por Pajatén (Pataz), revela la presencia andina en esa parte de la selva (Bonavía, 1968). Murra (1970), sobre la base de las visitas de Iñigo Ortiz de Zúñiga a la provincia de Huánuco y de Garci Diez de San Miguel a la de Chucuito, en el siglo XVI, concluye:

Los Chupaychu hablaban quechua; el núcleo de su territorio era tierra de maíz; los Lupaca hablaban aymara y en el núcleo de sus tierras sembraban con tubérculos andinos y servían de pasto a su ganado. Ambos intentaban controlar un máximo de 'pisos ecológicos' o de 'islas' fuera de su área central, pero los Chupaychu se limitaban a colonias que caían a tres o cuatro días de marcha, por encima o debajo de su núcleo... Los Lupaca eran suficientemente poderosos como para mantener colonias fuera de Chucuito a 15 y 20 días de camino en los oasis de la costa pacífica y en la selva boliviana".

El pequeño territorio que nos ocupa en esta oportunidad, también desde antiguo es el escenario de dinámicos movimientos interregionales.

2. LA OCUPACION DEL AREA

El área comprende un sector del río Apurímac, entre su confluencia con el Mantaro (norte) y su afluente el Santa Rosa (sur), (ver Mapa). Políticamente cubre



**ZONAS DE COLONIZACION
EN EL RIO APURIMAC
(Ayacucho y Cuzco)**

LEYENDA	
--- LIMITE DEPARTAMENTAL	■ CAPITAL DEPARTAMENTAL
- - - LIMITE PROVINCIAL	● CAPITAL PROVINCIAL
== CARRETERA AFIRMADA	● CENTROS POBLADOS
--- CARRETERA SIN AFIRMAR	▨ ZONAS DE ORIGEN
~ RIOS	○ ZONA DE COLONIZACION
→ FLUJO COLONIZADOR DOMINANTE	

partes de las provincias de Huanta y La Mar (Ayacucho),³ y la Convención (Cuzco). Altitudinalmente se extiende entre los 1,300 y 500 metros sobre el nivel del mar. Su topografía es accidentada, suavizándose las pendientes y colinas a medida que se descende, lo mismo que la velocidad de las aguas que van a desembocar en el Apurímac, siendo notable el arrastre de grandes cantidades de sedimentos, sobre todo en el período de lluvias serranas. Las temperaturas son propias de los ecosistemas del bosque subtropical húmedo, oscilando las medias mínimas entre 16° y 24°C, y las medias máximas entre 25° y 27°C. (invierno-verano). El observatorio meteorológico de Pichari, único en el área, registra derrames pluviales hasta de 2,143 mm. al año, siendo los meses de enero a marzo los más abundantes, y los menores en junio y julio; el período de sequía puede prolongarse de mayo a octubre. Los bienes y servicios que proporcionan estos ecosistemas son bastante diversos y su uso varía según los varios componentes poblacionales; así, para las comunidades campas ashaninka de Sampantuari (Otari) y Santoshiari, en la margen derecha del Apurímac, son fuentes de caza, pesca y de recolección de plantas de uso diverso, mientras que los que disponen de únicamente parcelas reducidas aprovechan la casi totalidad del suelo en actividades agrícolas.

Es la más poblada del Apurímac, estimándose la existencia de unas 4,000 familias, distribuidas en los varios afluentes del mismo. A través del tiempo ha mantenido relaciones con la parte andina o ha sido asentamiento de avanzadas de este origen. En el siglo IX los Nazcas, utilizando como punto de enlace a Ayacucho, habríanse provisto de plumas multicolores para sus admirados mantos (Lumbreras, 1959). Los Wari, en el periodo de su decadencia, en los siglos XII y XIII, al parecer, "tuvieron que soportar las agresiones de las tribus bárbaras vecinas, bárbaros de la montaña de Apurímac se aprovecharon de su crisis y los invadieron" (Ibid, 1959). En el periodo de florecimiento de los estados regionales, los Chancas y Huancas (siglos XIII y XIV) habrían tenido el río Apurímac como límite natural de sus dominios; los restos de Caballoyuc, Matucalli y Rajaracay, en la selva alta de Huanta, muestran la presencia Chanca (Bonavía, 1964).

En el periodo Inca, la ocupación de las "montañas" de Apurímac debió haber sido más amplia, en la medida que propiciaban el establecimiento de colonias estatales, de acuerdo al ideal de dominio de un máximo de pisos ecológicos; al que se agregaba el sistema de los mitimaes. En esta etapa, el último jefe de los Chancas: Ancohuaillo, se habría establecido juntamente con sus súbditos en algún lugar de esta parte de la selva.

En la Colonia aparecen las primeras haciendas y habitantes andinos, seguramente en un número significativo, conducen principalmente chacras de coca, elemento importante dentro de la tributación indígena y muy preciada en el trabajo de las mitas mineras. Por otra parte, los frailes Franciscanos desde 1725, cuando se establecen en el Convento de Ocopa, emprenden una amplia labor de catequización de los campas ashaninka, quienes, al parecer, a la llegada de los españoles ocupaban todo el río Apurímac; proceso interrumpido en 1742 por el levantamiento de Juan Santos

³ Estas provincias desde el 3 de marzo de 1982 son el escenario de graves conflictos político-sociales, a raíz de la aparición del movimiento guerrillero Sendero Luminoso, enfrentándose esporádicamente a cada una de las fuerzas armadas y policiales del país, con el agravante de estar suscitando profundas pugnas entre comunidades campesinas.

Atahualpa, que arroja del área a todos los españoles y serranos. Labor que se reinicia a partir de 1758, cuando Ocopa se convierte en sede del Colegio de Propaganda Fide; hacia 1780 fundan los puestos misionales de Asunción y de Accón y en 1790, los de San Buenaventura de Quierupiric y Sivia, el más importante de todos; los campos son reducidos en asentamientos más o menos nucleados, permitiendo entre ellos una rápida difusión de nuevos cultivos: caña de azúcar, arroz, plátano, café y cítricos, y de nuevas herramientas, como las hachas y machetes de fierro, los que facilitan el desbroce del bosque y la ampliación de las áreas de cultivo; para estas entradas utilizan las mismas rutas de los andinos pre-hispánicos. En 1797, los españoles explotaban intensamente los veneros de Accón, utilizando mano de obra andina y campa, en parte.

En el periodo republicano, el área continúa siendo escenario de una intensa y variada actividad. En 1852, cuando es reabierto el Convento de Ocopa, convertido en 1826 por Bolívar en Colegio de Instrucción Pública, los Franciscanos establecen nuevos puestos misionales. En 1861, vecinos de Huancavelica inician la construcción de un camino hacia la confluencia del Mantaro con el Apurímac. En 1866, Raimondi lo explora en parte. En 1873, chinos budistas se establecen en Quimpitiriqui. En 1883, José Samanez Ocampo, formando parte de la Comisión Hidrográfica del Amazonas, lo explora hasta el Ene y el Tambo.

A finales del siglo pasado es teatro de la búsqueda del "oro negro". En 1893 Fitzcarrald surca el Tambo, el Ene y el Apurímac, hasta Quimpitiriqui, en las cercanías de Sivia y Pichari; búsqueda que conduce en 1896 a concluir el camino de herradura Ayacucho-Quinua-Tambo, continuado a principios de este siglo hasta las márgenes del Apurímac. La construcción de estos caminos sería favorecida por la Ley de Alcabala de Coca, promulgada en 1891, al permitir contar con fondos considerables para la adquisición de herramientas, coca y alimentos para los indígenas compelidos a prestar su "mano de obra comunal". En esta etapa la coca era el principal cultivo, pues, muchos vecinos de Ayacucho, Huanta y Ayna tenían sus "wachos" (parcelas) en los que hacían entre tres y cuatro "mitas" (cosechas) al año. El ingeniero Ruiz Fowler (1924), indicaba que hasta 1907 la coca era la actividad básica, cosechándose 23,587 arrobas al año, de una superficie de 911 hectáreas.

Entre 1920 y 1960 es muy rica en acontecimientos. Leguía, en su segundo gobierno, decreta la construcción de una carretera entre la Quinua y algún punto navegable del Apurímac y que andando el tiempo sería el actual puerto de San Francisco, fundado en 1964 con 60 familias, y cuyo puente de fierro, concluido en 1974, une ambas márgenes del Apurímac; para iniciar la construcción de esa carretera se recurriría a la mano de obra indígena que proveía la Ley de Circunscripción Vial. En las postrimerías del Oncenio se establece una Colonia de Cosacos en la margen izquierda, sin éxito alguno, al desertar rápidamente la casi totalidad de sus miembros. En 1953, los Franciscanos de Sivia, que se trasladaron de su puesto misional de Quimpitiriqui en 1911, año en el que también se fundó el pueblo de Ayna, construyeron su aeropuerto y el Estado, en 1961, los de Teresita y Lousiana. En 1961, funcionarios del IRAC (Instituto de Reforma Agraria y Colonización) y del SCIPA (Servicio Cooperativo Interamericano para la Alimentación) lo recorren anunciando la realización de trabajos de colonización. Es un periodo en el que se intensifica el ingreso de colonos de Ayacucho y Huanta, con lo que se mejoran los caminos de herradura y aumentan los cultivos de coca, caña de azúcar, arroz y cacao; para ello contarían en

parte con la mano de obra de nativos campas a cambio de herramientas, alimentos y chucherías.

3. LA COLONIZACION ESPONTANEA

La tendencia de los colonizadores del área a localizarse en un mismo lugar según igual comunidad de origen es bastante marcada, igual que en otras partes de la selva alta (Tambopata, La Convención, Chanchamayo, Palcazu, etc.), como puede apreciarse a continuación:

Sectores o ríos	Origen predominante
— Mayapo	Ocana, San Juan de Secse
— Ipanabamba, Llochegua, Teresa, Quisto	Ocana, Punga, Llanza, Luricocha, Chamana
— Sivia, Otari, Pichari, Rosario, Santa Rosa	Huanta, Huamanguilla, Macachácrá, Quinua, Pacaicasa
— Rosario, Ayna	Tambo, San Miguel

Esta orientación se explica por la direccionalidad de la migración que imprimen los pioneros respecto a los que llegan más tarde, dando la impresión de un traslado de la comunidad andina. Cualquiera sea el caso, ello permite la existencia de una fuerte cohesión social, expresada en la práctica corriente del "ayne" para atender la urgencia de las labores culturales de la agricultura y de las "faenas", para resolver necesidades de interés común, como la apertura de caminos vecinales, la construcción de una escuela o el establecimiento de un poblado. También, permite el salir continuamente a los lugares de origen, sabiendo que sus bienes (cultivos, vivienda y parcela) estarán bajo los ojos vigilantes de los vecinos. En suma, esta forma de localización constituye el soporte psicosocial más importante del proceso colonizador.

Al respecto, es de anotar que la colonización no es plena sino que está caracterizada por una constante movilidad entre el lugar de origen y el nuevo e incipiente asentamiento. El tiempo se divide y coincide con la importancia de las labores agrícolas en uno y otro sitio. Por lo general, permanecen en la selva entre marzo y agosto, con una marcada incidencia entre abril y junio, que corresponde al periodo de cosecha del café; y, en lo que resta del año radican en la sierra. Como sea, el tiempo de permanencia en la selva es variado, tanto si se trata de aquellos que poseen una parcela como de los que trabajan como braceros, tal como se aprecia en el caso de los comuneros de Llanza (Cuadro 1).

Cuadro 1. Tiempo de permanencia de parceleros y braceros en el curso de un año.

Meses	Parceleros	Braceros
Hasta un mes	—	1
De 2 a 3 meses	5	4
De 4 a 5 meses	11	5
De 6 a 7 meses	4	—
De 8 meses a más	2	2
Total	22	12

Fuente: Jiménez Cabrera, 1972, cit. Montero, 1973.

El mayor o menor tiempo en la selva guarda estrecha relación con el tamaño de la parcela y con la extensión de los cultivos y, obviamente, con lo que tienen en sus comunidades de procedencia; en éstas los sembríos se orientan al autoconsumo y en la selva, al comercio (café, coca, frutales), sin que ello signifique paralelamente cambios importantes en los patrones andinos. Las ropas siguen siendo las mismas; pareciera ignorarse lo caluroso del clima. Igualmente, la alimentación en general tiene una base serrana, aun cuando las papas, por ejemplo, son reemplazadas por los plátanos sancochados (Montero, 1973).

El moverse entre la sierra y la selva, siendo un patrón dominante de la colonización de esta parte del país, no es permanente, sino que a medida que se amplían los cultivos o se diversifican y, por lo tanto, demandan labores culturales variadas en el tiempo, el colonizador tiende a fijarse definitivamente, juntamente con toda su familia. En cambio, en la fase en que sus movimientos son continuos entre ambas regiones, la mujer y los hijos menores permanecen en la sierra, en tanto que el hombre regularmente se traslada hacia allá con sus hijos que se hallan en edad de trabajar.

El abandono de la parcela, fenómeno frecuentemente observado en otros lugares de la selva alta, cuando al cabo de los años disminuye su fertilidad (10 a 15 años), expresada por una menor producción, aquí no es un patrón muy difundido. Esto debido a varios factores, actuando simultáneamente: dificultad para acceder a nuevas tierras en lugares relativamente cercanos; el provenir de áreas donde la tierra no es muy productiva (recordar que la mayor parte andina de Ayacucho es sumamente árida y de suelos bastante pobres); y, el hecho evidente de que las labores agrícolas desarrolladas son más que todo complementarias a las realizadas en la parte andina. A los cuales se podría agregar el hecho de que la coca es un cultivo lo suficientemente rentable y que se desarrolla en tierras marginales.

En relación con la tenencia y uso de la tierra, fuera de algunas haciendas, las unidades agropecuarias de cien a más hectáreas, reducidas en número, se dedican a cultivos industriales, como el café, maní, cacao, coca y cube (*Deguelia*), ligados en algunos casos a empresas nacionales, como D'Onofrio en relación al cacao, y a empresas transnacionales, caso de Copsa respecto al maní. En lo atinente al café, tienen cuotas de exportación a través de empresas comerciales, de las cuales son accionistas. La tecnología usada es bastante moderna, figurando entre sus elementos tractores, despulpadoras, piladoras, abonos y pesticidas químicos. Cuentan con trabajadores permanentes, a los que se suman un gran número de eventuales para el periodo de las cosechas. El "enganche", la "mejora" y la "contrata" son formas utilizadas para proveerse de mano de obra, proveniente del Cuzco, Apurímac, Huancavelica y Ayacucho. En 1973 los asalariados ganaban entre 20 y 30 soles al día, más comida y vivienda en miserables rancherías. Sus propietarios, en parte son descendientes de antiguas y notables familias ayacuchanas o de otras familias terratenientes; y, otros provienen de Huancayo y Lima (Montero, 1973).

Las unidades de una extensión entre 20 y 40 hectáreas son mucho más numerosas y son aprovechadas con los mismo cultivos anotados, utilizando generalmente crédito del Banco Agrario del Perú o de las cooperativas que comercializan los bienes producidos. La tecnología en uso puede ser calificada como intermedia; el "ayne" está bastante difundido en estas unidades y el uso de mano de obra asalariada es ocasional. Sus propietarios son antiguas familias colonizadoras, provenientes en muchos casos de las comunidades ayacuchanas andinas. El comercio y el transporte son

actividades complementarias a la agricultura y algunos de sus miembros ocupan cargos de autoridad en los pequeños poblados del área, principalmente en San Francisco.

Las unidades agrícolas dominantes son aquellas cuyas extensiones varían entre menos de media y diez hectáreas, con clara tendencia hacia un mini-fundismo de graves características, como en el caso de 20 colonos del sector de Mayapo (Coronel, 1972), los cuales en un número de 6 disponían de apenas una "yugada" (0.25 hectárea), 2 tenían dos yugadas (0.50 ha.), 11 disponían de tres yugadas (0.75 ha.) y los 5 restantes de 4 a seis yugadas (1.00 a 1.50 has.).

Estas unidades muestran cultivos más diversificados, al agregarse a los anteriores sembríos de panllevar: yuca, plátano ajonjolí (*Sesamun indicum*), arroz, frijoles, cítricos. Son cultivados casi exclusivamente mediante la fuerza de trabajo familiar, complementado en casos de urgencia con "aynes", utilizando técnicas e instrumentos tradicionales (hacha, machete y azada). El uso de fertilizantes y pesticidas está prácticamente ausente, lo mismo que la asistencia técnica y crediticia, lo que a veces les impide la utilización de toda la parcela. Los productos son vendidos a los "rescatistas" que llegan a las chacras o en las pequeñas ferias de las aldehuelas de sus cercanías. El tamaño pequeño de estas unidades se explica por la llegada más tardía de sus tenentes, accediendo a ellas por apropiación o por compra de las subdivisiones de las unidades más grandes. El sistema de herencia también contribuye en este proceso de minifundización, al mismo tiempo que es fuente de tensiones y conflictos, que van envenenando las relaciones familiares, inclusive entre hermanos, al morir el principal. El trabajo asalariado por parte de este grupo de colonizadores en las haciendas y medianas propiedades es frecuente.

En el último lustro la situación de pobreza permanente de este grupo y, en parte, de los medianos ha variado considerablemente a causa de la intensificación del cultivo de la coca o del aumento espectacular del precio, al pasar de 81 soles el kilo en chacra en 1977 a 2,100 soles en 1982. Es decir, 26 veces más que en aquel entonces, con el agregado de que no se halla sujeto a fluctuaciones como los otros productos (Juscamaita, 1982).

La coca ayacuchana (Valle de Apurímac) cubría el 13% en 1976 y el 15% en 1981 de la producción nacional: oficialmente 12 y 18 mil toneladas, respectivamente, aun cuando probablemente alcanzaba unas 60 mil toneladas en el último año señalado. En 1980, se registró para Ayacucho una producción de 1,531 toneladas de hojas de coca, estimándose, sin embargo, una cosecha real de 7,500 toneladas, diferencia que, presumiblemente, se dedicó al narcotráfico, pues, se calcula que sólo el 20% se destina al "chacqueo". La coca es particularmente significativa para las unidades agrícolas de tamaño pequeño, en la medida que el 97% de los cultivos tienen una superficie menor de una hectárea y sólo el 3% restante cubre extensiones de una a 10 hectáreas (Juscamaita, 1982).

Actividad también importante es la extracción y aserrío de maderas (principalmente roble y tornillo), en apreciables cantidades desde 1969, con la llegada de gente especializada de Oxapampa (Pasco). En efecto, utilizando maquinaria moderna logran extraer unas 15 camionadas semanales, en forma directa o a través de su venta a intermediarios para los varios depósitos de Ayacucho. Los rollizos son obtenidos de áreas de concesión estatal y, en una pequeña cantidad, de los colonos que empiezan a rozar el bosque. Esta actividad, lo mismo que el recojo de coca, permite emplear

una apreciable cantidad de fuerza de trabajo que llega de fuera. Además generan el ingreso de sumas importantes de dinero, que si no beneficia directamente al área, sí permite intensificar el comercio ayacuchano y huantino.

La comercialización de los productos agrícolas, reiterando, se efectúa utilizando varios mecanismos. Los productores más pequeños venden en chacra o en lugares acostumbrados a donde llegan los compradores, generalmente las playas o la vera de los caminos, y, en parte, en las ferias semanales pueblerinas, principalmente en San Francisco. Hay también quienes sacan sus productos hasta la sierra utilizando caminos de herradura; ello porque sus chacras se hallan lejos de las puntas de carretera o porque los costos de transporte son altos. Las cooperativas agrarias de servicios existentes también adquieren parte de sus productos. Los medianos comercializan a través de las cooperativas o de los compradores de mayor capacidad. Los grandes, como se indicara, venden a organizaciones industriales de fuera de la región o a empresas comerciales, de las cuales son accionistas.

Las cooperativas agrarias de servicios del valle del Apurímac, con sede en San Francisco, y la del Quinacho, ubicada en Pichari, son las que se encargan de la comercialización y de la provisión de insumos a sus socios y ajenos. La Asociación de Pequeños Agricultores Cafetaleros, con base en Huanta, cumple funciones semejantes.

La producción de café está destinada principalmente al exterior; la de frutas a Ayacucho, llegando hasta Pisco e Ica; los productos oleaginosos y el cube a Lima; y, las maderas quedan en la parte serrana del departamento. Productos de panllevar se destinan a los diversos mercados de la parte andina, principalmente Ayacucho.

4. LA COLONIZACION DIRIGIDA DE PICHARI

Esta colonización dirigida, al igual que otras y a diferencia de las espontáneas, se originó en la existencia de tierras reservadas por el Estado (Decreto Supremo, Set. 1961), con el objeto de atender "la impostergable urgencia de satisfacer las necesidades de una general explosión demográfica... en lugares vecinos..., como Tambo, San Miguel, Huanta y Ayacucho" (ONRA: Oficina Nacional de Reforma Agraria, 1966). En 1964 se encargó al IRAC la realización del proyecto de colonización, declarando al mismo tiempo la reversión al dominio estatal de las tierras no trabajadas por sus propietarios; declaración que no era sino el reconocimiento de que las mismas se hallaban en posesión de colonizadores espontáneos, hecho que más adelante se reflejaría en el tamaño variable de las parcelas, no permitiendo en parte el desarrollo de las cédulas de cultivo y de crianza, diseñadas en gabinete.

El proyecto, inicialmente, se planteaba la colonización de 25 mil hectáreas, reducido luego a 18,310 hectáreas, pese a que un estudio de suelos concluía: "las tierras que presentan aptitudes favorables para llevar un programa de colonización alcanzan al 28.6%..., 39.5% no ofrecen condiciones a favor de los colonizadores..., por ello nos permitimos recomendar... un estudio minucioso con el fin de determinar los cultivos a desarrollar y pueda así fijarse con seguridad las áreas correspondientes a cada una de las parcelas" (Castillo, 1964). Recomendación que no se llevó a cabo debido, al parecer, por lo menos en parte, a que Pichari carecía de comunicación carretera, lograda recién en 1966; además, porque la decisión de efectuar el proyecto había sido ya tomada. Estudios de suelos detallados realizados más tarde mostraban menores cantidades de tierras de mejores calidades que los que indicaban los reconocimientos iniciales (Martínez, 1976).

Se contemplaba el establecimiento de 500 familias en parcelas de 15 o 30 hectáreas, según el tipo de actividad dominante, o agricultura o ganadería. Pero, en 1974 la realidad de las tenencias de 251 parcelas, con contratos celebrados en los años 1967-68, era tal como se muestra en el Cuadro 2.

Cuadro 2. Extensión de las tenencias en Pichari (1974)

Extensión (Has.)	Parcelas	
	No.	%
De 10 a 14	12	6
De 15 a 19	45	17
De 20 a 24	33	13
De 25 a 29	30	12
De 30 a 34	36	14
De 35 a 39	30	12
De 40 a 49	40	17
De 50 a 59	16	6
De 60 a 70 o más	9	3
Total	251	100

Fuente: Inspectoría General, 1974.

Es decir, la práctica mostraba que las dimensiones proyectadas no correspondían sino al papel, como en el caso de estas parcelas que formaban parte de 464 finalmente linderadas y adjudicadas. Las mismas, en un número de 360 se hallaban ocupadas, 186 por sus adjudicatarios originales y el resto por elementos nuevos, evidenciando una deserción del orden del 48%. Los problemas de linderación, desaparición de hitos e invasiones que enfrentaban estos colonos eran frecuentes; problemas que también eran extendidos entre los colonizadores espontáneos.

Las cédulas agropecuarias diseñadas introducían algunos cultivos nuevos y excluían algunos tradicionales, como puede verse en el Cuadro 3.

Cuadro 3. Tamaño y uso proyectados de las parcelas de Pichari.

Uso proyectado	Tipo A	Tipo B	Tipo C
	(90 Parcelas)	(121 Parcelas)	(253 Parcelas)
— Palto	2	—	1
— Plátano	1	1	—
— Maíz, frijol, yuca, arroz	3	3	1
— Marañón	—	2	—
— Pastos	5	5	26
— Vivienda, instalaciones	1	1	1
— Reserva	3	3	1
Extensión	15	15	30
Superficie total (Has.)	1,350	1,815	7,590

Fuente: ONRA, 1967.

En 1974, la Agencia Agraria de Pichari, de algún modo por entonces la responsable de la colonización, informaba la existencia de 1,710 hectáreas cultivadas (excluyendo 1,500 de pastos): 126 con plátano, 93 con café, 11 con cítricos, 843 con maní y 637 con maíz, yuca, frijol y arroz; superficie cercana a las 1,762 proyectadas, pero en cuanto a los cultivos desarrollados diferían completamente con los planeados. La explicación se halla en el hecho de que el marañón (*Anacardium occidentale*), producido inicialmente con semillas nativas y con una extensión de 80 hectáreas, no tenía mercado; además, los colonos no conocían las técnicas de su procesamiento, destruyéndose los cultivos para la implementación de pastos, convirtiéndose de esta manera en el rubro mayor de la deuda que los colonos tenían con el Banco Agrario. Los paltos tuvieron éxito productivo, pero sin rentabilidad por los costos de transporte; además de no existir un mercado importante para su absorción. Lo mismo ocurrió con el plátano, pues, Ayacucho, el centro más importante de demanda, se satisfacía prácticamente con unos cuantos cajones. En contra de lo previsto aparecen otros cultivos, o se incrementan algunos: el café, de mercado asegurado; los cítricos, por su relativo mayor consumo fuera del área; el maní, al ser promocionado por Copsa; y, la yuca, el arroz, los frijoles y el maíz, por tener un amplio mercado fuera del área.

En el mismo año, tampoco las previsiones referentes a la ganadería se habían cumplido, pues, se estimaba que habían únicamente 1,500 hectáreas de pastos y 2,500 vacunos, en contraste con las 7,633 hectáreas proyectadas para alrededor de 10,000 animales.

La actividad forestal estaba excluida de los quehaceres previstos. Los colonos sólo utilizaban pequeñas cantidades de madera para sus viviendas e instalaciones, destruyendo el resto al implantarse las chacras y pastizales; práctica que no difería de lo que hacía el proyecto, que inclusive importó pino oregón de Europa y Canadá para la construcción del Centro de Servicios de Pichari.

La asistencia técnica recibida por los colonos no era adecuada como se deduce de las cédulas de cultivo y de crianza proyectadas. Tampoco contaba con personal suficiente; así, en 1974 sólo disponía de dos agrónomos, una asistencia social, nueve técnicos agropecuarios y personal de apoyo. En la obtención de créditos enfrentaban conocidas dificultades, pero, sin embargo, entre 1964 y 1970 habían obtenido 359 préstamos para la conducción de 1,457 hectáreas de cultivos, con un monto de 30 millones de soles (Martínez, 1976).

El costo del proyecto no es posible determinar debido a la dispersión de la información entre el IRAC, la ONRA y tres direcciones zonales de agricultura distintas; además porque esta colonización, igual que otras dirigidas, carece de una contabilidad de costos, que incluya los gastos de inversión y de operación; a esas razones se suma la carencia del correspondiente estudio de factibilidad que le diera origen, el cual sólo fue elaborado en el curso de su ejecución. En todo caso, es de anotar que en los primeros años contó con fondos notables para inversiones, llegando a su apogeo en 1964, cuando se gastó 12 millones de soles, para luego ir disminuyendo rápidamente hasta un punto de clara inacción. Las inversiones, aparte de las efectuadas para fines de desarrollo agropecuario, incluían un Centro de Servicios, donde radicaban los técnicos, una posta sanitaria y ocho escuelas para atender toda el área de influencia. El proyecto formalmente había dejado de existir hacia 1972.

El origen de los colonos era muy heterogéneo. De 388 casos examinados, el 68% provenía de Ayacucho, 13% eran campesinos ashaninka, antiguos poseedores de estas tierras, y el 19% restante había llegado de otros nueve departamentos, inclusive costeños. Es de anotar que los colonos de origen foráneo no fueron objeto de selección alguna, aceptándose a todo aquel que solicitaba un terreno.

La colonización desde 1976 sigue un proceso similar al de los asentamientos espontáneos. La tierra es objeto de rápidas divisiones; la coca ha hecho aparición como único cultivo rentable; los madereros también están presentes; y la asistencia técnica y crediticia prácticamente no existen.

5. ALGUNAS ANALOGIAS Y DIFERENCIAS

En uno y otro tipo de colonización, la selección del lugar, en términos de la capacidad del uso mayor de la tierra, resulta aleatoria, en la medida que la dirigida no va precedida por algún tipo apropiado de estudio de suelos, lo que conduce a una utilización indiscriminada de los mismos. La posible utilización de los recursos forestales no es tomada en cuenta, que de serlo constituiría una base económica importante en la fase inicial de instalación del colono.

En uno y otro, la orientación de las actividades es de carácter unívoco, sin procurar un uso múltiple de los bienes y servicios que proporcionan los bosques, con el agregado de que en el asentamiento planificado las cédulas de explotación no se ajustan a las realidades de la demanda o de la tecnología disponible, mientras que en los espontáneos las explotaciones están acordes con las necesidades de los mercados. La asistencia técnica y crediticia en ambos es defectuosa, no obstante que para la colonización dirigida se toman las previsiones necesarias, pero debido a factores de incompetencia técnica o de la limitación de los recursos humanos (profesionales y técnicos) no llegan a cristalizarse.

Las parcelaciones individuales-familiares en uno y otro tipo de colonización muestran no ser capaces para asentar completamente a las poblaciones colonizadoras, como tampoco para elevar los esperados, conciente o inconcientemente, niveles de vida. Además, con el paso del tiempo tienden a subdividirse, desembocando en un minifundismo de graves características, como aquella el ser lesiva para los suelos y, en general, para los ecosistemas, siendo su expresión más generalizada la destrucción de los bosques de protección y la galopante erosión.

En los asentamientos espontáneos, a pesar de las tensiones y conflictos generados por la posesión de la tierra, nótase una fuerte cohesión social, producto de una especie de traslación de la comunidad andina, en tanto que en el dirigido es muy débil, lo que encuentra explicación, por lo menos en parte en la marcada heterogeneidad de sus componentes. La deserción es una expresión de las dificultades que existen para ajustarse a un medio donde no existen o son muy frágiles los tradicionales mecanismos de seguridad psicosocial.

Ambos tipos de colonizaciones no tienen por efecto disminuir la presión demográfica sobre la tierra existente en las comunidades de origen de los elementos que se hallan involucrados en ellas, en la medida que siguen manteniendo dominio sobre sus heredades y, también, en cuanto la explotación de sus parcelas en la selva se convierte en una complementaria a aquéllas, con la diferencia de que aquí los cultivos que desarrollan están orientados fundamentalmente al comercio.

En general, en sus resultados finales ambos tipos de colonizaciones tienden a equipararse, al margen de los costos que para el Estado significa la ejecución de una dirigida. Esto no significa, en modo alguno, plantear la inutilidad de las colonizaciones dirigidas, sino que éstas deben ser llevadas a cabo tomando en cuenta las experiencias negativas, corrigiéndolas o eliminándolas, y maximizando aquellos aspectos que resulten positivos.

BIBLIOGRAFIA

- BONAVIA, Duccio
1964 "Investigaciones en la Ceja de Selva de Ayacucho", *Arqueológicas*, N° 6. Lima, Museo Nacional de Antropología.
- 1968 **Las ruinas del Abiseo**. Lima, Universidad Peruana de Ciencia y Tecnología.
- CASTILLO, Manuel
1964 **Estudio de suelos de Pichari**. (Informe). Lima, Instituto de Reforma Agraria y Colonización, mimeo.
- CORONEL, José
1972 **Estudio de la comunidad de Ocana**. (Informe antropológico). Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, manus.
- CHIRIF, Alberto / MORA, Carlos
1977 **Atlas de comunidades nativas**. Lima, Dirección General de Organizaciones Rurales, Sinamos.
- INSPECTORIA GENERAL
1972/ **Informes**. Lima, Ministerio de Agricultura, (Se trata de los informes evacuados por este organismo de control en relación a la Zona Agraria X - Huancayo, a la cual estaba adscrita esta colonización).
- JIMENEZ-CABRERA
1972 **Estructura económica en el pago de San Juan de Llanza**. (Informe antropológico). Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, manus.

JUSCAMAITA ARANGUENA, Enrique
1982 "La economía cocalera y su impacto en la dinámica regional", **Seminario sobre Avances de Investigación**. Lima, AMIDEP-FOMCIENCIAS, mimeo.

LUMBRERAS, Luis
1957 **Sobre los Chancas**, II Congreso Nacional de Historia. Lima, mimeo.

MARTINEZ, Héctor
1976 **Las colonizaciones selváticas dirigidas en el Perú**. Lima, Centro de Estudios de Población y Desarrollo, mimeo.
1979 **Bibliografía acerca de tres áreas de integración transversal social y económica en el Perú**. Lima, Oficina Sectorial de Estadística, Ministerio de Agricultura y Alimentación, mimeo. (Con Miguel Cameo).
1982 "Migraciones internas en la región norteña", **El norte peruano: Realidad poblacional**: 61-82. Lima, AMIDEP (Asociación Multidisciplinaria de Investigación y Docencia en Población).

MONTERO R., Edith
1973 **El proceso de colonización en el Valle de Apurímac**. Lima, informe presentado al Centro de Estudios de Población y Desarrollo, manus.

MURRA, John V.
1970 "Investigaciones y posibilidades de la etnohistoria andina en la actualidad", **Revista del Museo Nacional**, Tomo XXXV: 125-159. Lima.

ONRA (Oficina Nacional de Reforma Agraria)
1967 **Colonización margen derecha del Río Apurímac**. (Memoria de actividades 1966). Pichari, ONRA, mimeo.

ORTIZ, Dionisio
1975 **Las montañas del Apurímac, Mantaro y Ene**. Lima, Imprenta Editorial San Antonio, 2 tomos.

RUIZ FOWLER, José R.
1924 **Monografía histórico-geográfica del departamento de Ayacucho**. Lima, Imprenta del Estado.

SUSCRIBASE A

ceres

REVISTA DE LA FAO
SOBRE AGRICULTURA
Y DESARROLLO

Publicada bimestralmente en español, francés e inglés por la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO)

Suscripción anual:
15 dólares EE.UU.

Seis veces al año, CÉRES entrega a sus lectores un paquete excepcional de informaciones, análisis y opiniones que constituye una perspectiva panorámica de las actividades relacionadas con la agricultura y la vida rural en el mundo en desarrollo

Lea CERES

- para conocer nuevas formas de plantear el desarrollo;
- para evaluar la experiencia de los demás con respecto a tecnologías nuevas o diferentes;
- para estar al corriente de las más importantes negociaciones internacionales en curso;
- para darse más ampliamente cuenta de la función de sus respectivas disciplinas;
- para entender mejor las fuerzas más poderosas que están dando forma al desarrollo rural.

Para suscripción dirigirse a: LIBRERÍA "SANTA ROSA" - Jr. Apurímac, 375 - LIMA

HACIA LA TIERRA SIN MAL

Jaime Regan
2 Volúmenes
Editor: Centro de Estudios
Teológicos de la
Amazonía. CETA
Iquitos, 1983



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

TOMO I

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

TOMO II

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

APENDICE

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

DOCUMENTOS

EL ORIGEN DEL ZANCUDO (Mito Shipibo)

Este relato que ahora publicamos forma parte de un trabajo de recopilación de mitos del grupo etnolingüístico Shipibo-conibo cuya elaboración es un esfuerzo concreto que el CAAAP realiza con el fin de preservar la cultura nativa de las minorías nacionales de la selva peruana.

La mitología del grupo Shipibo-conibo es muy rica pero es el aspecto menos conocido de toda la riqueza cultural de este grupo. Han sido editados muchos relatos en forma aislada y casi siempre se han publicado con mutilaciones o con traducciones arbitrarias que cambian completamente el sentido verdadero que el grupo asigna a esos relatos desde tiempos inmemoriales.

El relato se refiere al origen del zancudo y fue narrado por un conibo del Alto Ucayali; el hecho que sea conibo no impide que los shipibo lo entiendan perfectamente, pues actualmente la diferencia entre shipibos y conibos es mínima. Este relato es una muestra de que aún se mantiene el patrimonio mitológico del grupo Shipibo-conibo, a pesar del acelerado proceso de occidentalización que sufre en este momento poniendo en peligro su identidad cultural y su propia supervivencia como minoría nacional.

*Fernando García Rivera.
Pucallpa, noviembre 1983*

**Informante: Quene Buetsa.
Comunidad de Macaya,
Alto Ucayali
1981**

**Transcripción y traducción: Alejandro Panduro P.
Fernando García Rivera.**

**Dibujos: Bernabé Ventura
Comunidad Fernando Sthal
Alto Ucayali**

VERSION LIBRE

Hace mucho tiempo existía un hombre zancudo, este hombre tenía una hija muy hermosa que era pretendida por todos los hombres. Muchos hombres se habían casado con ella y todos habían sido comidos por el suegro a quien le gustaba solo la carne humana.

Cierta vez un joven también quiso casarse con la hija del hombre zancudo, fue donde el padre de la mujer y le dijo:

— Quiero casarme con tu hija. Quiero que sea mi esposa aunque no sé trabajar muy bien.

El padre aceptó la petición advirtiéndole al joven que su hija no era tan hermosa ni trabajadora, también le dijo que sus esposos anteriores habían muerto cuando fueron a cazar al monte y eran falsas las acusaciones de que él se comía a sus yernos.

A pesar de las advertencias e intentos de desanimarlo, el joven se casó con la mujer. Luego de un tiempo el suegro llevó a su yerno al monte en busca de alimentos. En el monte, el suegro tenía una casa especial que aparentemente le servía para pernoctar, pero en realidad en ese lugar mataba a sus yernos. Llegaron pues a esta casa que estaba a medio día de distancia y se prepararon para dormir esa noche.

El yerno no pudo dormir toda la noche, su suegro le decía que durmiera pero él no podía dormir. Al día siguiente el suegro dijo a su yerno que no podía salir a cazar porque no había dormido bien, mejor se quedaría para hacer leña y después dormiría. Le indicó el lugar donde debería hacer la leña y le señaló un lugar donde no debería acercarse porque habían hormigas gigantes que entraban a los ojos.

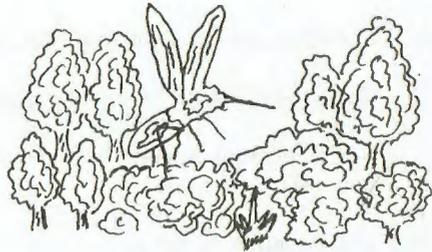
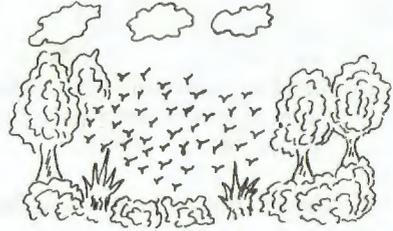
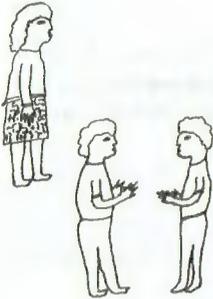
Después de hacer la leña, el yerno quiso saber cómo eran las hormigas gigantes y fue al lugar indicado. Caminó por un sendero apenas perceptible que se hacía más ancho a medida que avanzaba, allí descubrió una piedra grande apoyada a un árbol de shihuabuco, al otro lado descubrió un montón de cráneos que eran de los yernos comidos por el suegro.

Luego de descubrir los cráneos ya no pudo dormir, en vez de ello tendió su mosquitero y para engañar a su suegro colocó sus ropas rellenas de ramas secas dentro del mosquitero y se ocultó para ver qué sucedía.

Un momento después el suegro apareció por el camino cargando maquisapas muertas, al ver que el mosquitero de su yerno estaba tendido se detuvo emocionado, dejando los maquisapas y sus flechas se acercó en silencio hacia el mosquitero para comprobar si su yerno estaba dormido. Después de ver que alguien dormía en el mosquitero fue al monte y regresó con la piedra. Se acercó al mosquitero y arrojó la piedra hacia la cabeza del supuesto yerno dormido. Al retirar la piedra descubrió que no estaba su yerno y comenzó a llamarlo desesperadamente. Ya sentía hambre y no podía comer los maquisapas porque no le gustaba la carne de mono.

El suegro tenía mucha hambre y se dijo que la única forma de comer algo sabroso era probar de su propia carne. Cortó una de sus pantorrillas, la asó en el fuego y la comió con satisfacción pues era carne humana. Entonces se puso de pie y vio que podía mantenerse parado, así decidió comer su otra pantorrilla. Después de comer su segunda pantorrilla ya no pudo mantenerse en pie, entonces llamó a su yerno.

El yerno, que había visto todo, contestó despacio y se acercó a su suegro. Le preguntó qué le había sucedido y el suegro respondió señalando sus pantorrillas que le había cortado la planta llamada cortadera. El yerno le dijo que había visto todo y ya



sabía que él había matado a sus yernos. Entonces el yerno le amenazó con matarlo pero el suegro le pidió que amontonara la leña y mejor lo quemara allí. Después de quemarle debería llevar el maquisapa para que coman con su hija y debían volver dentro de tres días luego que caiga el ventarrón.

El yerno cumplió con los encargos del suegro y contó todo a su esposa. Ella fue al lugar donde quemaron a su padre antes de los tres días, al llegar encontró muchos zancudos que salían de las cenizas de su padre y los recogió en una vasija. Llevó los zancudos a su casa y los soltó dentro del mosquitero. Cuando llegó el ventarrón, a los tres días, barrió las cenizas del suegro y solo se salvaron los zancudos que recogió la mujer. La mujer cuidó y alimentó a los zancudos dentro de su mosquitero hasta que se reproduzcan más, después soltó a los zancudos que se esparcieron por los pueblos y las chacras; así aparecieron los zancudos.

Fernando A. García R.

TEXTO ORIGINAL

BII

1. Ainboronqui icatai bii ainbobira, jacon yorashoco ainbo, ja bicanai jonin jacon iqui, ja bicanabiqui papanbiribi jato piananqui, jahuen rayosbo piquin, jahuen baque benebi piquin.
2. Iquin, huetsa jonin yocaribiai iqui, puta carajo!
3. — Min baque oshaquincasira itai cocá— ironquiai—Jahuequi ati onanshomabi, min baque bichincasi-itai.
4. — Iconraque, ja riqui, mibé baque jaconmashoco riqui chio; ja biašha icanai mibé baquebo yomerai boašh manoquetian icanai enronqui enbironqui jato acai iqui icanaitian icai, ea rabin rabini; jascara iquetian bihué, minra bibiracasai—ironquiai.
5. — Iconraque—.
6. Jascašhon piti yoišhon bia iqui, icatai jain iti.
7. Cachioqui jahuen šhobo bariapan senenqui jain nocotai ja jainšhon jato acai.
8. — Cachioriqui nocon šhobo, huetsa šhobo jainšhon yomerai, jainpari yomera-non cahué piaca—.
9. — Iconraque cahué—.
10. Ja jainšhon acai jainšhonpacho jato acai, jainqui boque; jascašhon šhobo bachi chiašh oshaquinque, ja joni ošhanan ishini.
11. Ošahue piaca— aronquiai— ¿Jahuequescati mia ošhayamai?, ošahue—.
12. — Eara moa ique cocá— aronquiai.

TRADUCCION LITERAL

EL ZANCUDO

1. *Una mujer antiguamente era zancudo era una mujer linda (perfecta), a esta mujer muchos hombres la tomaron seriamente para esposa, a ellos (sus yernos) su papá mismo se los comía, a sus yernos se los comía, a los esposos de su hija.*
2. *Así, otro hombre la pidió para esposa.*
3. *Con tu hija quiero dormir (casarme) tío —le dijo— Yo no sé hacer las cosas, pero quiero a tu hija —le dijo.*
4. *Muy bien, que sea así, pero mi hija es fea nomás y es tu menor; los que la han tomado, al irse a mitayar¹, se han perdido y así dicen que yo mismo a ellos los como, así dicen, yo estoy muy avergonzado; entonces si es así tómala, si quieres tenerla —así dijo (el padre).*
5. *— Está bien—. dijo el joven.*
6. *Entonces le entregó la comida (en señal de tomarla de esposa) y así vivían.*
7. *En el monte el padre tenía una casa a medio día de distancia, ahí comía (a sus yernos).*
8. *En el monte tengo mi casa, otra casa donde hago mitayo², primero vamos ahí a hacer mitayo, sobrino.*
9. *—Muy bien vamos.— (dijo el joven)*
10. *En ese lugar mataba, siempre en ese lugar lo hacía y ahí lo llevó; ya en la casa (del monte) tendieron el mosquitero y durmieron, este hombre no durmió toda la noche.*
11. *—Duerme sobrino— le dijo —¿Por qué no duermes?, duerme—.*
12. *—Yo ya dormí tío —dijo.*

1 Mitayar:

ir en busca de carne al monte.

2 Mitayo:

comida conseguida en el monte o el río.

13. — Miara icamaiqui ošhai— Netešhabaquetianqui yoya iqui: Miara ošhama ishinai, cayamahue rama cachio, miara nepacan ehuan queyonaque, jainra necapan ehua bo jaconma iqui, jascatašh cašh icai mibe baquebo ošhamašh iti cašh icai jahuequiai, enra mia jahuequimatimares iqui, neque caro ayamanošhahue, neque riqui caro ati, nato caro, caro aquin tsamanašh ošha ošhanošhahue, neque caya-manonšhahue nequera jecan ehua iqui, miara jecan ehua bepoconaque— Jascabi qui ique jonin caro aquin caro aŠñon tsamanašh.
14. — Jahuequescatašh main itiqui je bepocoti, enpari oin batanon— cašhon oinaqui taenšhanquen joyó cain, ja taenšhanquen tanapata bainqui oinaqui jascati ori ani joyó cain, ja bai joyó cian oinaqui jascati comamanqui macan ani yosi quepita, ja jan cayabira jato mamoshai ja oque iaquecainqui jisá jascati joni mapošhao tsamati, inohua šhatan bimi managuescabires, jain cayabira jahuen rayosbo pišhon mašhaobo potai, jatian caya ošhatimbires, jainoiqui icai.
15. Bueno joque jošhonqui bachi chiaqui, chiašhonqui meshi jacon shamanshon itis! ašhon chopan racašhon jain racanque, quepashonšon atanan picocain, jain cašhqui ique sotanšhon oin oinqui jahuequescameyain išhon, sotanshon oinaqui onjno picoquirani joiqui iso reteaqui, iso jai ja jonin bachi chiata meratananqui teque iri, teque irišhonqui jaconshamanšhon neteshamanšhonqui jahuen pia tipinque, ja pia tipinašh oa chanque chanquequiran ja manaon bachi manaon nišhon nincaque, nato joni racatatio aniribiqui ja meshi tsamanšhon mapoa, ja ori cašhon neri cašhon nincaribiqui, jascati cachiori pontecain catanašhjoai oinaqui jascati coman macan ani yosi iyaya, jošhonqui aque potaquin bachi peca ites! imoish! jasca jen acama atima itainbironqui oque macan racanshon oinaqui yama jihui meshibichoqui payobaina.
16. — ¿Jahuerano ošhanonšhahue aquin ari bahuanabi? ¿Jahuerano caribašhonqui? yancabires raroma- ironquiai jain sa iti-- ¡Piacaá..! ¡Jahuerano ošhanonšhahue acá mia caribari...! ¿Jahue iresai, jahuepariqui en piái, picas picasbirescasai iso pipananra nohué maisiqui, joni acara nohueshamainqui, ramara nocon huitaŠh-pari tanai.
17. Ja nenoqui jahuen huitašhqui shenque shenque itsas..!; shatebain, jascašhonqui shoique, ja shoišhonqui aque piquin, ja nescaracayariqui joni pia noira, ja jatian nia jacontani iqui, rama benquešh aribaque, benquešh aribaque shac shac... ¡ras! ba, šhoišhon piribaque raposcoroašhon quiquin shamanqui šhoišhon acama, jascaqui ique, moa niti atipayamaquin.

13. — Tú no has dormido— Al día siguiente le dijo: —No has dormido toda la noche, no vayas ahora al monte, la cortadera¹ te puede cortar, ahí esa cortadera te hará mal, así cuando iban jóvenes como tú que no dormían, al ir se perdían, yo no quiero que te pierdas, aquí no puedes hacer leña, allí sí puedes hacer leña, esta leña, haz leña y amontónalo después duerme, por aquí no puedes ir, allí esta la madre del pucacura², el pucacura puede entrar en tus ojos—. Y así hizo leña este hombre, después de hacer leña lo amontonó.
14. ¿Cómo puede entrar (el pucacura) en los ojos?, primero miraré —dijo, entonces vió las huellas del hombre en el camino, estas huellas eran casi ocultas y siguiendo el camino este se hacía más ancho, siguiendo el camino había allí un shibuabuaco³ donde estaba apoyado una piedra grande, con esa piedra aplastaba los cráneos (de sus yernos) y al otro lado vió calaveras amontonadas, como la semilla del ayauma⁴ estaban amontonadas, ahí botaba los cráneos de sus yernos después de comerlos, por eso no pudo dormir, así hizo.
15. Bueno, cuando regresó (a la casa) tendió su mosquitero, después de tender metió ramas dentro de su ropa y la tendió bien, después de arreglar salió del mosquitero, fue a ocultarse para ver que sucedía ahí, entonces vió que allá lejos (su suegro) entraba al camino y venía con maquisapas muertas, este hombre al ver el mosquitero tendido se emocionó, con cuidado y en silencio bajó sus flechas y dejando sus flechas se acercó de puntillas, se paró cerca al mosquitero y escuchó, como la rama parecía un hombre echado fue de un lado a otro para escuchar (si dormía), así se fue al monte y cuando regresaba traía la piedra grande en el hombro, arrojó la piedra sobre el mosquitero y sus hilos se arrancaron así: ¡tes!, las ramas sonaron ¡ish!, así pensó que había matado al yerno mañoso y al retirar la piedra sólo vió las ramas envueltas que había molido.
16. — ¿Dónde está si dije que duerma? ¿Dónde se fue? En vano me alegré —dijo (el suegro), entonces llamó: ¡Sobrinoo..! ¡Dónde te fuiste si dije que duermas..! ¿Qué haré, qué comeré ahora, tengo hambre y el maquisapa no es sabroso, la carne del hombre es sabrosa, ahora (no queda otro remedio) probaré mi pierna.
17. Entonces comenzó a cortar su pantorrilla ¡tsas!; luego de cortarla la asó en el fuego, después de asarla se la comió, era deliciosa pues la carne humana, entonces se puso de pie y vió que estaba bien sin la pierna, luego cortó la otra pantorrilla ¡ras!, la asó y comió nuevamente, esta vez sólo la chamuscó y olía mal, así hizo y ahora ya no pudo pararse.

1 Cortadera: planta que tiene aserrados los bordes de sus hojas.
 2 Pucacura: especie de hormiga de picadura dolorosa.
 3 Shibuabuaco: especie de árbol.
 4 Ayauma: especie de árbol.

18. -- ¿Jahue íresai?-- jatianqui sai iribaque: ¡piacaá..!
19. Huecomashocoqui, -- je --.
20. --¿Jahueranon mia caripanon?--.
21. Jain joni joque jošhon jisaqui jain yacata.
22. --¿Miaqui joá cocá?-- aronquiai.
23. --Je, eara joque joabira jaconma piacá-- aronquiai--.
24. --¿Mia jahuequescata?--
25. --Jahuema iso chiban chibanaitian nepacan ehuanra ea queyoque oinhue-- aronquiai.
26. -- Oinontai, jascá nepacan acá jismabires, janbi snatehuana-- jahuen jišnonbi nanchuana nepacan ehuan acama-- jascašonbira min rayosbo pipitai min ea ashococasi itaintia, ea caquetian minbishbi pia caque cocá --aronquiai -- ramara en mia retea --.
27. -- Ea retereshamahue, jan min caroa tsamanšhon ea menohue, menobaini catanhue, quimisha netera nihue abatai, nihue abapecao jošhon oinonšhíhue, jascaquetianqui ja nocon iso botanhue, iso bošhon nocon baque piquintahuen--.
28. Jaqui aque caro tsamanšhon quete aquin, riri icaintian icotanan bibainšhonqui chiainpotaquin. Jascati jan isoqui bibaini caquin nincataqui ¡ta!, joquetian jahuen ahuin jošhon yoique:
29. -- Jascašhon cayabira acai min papan min benebo reten retenqui, min benebo retequin, ea ashococasi itaintian en min papa, moa janbishbi pia caquentian en moa menobeiranque. ja quimisha neteronqui nihue abatai, ja nihue abatapecaorronqui noa cati iqui cašhonronqui non ointiqui-- iquira ique.
30. Eara nihue abatamabi huetsa baquish cain, aronquiai.
31. Ja nihue abatamabi huetsa baquish caintian chibanque jahuen ahuin, chibanšhon cašhon oina, jascati biqui nimeran reocopaqueti bii, jainnoaqui ainbo jascati onanshobira poro boa, ja poro bochoshocoqui aque, ja bii biquin, jascašhon bešhonqui bachimeran joconaiqui, ja bachimeran joconaquetianqui ani nihue abacanqui aca iqui, ja nihue abaquetianqui caribaiqui cašhon oinaqui ja bii ibataqui yama moa, ja bachimeran jone aquin salbametaiqui, jascarainqui bii cainironqui iqui sino bachimeran joneyama bii caiyamaqueanque, jascašhon ainbo bii cai aniqui jabi bachimeran ašhon acatai janbi pima pimaquin, jan yora pima pimaquin, jan yora bii bochoshoco joyoti, joyoti ihuanaš potataš noyayobain jan iná jašhonqui, iquinqi jato jocon aque jeman, jascašhonqui acatai jato piquin, jascataš bii caitaronqui.

18. — *¿Qué hago ahora?* —dijo y comenzó a gritar: ¡Sobrino..!
19. *Despacio (para aparentar lejanía) contestó —Hola—.*
20. — *¿Dónde te fuiste?*— dijo el suegro.
21. *El hombre vino y al llegar lo encontró sentado.*
22. — *Ya has venido tío—* dijo el yerno.
23. — *Sí, he venido, pero he regresado mal sobrino—* dijo.
24. — *¿Qué te pasó—* dijo el yerno.
25. — *Cuando seguía al maquisapa la cortadera me cortó, ven a ver—* dijo el suegro.
26. — *Veamos, así no corta esa planta, tú mismo te cortaste— le había visto cortarse a sí mismo, no había sido la cortadera— de esa manera comías a tus yernos, a mí también querías comerme pero me escapé y tu mismo te comiste tío— le dijo— ahora te mataré—.*
27. — *No me mates en vano, amontona tu leña y quemame, después de quemarme vete, a los tres días caerá un ventarrón, después del ventarrón regresen a verme, entonces lleva estos maquisapas, llévalos y come con mi hija—.*
28. *Así hizo (el yerno), amontonó la leña y lo quemó, cogió a su suegro y lo arrojó al fuego. Así llevó el maquisapa y cuando iba escuchó que reventaba (el suegro) ¡ta!, cuando llegó donde su esposa le contó:*
29. — *Así actuaba tu padre, mataba a tus esposos, los mataba, a mí quería comerme tu papá, pero él mismo se ha comido por eso lo boté al fuego, después de tres días caerá un ventarrón, y cuando pase el ventarrón iremos a verle—* dijo el yerno.
30. *Yo iré pasado mañana antes del ventarrón, pensó la mujer.*
31. *Cuando faltaba un día para el ventarrón la mujer se fue y su esposo la siguió, ella miraba todo y así vió muchos zancudos (en el lugar donde quemó al suegro), la mujer había llevado un porongo y llenó el porongo con zancudos, así trajo los zancudos y los soltó en el mosquitero, cuando estos estaban en el mosquitero llegó el ventarrón, cuando pasó el ventarrón fueron al monte a ver al suegro y en ese lugar ya no había zancudos, los zancudos escondidos en el mosquitero se habían salvado, así los zancudos aumentaron; si la mujer no escondía los zancudos no habrían aumentado, así la mujer hizo aumentar los zancudos, entrando al mosquitero los alimentaba ella misma con su sangre, todo su cuerpo se llenaba de zancudos, después de hartarse (los zancudos) volaban a descansar (en el mismo mosquitero), así la mujer los criaba, después abrió (el mosquitero) y los zancudos salieron al pueblo a picar a todos, de esa forma los zancudos aparecieron y aumentaron.*



40 AÑOS INDICE GENERAL AMERICA INDIGENA

América Indígena tiene más de 40 años de publicación ininterumpida, constituyendo un valioso archivo y testimonio de la acción indigenista, del desarrollo de la antropología y las ciencias sociales en el continente. Durante muchos años fue la única publicación especializada de proyección continental y se convirtió en un verdadero "puente" entre los científicos e indigenistas de habla española y de habla inglesa. Todos estos elementos hacen que su valor científico, documental y testimonial sea inestimable.

La organización de este Índice fue planeada teniendo en cuenta las características y contenidos de todas las publicaciones del Instituto.

Tomo I: América Indígena y Anuario Indigenista. Contiene 1577 sumarios.

Tomo II: Boletín Indigenista y Noticias Indigenistas de América, contiene 1803 sumarios.

Tomo III: Índice Analítico, desglosado en Índices Especializados de Autores y Nombres Citados; Instituciones; Temático; Grupos Etnicos; Geográfico; Leyes, Convenios y Declaraciones; Publicaciones Periódicas; Cronológico y Catálogo de números temáticos y monográficos. Contiene en total más de 10,000 términos técnicos y nombres.

México	\$ 1,500.00 pesos
América Latina	US \$ 30.00
EU y Canadá	US \$ 35.00
Europa, África,	
Asia y Oceanía	US \$ 40.00

Pedidos a: Instituto Indigenista Interamericano, Insurgentes Sur 1690
México, 01030, D. F.

CRONICAS

EL DESCUBRIMIENTO DEL GRAN PAJONAL

Fr. Bautista de la Marca

INTRODUCCION

A los pocos años de la fundación del convento de Ocopa (1725), el P. Francisco de San José, que había logrado reunir un selecto grupo de misioneros, se lanza a visitar las riberas del río Perené y restaurar sus misiones. Estas habían sido abandonadas desde finales del siglo XVII por la muerte de varios misioneros y porque no era fácil encontrar personal que se atreviera a sustituirles. El P. Francisco de San José logra para 1730 reunir a los dispersos grupos de cristianos y con ellos establece varios pueblos en las márgenes del Perené y del Pangoa. Estos pueblos son: Quimiri, Nijándaris, Cerro de la Sal, Eneno, Pichana, San Tadeo de los Andes o Antis, Sonomoro, Chavini y Catalipango. Cada uno de estos centros es presidido por un misionero, que se encarga de su adelanto espiritual y material.

Pero los misioneros de Ocopa quieren internarse más adentro y entablar relaciones con sus habitantes, especialmente a la región conocida como el Gran Pajonal. Con el nombre de Pajonal se conoce cierta extensión de terreno montañoso y quebrado, encerrado entre los ríos Perené, Tambo, Ucayali, Pachitea y Pichis. Su parte central está formada por cerros bastante elevados, de los que toman origen numerosos afluentes de los distintos ríos que acabamos de citar. Siendo el terreno del Pajonal bastante elevado, el clima de esta región es comparativamente frío, de modo que sólo las quebradas y las partes más abrigadas están cubiertas de bosques, mientras que en las cumbres de los cerros se presenta solamente una alfombra de gramíneas, que se conocen con el nombre vulgar de paja, de donde deriva el nombre de Pajonal, que le dieron los misioneros.

Hallándose el P. La Marca, fundador del pueblo de Catalipango, en la población de San Tadeo de los Andes, edificada en la orilla del río Perené, tuvo conocimiento de que en el montuoso territorio situado al Norte y que llamaron más tarde el Gran Pajonal, vivían numerosos infieles; y envió al cacique del pueblo de Eneno, Mateo de Asia, para que entrase al dicho Pajonal, a fin de tener noticias de sus habitantes. Siendo los cerros de esta región muy escarpados, salió el cacique de San Tadeo por una ladera muy mala llamada la Tranca, que es la parte más accesible; y con su actividad y persuasión hizo que saliesen con él y bajasen a San Tadeo 160 pobladores. Pero como estaban habituados a un clima algo más frío, la mayor parte se enfermó y muchos murieron, prefiriendo los demás regresar a su tierra a fines de 1730. Sin embargo, prometieron hacer las posibles diligencias para que su gente se juntase en el pueblo, pero había de ser en su Pajonal. A su vez entraron algunos muchachos de San Tadeo instruidos en la doctrina cristiana, para que les fueran preparando para cuando pudiese entrar algún Padre misionero.

Efectivamente, en el mes de abril de 1733 el mismo P. La Marca se decidió a entrar al Pajonal, saliendo con este objeto de San Tadeo con quince indios cristianos. Después de algunos trabajos por la aspereza del camino, llegó a un río llamado Tampianiqui, donde fundó un pueblo que llamó Nuestra Señora del puerto de Tampianiqui. En el mismo año fundó otro pueblo a siete leguas del primero, en la orilla del río Ubenique, al que le dio el nombre de San Francisco Solano de Aporoniaqui.

Al haber descubierto numeroso gentío en el Pajonal, atrajo otros religiosos franciscanos, que fueron los Padres Manuel Bajo, Alonso del Espíritu Santo, Cristóbal Pacheco y Fernando de Jesús, los cuales en 1735 habían logrado establecer cinco pueblos más, bien instruidos y empadronados. Todavía acudieron los Padres Pedro Domínguez y

Francisco Gazo. Todos ellos prepararon los respectivos padrones de su pueblo o misión, cuyos originales se conservan en la Biblioteca Nacional de Lima (C342).

En 1735, el 10 de junio, se hizo otra expedición al gran Pajonal, llevada a cabo por los Padres Alonso del Espíritu Santo, Manuel Bajo y Cristóbal Pacheco, los que acompañados del cacique del pueblo de Metraró y algunos individuos armados, recorrieron durante más de un mes la región del Pajonal, fundando otros tres pueblos. Pero la más importante expedición al Pajonal fue hecha en 1736 por el P. Alonso del Espíritu Santo, quien saliendo del pueblo de Catalipango el día 15 de agosto, bajó en dos canoas por el río Tambo al Ucayali, conocido en aquella época con el nombre de Paro, y llegado al río Camarinigua, donde estuvo el pueblo de San José de los Cunibos fundado por el célebre P. Biedma, salió del Ucayali por Chipanique al Pajonal, a dos días de camino de la laguna de Pirintoqui. Poco a poco se fue reconociendo en toda su extensión el Pajonal, de manera que en 1739 se hallaban fundados diez pueblos con los nombres siguientes: Tampianiqui, Aporoquiaqui, Tiguanasqui, Chuichaqui, Camarosqui, Pirintoqui o Chipanique, Caretequi, Capotequi, Quisopango y Savirosqui.

Nótese el gran movimiento misionero llevado a cabo por los religiosos de Ocopa a los pocos años de su fundación y cuando aún vivía su fundador, que muere en 1736. Sólo que toda esta actividad misionera y exploratoria va a durar poco, pues son los años anteriores al levantamiento de Juan Santos Atahualpa, quien arrasa con todo y se pierden de nuevo todas estas conversiones y su contacto hasta fines del siglo XVIII con el exterior. Pero esto no es motivo de esta introducción.

Hoy lo que pretendemos hacer es dar a conocer el Diario del Descubrimiento del Gran Pajonal escrito por el P. Juan de la Marca. Aunque este va acompañado del Padrón de sus gentes, por ahora no se publica, y puede ser motivo de otra publicación. El Diario del P. Juan de la Marca que hoy damos a conocer y se publica por primera vez, forma parte de un grueso volumen que, con otros de los Padres misioneros antes citados, se conservan manuscritos en la Biblioteca Nacional de Lima (Sign. C342) y cuya relación completa fue hecha por la Dra. Ella Dunbar Temple en el Boletín de la Biblioteca Nacional (Lima, 2, 1944, 119-121), a raíz del incendio de dicha Biblioteca en el año anterior. La transcripción fue encargada en 1942 por el P. Odorico Sáiz, hoy Vicario Apostólico de Requena.

A continuación daremos algunos de sus datos biográficos sacados del Libro de toma de hábito del Convento de los Descalzos de Lima (Archivo conventual, No. 1). Según este registro, el P. La Marca habría nacido hacia 1697 en la villa de Beneyaque, Ducado de Bearne, en Francia, en la entonces llamada la Baja Navarra. Fueron sus padres don Andrés de la Marca y doña Juana de la Vida, naturales de dicha villa.

Contaba con unos veinticinco años y por su profesión de ingeniero cambia el rumbo de su vida para venir a América. No olvidemos que es la época de las estrechas relaciones entre las Coronas de España y Francia gobernadas por los Borbones. España necesita a toda costa reforzar, contra la intrusión de Inglaterra, los puertos y defensas militares del Virreinato del Perú. En una de estas expediciones llegan a Lima en mayo de 1722 los ingenieros Alberto Miensoy y Juan de la Marca, el primero como jefe y el segundo como ingeniero extraordinario. Su misión era rectificar y mejorar la estructura del cinturón defensivo del Callao. Posteriormente reconocían las plazas y fortificaciones de Chile, a fin de elevar un detallado informe. El Arzobispo-Virrey, fray Diego Morcillo, los declaró innecesarios, con el sofisma de que por transcendental que se reputase estratégicamente el proyecto de erigir fortines en los puntos importantes de la

costa, ésta al ser de suyo desértica, evitaba toda acción que se intentara sobre ella, y en tal virtud, aquellas defensas resultaban superfluas.

Pero este mismo año de 1722 cambia de nuevo el rumbo de la vida del P. La Marca, hasta ahora ingeniero de profesión, y cuando tenía unos veinticinco años, por el hábito franciscano. Efectivamente, por los registros oficiales del Convento de los Descalzos de Lima, sabemos que el 3 de octubre de dicho año ingresa en el noviciado de dicho convento. Acabado este, inicia sus estudios eclesiásticos y se prepara para la ordenación sacerdotal, que recibe a los cuatro años. Este convento era entonces Casa de Recolectión y sus moradores tenían fama de observantes y austeros. Y aquí vino a parar nuestro ingeniero francés, como lo haría años más tarde el piloto José Amich, más tarde célebre misionero e historiador de Ocopa.

Pero la vocación del P. La Marca no fue la de santificarse en el convento, sino ir en busca de los infieles de la selva en las recién restauradas conversiones del Cerro de la Sal por el P. Francisco de San José, con quien se pone en contacto y se ofrece de colaborador. Enseguida, hacia el año de 1726, pasa a las conversiones de Sonomoro, a orillas del Pangoa, en compañía del fundador de Ocopa. Trabaja durante diez años en las misiones, donde aprende con perfección el idioma campá, del que compuso una gramática, vocabulario y algunas pláticas espirituales. Lastimosamente nada de esto se ha conservado en el Archivo de Ocopa. En 1878 Charles Leclerc descubrió en el Archivo de Toledo un manuscrito anónimo sobre la lengua campá. En 1890, el lingüista Lucien Adam lo publicaba con una introducción en la que expresaba la hipótesis de que el trabajo se remontaba al segundo tercio del siglo XVIII: Arte de la lengua de los indios antis o campas. Varias preguntas, advertencias y doctrina cristiana conforme al Manuscrito original hallado en la Ciudad de Toledo por Charles Leclerc con un vocabulario metódico y una Introducción comparativa. París, 1890. En el Congreso de Americanistas de 1904, Von den Steinen presentó una ponencia en la que concluía que el "autor del manuscrito debía ser el P. Juan de la Marca" (Varese, La sal de los cerros, Lima, 1968, 62).

Para mejor lograr la reducción de la numerosa población de las márgenes del Perené y Pangoa, los misioneros de Ocopa van fundando pueblos. Así, en 1729, el P. Juan de la Marca funda el pueblo de San Antonio de Catalipango, del que se apoderaría años más tarde Juan Santos Atahualpa. Pero su más importante contribución a las misiones y a la geografía nacional fue el haber sido el descubridor del Gran Pajonal, zona de gran densidad demográfica, y en la que estableció con otros misioneros varias poblaciones, cuyos nombres hemos indicado antes.

La entrada al Pajonal la realizó en abril de 1733, acompañado de quince indios cristianos de la misión de San Tadeo de los Andes, siendo bien recibido en todas partes. Habiendo llegado al río de Tampianiqui, halló a los caciques previamente avisados; allí mismo fundó un pueblo con el nombre de Nuestra Señora del Puerto. Aquel mismo verano fundó el segundo pueblo en la margen del río Ubenique, y le llamaron San Francisco Solano de Aporoquiaqui, siete leguas distante de Tampianiqui. Mas la escasez de misioneros impidió el progreso de estas conversiones, pues sólo el P. La Marca con un donado y un español que le hacía compañía, atendían a los pueblos de Catalipango y San Tadeo, y a los nombrados del Pajonal. Sin embargo, en 1735, refuerzan estas conversiones los Padres Alonso del Espíritu Santo, Manuel Bajo y Cristóbal Pacheco, apoyados por los hermanos Francisco Suárez y Fernando de Jesús, este último salido también del Convento de los Descalzos de Lima. Todos estos religiosos recorren, con la

ayuda de alguna gente de armas y el cacique de Metraro don Mateo de Asia, todo el Pajonal desde el 10 de junio hasta el 20 de julio, y en cuya entrada fundan tres pueblos más.

De nuevo, por una orden del virrey, Marqués de Castelfuerte, le cambian al P. La Marca el rumbo de su vida, y debe abandonar sus queridas conversiones para ir a reconocer el puente de piedra, hoy destruido, de Jauja. Paradojas de la vida: ¡quien de ingeniero se hace religioso, abandonando su profesión civil, ahora de misionero, entregado a tareas sacerdotales, le llaman para que ejerza su profesión de ingeniero! Sale efectivamente de la selva, se enferma en el valle de Jauja (hoy Mantaro) y en él muere en 1735. Así vino a ser enterrado junto al fundador de Ocopa, con quien había colaborado estrechamente.

Y aquí damos fin a esta introducción, para dar paso al texto del Diario del P. Juan de la Marca sobre el Descubrimiento del Gran Pajonal.

P. Julián Heras O.F.M.

DESCUBRIMIENTO DEL GRAN PAJONAL (1733)

Fr. Julián Heras, O.F.M.

El Diario y Padrón del Gran Pajonal escrito por el P. Juan de la Marca, que hoy damos a conocer, forma parte de un grueso volumen que con otros Padrones de los Padres Manuel Bajo, Alonso del Espíritu Santo y Francisco Gazo, se conservan manuscritos en la Biblioteca Nacional de Lima (Signt. C342). La transcripción de este Diario se hizo hace ya bastantes años, allá por 1942, por el entonces P. Odorico Saiz, hoy Vicario Apostólico de Requena. Estos Diarios y Padrones sobre las misiones franciscanas, que habría que ir publicándolos íntegramente, pues, además de permanecer inéditos aún, constituyen una valiosa fuente de información para la historia, la geografía y la etnografía de la selva. Son también interesantes, como este del P. La Marca, porque en ellos vemos reflejados los métodos misionales, el sentir doctrinal y teológico de los misioneros y su interés por el adelantamiento material por las misiones.

Antes de proceder a transcribir el Diario del P. La Marca, queremos traer unos datos biográficos sobre el mismo. De origen francés, vino desde España asociado del ingeniero Alberto de Minson. Tomó el hábito franciscano en el Convento de los Descalzos de Lima en 1722. Cuatro años después fue ordenado de sacerdote, pasando a las conversiones de Sonomoto en compañía del fundador de Ocopa, P. Francisco de San José. Trabajó en ellas durante diez años, aprendiendo con perfección el idioma campá, del que compuso una gramática y vocabulario y algunas pláticas espirituales, aunque se desconoce su paradero. Fundó el pueblo de San Antonio de Catalipango (1729), del que se se habría de

apoderar años más tarde el rebelde Juan Santos Atahualpa. Pero su más importante contribución a las misiones fue el haber sido el descubridor del Gran Pajonal y la mucha gente que en él habitaba, donde fundó algunos pueblos, que después de su muerte se perfeccionaron. Uno de estos fue el de San Fermín de Parúa (1727), en la confluencia del Pangoa con el río Perené (aproximadamente por donde está la actual misión de Puerto Ocopa), que dos años más tarde se trasladó al nuevo pueblo de San Antonio de Catalipango. La entrada al Gran Pajonal la hizo en abril de 1733 con quince indios cristianos de la misión de San Tadeo de los Andes, recibéndole con agrado en todas partes. En 1735 sale el P. La Marca de la montaña por mandato del Virrey Marqués de Castelfuerte para reconocer el puente de piedra de Jauja. Más habiéndose enfermado en la sierra, muere este mismo año en el Valle de Jauja.

DIARIO Y PADRON DE LA GENTE DEL PAJONAL *que el R.P. Fr. JUAN BAUTISTA DE LA MARCA, actual Misionario, congregó al gremio de nuestra Santa Madre la Iglesia Católica, Apostólica, Romana, etc.*

Abril. Año 1733

En el nombre de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres personas distintas y un solo Dios verdadero: Salió del pueblo de los Andes (San Tadeo) el P. Fr. Juan Bautista de la Marca (misionario actual en estas conversiones seráficas) el día 16 de abril de este presente año de 1733, para el célebre pajonal, a fin de reducir a nuestra santa fé y al gremio de nuestra Madre la Iglesia Católica, Apostólica, Romana a los Gentiles indios que habitan este hemisferio del Pajonal.

Día 16

El jueves de la mañana del día dicho 16 de abril, como el joven Tobías confiado en la protección y amparo del arcángel glorioso San Rafael (Paraninfo venerado y celebrado de mi sagrada Religión Seráfica) salí de San Tadeo para este pajonal y llegué a hacer posada en el paraje Cubitik, distante de San Tadeo 4 leguas cortas, camino medianamente bueno y tolerable sin muchas cuestas.

Día 17

El día viernes 17 del corriente pasamos el Monte Calvario, en reverencia y memoria de Nuestro Redentor Jesucristo: Subiendo y bajando precipicios e inaccesibles peñascos a favor de unos bejucos (de quienes sólo en lo natural depende la vida) y unos ahujeritos en las peñas a modo de escaloncillos para mantener algo el pie. Estas cuestas duraron hasta las 10 del día, poco más o menos; y luego entramos en unas pampas de monte espeso, en cuyas se hallan algunos atolladeros que dimana de las muchas aguas que en todo el tiempo proveen las fértiles nubes en esta materia. Duró esta pampa hasta cosa de las dos de la tarde que comenzamos a bajar una cuesta mediana, al fin de la cual se halla un riachuelo llamado Matsapachirip y hace quebrada profunda, que discurro no merece la registre el sol aun en el cenit. Luego subimos otra quebrada (esto es, la cuesta compañera de la que la forma), algo molesta y cansable y llegamos al paraje Ubititop como a las cuatro y media de la tarde, única parada (aunque bien molesta) para trasnochar: Aquí hicimos noche, la cual pasamos bien mortificados por habernos llovido lo más de ella; desquitándose aquí de la favorable que nos concedió el Criador de todas las cosas los dos días antecedentes y noche del viernes y jue-

ves; discurro ser esta jornada de unas 6 leguas, poco más o menos.

Día 18

El 18 sábado amaneció lloviendo, motivo por el cual no salimos luego de amanecer: y nos detuvimos algún tanto con la esperanza de que avanzase por medio e intercesión de nuestra gran Reina y Señora, la madre de piedad María. Lo cual sucedió así mientras nos computamos, volviendo a llover con más gana que antes y viendo no cesaba, determinamos a proseguir nuestro viaje, sin embargo el tiempo sumamente molesto: por el mucho frío que estos pobres hijos sienten en estos parajes en tiempo de aguas, que es todo el año en general. Desde el lugar Ubititop despaché dos indios al Canambiri Umpequeri en Oporokuesaque, lugar dispuesto para nuestra primera fundación de San Francisco Solano, a fin de que se llegase a este paraje Ubeniqui: a fin de disponer lo que en el Señor pareciese convenir en orden a su fundación.

Caminamos, pues, este día sábado con aguaceros y frío con la conformidad en la divina voluntad y la esperanza en la siempre Madre de piedades María nos alcanzaría de su Hijo santísimo bonanza y algún consuelo, lo que de facto sucedió así, pues a las diez del día poco más o menos descampó algo y fue serenando poco a poco el cielo, saliendo el sol (que fue bien recibido de todos) que nos favoreció por orden de nuestro Criador todo el día cuyo llegamos a Corintoniq tercera jornada de San Tadeo y distante de Ubititop como 5 leguas sin cuesta alguna, caminando siempre por lomas bajando algo. Aquí hicimos noche, la cual fue muy serena y por la mañana ofrecí el santo sacrificio de la Misa al Omnipotente Dios, oyéndola 25 cristianos que me acompañaban de los vecinos de San Tadeo, com-

prendiendo en el número los muchachos colegiales. Luego de acabar con la santa Misa nos llovió cosa corta el Domingo.

Día 19

Salimos de este paraje Corintoniq el domingo a cosa de las 5 horas del día y a las 10 dimos vista al hermoso pajonal, haciendo gracias a Dios de ser servido llegase a él el Estandarte Real y la Bandera de nuestra sagrada religión la Santa Cruz y enarbolándola el alferez de la Compañía, la adoramos todos con profunda humildad y todo consuelo, llevándola así en medio de la comitiva (impresa en un lienzo blanco y ésta colorada) hasta el primer domicilio de los indios infieles llamados Ubenisatis, quienes nos apercibieron con nuestro Estandarte Real (cosa nunca vista por ellos en este hemisferio) las distancias de un cuarto de legua pasando por una loma, dirigiendo nuestra frente hacia ellos, salieron de sus chocitas hombres y mayores niños a esta novedad, quedándose a pie firme (que no es cosa providencial del Altísimo en estos pobres pusilánimes) y llegando a su carapa se entraron en sus casillas las mujeres, niños y algunos hombres, quedándose algunos cuatro en la dicha carapa echados, mascando su coca (costumbres propias de los gentiles de todos hemisferios).

Eran ya las cuatro largas de la tarde cuando llegamos y era preciso recogerlos y dar algún sustento a los cuerpos, que todos veníamos con necesidad y así después de saludarlos, la comitiva arrimó sus trastos a la carapa y yo procuré recogerme en alguna parte donde no embarazase ni me embarazasen: para cuyo fin elegí (con beneplácito de su dueño) una chocilla en la cual me compusieron los muchachos, lo mejor y más posible al paraje, y armaron el toldecillo que llevaba para servir de capilla el día siguiente, como de facto sirvió para celebrar en él.

Esta jornada del domingo desde Corintoniq hasta este Ubeniq la juzgo de 5 leguas. Camino suficientemente bueno aunque las dos primeras leguas caminamos desde las 5 de la mañana hasta las 10 del día; era molesto (aunque llano) por los muchos capiros, espinas y cerrazón del monte. Pues era preciso abrirlo con los machetes de camino. A cosa de las cinco y media de la misma tarde del domingo, llegó (que estaba ausente a nuestra llegada) el Canambiri Seiche, capataz de estas almas; y habiendo sabido mi llegada parece no le gustó mucho en aquel punto, pues según me vino a decir en la chocita el sargento de la Compañía, decía este Canambiri Seiche: que por qué había llegado a su tierra el Padre? y habiéndole enterado in primis ser así la voluntad de nuestro Padre celestial y los demás motivos que el teniente de la Compañía Fernando Unquinti le informó, sosegó pero sin osarse a llegarse a verme: y como práctico yo de la pusilanimidad, ignorancia y cortedad de estos pobres, le fui a ver en la carapa: agasajéle diciéndole que se alegrase de mi venida y la de sus hermanos los antisatis, pues sería para su bien y el de su gente, como lo experimentaría luego mediante Dios. Respondióme que estaba muy bien; retiréme a mi chocita encargando a los oficiales el informar a este Canambiri y a su gente de todo lo que se les tenía comunicado. Hiciéronlo así cristianamente desempeñando de tal suerte que les obligaron a confesar su ignorancia, diciendo: eran ebrios y no supieron lo que dijeron.

Día 20

Por la mañana del lunes 20 de corriente me dispuse a celebrar el santo sacrificio de la Misa en acción de gracias pidiendo a su divina Majestad su ayuda como única fuente perenne de aciertos, suplicándole alumbrase sus corazones

para que conociesen la verdad de su santa e inmaculada ley y que como criaturas suyas redimidas con la sangre del Corde-ro su Unigénito humanado les dispusiese a recibirla. Acabado este santísimo acto me retiré a mi chocita enviando a llamar al teniente y demás oficiales para informarme de lo que había habido la noche pasada; dijéronme hablaban a Canambiri muy pronto a juntar su parcialidad a mi visita: para cuyo disponía a llegarse a sus casas (distan cosa de 2 leguas unos, y otros menos).

Alegre me en Jesucristo con la noticia y valiéndome de esta ocasión dije al teniente de cómo gustaría hablar dos palabras a Canambiri Seichi alabando y agradeciendo a Dios su buena voluntad; fue dicho teniente a llamarlo y vino a verme y saludándole le agradecí sus buenos deseos, ofreciéndole la retribución in primis de su Criador y nuestro y la de los Reverendos Padres. Despidióse con esto benigno y de facto se fue y trajo a su gente, la que llegó este día lunes a la oración unos y antes otros y fueron los que estaban más cerca.

Día 21

El martes, día 21, los hice juntar a la carapa y formé el padrón adjunto que es como sigue:

Padrón de la parcialidad del Canambiri Seichi: los mismos que se han de congregarse en San Francisco Solano de Oporoqueaque: según pacto hecho con Canambiri Umpequeri, vecino del citado Oporoqueaque.

Seiche (Canambiri), su mujer Amaparoque con dos hijas párvulas 4

2a. familia Tuberi, su mujer Chingando con dos hijas párvulas 4

3a. familia Chirungama, su mujer Chobento con dos nietos párvulos,
Chirungama y Chobento (niña) 4

4a. fami. Tunquinti, su mujer Inguenichi, con dos hijos, el uno párvulo y otro adulto 4

5a. fam. Umpequeri, su mujer Chupempe 2

6a. fam. Charibeti, su mujer Chima-chiri con dos hijas párvulas 4

7a. fam. Chaningueti, con su mujer Pcichiro con un hijo y una hija 4

8a. fam. Yntuqui, su mujer Chingando con dos hijos párvulos 4

9a. fam. Chinangori, su mujer Chupempe 2

10a. fam. Abenteari, su mujer Chungari 2

11a. fam. Quentoya, su mujer Auchento 2

12a. fam. Umaña, su mujer Inguenichi 2

13a. fam. Caritori, su mujer Chagori con 3 hijos párvulos 5

14a. fam. Ariari, su mujer Puyechi con 2 hijos párvulos 4

15a. fam. Nebenti, su mujer Chumempe 2

16a. fam. Pomporo, su mujer Abento con 2 hijos párvulos 4

17a. fam. Unquinti, su mujer Chagori y un hijo 3

18a. fam. Cacha, su mujer Chungari 2

Estas dos familias últimas viven en Tabisaqui

Iten en Cumporosariq viven otras dos familias.

Iten en Citaqui viven Ungori y otros pocos.

Solteros 58

Inquiri, viudo, con dos hijos: Intuqui y Seiche; adultos ambos y tres hijos: Oipa, Oyiri, Ancueri, Caa-rea, Choquinti, Yyiri, y Fernando huérfano 6

Mujeres solteras, viudas 7

Gempero, madre de Nibense, Oipa, Ancueri, Yyiri, Choquinti, ya citados 1

Auchento viuda, con una hija párvula 2

Almas de Ubenique, Canambiri
Seiche 74

Y por ser así verdad para que conste lo firmé hoy día de la fecha 22 del mes de abril y año 33 en este Ubenique.

Días 23, 24, 25

El día 23 del corriente, jueves, salimos de casa del citado Canambiri Seiche para casa de Canambiri Puyechironti y su parcialidad; salimos en el mismo orden que llegamos arbolando nuestro estandarte de la Cruz, llevando por guías 4 indios de los más capaces de la parcialidad del dicho Seiche, quienes nos acompañaron de buena voluntad: a cosa de las 10 del día pasamos el riachuelo Ubení, el cual hace poca agua en este tiempo; pero en tiempo de invierno es algo caudaloso y se pasa en balsa de capiros: dista de casa y pueblo de Seiche cosa de una legua y hace una profunda quebrada, no hay pescado grande en este lugar, haylo sí más abajo según dicen los naturales. De ahí subimos una cuestecilla de monte espeso, corta pero muy empinada y llegamos al pajonal subiendo asimismo una cuesta empinada de un cuarto de legua y bajando así al oriente dimos vista a las chácaras de Canambiri Puyechironti, y su parcialidad. Caminamos cuesta abajo del pajonal (sudando muy bien por el mucho sol) y llegamos a un monte espeso y en una quebrada muy profunda aunque corta, que forma, se halla un riachuelo llamado Cheta, distante de Puyechironte un cuarto de legua y de Seiche unas dos leguas y tres cuartos poco más o menos: en este riachuelo Cheta no hay pescado grande, haylo sí pequeño que llaman los naturales chiiba y mereto; pasamos dicho riachuelo Cheta a pie enjuto por las piedras que se hallan en él que son muchas, por cuya causa no hay pescados mayores: y subimos la quebrada

(muy empinada de monte espeso) que será de larga medio cuarto de legua: aquí nos sentamos todos con gran silencio por la proximidad de las casas del citado Puyechironti: que a no ser yo vaqueano de la costumbre pusilánime de estos hijos, hubiérame causado novedad tal silencio, pero así lo observan estos en cualquier parte que llegan, aunque sea en casa de sus padres. Levantámonos todos en buen orden llevando nuestro estandarte real y signo sagrado de nuestra redención en medio y llegamos a casa y pueblo de nuestro buen viejo Puyechironti (que lo es de 80 a 90 años: aunque tiesecito todavía) a quien saludé yo con la caridad y afabilidad de padre en Cristo nuestro bien, confirmando mi bien venida con amplexos cristianos, dándole noticia de mi llegada y de la voluntad de nuestro Criador; a que me respondió gustoso y que se alegraba mucho de mi venida y de que nuestro Padre celestial se acordase de él; sentámonos en la carapa y después de haberle hablado saludándole, salió su mujer con la cual hice lo mismo: acabado esto, mandó el buen viejo traenos comida y bebida, frijol, maíz y chunta y otras cosas que su pobreza tenía; probé todo por darle gusto y lo dí a la comitiva; a quien también regaló con lo que tenía; acabada esta función salieron las demás mujeres y muchachitos a verme y los saludé a todos: luego mandé hablar al teniente Fernando Tunquinti y me recogí mandando con la bendición de Dios y beneplácito del buen viejo a los muchachos colegiales dispusieran nuestra vivienda y capillita, lo que hicieron con los cristianos de la comitiva prontamente.

Erigiéndome una capiola algo apartada de la carapa en donde me recogí, dejando hablar al teniente con el buen viejo y su gente, hijos, nietos, yernos, de nuestra venida, cuya conferencia duró toda la tarde desde las doce que llegamos poco más o menos y toda la noche sin

cesar, del jueves hasta amanecer el día viernes 24, que se interrumpieron solo para alabar a Dios y decir Misa y tomar ellos el sustento que les suministró generosamente el buen viejo Puyechironti por medio de las mujeres, de sus hijos, nietos y demás.

Acabadas de dar gracias a Dios yo, por la merced tan grande de haber celebrado y alabado su santísimo nombre en estos incógnitos desiertos, me llegué al buen viejo y a mi comitiva y estando hablando con el teniente, me trajo la buena vieja mujer de nuestro Canambiri un mate de zapallo cocido con su poronguito de chicha (pensando la pobre acostumbraba yo a comer luego de amanecer como lo usan ellos), recibido por darle gusto, y lo agradecí a Dios y lo entregué a un colegial muchacho; luego pregunté a mi teniente que había habido la noche antecedente sobre nuestra venida, y me dijo haber despachado el buen viejo a su yerno a fin de llamar algunas almas que se hallaban ausentes en sus chácaras; y que estaba en ánimo de congregar las que estaban por allí inmediatos a este paraje llamado Chirintiquine o Chirintiniq.

Como de facto despachó dos indios a llamarlos y aunque no llegaron todos por hallarse algo distantes, llegaron otros, y formé padrón de todos (que suman en total 75 almas, más 14 párvulos bautizados). Aquí supimos en este lugar cómo otro Marción, a quien llamó el santo obispo Policarpo Primogenitus Diaboli, tenía engañado todo este pajonal, con que no diesen crédito al Padre ni a los indios de San Tadeo obedientes a él; de tal suerte estaban estos pobres que un hacha y dós machetes que el R.P. Visitador Lorenzo de Mendoza envió desde los Antes a este Canambiri Puyechironti en el mes de setiembre del año 32 los había vuelto y enviado al Canambiri Seichi por tal de no empeñarse a recibir del Padre ni el santo bautismo y ley inmaculada y

santa de nuestro gran Dios; yo doy fe de haberlo oído hoy día 24 de abril de su propia boca del buen viejo y enterado de esta maldad: habiéndole desengañado a él y a toda su gente mande a dos indios con su beneplácito al Canambiri Seiche a fin de que entregase luego la dicha hacha y machete.

En este lugar del Canambiri Puyechironti estuvimos desde el jueves 23 que llegamos hasta el domingo 26 del corriente; nos regaló de los que tuvo su pobreza (Dios se lo pague). Yo correspondí agradecido con cuchillitos, chaquiras, agujas, tijeras, anzuelos, anillos y sal, y quedaron muy gustosos, y yo mucho más de verlos dispuestos de recibir la santa e inmaculada ley de nuestro Dios y Señor.

No pude sin embargo a mis diligencias ver todas las familias, por hallarse algo distantes dos o tres, pero me prometieron las juntarían para mi vuelta de Santabancori y las vería: como de facto despachó en mi presencia tres indios de su parcialidad a llamarlos.

Día 26

El domingo 26 Patrocinio de nuestro Santísimo Patriarca San José, con su bendición confiados en su intercesión y patrocinio, salimos después de misa de este pueblo del buen viejo Puyechironti y despidiéndonos de nuestro benefactor el buen viejo y demás; caminamos con los guías de tres indios que nos dió para acompañarnos así a Shabiroski, en donde vive su cuñado el Canambiri Chimeeri; paraje que dista de Puyechironti cosa de dos leguas (pero valen por tres, por ser todo lo más de él cuevas llenas de piedras muy empinadas de pajonal, sin abrigo alguno del sol, menos un pedacito de monte que hace quebrada al arroyuelo Cautiq, sin agua en este tiempo de verano, pero tiénela al riachuelo Ubeniq arriba citado que volvimos a ver en este paraje de Cautiq: en donde llegan los in-

dios de ambas parcialidades Puyechiron-ti y Chimeeri a pescar; en este paraje como en adelante tiene peces el dicho Ubeniq como dije arriba) llegamos pues a cosa de las 12 del día, por haber salido de Puyechiron-ti a este paraje Shabiroski en donde no encontramos al Canambiri Chimeeri por haber ido a lo de Santabancori, a su llamada, pero encontramos en él a su hijo adoptivo Manguiti, con la gente de esta parcialidad, y nos recibió con mucha benevolencia a todos y después de haberlo saludado en el Señor a él y demás, llegaron a la carapa las mujeres a saludarse y hacernos comida y bebida en abundancia, como yuca, zapallos, frejoles, chunta y mucha chicha para todos.

Estuvimos hablando de mi venida y misión con mi teniente a esta parcialidad hasta la tarde, y después de haberme yo recogido en la casita que formaron los muchachos colegiales y demás comitiva con el toldo, y descansando y rezado mis vísperas, completas y maitines y laudes, me fui a la carapa con algunos cuchillos, agujas, anzuelos a regalar con ellos a esta parcialidad y juntamente a ver la gente de ambos sexos que había para formar padrón de ella: lo que se consiguió de facto (aunque con el trabajo de desenganñarlos de que como decían quería llevarlos a los Antes, y especialmente lo creyeron ser esta mi intención cuando les propuse bautizar a los párvulos, a cuya voz se escondían las mujeres y procuraban esconder sus hijos, hasta que con paciencia y espera en Dios se hicieron capaces de lo contrario: sea Dios servido de todos y nos de acierto y su gracia a todos los ministros evangélicos para convertir a su santa ley a estos pobres ignorantes pusilánimes, pues es menester estudiar el modo y forma para lograrlo en estas sus criaturas, para cuyo no sirve el predicarles ni agasajarles tan solamente, sino que es menester particular gracia).

Padrón de la gente y parcialidad del Canambiri Chimeeri en Sabiroski que (mediante Dios) intento juntar con la del buen viejo Puyechiron-ti en Chirintiniq o Chirintiq o en este.

(lista de 36 personas)

(niños bautizados 25)

Por la mañana en este primer día 27 de abril despaché dos indios de esta parcialidad del Canambiri Chimeeri con beneplácito de su hijo adoptivo Manguiti, arriba citado, a fin de llamarse unas familias que viven en Punironguiariq, lugar distante de esta casa de una legua hacia el norte, cuyas chacras y casas se ven. Fueron y obedientes (gloria a Dios) llegaron a este cosa de las 11 a 12 del día: y habiéndome saludado hombres, mujeres y niños y yo correspondíoles y noticiado de mi visita, me retiré y los dejé con el teniente; por la tarde volví a ellos y los junté en la carapa hombres, mujeres y niños y formé el padrón.

Día 28

Estuvimos en este paraje de Sabiroski desde el domingo 26 hasta el 28 del mismo, martes, en que salimos para los de Santabancori, después de despedidos de estas parcialidades agradeciéndoles en Dios la caridad que ejercitaron con todos y quedaron muy contentos con las menudencias que les regalé.

Caminamos con nuestros guías (que llaman en este idioma ihebatachiri) con dos más que nos dió el hijo adoptivo de Canambiri Cheemeri, Manguiti ya citado, de su gente de Sabiroski cosa de una legua, cuyo se halla en el monte en una quebrada; descansamos subida una cuestita: y no hay cuesta ni monte hasta cerca del riachuelo llamado Pautiq; todo es pajonal. A cosa de las 11 del día dimos vista a este Pautiq cuyo se halla en una quebrada profundísima. Bajamos a él y lo pasé yo con algunos de la comitiva por

un puente muy peligroso hecho de beju-
cos que llaman chibisa, la cual está me-
dio podrida: amarrada en unos árboles
que se hallan en ambos extremos del ci-
tado riachuelo, el cual está algo profun-
do aun en tiempo de verano y con unas
muy grandes piedras que si por desgracia
cayera del puente una persona se hiciera
pedazos. En fin pasamos uno a uno por
evitar el peligro de quebrar dichos beju-
cos con el paso de todos juntos: otros pa-
saron a vado quitándose las cusmillas y
todos (gloria a Dios) sin avería llegamos
a las 12 del día al pueblecito que se halla
de esta otra banda al oriente, en cuyo no
hallamos a nadie por haberles congrega-
do el curaca Santabangori a su pueblo
por ser sus súbditos.

Dencansamos en este lugar algún ra-
to y comimos algo y a cosa de la una de la
tarde proseguimos nuestro viaje (juzgo la
distancia que hay desde Sabirosqui de
donde salimos a este Pautiq de unas tres
leguas y media, poco más o menos). Su-
biendo el último pajonal llamado Abi-
chaqui que será un cuarto de legua de
largo en una cuesta muy empinada y con
el sol en el cenit. Sudamos muy a Dios las
gracias. Acabado esto no hay más pajo-
nal ni más cuesta de sustancia hasta lo
del curaca Santabangori, sino es algún
pedacito de poco monte. Caminamos
prosiguiendo nuestro viaje hasta la tarde
cosa de las cinco y llegamos a un paraje
llamado Cabantironiq y es en donde or-
dinariamente suelen hacer noche las
gente.

Hubiéramos quedado en este a no
haberse propasado nuestros guías con al-
gunos más robustos de la comitiva a
quienes fue necesario alcanzar y ofrecer a
Dios este trabajito más, y como llegamos
algo cansados, se nos hacía pesado por
ser ya tarde y desierto incógnito.

Caminamos en fin hasta alcanzarlos
en un paraje llamado Pitontariq, nombre
propio de un arroyuelo que se halla ahí:

llegado este ya tarde, que serían ya las 6,
nos compusimos a pasar aquí la noche,
que fue muy penosa por causa de unos
zancudos que me maltrataron sobre estar
rendido del camino toda la noche, la que
pasé medio dormitando, porque aunque
yo me tapaba cara y manos, son tan sutiles
que lo traspasaban todo y así amanecí
con la cara ardiendo como candela. Sea
todo para honra y gloria de Dios y bien
de las almas. Juzgo ser esta jornada del
martes 28 desde Sabirosqui hasta este Pi-
tontariq de 8 leguas poco más o menos.

Día 29

Amaneció el día miércoles 19 del co-
rriente abril, nos desayunamos después
de hacer gracias a Dios y haber rezado
los indios compañeros su diaria doctrina
(que lo observaron mañana y tarde desde
que salimos de San Tadeo con su fiscal) y
yo mi oficio divino, y salimos de este pa-
raje prosiguiendo nuestro viaje al del ci-
tado Santabangori y a cosa de dos leguas
de distancia llegamos a un pedacito de
pajonal llamado Cinengariq, en cuyo pa-
raje algo más arriba en el monte vivian
unas familias que asimismo ha juntado a
su pueblo el curaca Santabangori, en
cuyas casas descansamos un ratito y vi-
mos sus chacras sembradas de yuca y
frijol, aunque no de sazón todavía; sali-
mos de este y bajamos a un arroyuelo lla-
mado Chimeariq y cerquita subiendo su
quebrada dimos con unas casillas, cháca-
ras de yuca recién sembrada y mucho
maíz guardado en la carapa en su barba-
coa, aquí encontramos un indio con su
mujer y dos hijuelos párvulos, quienes
habían venido a llevar maíz y otras me-
neresteres para comer en lo del citado cu-
raca, por ser de gente; preguntamos al
dicho indio si estaba cerca el pueblo de
su curaca Santabangori y su gente, y nos
dijo: lejos todavía, pero que llegaríamos
en este día, pues él y su mujer habían de

llegar también; proseguimos caminando y a cosa de media legua de este paraje nos cayó un fuertísimo aguacero, que nos obligó a guarecer de algunas ramas de árboles y arrimarnos a ellos el espacio de un cuarto de hora y fue Dios servido que sosegó e hizo buen tiempo. Caminamos y a cosa de dos leguas cortas encontramos el arroyuelo llamado Caningueriq ya cerquita del pueblo, en el cual llegamos a cerca de las dos de la tarde poco más o menos; observando el mismo orden que en los demás, esto es, llevando nuestro estandarte real y signo sagrado de nuestra copiosísima redención en medio.

Llegados a la carapa salió luego el curaca Santabangori con sus hijos y demás gente que se hallaban ahí a recibirnos y saludarnos. Yo lo abracé (ya lo tenía conocido por haberlo visto en nuestro pueblo de San Antonio el año 1732 y ofrecí-dole la ley evangélica, aunque por entonces no lo conseguí, no habría llegado la hora) y acabada esta función, nos mandó sentar en la carapa y mandó dar de beber (que es su primer cuidado) y de comer a la gente. Sentéme un ratito en una estera como cualquiera y llamado este tiempo corto (que es uso), mandé a los muchachos traerme un cajoncito en que llevaba algunas cositas para regalar a los indios, para sentarme en él; trajéronmelo luego y me lo arrimaron así donde estaba sentado el curaca con su gente y sentéme en él y empecé a noticiarle de mi venida y misión (lo que no ignoraba, pues le tenía prevenido con una embajada que le envié el primero del mes de marzo con los indios de San Tadeo para este fin de que recibiesen él y todos sus indios la ley santa e inmaculada de nuestro gran Dios y único Señor: cuya/hora parece haber llegado, a Dios gracias, pues por mis mismos enviados me envió ciega obediencia a la divina voluntad, y que estaba pronto a obedecer y oír la divina palabra con toda su gente a la cual sin omisión alguna

mandaría llamar a su casa y les promulgaría y noticiaría de mi embajada y divina voluntad. Como de facto lo ejecutó así, porque se despidieron mis embajadores de este curaca en Jesús María de Sombaquiriq, pueblo nuestro de cristianos, en donde le mandé venir, se fue fervoroso y llegó a su casa en este paraje y despaché a su gente dispersa por estos montes, cuatro allí otros acullá, a que se congregasen a él sin falta; todo lo que supe por dos indios de San Tadeo que asimismo envié a este curaca con cuatro hachas y cuatro machetes, para hacer sus chacras, el día 20 de marzo, luego que me noticiaron mis primeros enviados en prueba de su obediencia de este curaca, y así no ví novedad, ni podía extrañar mi llegada a este, habiendo precedido todo lo referido: mayormente sabiendo mi insaciable sed de la salvación de las almas, a él y a los demás que encontré en la carapa; estuve allí un ratito, que es lo que se usa, hablando yo y respondiendo a lo mismo mi buen curaca: callé (que es uso entre estos) para que entrase a proseguir mi teniente (muchas veces citado Fernando Tunquinti), lo que hizo luego; duró la conversación toda la tarde y noche del miércoles hasta el jueves. Levantéme y me despedí del curaca y demás, dejando con ellos al referido Fernando y me recogí a mi tiendecilla de campaña que los muchachos y los demás de la comitiva me armaron, algo desviadilla de su casa; ahí pasé la noche que fue muy penosa por unos vómitos y cursos que me duraron todo el día jueves; gloria a Dios no pasaron adelante; la distancia y jornada de este día miércoles, que es desde el último lugar y pascana llamado Pitontariq hasta este pueblo la juzgo de cuatro leguas y media más o menos, podrá ver el curioso (si es servido) mediante este diario, las leguas de distancia que hay desde San Tadeo de los Antes hasta este pueblo: así las del monte como las del pajo-

nal; pues las tengo (poco más o menos juzgadas por horas) y pasé todo este célebre pajonal de poniente a oriente. Este pueblo se halla distante del río Ene (o tingo de Ene y Perené) cosa de cuatro leguas, en cuyo paraje se halla el riachuelo Chima, (abundante de pescado, que así le conviene a pelo este nombre Chima, que es en nuestro idioma pescado), que es a donde vienen y llegan las balsas y canoas que salen de nuestro Jesús María de Sombaquiriq, distante de dicha embocadura de Chima tres leguas, poco más o menos, que se navegan en media hora corta: y así por tierra en tiempo de verano se puede llegar saliendo de aquí de este pueblo en un día natural de sol.

Este día jueves al romper del día despaché dos colegiales, con unos hijos del curaca, y su beneplácito a Jesús María, a fin de llamarme a este al amigo y compañero Santiago López, alcalde Pablo y fiscal Luis Quare, ambos de dicho y llegaron a este pueblo el viernes primero de mayo a cosa de las 12 del día poco más o menos.

Día 1 de mayo

Este mismo día primero en que la santa Madre Iglesia celebra la festividad de los gloriosos apóstoles San Felipe y Santiago el menor, dije la primera misa que ha habido en estos incógnitos desiertos. Rogué al augustísimo Sacramento del altar, Jesucristo nuestro bien sacramentado se dignase por su bondad de echar su paternal bendición en todos estos montes, que los alumbrase a sus moradores, para que recibiesen su santísima e inmaculada ley.

A esta misa asistió mi comitiva de cristianos y algunos gentiles y entre ellos el curaca Santabangori convidado de nuestros cristianos. Alegréme de verlos, y les hablé cuatro palabras de Dios y les

despedí. Llegado nuestro caro Santiago López (como dije) después de descansado y rezado mis vísperas y completas, dispuse por medio de mis coadjutores y del santo evangelio se formase el padrón de la gente que habíamos ya noticiado al curaca y viésemos en Cristo su santa mies. Lo que no habíamos ejecutado antes así por mi accidente del día jueves, como por hallarse los indios ausentes a su pesca al tiempo de mi llegada; a cuyo descendió el buen curaca con su gente (aunque costó algún trabajito juntar las mujeres con sus maridos e hijos, por causa de la natural cortedad de este sexo, pero se consiguió a Dios gracias) y mandó juntarlos con sus mujeres e hijos a la plaza y carapa este día viernes por la tarde.

Padrón de la gente del curaca Santabangori que vive en Quisopengo arriba del riachuelo Chima (o Sima) hacia el norte, unas cuatro leguas distante de nuestro último pueblo fronterizo de Jesús María de Sombaquiriq, actualmente reedificado: Se consignan 37 familias, con sus respectivos miembros, que hacen 175 almas.

A este curaca Santabangori, se juntaron algunas familias que viven en Simaq, inmediato a él: que discurro llegue este pueblo al número de 200 almas, comprendidas las que se le pueden juntar. Tengo entregado a este curaca Santabangori nueve hachas y nueve machetes para él y su gente; y si necesitan de más herramientas se les debe proveer en Cristo. Da muchas esperanzas su conversión para en adelante, por ser persona muy respetada y obedecida de todo este pajonal y adelante. Sigue la lista de los párvulos bautizados y son 70.

Día 5

Aquí en este pueblo del curaca Santabangori estuvimos desde el día miérco-

les 29 que llegamos hasta el día 5 de mayo exclusive, que es el mismo que salimos de él para Pautiq, en donde llegamos este mismo día. Los días que estuvimos con este curaca citado y su gente, lo pasamos muy bien todos (a Dios las gracias), pues nos regaló con lo que tuvo y nos vendieron gallinas, huevos, pescado, y yo les correspondí en nombre del Señor con lo que llevaba de cuchillos, chaquiras, agujas, tijeras, sal, y les tengo entregado nueve hachas y nueve machetes para que trabajen sus chacras. quedaron gustosísimos de mi venida y con grandes deseos de ser cristianos; habiéndole explicado y noticiado el divino precepto evangélico, cuyos deseos externos confirmados exteriormente, acudiendo el domingo y demás días a la santa Misa y actos de doctrina, sin que yo les hablase palabra.

Despedímonos todo el martes cinco del corriente de este curaca Santabangori y demás gente, quedando con nosotros el carísimo Santiago López, a que acudía a este pueblo todas las veces que se ofreciera, o por enfermedad (para el bautismo de adultos) u otras cualquiera necesidad: como para socorrerlos de herramientas y sal y otras mercaderías que necesitaban y juntamente darles doctrina con nuestros dilectos hijos en Cristo los colegiales más capaces erigir convento e iglesias más capaces que lo pudimos erigir los cortos días que estuvimos en él, mientras tanto nos provee de las mies de ministros evangélicos. El sábado dos de mayo quiso la divina providencia se hallasen en este pueblo y lugar unos amigos de este curaca a quienes pregunté de dónde eran. Y aunque al principio no pude sacar en limpio la verdad, solicité saberla por medio de los antisatis, quienes me trajeron noticia ser gente de Umpequiri Mache, de quien tenían noticias antes; vivía este Cananbiri Umpequiri Mache por allí cerca Chemeeri Cananbiri

de Sabirosqui, ya citado. Alegréme con esta noticia y les mandé llamar a todos en compañía de su amigo el curaca Santabangori a mi casilla en donde les noticié y promulgué el divino precepto de obedecer que debemos todos a nuestro único Señor Dios Criador de todas las cosas y después de haberlo enterado de todo, procuré formar padrón de la gente que tiene este referido Cananbari Umpequiri Mache. La misma que me noticiaron en presencia del curaca mismo Santabancori, Fernando Unquinti, teniente de mi comitiva, Luis Quare, fiscal de Jesús María, el alcalde Pablo, vecino del mismo, Joaquín Turongate, sargento de la comitiva y nuestro caro Santiago López: total de 161 almas.

Después de habernos formado este padrón entregué al curaca Santabangori un machete para que en nombre del Señor y mío le remitiese a su amigo el cananbari Umpequiri Mache por mano de esta su gente que se hallaba actualmente en su casa; encargándole nos viésemos cuanto antes para tratarle y noticiarle el divino precepto en orden a recibir su santísima e inmaculada ley: hízolo así en mi presencia y les regalé a los indios con agujas y buenas esperanzas, y se despidieron el mismo sábado 2 del corriente.

Y yo con mi comitiva como dije arriba salimos de su casa el día cinco juntos con Santiago López y sus compañeros, que volvieron a su pueblo de Jesús María de Sombaquiriq, después de haber concluido todo con este curaca dicho Santabangori. Salimos de este pueblo por el mismo camino que venimos a él como a cosa de las siete del día y llegamos a las tres de la tarde al riachuelo Pautiq, en donde dormimos.

Día 6

Por la mañana del día seis salimos de este paraje Pautiq para nuestro cananba-

ri Chemeeri residente en Sabirosqui, de quien dije no haber visto a nuestra pasada. Llegamos a este Sabirosqui este día 6 a las doce del día poco más o menos y fuimos recibidos del canambari Chemeeri y toda su gente con regocijo, comida y bebidas para todos en abundancia —gloria y gracias a Dios.

No es mucho, pues a nuestra pasada (como dije) los dejamos contentos y gustosos con el buen modo, palabra de Dios y dadivillas. Luego de haber llegado, descansado algún rato y tomado refresco la gente de la comitiva de la caridad del buen canambari Chemeeri y sus indios e indias, me retiré a mi tienda de campaña que me armaron los colegiales y gente de la comitiva: y mientras descansé un ratito y recé vísperas y completas, se me ofreció inquirir noticias de Umpequiri Mache Canambari de los indios que moran en él en Carintariq, distante de este lugar de Sabirosqui unas tres leguas, que juzgué podré haber en lo más, porque sus chacras se están viendo desde este; informéme muy bien de todo, y enterado de su proximidad, solicité con este canambari Chemeeri me hiciera el favor de darme dos indios de su gente y mandarles llevar un recado mío al dicho canambari Umpequiri Machi, a fin de que viniese a este con toda su gente, mujeres y niños, a verme con la intención de bautizar a los párvulos y a los adultos la de noticiar el fin de mi misión; dile un cuchillo y luego volando se ofreció un indio a llevarle dicho recado, lo que ejecutó prontamente con las alas de la dádiva. Un rato antes que despachase a estos indios había llegado a este un indio que venía de la casa del dicho canambari Umpequiri Machi; y como siempre procura nuestro común adversario impedir todo lo que conduce a la gloria del Altísimo, valiéndose de este gentil a fin de que impidiese la ida de los indios que enviaba a dicho canambari, diciéndose que toda la gente, mujeres y niños, ha-

bían ido a lo del curaca Santabangori a mi llegada. Falsedad manifiesta, pues no había tal. En fin, yo como práctico por experiencia, le dejé decir y proseguí con más empeño la llamada a este, enviando de nuevo el jueves por la madrugada del día 7 otros dos indios, a fin de que viniese a ese todas las mujeres y niños, en caso de ser verdad haber pasado algunos indios a lo de Santabancori (aunque de las mujeres y niños, siempre lo tuve por astucia de la serpiente).

Fueron y llegaron de facto con sola una mujer con su hijito párvulo y algunos hombres. Bastóme esta venida de la mujer para confirmarme en que era mentira y engaño diabólico el haber pasado las mujeres y niños (como decía este indio mentiroso) a lo del curaca Santabancori. En cuya consecuencia mandé luego a los mismos indios de la parcialidad del referido canambari Umpequiri Machi volviesen a su domicilio y me trajesen las mujeres y niños, porque de no, pasaría yo en persona a ello (y lo hubiera ejecutado si no fuese por no disgustar a la comitiva que deseaba pasar adelante). Fueron con esta determinación y trajeron este día 8 del corriente unas mujeres y niños con algunos indios sus maridos: diciéndome como los demás ser así verdad de que había pasado a lo de Santabancori el canambari Machi con los más indios hombres de su parcialidad, por cuya causa las mujeres (ausentes sus maridos) no se determinaban a llegar a este. Lo mismo me dijeron los que llegaron ayer por la tarde, en cuya compañía vino la mujer del mismo canambari Umpequiri, su hijo. Y viendo que esto iba a la larga, determiné enviar dos colegiales de más razón en compañía de los venientes a solicitar a dichas mujeres, niños, con los maridos que se hallasen en sus casas, enviándoles tercer recado. Quienes llegaron por la tarde el viernes 8 del corriente en una tropa de indios, mujeres y niños, dejando otros

muchos (que no vinieron) en sus domicilios, a cuyos envié a llamar hoy de madrugada sábado 9 del corriente, que es el mismo día en que administré el santo sacramento del Bautismo a los párvulos que vinieron de esta parcialidad el día 5 y 8, y son los siguientes: Párvulos bautizados en esta Capilla de la parcialidad del cananbiri Umpequiri Machi, cuyas familias viven en Corintariq unas tres leguas distante de Sabirosqui: total de niños bautizados 42.

En este pueblo de San José de Sabirosqui (su cananbiri Cheemeri) estuvimos desde el miércoles 6 del corriente que llegamos hasta el día domingo a cosa de las tres de la tarde. Regalóme el buen Chemeeri y toda su gente de su pobreza con buena voluntad como a toda mi comitiva, confirmando el gozo y alegría que todos tuvieron de mi venida con baile noche y día de ambos sexos y viendo la ocasión a la mano no la perdía: y tuve a bien irme a la junta de esta parcialidad a noticiarles todas las noches (que es la hora más adecuada de estos) la evangélica ley y divinos beneficios de nuestro Criador y merecí que todos los hombres y mujeres se congregasen dejando sus bailes a oírme con gran gozo de sus almas y regocijo externo, diciendo todos hombres y mujeres que así era verdad, lo entendían y creían de corazón que estaban prontísimos a recibir la santísima e inmaculada ley de nuestro Criador y único Señor deo a la contemplación católica cuánto gusto y consuelo espiritual tendría mi alma y que deseaban alabarla y adorarle como veían por sus ojos lo hacíamos los cristianos de la comitiva y de facto concurrían a la capilla con nosotros, asistiendo a misa y doctrina todos, adorando la santa cruz, como lo hacíamos nosotros, mayormente cuando les expliqué su virtud soberana.

En este paraje del Patrocinio de nuestro glorioso Patriarca San José

(quien me parece, salvo meliori, debe su titular por haber llegado en su día como lo dije arriba) de Sabirosqui no hay número para cubrir las casas, pero se podrá tachar convento o iglesia con unas hojas que llaman capaché, paja, u otras que llaman quephito: con lo cual techamos la capilla y casilla actual, cuyas materias bien compuestas suplirán el número. El temple es benigno, la vista divertida, pues se ve hasta la sierra con su nieve en tiempo que el horizonte está despejado: inmediato al pueblo de Quisopango a donde vive el curaca Santabancori como dije arriba: la gente buena, obediente. El pescado en abundancia cerca, inmediato al pueblo del cananbiri Umpequiri Machi que vive en Corintariq unas tres leguas distante de este como dije arriba.

La esperanza de la conversión de los indios de Masarobeni que están inmediatos, conibos y finalmente en tiempo de inopia de ministros operarios (como es ahora) podrá el ministro de San Antonio apacentar a Jesús María, a los de Quisopango y estos del Patrocinio de San José nuestro Padre, con los de Umpequiri Machi, y el que se hallase en San Tadeo podrá apacentar de doctrina a los de San Francisco Solano de Oporoqueaque, Tampianizatis, Pauterizatis, teniendo para la diaria doctrina en todos algunas familias cristianas de buen vivir, o hermanos legos o donados con sus colegiales doctrineros. Motivo por lo cual procuro juntarlos y congregarlos en pueblos los menos que se pudiere, así por ser pocos los indios de esta parcialidad como se ve por los padrones, como por ser más conforme a la razón.

Llegamos como dije a este pueblo del Cananbiri Puyechironti a cosa de las tres de la tarde muy cansados por el mucho sol que experimentamos en el pajonal desde casa del cananbiri Chemeeri al mismo que trajimos con su beneplácito a este, a fin de que juntasen ambos con sus

parcialidades en el paraje más a propósito y de su mayor gusto de ambos cananbiris, que pareciese convenir y después de varias cosas que ofrecieron entre todos decidir para el bien común, tranquilidad y perseverancia en Cristo, en la santísima e inmaculada ley evangélica, determinamos juntarse en Sabirosqui, atentos a las conveniencias y motivos ya expresado, y quedamos así hoy día 11 del corriente de que pasarían los indios del cananbiri Puyechironti en compañía del cananbiri Chemeeri a Sabirosqui mañana doce del corriente a fin de hacer sus chacras en ese paraje y concluidas, esto es, chupear y tumbar volverían a este a comer hasta el tiempo oportuno de quemarlos y sembrar sus yucas y maíz, por razón de ser muy escasa (hoy día) la comida en ambos parajes, por falta de herramientas, que estos pobres hasta aquí han tenido.

En este mismo día once quedamos de común parecer plena voluntad y común consentimiento de los dos cananbiris Puyechironti y Chemeeri de juntarse ambas parcialidades en el Patrocinio de nuestro glorioso Patriarca y Padre San José de Sabirosqui, atento a las conveniencias que para todos tengo expresadas en este; para cuya ejecución entregué el día doce del corriente dos hachas y dos machetes a cada cananbiri, a fin de que su gente luego sin dilación hiciese sus chacras en dicho paraje de Sabirosqui, y logren en este verano sembrarlas, y se congreguen luego de haber suficientes comidas y traten de la salvación de sus almas y de aprender las cosas de nuestra santa fe y misterios necesarios a su eterna felicidad, que es el fin de nuestro apostólico ministerio y fiscales doctrineros: como dije arriba. Dieron el sí todos.

Asimismo pedí dos indios al cananbiri Chemeeri para que pasen en esta ocasión conmigo a los Antes, pueblo de San Tadeo, a fin de entregarles en este otras

cuatro hachas y otros tantos machetes, sal, para que todos trabajen, pues con lo prestado no es dable puedan todos hacer sus chacaras. Convino en ello muy gusto y me los dió cuyos me acompañan. Con esto me despedí de ambos cananbiris y su gente el día mismo doce (dejándolos muy gustosos) y pasé para lo del cananbiri Seiche: y en mi presencia se volvió Chemeeri con algunos indios de la parcialidad del buen viejo Puyechironti para su casa en Sabirosqui, a fin de poner en ejecución lo pactado en orden a congregarse en él y hacer sus chacaras. Llegué a este pueblo de Seiche a cosa de las dos de la tarde de este mismo día doce; porque como dije en el principio de este diario se halla distante de lo de Puyechironti unas tres leguas. A mi llegada pregunté dónde estaban las mujeres y niños que me ofrecieron juntar en días pasados, y me dijeron como estaban aquí, menos las que viven en Chitaq, cuyas está al cargo del cananbiri Oporoqueaque Mengari por ser su hermano el dicho Ungori; el mismo que me ofreció muchas veces en San Tadeo juntar en el referido Oporoqueaque este referido Umpequiri, a quien hará reminiscencia luego de llegar en Oporoqueaque a su visita (Siendo Dios servido).

Item me faltaron que ver a las que viven en Comporosariq que son Chantoma, su mujer y demás; quienes no llegaron a este por el impedimento que este Chantoma tiene en un pierna o muslo, al presente, pero está pronto a congregarse en Oporoqueaque con su familia y su yerno luego que Dios sea servido que mejore, y así quedan el cargo de este cananbiri Seiche y al de su hermano Chantoma Intuqui vecino de este, que es el mismo que fue a solicitarlos en dichos pasados y trajo la noticia del achaque de su hermano Chantoma.

Item se halla en el mismo riachuelo Chitaq el cananbiri Sanguinaiteri con su

gente, Ungari su mujer e hijos y los demás de esta parcialidad, que viven con este cananbiri Sanguinsiteri inmediatos al pueblo del Patrocinio de San José de Sabirosqui, cuyas familias tiene ofrecido juntar a el cananbiri Chemeeri arriba citado.

El jueves 14 del corriente, día de la Ascensión de Nuestro Señor y Redentor Jesucristo, salimos de este lugar y casa del cananbiri Seichi (por urgir mi llegada a Oporoqueaque), tuvimos hasta medio día aguacero casi continuo y por la tarde fue Dios servido concedernos bonanza, aunque la pasamos con viento, sol y agua: caminamos el pajonal con lo penoso de ser mojados y el camino trabajoso por lo resbaloso y así lo pasamos cayendo y levantando; llegamos a cosa de las cuatro el último pajonal llamado de los naturales Saquiroqui, cuyo hace quebrada al riachuelo Omoronaq. Esta quebrada es el último pajonal hasta las casas del cananbiri Umpequiri Mengari: es corto como medio cuarto de legua, pero tan sumamente empinado y lleno de piedras, que aseguro no haber pasado en mi vida cuestras más trabajosas (sin embargo, que tengo pasado mucho); al fin de esta se halla el citado riachuelo Omoronaq, el cual en tiempo de verano trae poca agua que solo alcanza a la rodilla, pero en invierno lo tengo por trabajosillo (tiene sus pescaditos); este está situado entre unas quebradas horrosas que causa tristeza y melancolía sus parajes, porque apenas se ve el cielo y este raras veces sereno, porque siempre llueve o garúa, como nos sucedió el día 15, que estando celebrando misa por ser fiesta de San Isidro todo fue garuadón y luego lloviéndonos en forma de este tenebroso lugar hasta medio cuarto de legua de la casa de Umpequiri Mangari, en donde llegamos a cosa de las 11 del día poco más o menos; no porque la distancia que hay desde dicho Omoronaq al citado Umpequiri sea en ri-

gor más de dos leguas o dos y media, pero el camino es malísimo, cuestras y barrancos y en tiempo de aguas (como lo tuvimos) todo lodazal y resbaloso, por cuya causa nos tardamos tanto. Este paraje de Omoronaq es propio y habituado para habitación de malhechores: aquí solían esconderse los indios menos deseosos de su salvación en tiempo que los cristianos de los Antes buscaban para congregarlos al gremio de la santa Iglesia.

Juzgo la distancia del cananbiri Seiche a este Umpequiri en Oporosque de nueve leguas, seis y media de pajonal y lo demás de monte. Llegamos a este lugar de Oporoquesque destinado pueblo de San Francisco Solano, en cuyo paraje se han de congregarse las parcialidades del cananbiri Seiche que (si pareciera conveniente las de Tatonga y Tebite y viven en Tempianiqui y Paureariq, lo que no determino al presente hasta llegar a sus pueblos para donde saldré mediante Dios cuanto antes) y en él encontramos al cananbiri Umpequiri Mengari, su mujer, yernos e hijos. Saludélo como a las demás mujeres. Luego nos dijo el buen anciano con que no tenía comidas (que es propio de estos pobres) y se confirmó por no dar a la gente que me acompañaba de comer ni beber luego de llegar, como es uso y costumbre de estos; en fin al cabo de tiempo llegaron los indios con unas chuntas, cocinaronla las mujeres y bebieron su agua líquida. Yo procuré de recogerme después de algunas razones que fueron pocas, porque ya tenía plena noticia de mi venida y nos conocíamos muchos días ha en San Tadeo. Compusieronme la tienda de campaña los muchachos y demás gente de la comitiva y erigieron un altarcito para celebrar hoy sábado 16 del corriente, pero fue tanto el agua que despidieron las nubes desde el amanecer, que no fue posible celebrar y duró todo el día con más fuer-

za hasta las tres de la tarde que descampó algo; a favor de lo cual pudimos construir una capillita en que celebrar mañana domingo 17, siendo Dios servido. Aquí supimos de cómo el alcalde mayor de San Tadeo, Ignacio Pichari, con tres compañeros y un muchacho de ese convento y fiscal doctrinero había pasado a lo del cananbiri Thebiti en Tampianiqui, cuyo me dejó en este paraje el cargo del citado cananbiri Umpequiri Mengari un socorrido de azúcar, carne, manteca y harina fresca de hostias; Dios se lo pague, y enterado de todo de boca de dicho Umpequiri, le despaché dos indios vecinos de este en este mismo día sábado; yo se lo había así encargado a dicho alcalde a mi salida de San Tadeo y lo ha cumplido como hombre de bien. El Señor recibe el sudor de su rostro y el de todos esos pobres que cooperan con los Ministros a la exaltación de su santísimo nombre y conversión de las almas. Sosegó (como dije) y serenó el cielo, a cuyo favor se acabó nuestra capilla su titular San Francisco Solano.

Día 17

Dije y celebré la santa Misa hoy domingo infraoctava Ascensión y fiesta de nuestro glorioso hermano San Pascual Baylón, y acabada, administré el santo bautismo a dos parvulitos de este y despedí a nuestro teniente Fernando Unquinti y al sargento Joaquín Tungoraite para los Antes de San Tadeo, por tener ya para los restantes cananbiris Thebiti y Taronga la ayuda del alcalde mayor Ignacio Pichari y sus compañeros, quienes se hallan en Tampianiqui para donde pasará con mis colegas y demás de la comitiva cuanto antes.

Hoy domingo 17 del corriente reconvine a nuestro cananbiri Umpequiri Mengari con la palabra que me dio en San Tadeo de juntar su gente cuanto an-

tes y me la ratificó con todo empeño luego que Dios sea servido de darle algunas comidas, que no las tienen realmente en la hora presente, pero tienen chacra sembrada y otras con frijol y otras chupeadas y tombadas próximas a quemar. Y así para sus necesidades con la esperanza del agrícola del santo Evangelio y epístola católica del Apóstol Santiago.

Día 18

El día 18 del corriente mes, después de dejar capilla para celebrar y convento para vivir en este pueblo del cananbiri Umpequiri Manguiti en este pueblo del cananbiri Umpequiri Manguiti en este Oporoqueaque (aunque sea preciso se arrimen algo al riachuelo en un pasaje más llano llamado Oporonaq, después de concluir sus chacras), salimos de él para este Tampianiqui, en cuyo vive el cananbiri o curaca Thebiti, a donde dije pasó nuestro alcalde Pichari. Salimos a cosa de las doce del día; pasamos el riachuelo Oporoqueaque agua hasta los pechos en tiempo de verano y de invierno es algo trabajoso el vadearlo; pero se puede remediar con balsa de capiros o algún puente de algún árbol cortado a su ribera a este propósito. Caminamos subiendo un pajonalito, el más empinado que en mi vida haya pasado, mucho más que el que dije arriba de Oporonaq. Luego entramos en un monte medio llano y luego en pajonal hasta hacer noche en un arroyuelo llamado Qurimontoniq en donde dormimos el día 18 en el pajonal.

Día 19

Salimos de este paraje el día 19, continuando el pajonal hasta el río Nevatiq, en donde llegamos a cosa de las 11 del día y lo pasé en balsa de capiros o cañas; la gente lo pasó a nado aguas hasta los hombros, pero manso en este lugar del

balsero; en tiempo de invierno es caudaloso y arriesgado; dista este río del pueblo de este cananbiri Thebiti una legua más o menos, cuyo pueblo llegamos algo más de las doce del día. La distancia de este paraje de Tampianiq (nombre propio de un pajoncillo que se halla inmediato a este) hasta el riachuelo de Oporoqueaque, pueblo del cananbiri Umpequeri Megari es según juzgo de 5 a 8 leguas, poco más o menos; las mismas que se pueden caminar sin fatigarse mucho de sol a sol, pues es jornada ordinaria de los naturales aun con cargas en el hombro, respecto a las pocas cuestas. Hállase Oporoqueaque al poniente y este Tampianiq al oriente casi en línea directa según computo de la vista, aunque sin la certidumbre de los polos por carecer de instrumentos.

Encontramos a nuestra llegada a este Tampianiq al alcalde citado Ignacio y sus compañeros antizatis, quienes como dije arriba habían salido de San Tadeo (según determinamos a mi salida para el pajonal) para este a fin de congregar la gente de esta parcialidad de Thebiti para mi vuelta de Sanbancori, y aunque los pobres hicieron lo que pudieron con muy buena voluntad, sin embargo, no llegaron las mujeres, niños y los demás hombres hasta mi llegada y noticia cierta de mi misión. (Todo lo dispone la divina sabiduría celoso de sus ministros cristianos). Luego que llegué a vista de las casas en el mismo orden y en lo demás con nuestro estandarte de la cruz enarbolada, salieron a recibirnos, curaca, hombres y mujeres, saludándonos. Llovió no poco en el camino, por cuya causa procuré mudarme luego de haber saludado a todos y sentándome un ratito a la carapa; y así fueron pocas mis razones por entonces. Recogíme en una casa que un buen indio (Dios se lo pague) me ofreció y desocupó para mi habitación: descansé en ella, recé mis vísperas, completas y des-

pues mis maitines y procuré se concluyese una capilla que mi alcalde y un muchacho colegial con la demás gente vecina de este habían comenzado el día antes, por haberlo enviado a decir desde Oporoqueaque por los dos indios que dije arriba le envié. Concluyóse de facto este día de mi llegada dicha capilla y pude decir Misa en ella el día siguiente 20 del corriente, día en que mi sagrada religión celebra la festividad del glorioso San Bernardino de Sena, que fue la primera que jamás hubo en estos incógnitos montes según discurso. Por la noche del mismo día 19 me pareció conveniente pasar a la carapa a visitar al cananbiri Thebiti y su gente y lograr la ocasión de enterarlos de mi venida, misión y voluntad del Altísimo. Solicitando recibiesen de buena voluntad su santísima e inmaculada ley: hícelo sí ayudado del Señor, quien sólo puede disponerlos a ella y convinieron a ello todos a una vez, ofrecido juntarse todos y congregar a los dispersos a este, con tal que se les concediese habitar estas sus tierras maternas; a lo que condescendí gustoso; con cuya condescendencia mía volando mandó el cananbiri Thebiti a sus indios fuesen a traer todas las familias dispersas sujetas a su jurisdicción como de facto van llegando poco a poco a este; motivo por lo cual me parece convenir en el Señor se forme pueblo de cristianos en este Tampianiq, su titular dejó a la elección de nuestro R.P. Comisario de las Conversiones y así no trato de juntarlos a estos en Oporoqueaque (como dije arriba los juntaría si pareciere convenir), sino que me parece se junten con estos la parcialidad del cananbiri Taronga (que ya es difunto) en la que trabajamos actualmente con la esperanza en Dios de conseguirlo así a su vista a quienes enviamos a llamar y enviamos por horas y en Oporoqueaque se junten los del cananbiri Seiche con los pocos del cananbiri Umpequeri Mengari, como es-

tá dispuesto y dije arriba. En consecuencia de lo cual paso a formar padrón de las familias sujetas a este cananbiri Thebiti y determinadas a avecindarse en Tampianiq, y es como sigue: un total de 186 almas, de ellas bauticé a 65 párvulos; del cananbiri Taronga cuenta 91 almas y bautizó a 65 párvulos y algunos ancianos en peligro de muerte.

Día 3 de Junio

Aquí en este pueblo de Tampianiqui di fin a mi misión y peregrinación de este hemisferio gentil del Pajonal el día 3 de junio del año 1733. Habiendo dispuesto este divino Señor y único dueño de todas las criaturas los corazones de estos gentiles para la recepción de su santísima e inmaculada ley evangélica: concediéndome (solo por su bondad) a mí su más pequeño ministro reducirlos a poblado y verlos empadronados para la catequización de nuestra santa fe y recepción del santo Bautismo, puerta única de la Santa Madre Iglesia y camino real de la gloria, gozándome en Cristo mi bien de ver sus infantes de estos antiguos bárbaros y plantas infructíferas por tantos millares de años hijos de la esposa dilectísima de Cristo, mi único Señor y selladas sus almas inocentes con el sello indeleble y carácter del Santo Bautismo, por medio del cual logren su eterna salvación y nuestro Redentor Jesucristo, hijo verdadero de Dios verdadero, su preciosísima sangre derramada por todos en el árbol santo de la cruz, cuya virtud he procurado imprimir por todos los medios posibles en los corazones de todos estos gentiles, erigiéndoles este signo sagrado de las antiguas misericordias de nuestro gran Dios en sus pueblos, enseñándoles con el ejemplo y palabra de cristiana caridad darle el culto debido de profunda adoración en compañía de todos los cristianos que me han acompañado en esta misión

y peregrinación. Todo sea y redunde a la mayor honra, gloria de Dios autor de todo lo bueno y bien de sus almas, gloria accidental de la Curia celestial, aumento del rebaño cristiano y bien de todos los operarios evangélicos.

Tengo, pues, congregadas todas las almas que expresan estos padrones arriba citados en cinco pueblos, cuyos nombres son los siguientes: in primis el de San Francisco Solano de Oporoqueaque, su cananbiri Umpequeri Mengari con 105 almas actuales y otras que viven en Chitaqui, las mismas que ofrece este cananbiri juntar luego de haber comidas, que no las hay actualmente. Tiene este Umpequeri Mengari tres hachas y dos machetes prestados. Los bautizados párvulos de esta parcialidad son 26.

Item en Tamianiqui distante de este Oporoqueaque unas cinco leguas, se halla el curaca Thebiti con 277 almas actuales ofreciendo asimismo congrega a su pueblo las familias que viven en Chintorinero, de cuyas es cabeza su hermano llamado Cherumpitonchi y otras pocas que viven en Anasatiq; a las mismas que enviamos a llamar desde este Tampianiq el día 19 de mayo y aunque no vinieron por falta de comida para su camino para mantenerse en él (que es algo lejos) los hombres, mujeres y niños, enviaron recado de obediencia y así quedó este curaca Thebiti en recogerlos. Los bautizados de esta parcialidad son 106. Tiene este curaca un amigo correspondiente llamado Capothea, cananbiri o cabeza de las gentes que viven en Santeniqui, inmediato a este Tampianiqui (según juzgo, que no sé de cierto su distancia), al mismo que ofrece reducir a poblado a nuestra santa fe católica, Dios lo haga.

Tiene este curaca Thebiti prestadas ocho hachas y siete machetes buenos, con dos viejecitos para hacer sus chacras actualmente y se le prestarán más en adelante según la necesidad. En este pueblo

de Tampianiqui erigi iglesia y convento y este capaz para cualquier sacerdote y dejé en él un colegial fiscal para la educación de los párvulos bautizados y demás catecúmenos y con orden en Cristo de acudir a cualquier parte a administrar el santo bautismo en caso de necesidad; este mismo acudirá a este Oporoqueaque para lo mismo luego de ser avisado el cananbiri Umpequeri, a quien encargue con toda eficacia le envíe a llamar luego al instante que alguno de su parcialidad se hallase en peligro de muerte, amonestándole con buenas razones que en caso de no hacerlo así y si se me muriere algún párvulo o adulto sin recibir el santo bautismo, los recogería sin remisión en el pueblo de San Tadeo (que es para ellos suficiente estímulo) y lo mismo se promulgó a los de Tampianiqui, estimulándoles a todos a que avisen luego a este fiscal doctrinero de cualquier necesidad, pues sin este santo sacramento de ley ordinaria no hay salvación; prescindiendo la recepción y voto y demás, y habló a lo seguro por su incapacidad.

Item en Sabirosqui su cananbiri Chemeeri se hallan congregadas 170 almas, comprendidas las de la parcialidad de el buen viejo Puyechironti *ut supra* y otras familias que viven abajo del riachuelo Chitaq, su cabeza Sanguinaitari que ofreció recoger y congrega en este de Sabirosqui este mismo cananbiri Chemeeri luego de haber suficientes comidas, para cuya ejecución de conseguirlas este verano o a entrada de invierno le entregué cuatro hachas y cuatro machetes el día 11 de mayo, comprendidas las dos del cananbiri Puyechironti como dije arriba. En este pueblo de Sabirosqui pondré un colegial doctrinero (para que los eduque en nuestra santa fe y les administre el santo bautismo en caso de necesidad) luego de llegar a San Tadeo mediante Dios.

Item en Corintari vel Corintariq se hallan congregadas ciento y sesenta y un

almas, su cananbiri Umpequeri Machi; las mismas que distan de Sabirosqui medio día de camino. Si pareciere conveniente se podrán congrega en este pueblo de Sabirosqui, esto es, si no dan esperanza cierta de haber más por ahí cerca; lo que dudo, por confinar este Pautiq, en cuya inmediación y ribera está Corintari, lugar de este cananbiri Umpequeri Machi con Masarobeni, en cuyo paraje y ribera sé de cierto viven algunas familias; y así prudencia en todo. A este paraje no llegué por haber pasado este cananbiri Umpequeri Machi a lo de el curaca Santabancori; y solo mandé recado a fin de que se llegasen sus súbditos hombres y mujeres a este Sabirosqui; como dejo dicho adelante en su lugar. Los párvulos bautizados de estas parcialidades son 83, conviene a saber: 16 de la parcialidad de Puyechironti; 25 de Chemeeri y 42 de la de Umpequeri Machi; item cinco párvulos de las familias de Caaritori que viven ahí inmediato a Sabirosqui, cuyas se juntaron a él, como consta en su lugar; y así son por todos los bautizados 88 párvulos.

Item en Quisopango, su curaca Santabancori (persona que promete su conversión, por la mucha autoridad y respeto que le profesa todo este hemisferio) se hallan congregadas 175 almas, y otras que se le juntarán que viven ahí inmediato en el riachuelo llamado Chimaq, como dejo dicho en su lugar. A estas cuidará el amigo Santiago López, mientras Dios nuestro Señor dé ministros sacerdotes. Los párvulos bautizados de esta parcialidad del curaca Santabancori son 70; y para su educación en nuestra santa fe católica les tengo un colegial doctrinero. Ya dejo dicho arriba en su lugar de cómo le tengo entregado 9 hachas y otros tantos machetes para él y su gente.

En Tampianiq estuve desde el día 19 de mayo (que es el que llegué) hasta el día 4 de junio, en que cayó este año la

solemnidad del Corpus Christi, cuyo día santísimo me precisó caminar, por lo que el Señor sabe, después de haber celebrado en este pueblo el santo sacrificio de la misa, y oída de todos los cristianos e infieles. En este tiempo de detención congregué la gente que expresa su padrón, bauticé los párvulos, hice la doctrina cristiana y construimos iglesia (aunque pequeña al presente) y convento suficientemente capaz (con su alto) para cualquier ministro si Dios lo diere. Merecí dormir en él dos noches y dejé un colegial fiscal para la educación de los párvulos y demás, que expresé arriba en su lugar, quedamos con el curaca de este, que es Theveti, hombre timorato (aunque infiel) de que solicitaría la conversión de su amigo el cananbiri Capothoa y de su gente, quienes viven en Santeriq (como deo dicho arriba) y la de su hermano Cherumpitonchi y demás familias que viven en Chintorinroq; salimos, pues, este día 4 de junio después de exhortarlos estos pobres gentiles a todo lo conducente a su salvación y honor de Dios, para nosotros primer pueblo más inmediato a este San Tadeo y San Francisco Solano de Oporoqueaquí, y llegamos a él como a las cuatro de la tarde, poco más o menos. Aquí encontramos al cananbiri Umpequeri Mengari en compañía de algunos indios, ocupados en chaupear sus chacaras; y habiéndome parecido bien el paraje por ser igual a la orilla del río (abundante en pescados) convenidos de formar en este el pueblo, y abandonar el paraje que actualmente moraba por ser algo distante del referido riachuelo, y su terreno irregular (como lo expresé arriba en su lugar); sin embargo, de tener en él convento e iglesia, para cuya ejecución dispuso quedarme aquí el viernes 5 de junio, infraoctava del Corpus Christi con el fin de ayudarle con los colegiales y demás comitiva (que no era poca, para acompañarnos algunos infieles vecinos de Tampia-

niq de orden de su curaca Theviti hasta San Tadeo) a chaupear y tumbar un pedazo de monte a propósito para nuestra fundación; y así lo merecí ver concluido este día viernes, en cuyos armamos un rancho y capilla para celebrar el día siguiente sábado 6 festividad del santo pontífice y patriarca Norberto, lo que conseguí, gloria a Dios. En este mismo paraje, después de decir misa me pidió el santo bautismo un indio enfermo de Tampianiqui que nos acompañaba, el cual padece del pecho interior mucho tiempo ha, y habiéndome oído en su pueblo la virtud santa que predicaba de este santísimo sacramento le movió a recibirle; dispúsele lo mejor que pude para su recepción y se lo administré en Jesucristo, cuya preciosa sangre derramó por todos.

Acabada esta función del santo bautismo y exhortándole a ser buen cristiano, dispusimos nuestro viaje que es la vuelta a San Tadeo, socorriendo a este nuevo bautizado y cananbiri Umpequeri Mengari y demás indios de su parcialidad de maíz tostado y algunas yucas de nuestra milcapa que sacamos de Tampianiqui confiando en nuestro gran Dios y Señor no nos abandonaría y socorrería con el ciento, porque su amor habíamos repartido, como de facto llegamos este día sábado 6 a Ubititoqui distante unas tres leguas de Oporoqueaque y encontramos en él algunas yucas que los indios vecinos de San Tadeo habían dejado ahí; en éste formamos nuestra tienda de campaña para descansar y pasar la noche, y para celebrar al día siguiente domingo 7 del corriente se formó un ranchito a propósito en el cual celebré el santo sacrificio de la Misa y la oyeron todos. Dando gracias a nuestro gran Dios nos desayunamos y caminamos así a San Tadeo pasando en este domingo el monte calvario que dije al principio de este diario pasé el 15 de abril segundo día de mi salida de

San Tadeo. Llegamos a dormir a Cubitiq y de allí a este pueblo de San Tadeo, en el cual llegué hecho una sopa de agua por lo incesante del aguacero que nos acompañó desde dicho Cubitiq este día lunes 8 de junio hasta este pueblo, en cuyo encontré a mis dilectísimos hermanos RR.PP. Predicadores Apostólicos Fr. Mateo de San Miguel y Fr. Pedro Camacho, quienes bajaron desde Enero y Pichana a fin de ejercitar en esto sus hijos la caridad apostólica en mi ausencia. Dios nuestro Señor se lo pague.

Esto es en realidad la pura verdad de todo lo que me ha pasado y tengo obrando en esta Misión apostólica del pajonal con el padrón de las almas que habitan en él y en sus inmediaciones y contornos cuyas como dejó dicho encargadas a los curacas para que las congreguen a sus pueblos cuanto antes, y noticien asimismo de las demás que se descubriesen en adelante solicitando (sin omitir medio alguno) su conversión a nuestra santa fe católica esperando todos de la majestad de nuestro Señor el premio de su agrado santísimo con la corona eterna de su gloria, la que nos conceda por su infinita bondad y méritos de nuestro Redentor Jesucristo. Amén. Concediéndonos ministros evangélicos y varones apostólicos que cuiden y alimenten estas redimidas, con la caridad y celo santo que se requiere.

Yo Fr. Juan Bautista de la Marca
Postrado a los pies de todos.

Sólo nos queda ahora que solicitar ante toda la conversión de los indios, asimismo campos que habitan en Chipaneq, su curaca Puniro, aunque corren voces haber muerto, para dar fin a esta nación

campa, por la parte que mira al septentrión, y de ahí tender la troba (sic) a los cunibos que viven ahí inmediatos a este Chipaneq, y aún entre estos viven mezclados algunos cunibos. Para unos y otros se está haciendo las diligencias; para los de Chipaneq tengo despachada una embajada con el regalo al curaca cabeza de ellos, de dos machetes y un cuchillo, y espero para la Pascua de Resurrección próxima venidera, mediante la divina gracia, he de ver en esos incógnitos desiertos y actuales campos infructíferos de infieles el estandarte real de nuestra sagrada e inmaculada religión católica mi Señor Crucificado, con tal que los RR.PP....mis venerados hermanos me dejen gobernar en paz este negocio.

Item para los indios de Mazarobeni que viven río abajo de Ene procuraré con el mayor empeño solicitar su conversión a nuestra santa fe por medio de los indios cristianos, mis dilectos hijos en Cristo y engendrados en su santo evangelio, de San Antonio y Jesús María de Sombaquiriq, Tingo Pangoa y Perené, a quienes enviaré con el mismo orden de embajada y algunas dádivas que a estos de Chipaneq; y no sólo a los indios de Mazarobeni, sino a todos los que viven en la ribera y sus contornos de Ene, esperando en Jesucristo Hijo de Dios vivo verlos a todos reducidos a nuestra santa ley evangélica, y lograda en ellos la preciosísima sangre del inmaculado e inocente Cordero Cristo mi bien, cuya santísima gracia suplico me alcancen mis RR.PP. con sus seráficas oraciones. Hoy 22 de junio, víspera de mi partida de este San Tadeo para Jesús María y San Antonio, año 1733.

Fr. Juan Bautista de la Marca, O.F.M.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA MACHIGUENGA

*Esther Espinoza
Alejandro Camino*

BIBLIOGRAFIA MACHIGUENGA

El presente trabajo es una recopilación de la bibliografía del grupo etnolingüístico Machiguenga. Este grupo forma parte de la familia Arawak, Pre-andino junto a los Piros, Campas y Amuesbas; tienen por hábitat el territorio comprendido entre el Alto y Bajo Urubamba en el Cusco, y en Madre de Dios, los afluentes izquierdos del Alto Madre de Dios y los ríos de la margen derecha del Manu. Se estima una población de 12,000 a 15,000 habitantes en dicho grupo.

Para la realización de nuestro trabajo se ha consultado diversas bibliotecas y hemerotecas del país. La bibliografía incluye trabajos que nos permitan reconstruir la historia del grupo y sus relaciones con grupos vecinos; por ello, es que se consigna obras de la zona de La Convención y del Cusco que, de una manera u otra, se refieren a los Machiguengas.

Asimismo, se comprueba la existencia de obras sobre descripciones antropológicas, geográficas, lingüísticas, de salud, educacionales, etc., que en algunos casos son producto de investigaciones bien elaboradas y que, en otras son trabajos de empíricos, pero que de todas maneras contribuyen al conocimiento de este grupo.

Esperamos que la presente recopilación sea útil a las personas interesadas en trabajar entre los Machiguengas, y que el resto lo recepcione como un aporte.

**Esther Espinoza
Alejandro Camino**

- AGUILAR, Romualdo
1896 "Las Hoyas del Madre de Dios y Paucartambo". En: **Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima**. Tomo VI, No. 7, 8, 9. - Lima
- ALDAMIZ, José
1951 "Una visita al Alto Urubamba". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XXXII. pág. 179-185. Lima.
- ALEGRE, Pascual
1948 "Así muere un machiguenga". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XXIX, pág. 394-396. Lima.
1979 **Tashorintsi**. Tradición oral Matsigenka. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación. Serie Ensayos, No. 1. 77 pp. Lima.
- ALVAREZ, Enrique
1939 "Con los niños. Velada machiguenga". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XXI, pág. 25-31. Lima.
1939 "Los Moritoni, la viruela y el planeta Marte". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XXI, pág. 126-131. Lima.
1940 "El firmamento, la tierra y el erizo". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XXII, pág. 20-24. Lima.
- ALVAREZ, Francisco
1947 "Misión de Koribeni. Datos para la historia". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XXVIII, pág. 185-188. Lima.
- ALVAREZ, José
1951 "Entre fieras salvajes y salvajes fieras". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XXII, pág. 84-92. Lima.
1955 "Palotoa". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XXXVI, pág. 262-268. Lima.
1961 "Bautizo a los 90 años". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XLIII, pág. 44. Lima.
- ALVAREZ, Ricardo
1951 "La vieja a quien se le escapó el alma". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XXXII, pág. 101-103. Lima.
- 1959 "Manuel Saavedra". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XL, pág. 41-53. Lima.
- ALVAREZ NUÑEZ, Leonor
1948 **El Departamento de Madre de Dios**. Tesis de Bachiller en Letras. Universidad Nacional del Cusco.
- AMICH, José
1854 **Compendio histórico de los trabajos, fatigas, sudores y muertes que los ministros evangélicos de la seráfica religión han padecido por la conversión de las almas de los gentiles en las montañas de los Andes pertenecientes a las provincias del Perú**. París.
1975 (1854) **Historia de las Misiones del Convento de Santa Rosa de Ocopa**. Edit. Milla Batres. Lima.
- ANONIMO
1883 **Historia de las misiones de fieles e infieles del Colegio de Propaganda Fide de Santa Rosa de Ocopa**. Vol. I, 646 pp. Barcelona.
- ANONIMO
1885 **Etnographische Schilderungen aus dem Gebiete des Amazonensstroms**". En: **Globus VIII**, pág. 8-15; 37-43. Braunschweig.
1886 **Ethnographische Schilderungen aus dem Gebiete des Amazonensstroms**". En: **Globus IX**, pág. 97-117; 129-135. Braunschweig.
- ANONIMO
1897 **Exploración de los ríos Pichis, Pachitea y Alto Ucayali y de la Región del Gran Pajonal**. Lima.
- ANONIMO
1904 **Nuevas exploraciones en el Madre de Dios**. Publicación de la Junta de Vías Fluviales. Edit. Carlos Fabberi, 185 pp. Lima.
- ANONIMO
1908 "Descripción de las misiones del Río Ucayali". En: **Colección de leyes, decretos, resoluciones i otros**

- documentos oficiales referentes al Dpto. de Loreto formado de Orden Supremo por el Dr. Carlos Larraburre y Correa.
Lima.
- 1925 "El machiguenga Simeón". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año VII, pág. 465-466. Lima.
- ANONIMO
1926 "Misión de Pantiacolla". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año VIII, pág. 682-684. Lima.
- ANONIMO
1933 "La mudita machiguenga". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XV, pág. 16-19. Lima.
- ANONIMO
1933 "El Padre Nuestro en Machiguenga". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XV, pág. 36. Lima.
- ANONIMO
1934 "Machiguengas de Koribeni". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XVI, pág. 190-193. Lima.
- ANONIMO
1935 "Rosita la machiguenga". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XVII, pág. 34-36. Lima.
- ANONIMO
1935 "El paludismo en el Valle de Lares". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XVII, pág. 38-40. Lima.
- ANONIMO
1937 "Nota de la redacción sobre la serie Mitología Machiguenga". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XIX, pág. 15-17.
- ANONIMO
1938 "Misioneras de viaje. Nosotras hemos visitado a los Machiguengas". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XX, pág. 222-226. Lima.
- ANONIMO
1939 "Con las chunchitas de mi Colegio. Cuando llegan de la Selva". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XVI, pág. 93-98. Lima.
- ANONIMO
1945 "**Síntesis monográfica del Perú**". Publicado por la Fábrica Nacional de Tejidos Santa Catalina. Lima.
- ANONIMO
1954 "Machiguengas... tres". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XXXV, pág. 57-58. Lima.
- ANONIMO
1956 "Omoguito Enkite". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XXXVII, pág. 150-152. Lima.
- ANONIMO
1956 "El seripigari". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XXXVII, pág. 225-226. Lima.
- ANONIMO
1957 "En el umbral de la civilización". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XXXVIII, pág. 212. Lima.
- ANONIMO
1959 **Los Selvícolas en Marcha**. Obra del Ministerio de Educación entre los Selvícolas. Lima. Perú.
- ANONIMO
1961 "Notas misionales". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XLII, pág. 43-44.
- ANONIMO
1963 "Cartas, oficios y expedientes de los señores Obispos del Cusco". En: **Revista del Archivo Histórico del Cusco**. Tomo II, pág. 32-66. Cusco.
- ANONIMO
1966 "La población de la Amazonía Peruana". En: **Cátedra Nuestra Selva**. Facultad de Ciencias Económicas y Comerciales. Universidad N. Mayor de San Marcos. Lima.
- ANONIMO
1968 "Los Machiguengas". En: **Documental del Perú**. Vol. VIII Cusco. Lima.
- ANONIMO
1971 "La gripe diezma a los machiguengas". En: **Suplemento Dominical de La Prensa**. 12 de diciembre de 1971, pág. 20-21. Lima.

- ANONIMO
S.F. **Sobre los aborígenes Machiguengas.** 12 pp.
- d'ANS, André Marcel
1970 **Parcs Nationaux et Antropologie. Les Tribes indigenes du parc National du Manu.** En: **Actas del XXXIX Congreso de Americanistas.** Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- 1972 "La alfabetización y la educación de los pueblos de la Selva Peruana en la perspectiva de su porvenir económico". En: **El Reto del Multilingüismo en el Perú.** Alberto Escobar. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- 1974 "Estructura semántica del parentesco machiguenga" (Arawak). En: **Revista del Museo Nacional.** Tomo XL, pág. 341-361. Lima.
- 1975 "Influencia de la escuela sobre las migraciones". En: **Educación.** Revista del maestro peruano. Año VI, No. 13, pág. 15-25. Lima.
- 1982 **L'Amazonie peruvienne indigene.** Payot. 430 pp. París.
- d'ANS, André Marcel;
CHAVARRIA M., Clotilde
1973 **Problemas de clasificación de lenguas no andinas en el Sud-este peruano.** Centro de Investigación de Lingüística Aplicada - Universidad N. Mayor de San Marcos. Documento de Trabajo No. 18, 52 pp. Lima.
- ARAGON, Br. Luis Angel
1943 "Hacia el descubrimiento de Vilcabamba". En: **Revista Universitaria del Cusco.** Tomo XXXII, No. 84, pág. 97-136. Cusco.
- ARANA, Teófilo
1934 "Notas de viaje a una misión". En: **Misiones Dominicanas del Perú.** Año XVI, pág. 211. Lima.
- 1937 "Con los machiguengas de Koribeni" Los niños de la misión. En: **Misiones Dominicanas del Perú.** Año XIX, pág. 169-179.
- 1938 "De la vida cristiana de los salvajes". En: **Misiones Dominicanas del Perú.** Año XX, pág. 137-140. Lima.
- AZA, Fray José Pío
1921 "La lengua de los salvajes Machiguengas". En: **Misiones Dominicanas del Perú.** Año III, pág. 328-331. Lima.
- 1923 "Origen de las tribus salvajes del Amazonas". En: **Misiones Dominicanas del Perú.** Año V, pág. 592-595.
- 1923 "Origen de las tribus salvajes del Amazonas". En: **Misiones Dominicanas del Perú.** Año V, No. 18, pág. 631-634. Lima.
- 1923 "La tribu machiguenga". En: **Misiones Dominicanas del Perú.** Año V, No. 19, pág. 369-376. Lima.
- 1923 "Tribus florestales del Oriente Peruano". En: **Inca.** Vol. I, pág. 349-393. Lima.
- 1923 **Vocabulario español-machiguenga.** 314 pp. Lima.
- 1923 "Vocabulario español-machiguenga". En: **La Opinión Nacional.** Vol. XV. Lima.
- 1924 "Crítica de la obra de Dr. Farabee: Indian Tribes of Eastern Perú". En: **Misiones Dominicanas del Perú.** Año VI, pág. 22-27. Lima.
- 1924 "Vocabulario español-machiguenga". En: **Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima.** Vol. XLI, pág. 41-78. Lima.
- 1924 **Estudio sobre la lengua machiguenga.** La Opinión Nacional, 256 pp. Lima.
- 1927 "La aglutinación en las lenguas salvajes". En: **Misiones Dominicanas del Perú.** Año IX, pág. 126-134. Lima.
- 1927 "Folklore de los salvajes machiguengas". En: **Misiones Dominicanas del Perú.** Año IX, pág. 237-245. Lima.
- 1930 "Lenguas de salvajes y civilizados". En: **Misiones Dominicanas del Perú.** Año XII, pág. 193-199. Lima.

- 1930 "El género gramatical en las lenguas salvajes". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XII, pág. 214-219. Lima.
- 1931 "El verbo en las lenguas cultas y en las salvajes". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XIII, pág. 26-33. Lima.
- BAER, Gerhard
1969 **Reise und Forschung in Ost-Peru**. Sonderabdruck aus den Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel Band 80/2.
- 1969 "Ein besonderes Merkmal des Südamerikanischen Schamanem". En: *Zeitschrift für Ethnologie*. Vol. 94, No. 2. Braunschweig.
- 1971/ **Peru-Indianer gestern und heute**.
1972 Führer durch das Museum für Völkerkunde und Schweizerische Museum für Volkskunde Basel. Ausstellung.
- 1974 "An Ayahuasca ceremony among the Matsigenka (Eastern Perú)". En: *Zeitschrift für Ethnologie*. Band 99, Helf 1 und 2, pág. 63-80.
- BAER, Gerhard
1974 **A particular aspect of Matsigenka shamanism (Eastern Perú) Male/Female ambivalence**. Paper presented at the 41st. International Congress of Americanist. 17 pp. México.
- 1978 "Masken der Piro Shipibo und Matsigenka (Ost-Perú)". Basel, pág. 101-115. Band 87-88. Separata de Sonderabdruck aus den Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft.
- 1979 "Zur hentigen situation der matsigenka und ihrer nachbarn". En: *Ethnologica*. No. 1, pág. 37-39. Helvetica. Berne.
- 1981 "Weitere materialien su den Matsigenka und Shipibo masken (Ost-Perú)". En: Sonderabdruck aus den Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft. Band 92, pág. 34-38. Basel.
- BALLON Landa, Alberto
1917 **Los hombres de la Selva**. Edit. La Opinión Nacional. 325 pp. Lima.
- BARRIALES, Joaquín
1969/ "En la cuenca del Río Urubamba".
1970 En: **Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima**. Tomo LXXXIX. Lima.
- 1977 **Matsigenka**. Edit. Misiones Dominicanas. 93 pp. España.
- 1978 "Origen matsigenka". En: **Antisuyo**. No. 1 pág. 51-56. Lima.
- 1978 "Celebraciones comunitarias matsigenka". En: **Antisuyo**. No. 1, pág. 69-75. Lima.
- 1978 "Timpía, comunidad nativa". En: **Antisuyo**. No. 1, pág. 147. Lima.
- BARRIALES, Joaquín
S.F. "Mitos de la cultura Matsigenka". En: **Antisuyo**. No. 3, pág. 163-181. Lima.
- S.F. "Mitos de la cultura Matsigenka (II)". En: **Antisuyo**. No. 5, pág. 111-134. Lima.
- S.F. "Mitos de la cultura Matsigenka (III)". En: **Antisuyo**. No. 6, pág. 137-159. Lima.
- BINGHAM, Hiram
1913 "In the wonderland of Perú". En: **National Geographic magazine**. Vol. XXIV, No. 4, pág. 387-574.
- 1914 "Along the Uncharted Pampaconas". En: **Harper's (New) Monthly magazine**. Vol. XXIX, pág. 452-462. New York.
- 1914 "The Pampaconas river". En: **Geographical Journal**. Vol. XLIV, pág. 211-214. London.
- 1914 "The ruins of Espiritu pampa". En: **American Anthropologist**. Vol. XVI, pág. 185-199.
- 1916 "Further explorations in the land of the Incas". En: **National Geographic Magazine**. Vol. XXIX, No. 5, pág. 431-473.
- BOURONCLE, Alfonso
1973 "Idiomas, lenguas y dialectos en el Perú". En: **América Indígena**. Vol. XXXIII. No. 2, pág. 375-399. México.

- BOVO DE REVELLO, Fray Julián
1848 **Brillante provenir del Cusco o exposición de las esperanzas de engrandecimiento de este departamento... y demás naciones de infieles y bárbaros.** Tomo VIII. Imprenta Libre. 81 pp. Cusco.
- BOWMAN, I.
1916 **The Andes of Southern Perú.** 348 pp. New York.
- BRINTON, Daniel
1946 **La Raza Americana.** Edit. Nova. 361 pp. Buenos Aires.
- BUENDIA, Juan
1874 "Memoria presentada al supremo Gobierno por el Prefecto del Departamento del Cusco". En: **El Peruano.** Año 32, No. 67, 7 de marzo.
- BUES, C.
1917 "Notas agrícolas de La Convención". En: **Boletín del Ministerio de Fomento.** No. 6 pág. 5-51. Lima.
1942 "Contribucion a la Petropictografía precolombina en el sur del Perú". En: **Revista del Instituto Arqueológico.** Año VI, No. 10, 11, pág. 31-38. Cusco.
- BUSHNELL, G.H.S.
1957 **Perú.** New York.
- CAMINO, Alejandro
1973 "Algunos factores del cambio socioecológico en el Alto Urubamba". En: **Estudios Andinos.** Vol. III, No. 9, pág. 119-138.
1977 "Trueque, correrías e intercambio entre los quechuas andinos y los Piro y Machiguenga de la montaña Peruana" En: **Amazonía Peruana.** Vol. I, No. 2, pág. 123-140. Lima.
1979 "Sociocultural change in upper Urubamba". En: **Peasants, Primitives & Proletaries: the Struggle for Identity in South America,** pág. 125-147. New York.
- CAMPANA CORDOVA, Eddie S.F.
La Colonización de la Selva y sus problemas.
Se encuentra en el Archivo Histórico del Cusco.
- CARDUS, José
1886 **Las misiones franciscanas; lengua de los machiguengas.** 325 pp. Barcelona.
- CARNEIRO, Robert
1962 "Little known tribes of the peruvian Montaña" En: **Bulletin of the International comitee on urgent Antropological and Ethnological Research.** No. 5. R. Heine Geldern Edit. Viena.
- CARRASCO, Francisco
1879 **Diario de viaje.** (inédito) por el Urubamba y Ucayali, acompañando a la expedición del Conde de Castelnau en 1846.
- CARRASCO HERMOZA, J.R.
1970 "La tribu machiguenga: algunos aspectos de su cultura". En: **Z. fur Ethnologie.** Vol. 95, No. 2, pág. 231-274. Braunschweig.
- CARRION ORDOÑEZ, Enrique
1972 "Fuentes bibliográficas sobre los idiomas del Perú". En: **Humanidades.** No. 5, 1972-1973, pág. 113-129. Lima.
- CASEVITZ, Renard France Mary
1972 "Les Matsiguenga". En: **Journal de la Societé des Americanistes.** Tomo LXI, pág. 215-253. París.
1974 "Los indios de la floresta tropical Sudamericana. Los machiguengas". En: **Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima.** Tomo XCIII, agosto-diciembre, pág. 25-35. Lima.
1979 **Su-acu Essai sur les cervidés de l'Amazonie et sur leur signification dans les cultures indiennes actuelles.** Inst. Français d'Etudes Andines, 126 pp.
1980/1981 "Inscriptions: On aspect du symbolisme matsiguenga". En: **Journal de la Societé des Americanistes.** Tomo LXVII, pág. 261-295. Musee de l'Homme. París.
1984 "Fragmentos de una lección de Daniel, Shamán Matsiguenga". En: **Amazonía Indígena.** COPAL. Año 4, No. 8, pág. 4-6. Lima.

- CASTELNAU, F. de
 1851 **Expedition dans les parties centrales de l'Amerique du Sud.** Chez. P. Bertrand, Libraire Editeur. París.
- 1853 **Vues et Scenes dans les parties centrales de l'Amerique du Sud.** París.
- CASTELLVI, R.P. Marcelino
 ESPINOZA, R.P. Lucas
 1958 **Propedéutica etnoglológica y diccionario clasificador de las lenguas indoamericanas.** Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 353 pp. Madrid.
- CENITAGOYA, Vicente
 1921 "Religión de los salvajes. Matrimonios —Costumbre— un bautizo". En: **Misiones Dominicanas del Perú.** Año III, pág. 319. Lima.
- 1922 "El Río Palotoa o Shirikebenía". En: **Misiones Dominicanas del Perú.** Año IV, pág. 477-484. Lima.
- 1923 "Una visita a los machiguengas". En: **Misiones Dominicanas del Perú.** Año V, pág. 35-40. Lima.
- 1927 "Intento de reducción de unos salvajes". En: **Misiones Dominicanas del Perú.** Año IX, pág. 52-59. Lima.
- 1927 "Sobre la educación del salvaje". En: **Misiones Dominicanas del Perú.** Año IX, pág. 231-233. Lima.
- 1928 "Costumbres de los salvajes Machiguengas". En: **Misiones Dominicanas del Perú.** Año X, pág. 449-455. Lima.
- 1928 "Leyendas y supersticiones de los salvajes Machiguengas". En: **Misiones Dominicanas del Perú.** Año X, pág. 309-318. Lima.
- 1929 "Algunas costumbres Machiguengas". En: **Misiones Dominicanas del Perú.** Año XI, pág. 69-72. Lima.
- 1930 "Cosas de salvajes". En: **Misiones Dominicanas del Perú.** Año XII, pág. 220-225.
- 1931 "Movimiento religioso en las misiones de Chirumbia y Koribeni". En: **Misiones Dominicanas del Perú.** Año XIII, pág. 167-172. Lima.
- 1931 "Ecos de la selva". En: **Misiones Dominicanas del Perú.** Año XIII, pág. 188-192.
- 1932 "Los salvajes Machiguengas". En: **Misiones Dominicanas del Perú.** Año XIV, pág. 15-22. Lima.
- 1932 "Casimira la machiguenga". En: **Misiones Dominicanas del Perú.** Año XIV, pág. 173-175. Lima.
- 1933 "Desde la Selva". En: **Misiones Dominicanas del Perú.** Año XV, pág. 126-129. Lima.
- 1938 "Por el Río Sangobatea en busca del ex curaca". En: **Misiones Dominicanas del Perú.** Año XX, pág. 174-177. Lima.
- 1939 "Filosofía Machiguenga". En: **Misiones Dominicanas del Perú.** Año XXI, pág. 112-114. Lima.
- 1939 "Vicente Sumiriake, curaca de Palosanto". En: **Misiones Dominicanas del Perú.** Año XXI, pág. 149-153. Lima.
- 1939 "Del monte a la misión". En: **Misiones Dominicanas del Perú.** Año XXI, pág. 225-229. Lima.
- 1940 "Crónica de Koribeni". En: **Misiones Dominicanas del Perú.** Año XXII, pág. 184-189. Lima.
- 1942 "Amor de los machiguengas a la eucaristía". En: **Misiones Dominicanas del Perú.** Año XXIV, pág. 103-106. Lima.
- 1944 **Los Machiguengas.** 211 pp. Lima.
- CHAMBERLAIN, Alexander
 1907 **South American Linguistic Stocks.** Congreso Internacional de Americanistas. Quebec 1906, Tomo II, pág. 187-204. Quebec.
- 1910 "Sur quelques familles linguistiques meconnues ou presque meconnues de l'Amerique du Sud. Etude d'orientation linguistique". En: **Journal de la Société des Americanistes** Vol. II pág. 179-202. París.
- 1911 "Recent literature of the South American Amazons". En: **Folklore** Vol. 24.

- CHANTRE y HERRERA, J.
1901 **Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón 1637-1767.**
Madrid.
- CHAVEZ, J.M.
1905 "Exploraciones de los ríos Urubamba y Ucayali". En: **Colección de Leyes, Decretos, Resoluciones i otros documentos Oficiales referentes al Dpto. de Loreto formado de Orden Suprema por el Dr. Carlos Larraburre i Correa.**
Lima.
- CHAVEZ, J.M.
S.F. **Las Tribus del Oriente Peruano.**
Se encuentra en el Archivo Histórico del Cusco.
- CHIRIBOGA, J.
1937 **La malaria en los valles de La Convención.**
Dirección General de Salud Pública. Lima.
- CHIRIF, Alberto
VARESSE, Stéfano
1974 **Las Comunidades nativas de la Selva.**
Centro de Estudios de Participación Popular. 92 pp. Lima.
- 1975 **Diagnóstico de la Selva Central.**
Miméografo. Lima.
- CHURCH, Coronel George Earl
1912 **Aborígenes of South America.**
Chapman and Hall Ltd. London.
- CIEZA DE LEON, Pedro
1553 **The Incas.**
Edited by V.W. von Hagen; Norman 1959.
- 1962 (1533) **La Crónica del Perú.**
Espasa Calpe S.A. Madrid.
- CIORDIA, Marcelino
1952 "Chirumbía y Koribeni en el Alto Urubamba". En: **Misiones Dominicanas del Perú.** Año XXXIII, pág. 51-52. Lima.
- 1955 "Colonización entre Machiguengas". En: **Misiones Dominicanas del Perú.** Año XXXVI, pág. 290-292. Lima.
- CIPRIANI, César A.
1902 "Exploración del Bajo Inambari".
En: **Vías del Pacífico al Madre de Dios.** pág. 153-189. Lima.
- CLARK, C.V.
1937 "Jesuit letters to Hervás on American Languages and customs". En: **Journal de la Societé des Americanistes.** n.s. Tom. XXIX, pág. 97-145. París.
- CLARK, L.
1953 **The Rivers Ran East.**
Funk & Wagnalls, 384 pp. New York.
- COBO, Bernabé
1956 **Historia del Nuevo Mundo (1653).**
Madrid.
- COLIN, Michele
1966 **Le Cusco a la fin du XVIIe. et au debut du XVIIIe. Siecle.**
Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine. París.
- COLINI, G.A.
1884 "Gli Indiani dell'Alto Amazoni".
En: **Bolletino della Societa Geografica Italiana.** XXI, pág. 528-555; 708-717. Roma.
- COMBE, E. de la
1904 "Informe". En: **El Itsmo de Fitzcarrald.** pág. 1-65. Lima.
- CORLAT, G.J.E.
1943 **El Hombre del Amazonas.**
244 pp. Lima.
- CRAIG, Wesley Jr.
1967 **Migración de la Sierra hacia la Ceja de Selva. Estudio del caso del Valle de La Convención.**
Dpto. de Sociología. Universidad Nacional Agraria. 38 pp. Mimeo. Lima.
- 1968 **El movimiento campesino de La Convención - Perú, la dinámica de la Organización Campesina.**
Inst. de Estudios Peruanos, Serie de Documentos Teóricos No. 11, 33 pp. Lima.

- CRESY-MARCKS, V.O.
1932 **Up the Amazon and Over the Andes.**
336 pp. London.
- CRIST, Raymond E.
NISSLY, Charles M.
1973 **East of the Andes.**
University of Florida Press. Social Science Monograph. No. 50, 168 pp.
- CUNEO VIDAL, R.
1920 "El Tukumán de los Incas: Ensayo de Determinación de los Límites australes a que alcanzó la influencia del Tahuantinsuyo Incaico". En: **Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima.** Tomo 36, No. 2, 3, pág. 85-91.
- DE BOER, W.R.
1972 **Archeological explorations on the Upper Ucayali river, Perú.**
Ph. D. disertation. Univ. of California.
- DELBOY, D.E.
1912 "Conferencia sobre las regiones del Madre de Dios y Acre". En: **Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima.** Tomo XXVIII, pág. 301-340. Lima.
- DIELH, Adolfo
1923 "En las regiones de la montaña, exploraciones del Incanista, Señor Adolfo Diehl". En: **Misiones Dominicanas del Perú.** Año V, pág. 666-668. Lima.
- DOUROJEANNI, Marc.
PONCE, Carlos
S.F. **Los parques nacionales del Perú.** INACAFO. CIC. Vol. III, Lima.
- DORSEY, George A.
1898 A bibliography of the Anthropology of Perú. En: **Publication 23 of Anthropology series,** Vol. II, No. 2 Field Columbian Museum Chicago, 206 pp.
- DUEÑAS, J.
1972 Carta y Diario. En: **Mercurio Peruano de Historia, Literatura y Noticias Públicas,** Lima.
- DURAND, Juan E.
1923 **Leyendas Incaicas, Kora.** Antofagasta. 127 pp.
- EBERHARDT, Charles C.
1910 "Indian of Perú". En: **Smithsonian Miscellaneous Collection,** Vol. 52, Washington, p. 181-194.
- EICHENBERGER, R.W.
1952 "La Ciencia Médica al Servicio del Hombre-Selvático". En: **Perú Indígena,** III vii/viii Lima, p. 221-227.
- ELORRIETA, T.
1931 "Luto y fiesta en Koribeni". En: **Misiones Dominicanas del Perú.** Año XXIX, pág. 141-143.
1938 "Los machiguengas y los animales domésticos". En: **Misiones Dominicanas del Perú.** Año XX, pág. 151-3.
1938 "Juakincha". En: **Misiones Dominicanas del Perú.** Año XX, pág. 30-2.
- ENOCK, Adolf
1908 **The Andes and the Amazon: life and Travel in Perú.** London. 379 pp.
- ENOCK C., Reginald
1912 **PERU.** London.
- ESPEJO, P. Hugo A.
S.F. **Brujerías en los aborígenes peruanos.**
- ESPINOZA RAMIREZ, Cirilo A.
S.F. **Aspecto geográfico, político, económico y social de la provincia de La Convención.**
- ESPINOZA, Lucas
1955 **Contribuciones Lingüísticas y etnográficas sobre algunos pueblos del Amazonas Peruano.** Tomo I, Madrid, 602 pp.
- FARABEE, William Curtis
1909 "Some customs of the Macheygen-gas", **Proceedings of the American Antiquity Society,** Vol. XX, Worcester, Massachusetts, p. 127-131.
1916 "Some South American Petroglyphs", **Holmes,** Anniversary volume, Washington, pp. 88-95.

- 1918 "The Central Arawakans" **The University Museum Anthropology publications** Vol. No. 9; University of Pennsylvania.
- 1921 "The Central Arawakans. A reply to Dr. Roth" **American Anthropologist**, No. 5, Vol 23, p. 230-233.
- 1922 "Indian tribes of Eastern Peru" **Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology**. Harvard University, vol X; Cambridge, XIV. 194 pp.
- 1967 **Central Arawaks**, Humanities Press Inc. New Jersey.
- FAST, Pedro W.
1961 **Distribución geográfica de 30 naciones aborígenes en la Amazonía Peruana**. Cátedra Nuestra Selva. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.
- FERNANDEZ, Wenceslao
1921 "Misión de San José de Koribeni". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año III, pág. 325-7.
- 1925 "Misión de Koribeni". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año VII, pág. 278-82.
- 1926 "Misión de San José de Koribeni". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año VIII, pág. 749-58.
- 1934 "La cruz del Cerro Pabellón". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XVI, pág. 18-26.
- 1934 "Excursión misionera al Valle de Lacco". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XVI, pág. 67.
- 1941 "Buscando almas". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XXIII, pág. 219-27.
- 1942 **Rincones de la Amazonía o Diario de un misionero**. Tipología Valverde. Arequipa. 569 pág.
- 1952 **Cincuenta años en la Selva Amazónica**. Madrid. 774 pág.
- FERRERO, Andrés
1947 "Rutas del Urubamba. Con las tribus indígenas". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XXVIII, pág. 164-74.
- 1948 "Rutas del Urubamba. Con las tribus indígenas". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XXIX, pág. 245-51, 328-7.
- FERRERO, A.
1954/1957 "La Familia Machiguenga". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XXXV, p. 131-139; año XXXVI p. 412-415; año XXXVII p. 7-10, 133-135, 214-216; año XXXVIII p. 8-10. Lima.
- 1957 "Testamento de un Machiguenga". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XXXVIII, Lima, pág. 43-46.
- 1960 "Suplemento al diccionario Machiguenga del P. Pío Aza". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XLI. No. 245, Lima, pág. 19-22; No. 246, pág. 13-17.
- 1966 **Los Machiguengas. Tribu selvática del Sur Oriente Peruano**. Edit. OPE. Instituto de Estudios Tropicales "Pío Aza". Puerto Maldonado. 440 pp.
- FERRIS, H.B.
1921 "Anthropological Studies on the Quichua and Machiganga Indians". En: **Transactions of the Ethnological Society** Vol. XXV. London. pág. 1-92.
- FINS, Stephanie
1984 "Los Machiguengas y las empresas misioneras". En: **EXTRACTA**. Centro de Investigaciones y Promoción Amazónica. Lima, pág. 13-16.
- FLORES, Elías
1963 "Modelos de migración amazónica". En: **Migración e Integración en el Perú**. Lima, pág. 160-174.
- FRITZ, S.
1922 "Journal of the Travels and Labours of Father Samuel Fritz". En: **Works issued by the Hakluyt Society**. Second series. LI. pág. 164.
- FRY, Carlos
1889 **La gran región de los bosques; o ríos peruanos navegables: Urubamba, Ucayali, Amazonas, Pachitea y**

- Palcazu. Diario de viajes y exploraciones por Carlos Fry en 1886, 1887, 1888.** Lima.
- FRY, Carlos
1907 "Diario de los viajes y exploraciones de los ríos Urubamba, Ucayali, Amazonas, Pachitea y Palcazu". En: **Colección de leyes, decretos, resoluciones, referentes al departamento de Loreto por: Larrabure y Correa.** Vol. XI. Lima, pág. 369-589.
- FUENTES, Manuel Atanasio
1861/ **Biblioteca peruana de historia,**
1864 **ciencia y literatura. Colección de escritos del anterior y presente siglo de los más acreditados autores peruanos.** Lima, 9 volúmenes.
- FUENTES, Hildebrando
1908 **Loreto. Apuntes geográficos, históricos, políticos y sociales.** Tomo II. Imprenta de la revista de Lima.
1908 "Apuntes geográficos, históricos, estadísticos, políticos y sociales de Loreto". En: **Colección de leyes, decretos, resoluciones y otros documentos oficiales referentes al Dpto. de Loreto.** Vol. XVI. Lima, pág. 939-536; XVII pág. 3-278.
- GADEA, Alberto L.
1895 "Arbol de damajuhato". En: **Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima.** Vol. VI. Lima, pág. 132-143.
- GADE, Daniel W.
1972 "Comercio y Colonización en la zona de contacto entre la sierra y las tierras bajas del valle del Urubamba en el Perú". En: **Actas y Memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas.** Tomo 4. Lima.
- GALT, F.L.
1878 "The Indians of Perú". En: **Smithsonian Annual Report for 1877.** Washington D.C. pág. 308-315.
- GALDO PAGAZA, Raúl
1974 **Datos básicos generales y sobre aspectos laborales y necesidades de formación de mano de obra en 117 comunidades nativas de la selva peruana.** Ministerio de Trabajo. Lima. 303 pp.
- GALT, F.L.
S.F. **Diary of F.L. Galt, doctor of the expedition in exploring the headwaters of the Amazon in Eastern Perú.** MS. in manuscript files, Bureau of American Ethnology. Washington D.C.
- GARCIA, R.P. Secundino
1935/ "Mitología Machiguenga". En: **Misiones Dominicanas del Perú.** Años XVII, XVIII, XIX. No. 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98. Lima, págs. 220-228; 1-13; 86-97; 131-139; 166-176; 212-219; 11-17.
1935 "De visita entre los Machiguengas del alto Koribeni". En: **Misiones Dominicanas del Perú.** Año XVII. Lima, pág. 187-189.
1935 "Entre los salvajes machiguengas". En: **Misiones Dominicanas del Perú.** Año XVII. Lima, pág. 95-99.
1937 "Expedición misional al río Koshi-reni". En: **Misiones Dominicanas del Perú.** Año XIX. No. 102 y 103; pág. 180-187, 213-218. Lima.
1938 "De Koribeni. José María". En: **Misiones Dominicanas del Perú.** Año XX. Lima, pág. 113-115.
1938 "Kiteni como lugar para una misión". En: **Misiones Dominicanas del Perú.** Año XX. pág. 148-150.
1942 "Mitología de los salvajes Machiguengas". En: **Actas del Congreso Internacional de Americanistas,** sesión 27. Vol. II. Lima. pág. 229-237.
1942 "La Amazonía Peruana y los Jesuitas". En: **Mercurio Peruano XVII.** Lima, pág. 135-144.
1943 "El misionero visto por los machiguengas". En: **Misiones Dominicanas del Perú.** Año XXV. pág. 109-115.
- GARCIA ROSELL, Ricardo
1905 **Conquista de la montaña. Sinopsis de los descubrimientos, expedicio-**

- nes, estudios y trabajos llevados a cabo en el Perú para el aprovechamiento y cultura de sus montañas. Lima, 59 pp.
- GARCIA S.J., Santos
1945 **La geografía del Oriente Peruano y los Jesuitas**. Lima.
- GARCILASO DE LA VEGA, El Inca
1883 **Obras Completas**. (1609) Madrid.
- GASTELU, J.
1885 "La tribu de los Catongo". En: **La Gaceta Científica**. Vol. I. pág. 142-145. Lima.
- GOHRING, R.
1935 "El Departamento del Cuzco". En: **Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima**. Vol. LII. Lima, pág. 287-306.
- GONZALES, Evaristo
1833 **Guía de forasteros del Dpto. del Cuzco**. Imprenta Pública. Cuzco.
- GONZALES DEL RIO, Concepción
1963 "Sepahua. Informe. Geografía, economía". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XLIV. Lima, pág. 17-20.
1971 "Hallazgos arqueológicos en el Bajo Madre de Dios". **Boletín del Seminario de Arqueología**. No. 9. Instituto Riva Agüero. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, pág. 69-77.
- GRAIN, José María
1935 "Un saulo en plena selva". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XVII. Lima, pág. 63-72.
1936 "Coronas y salvajes". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XVIII. Lima, pág. 126-130.
1937 "Pueblos primitivos". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XIX. Lima, pág. 90-98; 135-143.
1937 "Relaciones sociales. La jerarquía entre los machiguengas". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Lima. Año XIX, No. 103, pág. 231-236.
- 1938 "Origen y economía de los machiguengas". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XX. No. 104. Lima, pág. 22-29.
1938 "La casa y la familia entre los machiguengas". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XX. No. 106. Lima, pág. 92-99.
1938 "El animismo y los Machiguengas". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XX. Lima, pág. 128-136; 179-187.
1938 "Cigarras y machiguengas". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XX. No. 109. Lima, pág. 210-214.
1940 "Quiero ser viracocha". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XXII. Lima, pág. 139-144.
1941 "Tengo pereza". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XXIII. Lima, pág. 209-213.
1942 "Pueblos primitivos — Los machiguengas". En: **Congreso Internacional de Americanistas**. Lima. 1939. Sesión 27. Vol. 2, pág. 239-244.
1942 "Del ocio". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XXIV. Lima, pág. 60-64.
1943 "Los misterios del Sankiebanti". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XXV. Lima, pág. 127-132.
1943 "Las niñas Machiguengas". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XXV. No. 138. Lima, pág. 176-185.
1946 "El cuco de la misión". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XXVII. Lima, pág. 167-172.
1947 "Progresos de una misión". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XXVIII. Lima, pág. 50-56.
1955 "Josefa". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XXXVI. Lima, pág. 424-427.
1956 "Balbino y la Selva". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XXXVII. Lima, pág. 83-88.
1957 "Venganza fraterna". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XXXVIII. Lima, pág. 66-67.
1957 "Kashiri". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XXXVIII. No. 220. Lima, pág. 91-92.

- 1958 "Deslices". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XXXIX. Lima, pág. 5-12.
- 1958 "Tigrerías". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XXXIX, No. 232. Lima, pág. 37-43.
- GRANDIDIER, E.
1861 **Voyage dans l'Amérique du Sud: Perou et Bolivie**. París.
- GREEMBERG, Joseph H.
1956 "The general classification of Central and South American Languages". En: **Selected papers of the fifth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences**. Philadelphia, pág. 791-794.
- GUEVARA, V.J.
1953 "La importancia del nacionalismo de los mascos y machiguengas". En: **Perú Indígena**. Vol. IV. Lima, pág. 106-110.
- GUILLAUME, H.
1888 **The Amazon Provinces of Perú as a field for European Emigration**. Wyman & Sons. London.
- GUTIERREZ MEDINA, Dario
1966 **Cambios socio-culturales en la Amazonía Peruana**. Cuzco. (mimeo).
- HAENKE, T.
1901 **Descripción del Perú**. Imprenta El Lucero.
- HAMMERLY DUPUY, D.
1945 "Túpac Amaru Iero. y su refugio entre los Manarías". En: **Revista Geográfica Americana**. Vol. XXIV. Buenos Aires, pág. 283-290.
- HARTOG, Elsie M. y
MOLLHAGEN, Mary
1971 **Del trabajo y arte del selvícola**. Instituto Lingüístico de Verano. Lima, 150 pp.
- HASSEL, Jorge M. Von
1904 "Informe del segundo Ingeniero de la Comisión exploradora del istmo de Fitzcarrald". En: **El Istmo de Fitzcarrald**, publicación de la Junta de vías Fluviales. Imprenta La Industria. Lima, pág. 67-100.
- 1905 "Las tribus salvajes de la región amazónica del Perú". En: **Colección de Leyes, Decretos, Resoluciones y otros documentos oficiales referentes al Dpto. de Loreto**. Vol. VII. Carlos Larraburre y Correa (ed.) Lima, pág. 637-677.
- 1905 "Las tribus salvajes de la región Amazónica". En: **Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima**. Tomo XVII. Lima, pág. 27-73.
- HERMOZA GAMARRA, Eduardo
S.F. **El Paludismo y sus consecuencias en el Valle de Lares**. Se encuentra en el Archivo Histórico del Cusco.
- HERNDON, William Lewis y
GIBBON, Lardner
1853/ **Explorations of the Valley of the**
1854 **Amazon** 2 Volúmenes. A. Nickolsen. Washington.
- HOFMAN, R. y
PONCE, Carlos
1970 **Informe sobre el curso de capacitación para "guardaparques" (Gran Parque Nacional del Manu)**. Dirección Gral. Forestal de Caza y Tierras. Lima.
- 1971 "El Gran Parque Nacional del Manu", **Informe No. 17**. Ministerio de Agricultura, Lima.
- HUBNER, G.
1892 **Meine Reise von Lima nach Iquitos. Deutsche Rundschau für Geographie und Statistik**. Vol. XV, pág. 9-19; 59-66; 122-126.
- IBARRA GRASSO, Dick
1958 **Lenguas indígenas americanas**. Edit. Nova. Buenos Aires, 138 pp.
- INSTITUTO LINGUISTICO DE VERANO
1971 **Informe General al Sr. Ministro de Educación**. Yarinacocha. Pucallpa. Perú, 42 pp.

- 1971 **Bibliografía del I.L.V. en el Perú. Junio 1946 - Junio 1971.**
Yarinacocha, Pucallpa. Perú, 124 pp.
- 1972 **Informe preliminar correspondiente a los grupos idiomáticos del Perú.**
Yarinacocha. Pucallpa. Perú.
- 1973 **Vocablos y expresiones médicas más usuales en veinte idiomas vernáculos peruanos.**
Documento de Trabajo No. 2. Yarinacocha. Pucallpa. Perú, 127 pp.
- 1974 **Bibliografía del I.L.V. en el Perú. Suplemento No. 1, julio 1971 - octubre 1974.**
Yarinacocha, Pucallpa, Perú, 16 pp.
- 1975 **Informe general sobre las actividades desarrolladas por el I.L.V. en el período 1971-1974.**
Yarinacocha. Pucallpa. Perú, 97 pp.
- 1976 **Informe general sobre las actividades desarrolladas por el I.L.V. en el año 1975.**
Yarinacocha. Pucallpa. Perú, 42 pp.
- 1976 **Bibliografía del I.L.V. en el Perú. 1946-1976.**
Yarinacocha, Pucallpa. Perú.
- 1981 **Bibliografía del I.L.V. Suplemento. Enero 1977 - Agosto 1981.**
Ministerio de Educación I.L.V. Lima, 56 p.
- IZAGUIRRE, B.
1922/ **Historia de las Misiones Franciscanas y Narración de los progresos de la Geografía en el Oriente del Perú. 1619 - 1921.** Vols. 1-2; 8-10; 13. Lima.
- JIMENEZ, Casimiro
1926 Misión de Santo Domingo de Chirumbia. Descripción e historia. En: **Misiones Dominicanas del Perú. Año VIII.** Lima, pág. 698-709.
- 1949 "Bautizo de dos jóvenes machiguengas". En: **Misiones Dominicanas del Perú. Año XXX.** Lima, pág. 123-125.
- JIMENEZ DE LA ESPADA, Marcos
1965 **Relaciones geográficas de las Indias.**
Madrid.
- JOHNSON, Orna y
JOHNSON, Allen
1975 Time allocation in a Machiguenga Community. En: **Ethnology.** Vol. XII. No. 3, pág. 302-310.
- 1978 **Interpersonal relations and domestic organization among the Machiguenga Indians of the Peruvian Amazon.**
Ph. D. dissertation. Columbia University.
- 1979 "Kinship decision among the Machiguenga: The dravidian system in a small scale society. Social correlates of kin terminology". En: **Working papers on South American Indians.** No. 1 Edit. D.J. Thomas. Bonnington, pág. 54-62.
- JOHNSON, Orna
1974 **Eating arrangements and Male/Female relations among Machiguenga Indians.**
Paper presented at the 73rd. Annual Meeting of the American Anthropological Association, México.
- 1980 The social context of intimacy and avoidance: a videotape study of Machiguenga meals. En: **Ethnology.** Vol. XIX. No. 3, pág. 353-366. USA.
- JOHNSON, Orna y
JOHNSON, Allen
1975 "Male/Female relations and the organization of work in a Machiguenga community". En: **American Ethnologist** Vol. 2. No. 4, pág. 634-648.
- JOLLY, Stratford
S.F. **South American Adventures.**
- JORDAN RODRIGUEZ, Edgar
S.F. **El poblador del Alto Urubamba, en el Valle de La Convención.**
Se encuentra en el Archivo Histórico del Cusco.
- KUCZYNSKI GODARD, Maxime y
ARRUE, A.
S.F. **A propósito del saneamiento de los valles Yungas, La Convención, Lares y Ocobamba.**

- Imprenta La Tinta. Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social. Lima, 53 pp.
- KUCZYNSKI GODARD, Maxime y ARYON DALLIGNA
1974 "Lingüistic groups of Amazonía". En: **Natives of South Americans**. Little Brown and Company. E.E.U.U. 443 pp.
- KUCZYNSKI GODARD, Maxime y PAZ SOLDAN, Carlos E.
1939 **El hombre en la selva. Un preámbulo ecológico de colonización en la selva peruana, sus pobladores y su colonización en seguridad sanitaria.** Ediciones La Reforma Médica. Lima, 68 pp.
- LA COMBE, Von HASSEL y PESCE, L
1904 **El Itsmo de Fitzcarrald** Publicación de la Junta de Vías Fluviales. Imprenta La Industria. Lima, 238 pp.
- LAFONE QUEVEDO, S.A.
1913 "Pronominal classification of certain American Lingüistics Stocks" **Proceedings of the International Congress of Americanists**. Vol. XVIII. París, pp. 111-125.
- LARRAÑETA, Juan José
S.F. "Comunidad Nativa de Matoriato". En: **ANTISUYO**. No. 2, Lima, pp. 141-150.
- LARRUCEA de TOVAR, Consuelo
1972 **"Suplemento al catálogo de las lenguas de América del Sur"**. Firenze Valmartina Editore. Centro di Ricerche per l'America Latina. Italia, 143 pp.
- LATHRAP, Donald W.
1970 **The Upper Amazon**. Praeger Publishers. New York.
1973 "The Antiquity and importance of long distance trade relations in the moist tropics of precolumbian South America". En: **WORLD ARCHEOLOGY**. Vol. 5, pág. 170-186.
- LAVANDAIS, E.
1851 "Voyage dans les republiques de l'Amérique du Sud". En: **Revue des Deux Mondes**. Vol. 10, pág. 1019-1059.
- LE CLERC, Charles
1890 **Arte de la lengua de los Indios Antis o Campas, varias preguntas advertencia i doctrina cristiana conforme al manuscrito original hallado en la ciudad de Toledo, con un vocabulario metódico i una introducción comparativa por Luciem Adam**. Bibliotheque Linguistique Americaine. XIII. París.
- LEON BAZAN, Wilson y CISNEROS, Carlos
S.F. Informe: un viaje de estudios a la selva.
Se encuentra en la Biblioteca de Letras de la Universidad del Cusco.
- LIZARRAGA, Reginaldo de
1968 **Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile**. Madrid.
- LOMMEL A. ed.
1960 **Indianer von Amazonas**. München, 160 pp.
- LOPEZ GUEVARA, Gilberto
S.F. **El Valle de Lares**
Se encuentra en el Archivo Histórico del Cusco.
- LOUKOTKA, Cestmir
1929 "Vocabularios inéditos o poco conocidos". En: **Revista del Instituto de Etnología de la Universidad de Tucumán**. Vol. I. Tucumán, pág. 75-106.
1968 **Classification of South American Indian Languages**. Latin American Center. University of California —UCLA— Los Angeles, 254 pp.
- LYON, Patricia
1970 Dislocación tribal y clasificación lingüística en la zona del Río Madre de Dios. En: **XXXIX Congreso In-**

- ternacional de Americanistas. Vol. 5. Instituto de Estudios Peruanos. Lima, pág. 185-200.
- 1974 **Native South Americans.** Little Brown and Company. E.E.U.U. 443 pp.
- MAC LEAN y ESTENOS, Roberto
1962 "Indios en la Selva del Perú". En: **América Indígena.** Vol. XXII. No. 2. pág. 103-130.
- MARCOY, Paul
1875 **Travels in South America.** 2 Vol. Scribner, Armstrong & Co. New York.
- MARKHAM, Clement R.
1859 "A list of the principal tribes of the valley of the Amazon". En: **Expeditions into the Valley of the Amazon 1539, 1540 y 1639.** London, pág. 145-190.
- 1907 "Bibliography of Perú A.D. 1526-1907". En: **Hakluyt Society.** Serie II, Vol. 22. London.
- 1923 "Las posesiones geográficas de las tribus que formaban el Imperio de los Incas". En: **Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú.** Tomo VII. (2da. serie). Lima.
- MARONI, P.
1889 **Noticias auténticas del famoso río Marañón.** Madrid, 679 pp.
- MARQUEZ EYZAGUIRRE, L.
1935 "El país de los chunchos". En: **Boletín de la Academia Chilena de la Historia.** Tom. III, V. Santiago de Chile, pág. 181-194.
- MASON, John A.
1963 "The languages of South American Indians". En: **Handbook of South American Indians.** Cooper Square Publishers. New York. Vol. VI.
- MATTESON, Esther
1964 "Algunas afiliaciones de la familia Arawak". En: **XXXV Congreso Internacional de Americanistas.** México, pág. 519-523.
- 1972 **Comparative studies in Amerindian Languages.** Mouton. La Hague.
- MATTHIESSEN, Peter
1961 **The Cloud Forest** Pyramid Books. New York.
1965 **At play in the fields of the Lord.** Tandon House. New York, 375 pp.
- MAURTUA, Víctor M.
1906 **Juicio de límites entre Perú y Bolivia.** Tomo XII. Barcelona, pág. 192-199.
- MAX, H.L.
1829 **Journal of passage from the Pacific to the Atlantic.** London, 502 pp.
- MAXWELL, Nicol
1970 "The role of contraceptive plants in the lifes of women of various Eastern Peruvian Tribes". En: **XXXIX Congreso Internacional de Americanistas.** Tomo IV. Lima.
- MAYTA MEDINA, Faustino
S.F. **La labor agraria en La Convención.** Se encuentra en el Archivo Histórico del Cusco.
- Mc QUOWN, Norman
1955 "The indigenous languages of latin Americans". En: **American Antropologist.** Tomo LVII. No. 3. pág. 501-570.
- MEANS, Philip Aisworth
1964 **Ancient civilizations of the Andes.** Gordian Press. New York.
- MENENDEZ RUA, Angel
1948 **Paso a la civilización.** Quillabamba.
- MEZA CASTILLEJO, Francisco
1983 "La situación de las Comunidades Machiguenga del Río Urubamba". En: **EL TRUENO.** Periódico para Nativos de la Amazonía Peruana. No. 11. Lima.
- MILLER, General
1836 "Notice of a Journey to the Northward and also to the Eastward of Cuzco and among the Chuncho In-

- dians in July 1835". En: **Journal of the Royal Geographical Society**. Vol. 6, pág. 174-186.
- MILLONES SANTA GADEA, Luis
1972 "Chiriguano e Incas: Apuntes para un estudio de los grupos marginales del Tawantinsuyo". En: **Arqueología y Sociedad**. Vol. 7-8, Lima.
- MIRANDA SEGURA, David
S.F. **La escuela en Quincemil**. Se encuentra en la Biblioteca de Letras de la Universidad del Cuzco.
- MONTESINOS, Fernando
1920 **Memorias antiguas historiales del Perú**. P.A. Means translator. Hakluyt Society, London.
- MONTGOMERY, Edward y
JOHNSON, Allen
1975 **Machiguenga Energy Expenditure**. Unpublished manuscript.
- MORA, Carlos
CHIRIF, Alberto
1975 **Atlas de Comunidades Nativas**. Sistema Nacional de Movilidad Social —SINAMOS— Lima, 119 pp.
- MORALES, Ambrosio
1963 "Un mes con los machiguengas de Timpía". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XLIV. Lima, pág. 38-41.
- MURDOCK, George Peter
1951 "Outline of South American Cultures". En: **Human Relations Area Files**. Vol. II. New Haven.
- MYERS, Sarah
1967 **The distribution of Languages in Perú: A critical analysis of the Census 1961**. University of Chicago. 97 pp.
- NOBLE, Kingsley
1965 **Proto Arawakan and its descendants**. La Haya, Mouton & Co. 129 pp.
- OCAMPO CONEJEROS, Baltazar
1955 "Descripción y sucesos históricos de la Provincia de Vilcabamba, remitida al Virrey D. Baltazar de Ocam-
po". En: **Revista del Archivo Histórico del Cuzco**. Año VI No. 6, pág. 6-26.
- OLIVERA, J.M.
1907 "Informe del jefe de la comisión exploradora del Alto Madre de Dios por la vía de Puerto Maldonado". En: **Ultimas exploraciones ordenadas por la Junta de Vías Fluviales**. La Opinión Nacional. Lima, pág. 395-439.
- O'LEARY, Timothy J.
1963 **Ethnographic bibliographys**. Raoul Naroll and Ronald Cohen Edits. Natural History Press. New York, 388 pp.
- OPPENHEIM, V.
1948 "Two little known languages of Eastern Perú". En: **Proceedings of the International Congress of Americanists**. Vol. XXVIII. París, pág. 201-204.
- ORBIGNY, A. d'
S.F. **Voyage dans l'Amerique meridionale (1836-1840)**. 5 Bände. París.
- ORDINAIRE, Olivier
1887 "Les sauvages du Perou". En: **Rev. d'Ethnographie**. Vol. 6. París, pág. 265-322.
- 1892 **Du Pacifique a l'Atlantique par les Andes Peruviennes et l'Amazone**. París.
- ORDUÑA MONCADA, Augusto
S.F. **Vida y costumbre de los habitantes de la región del Alto Urubamba. Producción y posibilidades**. Se encuentran en el Archivo Histórico del Cuzco.
- PACHECO T., Estenio
S.F. **La Selva Peruana y el Hombre**. Se encuentra en el Archivo Histórico del Cuzco.
- PALLARES, F. y
CALVO, V.
1870 **Noticias históricas de las Misiones de Fieles e Infieles del Colegio de Propaganda Fide de Santa Rosa de Ocopa**. Barcelona, 166 pp.

- PARDO, Luis A.
1942 "Los petroglifos de la Convención". En: **Revista del Instituto Arqueológico**. Año VI, No. 10 y 11, Cusco, pág. 1-30.
- PAREJA PAZ SOLDAN, José
1950 **Geografía del Perú**.
Librería Internacional. Lima, Vol. I.
- PAWLIK, P.
1953 "Contribuciones de los misioneros a la etnología en el Perú". En: **Misio-nes Dominicanas del Perú**. Año XXXIV. Lima, pág. 123-130.
- PEREIRA, Fidel
1942 "Leyendas Machiguengas". En: **Revista del Museo Nacional**. Tomo XI. Lima.
1944 "Vocabulario de los indios machiguengas". En: **Revista del Museo Nacional**. Tomo XIII. Lima, pág. 93-100.
1944 "Chaingavane". En: **Revista del Museo Nacional**. Tomo XIII. Lima, pág. 84-88.
- PEREZ C., Angel Máximo
S.F. **Aspecto económico de la Provincia de la Convención**.
Se encuentra en el Archivo Histórico del Cuzco.
- PESCE, Luis
1904 "Informe del Médico de la Comisión exploradora del Itsmo de Fitzcarrald". En: **El Itsmo de Fitzcarrald**. Publicación de la Junta de Vías Fluviales. Imprenta La Industria. Lima, pág. 101-232.
- PIERRET, P. y
PONCE, Carlos
1968 **Informe del viaje a la Reserva Nacional del Manu**.
Instituto de Investigaciones Forestales. Lima.
- PINEDO, V.M.
1953 "Formaciones humanas en la Hoya Amazónica Peruana". En: **América Indígena**. Vol. XIII. México, pág. 87-101.
- PONCE DE LEON, Federico
1934 "El río Urubamba". En: **Revista Universitaria**. Órgano de la Universidad del Cusco. Año XXIII, No. 66, Tomo I. Cusco.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl
1942 "Esquema para una bibliografía Amazónica". En: **Mercurio Peruano**. Año XVII. No. 180. Lima, pág. 159-167.
- PORTILLO, Coronel D. Pedro
1901 **Las Montañas de Ayacucho y los ríos Apurímac, Mantaro, Ene, Perené, Tambo y Alto Ucayali**.
Imprenta del Estado. Lima.
1914 "Departamento del Madre de Dios". En: **Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima**. Vol. XXX. Lima, 139-187.
- POSNANSKY, Arthur
1938 **Antropología y sociología de las razas interandinas y de las regiones adyacentes**.
Edit. Renacimiento. 2da. Edición. La Paz 150 pp.
- PRINCE, Carlos
Idiomas y dialectos indígenas del Continente hispánico.
- QUEVEDO, X. de
1900 "Exploración de los Indios Antis del Cusco 1715". En: **Revista de Archivos y Bibliotecas Nacionales**. Vol. IV. Lima, pág. 479-499.
- RAIMONDI, Antonio
1862 "Apuntes sobre la Provincia Litoral de Loreto". En: **Mateo Paz Soldán Geografía del Perú**. Vol. I, pág. 593-713.
1863 "On the Indian Tribes of the Great District of Loreto in Northern Perú". En: **Rev. Antropológica**. Vol. I. London, pág. 35-43.
1874/
1879 **El Perú**.
4 Volúmenes. Lima.
"Itinerario de los viajes de Raimondi, el Perú, valle de Lares, Santa Ana y regreso por Mollepata y Limatambo". En: **Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima**. Vol. 8. Lima, pág. 1-61.

- 1905 "Estudio de la Provincia Litoral de Loreto". En: Carlos Larraburre y Correa: **Colección de leyes, decretos, resoluciones... Loreto**". Tipográfica La Opinión. Lima. Vol. VII, pág. 118-278.
- RAYMOND, S.
1972 **The cultural remains from the Granja de Sivia, Perú: an archeological study of Tropical Forest Culture in the montaña**. Ph. O. dissertation. University of Illinois.
- RAYMOND, J. Scott,
De BOER, Warren R. y
ROE, Peter
1975 **Cumancaye: a Peruvian Ceramic Tradition**. Occasional papers No. 2. Department of Archeology. The University of Calgary.
- RAYGADA, E.
1891 **El Departamento fluvial de Loreto**. Lima, 49 pp.
- REATEGUI, Mirca
1978 **Bibliografía sobre Antropología y Arqueología de la selva del Perú**. Separata del Boletín No. 73-76 de la Biblioteca Nacional. 54 pp. Lima.
- REICH, Alfred y
STEGELMANN, Félix
1903 "Bei den Indianern des Urubamba un des Envira". En: **Globus**. Tomo LXXXIII. Braunschweig, pág. 133-134.
- REICH, Alfred
1903 "Die Kampa und die Kunibo des Urubamba". En: **Globus**. Tomo LXXXIII. Braunschweig, pág. 134-135.
- REINOSO, Leonardo
S.F. **El matrimonio en la provincia de la Convención**. Se encuentra en el Archivo Histórico del Cusco.
- REY DE CASTRO, Luis
1970 "Los Dominicos. Los peregrinos de la Luz y el Evangelio". En: **Mensajes**. Editada por Southern Perú Copper Corporation, No. 12. Lima.
- 1970 "En los confines del asombro. Madre de Dios. Drama y mito de lo inaccesible". En: **Mensajes**. Edit. por Southern Perú Copper Corporation, No. 12. Lima, pág. 16-26.
- REY RIVEROS, Edmundo
1957 **El Censo y los aborígenes selvícolas de nuestra Amazonía**. Lima.
- RIBEIRO, Darcy
WISE, Mary Ruth
1978 **Los grupos étnicos de la Amazonía Peruana**. Instituto Lingüístico de Verano — Ministerio de Educación. Lima, 237 pp.
- RIOS, Manuel
1972 "El Gran Parque Nacional del Manu. Flora y Fauna del Perú (VI)". En: **El Serrano**, publicación de Cerro de Pasco Corporation. Vol. XXI. No. 277. Lima.
- RIVET, Paul
1912 "Les familles Linguistiques du Nord-ouest de l'Amérique du Sud". En: **L'Année Linguistique**. Vol. IV. París, pág. 7-154.
- RIVET, Paul
TASTEVIN, C.
1919/ 1924 "Les langues du Purus, du Jurua et des Regions Limitrophes". En: **Anthropos**. Vol. XIV-XV, pág. 857-890; Vol. XVI-XVII, pág. 228-235; pág. 819-828; Vol. XVIII-XIX, pág. 104-113.
- RIVET, Paul
1952 "Languages de l'Amérique du sud et des Antilles". En: **Les Langues du Monde**. París, pág. 639-712.
- ROSELL, Enrique
1916 "Los machiguengas del Urubamba. Estudios etnográficos". En: **Revista Universitaria del Cusco**. Año V. No. 15, pág. 39-48; No. 16, pág. 2-18. Cusco.
- 1917 Monografía de la Provincia de La Convención del Dpto. del Cusco. En: **Revista Universitaria del Cusco**. No. 19, pág. 35-50; No. 20, pág. 24-33; No. 21, pág. 31-40.

- ROSENGREN, Dam
1983 "Proximity and Interation: The case of the Matsigenka of the Upper Urubamba, South Eastern Peru". En: **Etnografica Museum**, Gothenberg, Sweden. Annual Report of 1981-1983. pp. 48-63.
- ROWE, John H.
1950 "The distribution of Indians an Indian languages in Perú". En: **Geographical Review**. Vol. 37, No. 2, pág. 202-215.
- SABOGAL, José
1960 "Los indígenas machiringas" (Ríos Apurímac, Ene). En: **Revista del Museo Nacional**. Tomo XXIX. Lima, pág. 152-159.
1960 "Programa para la promoción de los indígenas Machiringas". En: **Revista Mexicana de Sociología**. Tomo XXII. México, pág. 433-439.
- SALAZAR FALCON, Rosal S.F.
Monografía de la Misión de Coribeni, en el Alto Urubamba.
- SAMANEZ Y OCAMPO. J.B.
1885 **Exploración de los ríos peruanos**. Lima, 70 pp.
1885 **Exploración de los ríos Apurímac, Eni, Tambo, Ucayali y Urubamba. Diario de la Expedición**. Lima, 70 pp.
- SANDI, L.
1905 "Exploración del Ucayali". En: **Colectión de Leyes, Decretos, resoluciones y otros documentos oficiales referentes al Dpto. de Loreto, formado por orden Suprema por el Dr. Carlos Larraburre i Correa**. Tomo II, pág. 252-266. Lima.
- SANTA CRUZ PACHACUTI Yamqui, Juan de
1968 **Crónicas peruanas de interés indígena**. Madrid.
- SANTOS, Blasco
1974 "Colono se suicida en la selva". En: **La Prensa**. 15 de marzo, pág. 1. Lima.
- SARASOLA, Monseñor S.
1927 "De los azahares de la vida entre salvajes". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año IX. Lima, pág. 227-230.
1933 "Extraña epidemia en la región del Urubamba". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XV. Lima, pág. 2-9.
1934 "Entre machiguengas". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XVI. Lima, pág. 148-149.
1935 "Antonia, machiguenga, tipo, vestidos, adornos". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XVII. No. 86. Lima, pág. 3-10.
1935 "La gran pesca entre machiguengas". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XVII. No. 87. Lima, pág. 48-56.
1938 "Cómo son las misiones del Madre de Dios". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XX. Lima, pág. 1-12.
1938 "Gregorio, machiguenga". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XX. Lima, pág. 71-75.
1941 "Colonización y misiones. Vías de Comunicación". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XXIII. Lima, pág. 121-126.
- SAVOY, Gene
1970 **Vilcabamba. Last city of the Incas**. Robert Hale. London.
1970 **Antisuyo. The Search for the Last Cities of the Amazon**. Simon and Schuster. New York, 220 pp.
- SCIPIÓN LLONA, P.
1903 "Reseña histórico-geográfica de los ríos Paucartambo y Madre de Dios". En: **Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima**. Vol. 14. Lima, pág. 63-176.
- SCHULLER, R.R. Ed.
1908 "Documentos para el estudio de la historia de las misiones franciscanas en el Perú Oriental". En: **Revista Histórica**. Tomo III. Lima, pág. 165-189.

- SCHWAB, Federico
 1936 "Bibliografía de Etnología Peruana". En: **Boletín Bibliográfico de la Biblioteca Central de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos**. No. 1, 2; pág. 3-4, 1-27, 4-28, 101-115. Lima.
- 1938 "Bibliografía de Antropología Peruana 1936-1937". En: **Boletín Bibliográfico de la Biblioteca Central de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos**. No. 1, pág. 48-85. Lima.
- 1942 **Bibliografía Etnológica de la Amazonía Peruana**. Lima.
- SERRANO C., Ricardina
 S.F. **Sistema de trabajo en La Convención**
 Se encuentra en el Archivo Histórico del Cusco.
- SHELL R., Olive y
 WISE, Mary Ruth
 1971 **Grupos idiomáticos del Perú**. 2da. Edic. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Instituto Lingüístico de Verano. Lima, 48 pp.
- SKINNER, Joseph
 1805 **The present state of Perú: comprising its geography, topography, natural history**. London.
- SNELL, Betty
 1957 **Sankevanti**. No. 1, 2. Nueva Serie. Instituto Lingüístico de Verano. Pucallpa.
 1958 **Sankevanti**. No. 3, 4. Nueva Serie. Instituto Lingüístico de Verano. Pucallpa.
 1959 **Sankevanti**. No. 5, 6. Nueva Serie. Instituto Lingüístico de Verano. Pucallpa.
 1973 **Report on the formation of the Comunidad de Monte Carmelo**. 14 pp. (a máquina).
 1974 **Machiguenga: Fonología y vocabulario breve**. Instituto Lingüístico de Verano. Pucallpa. 33 pp. Documento de trabajo No. 5.
- SNELL, Betty
 DAVIS, Harold
 1976 **Kenkitsatagantsi matsiguenka**. Comunidades y Culturas Peruanas. Instituto Lingüístico de Verano. Pucallpa. 97 pp.
- SNELL, Betty
 WISE, M. Ruth
 1963 Noncontingent declarative clauses in Machiguenga (Arawak). En: **Studies in Peruvian indian languages**. Vol. I. Instituto Lingüístico de Verano. México, pág. 103-144.
- SNELL, Wayne y
 SNELL, Betty
 1953 **Cartilla matsigenka**. Sankevanti. No. 1, 2. Instituto Lingüístico de Verano. Pucallpa.
- SNELL, Wayne
 1957 **Texto de cálculo** No. 4-6. Instituto Lingüístico de Verano. Pucallpa.
 1958 **Texto de cálculo** No. 7. Instituto Lingüístico de Verano. Pucallpa.
- SNELL, Wayne
 1959 **Texto de naturaleza y vida social** No. 1. Instituto Lingüístico de Verano. Pucallpa.
 1964 **Kinship relations in Machiguenga**. Tesis. Hartford, Connecticut.
 1972 "El sistema de parentesco entre los Machiguengas". En: **Historia y Cultura** No. 6 Instituto Nacional de Cultura. Lima, pág. 277.
- SNOW, Sebastián
 1972 **Half a dozen of the Other**. Hodder and Stoughton. London.
- SOBREVIOLA, M.
 1791 "Varias noticias interesantes de las entradas". En: **Mercurio Peruano de Historia, Literatura y Noticias Públicas**. Tomo III, pág. 92-104, 107-120. Lima.
- SOLIS, Gustavo
 1973 **Fonología Machiguenga** (Arawak). Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Centro de Investigación de Lingüística Aplicada. Lima, 81 pp.

- SORIA, J.M.
1959 "Terapéutica en la selva". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XL. Lima, pág. 5-7.
- SOTO, Julio
1982 "Ecología y salud en nativos machiguengas". En: **Amazonía Peruana**. Vol. III No. 6 Revista Semestral. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. Lima.
- STEWART, J.H.
1963 "The Tropical forest tribes". En: **Handbook of South American Indians**. Vol. 3 Cooper Square Publishers. New York.
- STRONGIN, Jonathan D.
1982 **Machiguenga, Medicine and missionaries: The Introduction of Western Health Aids Among a Native Population of Southeastern Perú**. Unpublished Doctoral Dissertation trained at Columbia University.
- TAX, Sol
1960 "Aboriginal languages of Latin American". En: **Current Anthropology**. Vol. 1. No. 5-6 págs. 431-436.
- TANNER, L.B.
S.F. **The jungle indians of Perú and the work of the Summer Institute of Linguistics**.
Lima.
- TENNANT, Julian
1958 **Quest for Paititi**
London, 203 pp.
- TESSMANN, Günter
1930 **Die Indianer Nordost-Perus**.
Hamburg.
- TIZON Y BUENO, Ricardo
1911 **La Hoya Peruana del Madre de Dios**.
Lima, 88 pp.
- TOVAR, Antonio
1961 **Catálogo de las lenguas de América del Sur**.
Edit. Sudamericana. Buenos Aires. 406 pp.
- TOVAR, Enrique
1966 **Vocabulario del Oriente Peruano**.
Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, 214 pp.
- TOUCHAUX, Mauricio
1908 "Apuntes sobre la gramática y el diccionario del idioma campa o lengua de los Antis, tal como se usa en el río Apurímac". En: **Revista Histórica**. Tomo III. Lima, pág. 131-164.
- TRISTAN, Juana
S.F. **La agricultura en las haciendas de Quillabamba**.
Se encuentra en el Archivo Histórico del Cusco.
- TSCHUDI, Johann
1847 **Travels in Perú**.
New York.
- TSCHUDI, J.J. von
1852 **Travels in Perú during the years 1838-1842**.
George Putnam Edit. New York.
- TUPAYACHI MEDINA, Isaac
1956 **Un ensayo de econometría en la Provincia de La Convención**.
Tesis de Bachiller en Ciencias Económicas. Universidad Nacional del Cusco.
- UGARTE GALLEGOS, Mary
1959 **El problema de la colonización en la Provincia de La Convención**.
Cusco.
Tesis. Universidad Nacional del Cusco.
Tesis. Universidad Nacional del Cusco.
- URIARTE LOPEZ, Luis M.
1976 "Poblaciones nativas de la Amazonía Peruana". En: **Amazonía Peruana**. Vol. I No. 1 pág. 9-58. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. Lima.
- URQUIJO, R.P.T. de
1939 "Pintura machiguenga". En: **Misiones Dominicanas del Perú**. Año XXI, No. 13. Lima, pág. 132-134.

- VARESE, Stefano
 1968 **La Sal de los Cerros. Notas etnográficas e históricas sobre los Campas de la Selva.** Universidad Peruana de Ciencias y Tecnología. Lima.
- 1972 "Inter-ethnic relations in the Selva of Peru". En: **The situation of the Indian in South America.** Publicación del Departamento de Etnología. University of Berna. No. 3.
- 1972 "Indian groups of the Peruvian Selva". En: **The situation of the Indian in South American.** Publicación del Departamento de Etnología. Universidad de Berna. No. 3.
- VARGAS, Castro
 1951 **Aspectos económicos de la Provincia de La Convención.** Cusco. (mecanografiado).
- VELASCO CACERES, Emma
 S.F. **Sistemas de trabajo en las haciendas del Valle de la Convención.** Archivo Histórico del Cusco.
- VERGARA, Ernesto
 S.F. La educación en la provincia de La Convención.
 Se encuentra en el Archivo Histórico del Cusco.
- VELAZCO LOVON, Julián
 S.F. **Producción de la coca en el valle de La Convención.** Se encuentra en el Archivo Histórico del Cusco.
- VELASCO NUÑEZ, Manuel
 1959 "Indígenas del Perú". En: **América Indígena.** Vol. XIX. No. 3, pág. 209-218. Instituto Indigenista Interamericano.
- VILLAREJO, Avencio
 1959 **La selva y el hombre.** Edit. AUSONIA. Lima, 252 pp.
- 1979 **Así es la Selva.** 3er. Edición. CETA. Iquitos, 348 pp.
- WASSEN, Henry
 1965 "Some general view points in the study of native drogs specially from the West Indies and South American". En: **Ethnos** 29 No. 1-2, pág. 97-129.
- WHITE, Stuart
 1975 "**Primitive Logging in Eastern Perú: the Role of the Entrepreneurs and Machiguenga in Environmental and Cultural Change**" Unpublished Master Thesis. University of Wisconsin, Madison.
- 1976 **The geographic specificity of quechua cosmology and speculations concerning its transformation in the Machiguenga lowlands.** Manuscrito. 27 pp.
- ZELENY, Minislav
 1976 **Contribución a la etnografía Huaraya (Ece'je).** Universidad Karlova, Praga.

RESEÑAS

RAINFOREST CORRIDORS: THE TRANSAMAZON COLONIZATION SCHEME

Nigel Smith

LINGUISTICA EN LA AMAZONIA PERUANA

*Angel Corbera
Carlos Dávila*

RAINFOREST CORRIDORS: THE TRANSAMAZON COLONIZATION SCHEME

Nigel Smith

Este libro examina los resultados de diez años de colonización, a lo largo de la carretera Transamazónica en el Brasil. Smith enfatiza en general los fracasos. Se dirige a la importante pregunta de si las vastas tierras interfluviales amazónicas son capaces de soportar asentamientos agrícolas permanentes. Si bien trata de presentar un punto de vista mesurado, los prejuicios de Smith se hacen evidentes a lo largo del libro. En las últimas páginas expresa su opinión de que las zonas interfluviales deben ser mantenidas bajo floresta, como reserva genética y para mantener la estabilidad climática global.

A pesar de su prejuicio, Smith nos provee con un análisis informativo del proyecto de colonización. Uno no puede sino estar de acuerdo en que fue un gran fracaso gubernamental. La planificación excesiva del gobierno y el dinero mal usado fueron las causas principales del fracaso. La carretera Transamazónica misma, al igual que los lotes que les fueron asignados a los colonos, no parecen haber constituido problemas serios. En cambio, los esfuerzos que hizo el gobierno por imponer una jerarquía de poblados planificados y conducir ingenios azucareros, hoteles y hasta los sistemas eléctricos y telegráficos, sí enfrentaron el más abyecto fracaso. Smith parece haber demostrado que lo mejor que puede hacer un gobierno es proveer la infraestructura necesaria, es decir, buenas carreteras y títulos confiables, y dejar las precisiones de la productividad económica a individuos.

El libro de Smith está basado en dos años y medio de trabajo de campo a lo largo de la carretera Transamazónica, ha-

biéndose concentrado en tres asentamientos ubicados entre los ríos Tocantins y Tapajos. Los asentamientos se extienden sobre un tramo de 1,200 kms. de la carretera Transamazónica, en el lado este del último tercio de la carretera. Aparte de sus comentarios breves de que la carretera más hacia el oeste está maltratada, y frecuentemente no permite el paso y que los colonos dominan el cuadro, quedamos fundamentalmente a oscuras en lo que concierne a los asentamientos por ese lado.

Demuestra que los objetivos explícitos del gobierno brasileño referentes al plan de colonización fueron un fracaso rotundo. Se consiguió asentar a menos del ocho por ciento de las familias proyectadas. El motivo principal del esquema era el restablecer a la gente del noreste de Brasil, donde las sequías y la pauperización constituían serios problemas. Pero entre 1970 y 1979 tan sólo 23,000 nordestinos llegaron a colonizar la región transamazónica. En este intervalo la población del noreste mismo aumentó en 7 millones ¿Pero significa ésto que el esquema fue un fracaso?

Todo gobierno, salvo uno que sea totalitario, debe dejar a cada familia la decisión de mudarse. Llegó gente del sur, muchos de río Grande del Sur en el extremo sur de Brasil. Algunos vendieron sus pequeñas granjas en sus lugares de origen por sumas considerables, cargaron sus bienes domésticos y algunas piezas de maquinaria agrícola en camiones alquilados y emprendieron la larga jornada hacia el norte. Tales familias aparentan ser granjeros pioneros en el mejor sentido del término. A pesar del inhabitado medio ambiente tropical, han tenido éxito con su cosecha de cacao y con su ganadería en pastos sembrados por ellos mismos. Los que fracasan son mayormente de la región misma. No están acostumbrados al manejo de créditos

o a la planificación a largo plazo, necesaria para el éxito de una empresa agrícola. Es común que terminen como peones y suplan sus ingresos con la caza en el bosque tropical los fines de semana.

Smith describe la agricultura con cierto detalle, la encuentra carente y concluye que las tierras interfluviales amazónicas no son propicias para la agricultura permanente. El arroz de tierras altas (secas) propiciado por los planificadores del gobierno como cultivo comercial, parece haber sido un gran error. La precisión que se requiere en el manejo del tiempo para cultivar el arroz, plantarlo tan pronto empiece la época de lluvia, deshierbarlo y trillar el grano en la época seca para despacharlo a tiempo por camión son requisitos muy difíciles de llenar a lo largo de la Transamazónica. Las semillas que las entidades gubernamentales envían no llegan para ser sembradas a tiempo. Los colonos sufren además con la malaria y demás enfermedades tropicales sobre todo en la época en que deben deshierbar el arroz. Si se demora el trillado, el inicio de la época de lluvia torna intransitable la Transamazónica para los camiones y la cosecha de arroz se echa a perder.

Smith propone que un cultivo colonizador más adecuado sería la yuca. Su tolerancia ante la sequía, humedad y la baja fertilidad de la tierra la adecúan de manera ideal a las tierras interfluviales. Su bajo contenido de proteínas (uno por ciento) puede ser compensado a través de otras fuentes tales como el frijol y los animales domésticos. Una vez establecido, se puede cosechar durante todo el año. Las semanas de retraso en el sembrío o deshierbe y el retraso hasta de meses en la cosecha no hacen daño, mientras que una demora de tan sólo unos días puede ocasionar grandes pérdidas en el cultivo del arroz. Smith demuestra de manera convincente cómo los peque-

ños productores de yuca para el mercado, que la familia procesa en mandioca, logran un ingreso mayor y más seguro que los productores de arroz.

Al cubrir los diversos cultivos uno tras otro, Smith encuentra problemas con todos. La caña de azúcar fracasó como cultivo comercial a raíz de su absoluta necesidad de poder contar con un ingenio bien administrado. Si bien el cacao promete, no rinde bien en la mayoría de los suelos de baja fertilidad. Tras observar los problemas, Smith rara vez ofrece solución alguna. Tal vez se esfuerza demasiado por probar las dificultades de desarrollar la agricultura en suelos interfluviales. Observa que el cacao es cultivado sin sombra en suelos estériles, pero no menciona la posibilidad de plantar árboles leguminosos de "madre de cacao" para aumentar la fertilidad.

En cada parte Smith observa la agricultura colonizadora a lo largo de la Transamazónica y la encuentra deficiente. Es una agricultura cruda, que desperdicia recursos a través de la tala y quema, erosión de los suelos y la falta de experiencia por parte de los colonos. Lo que observa Smith es ésto y parece pensar que si el sistema actual sufre de carencias, una agricultura madura y permanente no podría ser desarrollada. Su visión es común en la experiencia occidental de asentamiento en tierras de frontera. Hace 150 años las praderas del centro de Estados Unidos fueron consideradas inutilizables, adecuadas tan sólo para los indígenas y los búfalos. Hoy en día esas mismas tierras constituyen la región exportadora de granos más grande del mundo.

Las plantaciones de plátano son de corta duración en las tierras más pobres, no logrando durar más de tres años en las tierras *terra roxa*, consideradas las mejores a lo largo de la Transamazónica. La fertilidad aparenta ser tan baja como

en las zonas interfluviales de la Amazonía peruana. En ambas regiones queda por demostrarse la viabilidad de la agricultura permanente. No obstante, hay ejemplos aislados que demuestran que la agricultura permanente es viable en las áreas interfluviales con un manejo adecuado de los suelos. La consideración número uno es el manejo de las materias orgánicas; sin embargo, a lo largo de la Transamazónica y de casi todas las tierras interfluviales de América Tropical, se tala el bosque y todo lo que puede ser quemado es quemado. Esta es una práctica común y mucho se ha escrito en su defensa, pero es una práctica ruda que libera algo de fósforo y potasio para un año o dos de cosecha pero al costo de una gran pérdida de materia orgánica. Métodos similares eran empleados en los Estados Unidos y Europa aunque fueron sustituidos cuando aumentó la población y se hizo evidente la necesidad de conservar la tierra. Para que la agricultura en las áreas interfluviales del Brasil, Perú y el resto de América Tropical sea permanente, la materia orgánica debe ser considerada como un artículo escaso, tal como en la agricultura del este asiático. Una afirmación como ésta puede parecer irónica, en vista de lo voluminosa que es la biomasa del bosque tropical, pero tras la talá y quema se agotan rápidamente la materia orgánica y demás nutrientes de dichos suelos. A pesar de que el roce del bosque tropical es difícil en sí, la práctica de conservar la materia orgánica, dejarla descomponer y utilizarla como abono resulta esencial para el desarrollo de una agricultura estable. Más allá de esto, se deben incorporar a la agricultura interfluvial plantas y árboles, leguminosas, incluyendo aquellas plantas que producen grandes cantidades de abono verde.

Smith correctamente encuentra la agricultura a lo largo de la Transamazónica deficiente, ya que de hecho requiere

de prácticas agrícolas que ayuden a conservar los suelos. Tal vez el sentido de desesperanza que manifiesta Smith, surge de su desconocimiento de las numerosas prácticas de manejo agrícola que se pueden emplear para mantener e incrementar la fertilidad de los suelos.

Conclusiones superficiales estropean por momentos este estudio informativo y de alto valor. Hace cálculos cuestionables en un esfuerzo por comprobar las ventajas de la yuca como cultivo comercial en vez del ganado vacuno. Smith no toma en cuenta el oneroso trabajo que se requiere en el cultivo de la yuca o la economía de escala que prontamente se desarrolla con la ganadería. No cabe duda de que tiene razón al juzgar que el manejo de pastos en la zona es pobre, pero esto no justifica una condena a la ganadería en sí. Simplemente se necesita un mejor manejo de pastos.

Smith realza el tono desesperado de su discurso con una discusión de las enfermedades tropicales. Las condiciones de salud son pobres. El 51 por ciento de las muertes en hospitales de niños de menos de cinco años de edad se deben a diarreas. Desafortunadamente, datos comparativos no son ofrecidos, de manera tal que el lector no puede saber si la situación es peor que en las demás fronteras del trópico americano. Casi mitad del libro está dedicado a una discusión de la salud y la medicina. A los problemas de salud actuales Smith añade el espectro de nuevos males en base a un número limitado de casos que han aparecido en la región. Si bien lo formula moderadamente, el libro entero es un intento de disuadir la colonización en las regiones interfluviales del trópico latinoamericano. La posición de Smith parece ser algo extrema. Poca gente debatiría la necesidad de reservar tierras para parques nacionales, reservas forestales e indígenas, pero la conclusión de Smith que las zo-

nas interfluviales no deben ser colonizadas no es apoyada ni por sus propios datos. Como toda frontera, ésta tiene sus dificultades y problemas aún no resueltos. Pero, de hecho, la carretera ya fue construida, miles han hecho ahí sus hogares y han tenido éxito con sus cultivos. La atención médica podrá ser difícil de obtener, pero se consigue. Los precios de los terrenos siguen subiendo y los migrantes siguen llegando.

Habiendo dicho esto, quiero enfatizar que a pesar de estar en desacuerdo con mucho de lo dicho en este libro, lo considero en medio de todo como un estudio meritorio, Smith nos proporciona una discusión amplia del esquema de colonización en los interfluvios amazónicos. Confío en que el libro será un recurso útil para las personas interesadas en el desarrollo agrícola de la América Tropical.

Roland Bergman
Universidad Nacional
Técnica del Altiplano
Puno, Perú

LINGÜÍSTICA EN LA AMAZONIA PERUANA

Carlos Dávila, Angel Corbera.
Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Dirección Universitaria de Proyección Social. Seminario de Estudios Antropológicos de Selva (SEAS), 1982, 123 pp. Lima.

A partir de la última década, la Amazonía como quehacer intelectual es cada vez mayor. No se puede negar ahora que existe un espacio bien establecido para aquella región en las preocupaciones de una serie de especialistas que orientan su actividad intelectual a la problemática de la selva. La Amazonía ya no es más —como quisiera el pensamiento colonialista—, sólo un espacio geográfi-

co, sino, sobre todo, un habitat humano con todo lo que conlleva ser tal.

Como en toda actividad que funda o crea una realidad, ya sea intelectual o de otra naturaleza, hay nombres íntimamente ligados al quehacer fundante. Quienes han hecho que la compleja realidad amazónica toque a nuestras puertas son un grupo de personas relativamente jóvenes. Merecen citarse en el caso peruano los nombres de Stéfano Varese, A.M. d'Ans, A. Camino, A. Chirif, Carlos Dávila, Angel Corbera, etc.

Carlos Dávila y Angel Corbera han publicado recientemente un libro que tiene por título *Lingüística en la Amazonía Peruana*. Aunque hacer un balance de lo hecho y por hacer en Lingüística Amazónica es aún prematuro, aprovechamos de esta reseña para intentar una aproximación al quehacer intelectual que tiene por objeto a las lenguas de la región de la selva.

El libro *Lingüística en la Amazonía Peruana* trata de tres tópicos centrales: a) Problemática etnográfica de la Lingüística Amazónica, b) Clasificación Lingüística, y c) Bibliografía. Estos tres temas están tratados en el texto en ocho entradas que asumiremos constituyen capítulos para los efectos de la presente reseña.

El primer capítulo del libro trata del contraste entre educación oficial vs. educación nativa. Aquí su autor, el lingüista Angel Corbera, caracteriza la actividad educacional impartida por la administración oficial del estado en el seno de las comunidades nativas, y la realizada por las mismas comunidades entre sus miembros. La primera forma de educación recibe calificativos tales como "alienante", "formal", "memorista", etc.; en tanto que la segunda "informal", "práctica", "integradora", "concientizadora", etc. El autor del contraste no oculta su simpatía por la educación nativa, la cual, de otro lado, en el contexto de la Amazonía,

debe ser bilingüe y bicultural, con un claro deslinde del tipo practicado con el mismo rótulo de "Educación Bilingüe" y entendido en el fondo como "proceso educativo y escolar que empieza usando la lengua nativa-vernácula y enseña el castellano como segunda lengua que puede ser usada progresivamente como instrumento de comunicación, instrucción y educación" (pág. 4).

La educación bilingüe bicultural es caracterizada como "netamente indígena, liberadora y bicultural". Este tipo de educación bilingüe, como sabemos, es una nueva práctica que surge en nuestro medio a partir de la década pasada como una respuesta a las reflexiones de educadores como Paulo Freire, y antropólogos como el venezolano Emilio Mosonny (cf. educación intercultural bilingüe); pero sobre todo como resultado de la posición cada vez más militante de los grupos nativos en favor de una más amplia autonomía cultural y respeto por la propia identidad étnica.

El capítulo segundo del libro es particularmente medular dentro del conjunto, ya que trata de las reflexiones acerca de las implicancias del quehacer lingüístico en la Amazonía. El responsable del capítulo en mención es el antropólogo Carlos Dávila.

La importancia de este capítulo radica, desde nuestro punto de vista, en su carácter crítico (específicamente autocrítico) de lo que significa la presencia en el contexto amazónico de las disciplinas Antropología y Lingüística. Preguntas tales como ¿para qué?, ¿a quiénes?, ¿cómo? sirven a estas disciplinas, son planteadas pero discutidas sólo a guisa de esbozo por el autor.

La caracterización que hace Dávila de la forma cómo las disciplinas mencionadas enfrentan el estudio de la realidad amazónica incita a reflexionar responsablemente y a examinar detenidamente

sus justificaciones. Entre tanto, el tono cuestionador, por ciertos momentos acusador del autor, es particularmente aleccionador para los lingüistas más que para los antropólogos, pues tratándose de estos últimos, ellos no estarían haciendo a través de Dávila otra cosa que ejercer la mirada vigilante hacia el interior de la propia cultura para detectar los mecanismos que en una relación intercultural pudieran estar agrediendo a los otros.

Los capítulos tercero y quinto se refieren a clasificación lingüística, en tanto que el que vendría a ser el cuarto es una lista de las respectivas autodenominaciones de varios grupos etnolingüísticos. Las autodenominaciones constituyen muchas veces nombres tanto del grupo como de la lengua respectiva y el hecho de difundirlas es de gran trascendencia por ser coherente con la posición de respeto a la identidad que para sí reclama cada grupo étnico.

El capítulo dedicado específicamente a clasificación (el tercero) presenta las lenguas habladas en la Amazonía agrupadas siguiendo criterios ya bastante aceptados en la Lingüística Amerindia por clasificadores tales como Greenberg, Mc. Quown, Sol Tax, Shell y Wise, etc. La clasificación que se presenta en el libro está hecha teniendo como entidad más inclusiva a la categoría phylum, y luego, como menos incluyentes, a tronco, familia, sub-familia y, como unidad de inclusión, a lengua la cual es equivalente a grupo etno-lingüístico.

De acuerdo a los autores del trabajo, los phylum en los que son agrupadas el conjunto de las lenguas habladas en la Amazonía son:

- I. Ge-Pano-Caribe
- II. Andino-Ecuatorial

De otro lado, los troncos son, en I: Macro Caribe, Macro Pano; en II: Andino, Macro Tucano y Ecuatorial. Las fa-

milias son doce, y el número de lenguas según Ribeyro y Wise (R/W) sería 49; según Atlas, 61; y según Carlos Dávila, Angel Corbera y otros (CD/AC/Otros), 54. (Estos son datos que aparecen en la hoja resumen sobre clasificaciones (p. 13), la misma que los autores amplían indicando por una parte las sub-familias y las lenguas propuestas por W/R, Atlas, CD/AC/Otros, y por otra el departamento en que se hablan cada una de las lenguas).

El capítulo quinto se refiere a lenguas no-clasificadas, y está constituido por una lista de lenguas que no están afiliadas a familia específica. Entre estas lenguas tenemos algunas extintas (abishiria), otras supuestamente desaparecidas (hibito), algunas recientemente redescubiertas (cholón), y otras realmente inclasificadas debido a que los estudios disponibles sobre las mismas aún no permiten decidir sobre afiliación genética. A este respecto debe mencionarse que muchas lenguas "inclasificadas" (ticuna por ejemplo) aparecen así en las clasificaciones debido al carácter de simple esbozo de los estudios que debieran permitir su afiliación. En otros casos tienen ese status porque las ideas acerca de relaciones genéticas manejadas por los clasificadores inducen a equívoco ya que, implícitamente, el valor semántico del término *familia* condiciona para que una lengua por sí misma no pueda constituir "familia lingüística". Como es obvio, la complejidad de los hechos históricos que involucran a las lenguas puede condicionar a que en un determinado momento aquello que constituía una familia lingüística (de varios miembros se entiende) devenga representada por sólo una lengua, habida cuenta que los demás miembros de la familia pueden haber desaparecido. De ello se desprende que ciertas lenguas consideradas como "inclasificadas" no son tales, sino que constituyen por sí mismas, en términos teóricos, una familia

lingüística que por azares de la historia social de sus hablantes está formada por sólo un miembro, vale decir, una sola lengua. En otros casos, la condición de una lengua de "inclasificada" apunta no a una relación genética inmediata, como aquella de familia de lenguas, sino a una mucho más inclusiva, necesariamente por encima de *familia*.

La parte más importante de la publicación es el capítulo intitulado Bibliografía lingüística de la Amazonía (pp. 29-72). Aquí se lista en orden alfabético de autores las obras cuyos contenidos se refieren directa (varios indirectamente) a la problemática lingüística relacionada con la Amazonía. Por ejemplo, la mayoría de entradas de la bibliografía son descripciones lingüísticas, pero también se lista títulos que sólo tangencialmente tienen que ver con Lingüística.

Aunque es evidente que la bibliografía no es exhaustiva (por lo demás no lo pretende) debemos mencionar la ausencia de algunos títulos cuya importancia es innegable; citamos como ejemplos dos trabajos por tratarse de publicaciones de carácter general. Uno es el libro de Antonio Tovar Llorente: *Catálogo de las lenguas de América del Sur. Enumeración, con indicaciones tipológicas, bibliografía y mapas*. (Buenos Aires, Editorial Sudamerica) 410 pp., 8 mapas. 1961. Otro es un artículo de James Loriot: "Selected bibliography of Comparative american linguistics". *IJAL* Vol. XXX, No. 1, pp. 62-80. 1964. (Incidentalmente hacemos notar que los nombres James Loriot y James Lauriault que aparecen en distintos lugares en la bibliografía pertenecen a una misma persona. Como se sabe, el primer nombre presenta el apellido Lauriault castellanizado).

Como una ayuda para hacer que la bibliografía sea más práctica, los autores insertan un pequeño glosario que trae términos especializados de Lingüística a

los que se hará referencia en el cuerpo de la bibliografía, ya sea como títulos de obras, o como tópicos sobre los que tratan las publicaciones. En verdad, este pequeño glosario ayuda efectivamente a un mejor acceso a la bibliografía, pues en ausencia de él muchos títulos de la entrada y descripciones de sus contenidos serían materia de criptografía para los no especialistas. Resulta pues muy acertada la inserción del pequeño pero útil glosario.

Además de los capítulos estrictamente bibliográficos, el libro trae otros dos que también presentan fichas bibliográficas. Estos son: Vocabulario y Alfabetos (pp. 73-84) y Extractos de los trabajos del ILV en la Selva Peruana (pp. 85-123). En el primer caso las referencias bibliográficas conducen a vocabularios de algunas lenguas aborígenes de la Amazonía peruana (incluida la lengua quechua). Aquí cada entrada bibliográfica (hay sólo una por lengua) va acompañada por lo que los autores llaman alfabeto, que en algunos casos lo es, pero en otros son listas de fonemas postulados por quienes han descrito la gramática (fonología) de las respectivas lenguas. Para el caso del Quechua los autores insertan efectivamente el alfabeto oficial de esta lengua (o lenguas), pues transcriben el Alfabeto del Quechua General aprobado por R.M. No. 4023-ED. del 23 de octubre de 1975. Este alfabeto general viene con las respectivas adiciones de signos para las particularidades de las principales variedades quechuas. La razón de acompañar a los alfabetos entradas bibliográficas sobre vocabularios ha sido, al parecer, poner al alcance de los interesados ejemplos de aplicación de los alfabetos o listas de fonemas de cada lengua. Es loable este propósito a tenor de los múltiples reclamos de los hablantes nativos acerca de la escritura de las lenguas vernáculas.

En lo que se refiere a los *Extractos de los trabajos del ILV* (pp. 85-123), estamos ante un conjunto de entradas que se repiten de entre las que figuran en la sección bibliográfica, con la diferencia de venir en esta parte con un resumen del contenido respectivo. La organización de este capítulo es por temas, figurando tanto lingüísticos (fonología, comparativa, etc.) cuanto antropológicos.

Conforme manifiestan los autores, el objeto de este capítulo del libro es "ofrecer una guía hacia la parte más accesible de las investigaciones del ILV en Lingüística y antropología"; razón ésta más que suficiente para justificar la selección.

Para terminar, y a propósito de esta sección bibliográfica, se justifica destacar el nombre del P. José Pío Aza, ejemplo de constancia y compromiso no sólo con las lenguas, sino sobre todo, con la gente de la Amazonía, ya que en aquella región, como lo plantea Dávila, la ciencia y quienes la profesan deben estar en forma militante al servicio del hombre y no de su hostilización. A Aza más que a ningún otro debe su constitución la Lingüística Amazónica.

BIBLIOGRAFIA

- AZA, José Pío
1924 Estudio de la lengua machiguenga. Lima. Casa Editora La Opinión Nacional.
- DAVILA, C.; CORBERA, A.
1982 Lingüística en la Amazonía Peruana. Lima. UNMSM-SEAS.
- GREENBERG, J.
1956 "The general classification of Central and South American Languages", en: Selected Papers of the fifth International Congress of Antropological and ethnological. Sciences. (Philadelphia) pp. 791-794.

LAURIAULT, James (James Lorient)

1964 "A Selected Bibliography of Comparative American Indian Linguistics" en *IJAL*, Vol. XXX No. 1. pp. 62-80.

Mc. QUOWN, N.A.

1955 "The indigenous languages of Latin América", en: "American Anthropologist LVII, pp. 501-570.

MASONYI, E.E.

1982 "Responsabilidad del Lingüista frente a los pueblos indígenas Americanos", en: *América Indígena*, Vol. XLII No. 2, pp. 289-300.

SHELL, Olive y WISE, Mary R.

1971 *Grupos Idiomáticos del Perú*
Lima, ILV - UNMSM, 2da. Edición.

TAX, Sol

"Aboriginal Languages of Latin American", en: *Current Anthropology* I, pp. 430-436.

TOVAR, Antonio

1961 *Catálogo de las lenguas de América del Sur. Enumeración con Indicación Tipológica, bibliografías y mapas.* Bs. As., Editorial Sudamericana.

Gustavo Solís
Centro de Investigación
de Lingüística Aplicada
CILA
Universidad Nacional
Mayor de San Marcos

AMAZONIA PERUANA

Vol. VII - Nº 12

**Traerá los siguientes
artículos:**



- Niveles de desarrollo relativo en la Selva Alta peruana Bruno Lesevic
- Introducción a la Lexicografía en lenguas andinas y selváticas Enrique Ballón
- Tradiciones lingüísticas del Alto Napo Juan Marcos Mercier
- Los Murato: Una síntesis histórica Massimo Amadio
- El Milenio en la Amazonía Peruana: La Doctrina de Francisco da Cruz Oscar Agüero

CRONICAS

- Tres relaciones inéditas sobre los Aguarunas..... José María Guallart

NOTICIAS

En Iquitos, del 20 al 25 de Agosto de 1984, se llevó a cabo el I FESTIVAL DE CINE AMAZONICO, organizado por la Municipalidad Provincial de Maynas; el Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía, CETA; la Asociación de Cineastas del Perú; la Cinemateca de Lima; el Centro de Telecomunicaciones de la Universidad Católica, CETUC y la Universidad de Lima.

Se otorgaron el Primer y Segundo lugar a las películas; el "Hombre Solo" y "Radio Belén". Paralelamente al Festival, se realizó un Forum sobre la Problemática del Cine Nacional, las minorías étnicas y la realidad amazónica.

SEMINARIO SOBRE GRANDES PROYECTOS EN BRASIL

En la ciudad de Manaus Brasil, entre el 14 y el 16 de Setiembre de 1984, se llevó a cabo el *Seminario sobre "Grandes Proyectos"* en Brasil, organizado por la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil-CNBB-Región Norte I. En el referido evento se examinó la realidad de la Amazonía brasileña desde una perspectiva histórica-demográfica y socio-económica actual, a través de datos de investigaciones recientes sobre la estructura rural (agropecuario, agroindustrial, agronómico; grandes propietarios, indígenas, colonos, campesinos).

De otro lado, se hizo especial referencia a lo que significa la zona franca de Manaus y los grandes proyectos del Gobierno. Más adelante se efectuaron reflexiones sobre la situación actual de los pueblos indígenas, como también los desafíos del trabajo de la Iglesia Católica en las regiones donde existen los proyectos gubernamentales. Finalmente los asistentes discutieron sobre los efectos ecológicos, sociales, económicos y políticos de los grandes proyectos de desarrollo de la Amazonía. Para mayores informaciones escribir a: CNBB Av. Epaminondas N° 722, Manaus Brasil.

Entre el 28 de setiembre y el 11 de octubre, el Dr. Enrique Ballón Aguirre dictó el curso titulado *Introducción a la lexicografía en lenguas andinas y selváticas* (Semántica del discurso) en la sede del Centro de Investigación de Lingüística Aplicada (CILA) de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. La práctica lexicográfica aplicada las lenguas aborígenes peruanas, es una de las actividades de mayor vigor en la actualidad; así, en los últimos años hemos visto aparecer muchos diccionarios, lexicones, vocabularios, glosarios, etc. que describen los universos semánticos sociolectales (y etnolectales) por ese medio. Sin embargo, la notable disparidad en las técnicas descriptivas y definitorias de los términos-entrada empleadas en unos y otros, revela la presencia de

taxonomías empíricas no coherentes debido, en parte, al carácter aglutinante de las lenguas-objeto (fuente) y analítico-aislante de la lengua de traducción. En este curso se propuso algunos criterios teórico-metodológico deductivos de control semántico del léxico, a fin de asegurar el rigor de base como la muestra. En vista de la importancia del tema tratado en este curso, sobre todo para los lingüistas y antropólogos dedicados a la descripción de las culturas amazónicas, *Amazonia Peruana*,* se publicará un artículo del profesor Ballón que contendrá sus principales conclusiones.

* * *

En el Auditorio Parroquial de Jaén, Cajamarca durante los días 22 al 25 de Octubre de 1984, tuvo lugar un Seminario Taller orientado a analizar la "Problemática de la Provincia de Condorcanqui" (Alto Marañón), de reciente creación política en el Departamento de Amazonas, Perú. El evento fue organizado por la Gerencia de Proyectos Especiales del INSTITUTO NACIONAL DE DESARROLLO, el Grupo de Apoyo a la Política de Desarrollo de Selva Alta (APODESA) y el Proyecto Especial Jaén-San Ignacio-Bagua. Se debatió la problemática de la nueva Provincia y la importancia de que los planes y programas de desarrollo que se formulen consideren las expectativas de la población de la zona, predominantemente nativa (Aguaruna y Huambisa). Especialmente se analizó la problemática física y medio-ambiental de Condorcanqui, las características ecológico-productivas de la región, la problemática socio-económica, destacando la participación en las deliberaciones de los organismos públicos y privados de la región. Las conclusiones obtenidas y las recomendaciones más importantes se elaboraron para elevarlas al más alto nivel de las instancias gubernamentales. Asistieron al Seminario representantes de instituciones públicas, gubernamentales y organizaciones de base de Condorcanqui.

* * *

— La Dirección Zonal de Educación La Merced, Selva Central, realizó en coordinación con el ILV, la Unidad de Educación Bilingüe, Dirección de Educación Extraescolar del Ministerio de Educación y el CAAAP, el I SEMINARIO TALLER DE EDUCACION BILINGUE EN LA SELVA CENTRAL PARA SUPERVISORES, PROGRAMADORES Y ESPECIALISTAS. El Seminario se llevó a cabo del 5 al 9 de Noviembre de 1984 en el Auditorium del Consejo Provincial de Chanchamayo.

Los objetivos centrales de este seminario fueron: Analizar la problemática de la Educación Bi-

* en el próximo número de Amazonia Peruana.

lingüe en la Selva Central. Interpretar y orientar las normas vigentes de educación bilingüe. Reco- ger experiencias que sirvan de recomendaciones para la elaboración del Plan Nacional de Educa- ción Bilingüe.

Dentro de las diversas conclusiones de este evento, figura la solicitud de que es necesario la creación de un instituto superior destinado a la formación de maestros bilingües de la Selva Central que incluya a Ashánincas, Yaneshas y No- matsiguengas.

* * *

— Los días 19, 20 y 21 de Noviembre de 1984 se realizó en Lima un Taller sobre Adecuación de Programa curricular de Formación Magisterial y Profesionalización Docente. Este Taller fue orga- nizado por la Dirección General del INIDE en el marco del Proyecto Experimental de Educación Bilingüe-Puno (Convenio Perú-RFA). Fueron convocados más de 20 profesionales ligados a ins- tituciones privadas y estatales. El CAAAP estuvo representado por Angel Corbera del Departamen- to de Lingüística al Servicio de la Educación.

* * *

Ultimas adquisiciones bibliográficas en la Bibliote- ca del CAAAP:

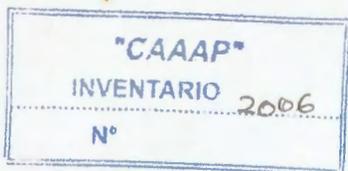
- AMAZONAS, **Palavras e imagens de um rio entre ruínas.** Fotografías; Isabel Gouvêa, João Luiz Musa, Sônia da Silva Lorenz. Poesía; Milton Hatoum. (São Paulo, 1979).
- ARAMBURU, Carlos E. **Familia y trabajo en el Perú rural.** Instituto Andino de Estudios en población y Desarrollo. Lima, 1983.
- BURNETT, Jacquetta H. **Anthropology and education an annotated bibliographic guide.** Human Relations area Files press. New Haven, 1974.
- CALIFANO, Mario. **Etnografía de los Mashco de la Amazonía Sud Occidental del Perú.** FECIC. Buenos Aires. 1982.
- DAVID, Emilio. **El Transporte Terrestre de mader a en la Selva Central.** Proyecto PNUD/FAO/PER/81/002. Lima, 1983.
- DEBOER, Warren R. **Archeological Reconnaissance in the Central Huallaga, Departament of San Martín, Northeastern Perú.** Department of Anthropology. Department of Archeology. Queens College, C.U.N.Y. Flushing, N.Y. 11367, U.S.A. 1984.
- GUTARRA, Eleazar. **La Cordillera del Cóndor; Un desafío Geopolítico.** (S.A.)

- LIMA, Universidad Peruana de Ciencias Médicas y Biológicas: Cayetano Heredia. **Estudio Médico Antropológico en cuatro comuni- dades indígenas.** Lima, 1964.
- MISIONES NAPURUNA, **Diusma Takipasun- chi.** Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía. Iquitos, 1981.
- PAGES Larraya, Fernando. **Migración y Patología mental de la civilización de los Chiri- guanos.** Salta, 1980.
- PAYNE, David L., ed. **Estudios Lingüísticos de textos Asheninca. (Campa-Arawak-Preandino).** Instituto Lingüístico de Vera- no. (Yarinococha, 1983).
- PAYNE, David L. **The Phonology and Morpho- logy of Axininka Campa.** Summer Institu- te of Linguistics. University of Texas at Arlington, 1981.
- PERU, Ministerio de Trabajo y Promoción So- cial. Dirección Gral. de Empleo. Migra- ciones Laborales. **Colonización, Población y Empleo en el Alto Mayo.** Proyecto FNUAP/OIT/PER/79/PO8. Lima, 1984.
- PERU, Ministerio de Trabajo y Promoción So- cial. Dirección Gral. de Empleo. Migra- ciones Laborales. **Estructura Agraria y Demanda de mano de obra en el Alto Mayo.** Proyecto FNUAP/OIT/79/PO8. Lima, 1984.
- PERU, Instituto Nacional de Planificación. **Pro- grama Integral de Desarrollo de Madre de Dios.** Vol. I. Lima, 1983.
- FRANCE, Ghilleen Tolmie. **Arvores de Manaus.** Instituto Nacional de Pesquisas de Ama- zônia. INPA. Manaus, 1975.
- REATEGUI, Ulises. **La Colpa Endiablada.** Puca- llla, 1984.
- RODRIGUEZ DE MONTES, María Luisa. LVII. **Muestra de Literatura oral en Leticia Amazonas.** Bogotá, 1981.
- ROE, Peter G. **The Cosmic Zigote.** Cosmology in the Amazon Basin. New Jersey (S.A.)
- ROE, Peter G. University of Delaware. **Ethnoaesthetics and design Grammars: Shipi- bo. Perceptions of Cognate Styles.** Wash- ington, 1982.
- ROE, Peter G. Department of Anthropology University of Delaware. **Mythic substitu- tions and the stars: Aspects of Shipibo and Quechua Ethnoastronomy compared.** Washington, 1983.
- TOKARNIA, Carlos H. **Plantas tóxicas da Ama- zônia a Bovinos e outros herbívoros.** Ins- tituto Nacional de Pesquisas da Amazônia. INPA. Manaus, 1979.
- FUNDACION COMUNIDADES COLOMBIA- NAS, FUNCOL, ed. **Medicina Shamanis- mo y Botánica.** Bogotá, 1983.

AMAZONIA PERUANA
VOL. V — N° 10

Fe de Erratas

Página	Dice	Debe decir
48	...treinta y cinco...	ciento treinta y cinco..
49	Sirineri	Sirineri
50	mujeres (huatone)	mujeres (huetone)
54	Huadigpana	Huandigpana
55 6to. parrafo	...no podemos observar...	...podemos observar...
57	1) Son causas desconocidas...	1) Son causas escondidas...
59	La producción es...	La reproducción es..
62	...parentesco, la creencia en los <i>onchiu</i> , un dialecto...	...parentesco, los <i>onchiu</i> , un dialecto...
en el texto	<i>noriken</i>	<i>nokiren</i>
81	5	0.5
84	Barbila	Barbira
90	CASANOVA.... ...Piojo	CASANOVA... ...Piojé
90	NYE... ...Shifling	NYE... ...Shifting



Se terminó de imprimir 1000
ejemplares en el mes de enero de
1985 en los talleres de Editorial
Gráfica Pacific Press S.A. Los
Negocios 219, Surquillo. Lima -
Perú.