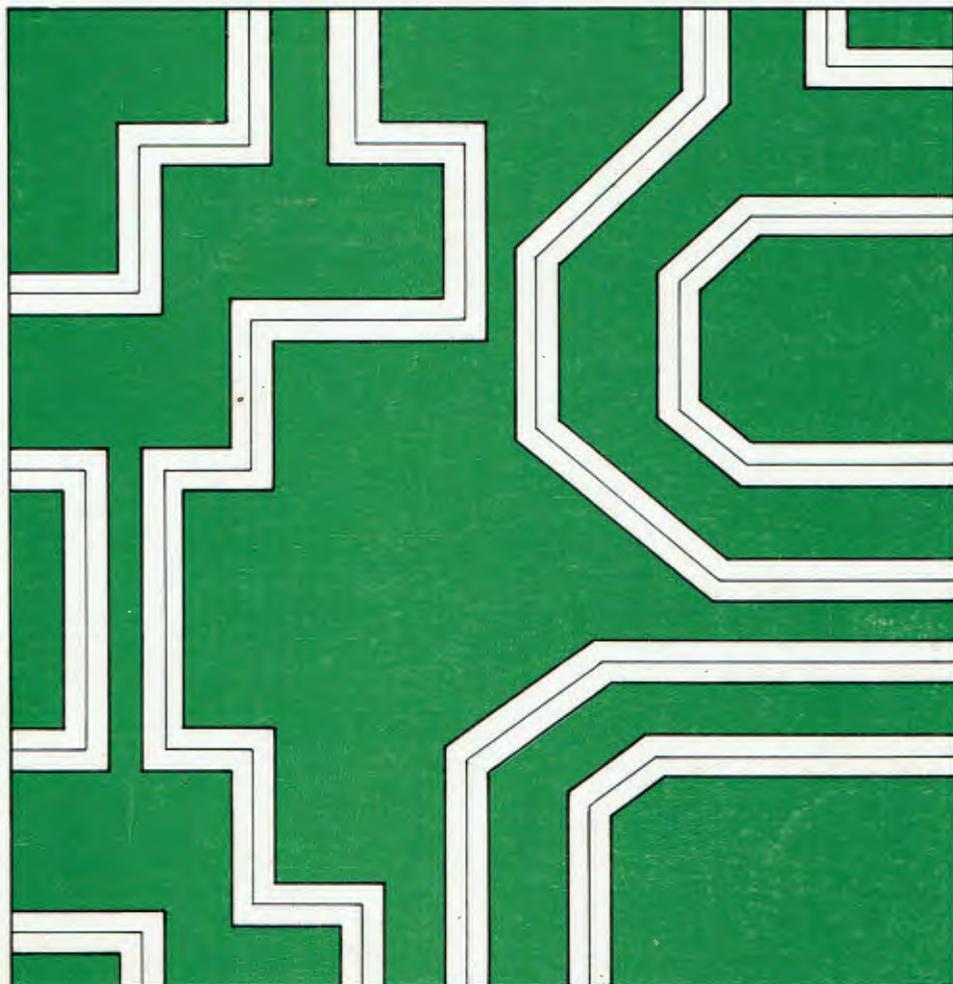


Amazonía Peruana

9



CENTRO AMAZONICO DE ANTROPOLOGIA Y APLICACION PRACTICA

LIMA - PERU

DIGITALIZADO EN EL CENDOC- CAAAP

© Copyright,



CENTRO AMAZONICO DE ANTROPOLOGIA Y APLICACION PRACTICA
TODOS LOS DERECHOS RESERVADOS

DIRECCION:

Avenida Gonzáles Prada 626
Magdalena Lima, Perú
Teléf. 615223

DIRECCION POSTAL:

Apartado 111-66
Lima, 14-Perú.



AMAZONIA PERUANA

VOL. V. — Nº 9

JULIO 1983

CENTRO AMAZONICO DE ANTROPOLOGIA Y APLICACION PRACTICA

LIMA, PERU

DIGITALIZADO EN EL CENDOC- CAAAP

DIRECCION DE PUBLICACION

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

CONSEJO EDITORIAL

- Enrique Ballón — Universidad Nacional Mayor de San Marcos — Lima
- Eduardo Bedoya — Centro de Investigación y Promoción Amazónica — Lima
- Angel Corbera — Centro de Investigación en Lingüística Aplicada de la
Universidad Nacional Mayor de San Marcos — Lima
Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica — Lima
- Carlos Dávila — Seminario de Estudios Antropológicos de la
Universidad Nacional Mayor de San Marcos — Lima
- Guido Pennano — Centro de Investigación de la
Universidad del Pacífico — Lima
- Diseño de Carátula — Sara López Vegas
Dibuja basado en tela shipiba

S U M A R I O

<i>Alejandro Camino</i>	5	Editorial
<i>Héctor Martínez</i>	7-21	Los Estudios acerca de la Migración y Ocupación. Selvática Peruana.
<i>Massimo Amadio</i>	23-36	La Alianza entre los Candoshi (Murato) del Alto Amazonas.
<i>Irene Bellier</i>	37-61	Mai Juna: Los Orejones. Identidad Cultural y Proceso de Aculturación.
<i>Erwin Frank</i>	63-78	Mecece: La función psicológica, social y económica de un complejo ritual de los Uni (Cashibo) de la Amazonía Peruana.

Documentos

<i>Pierrette Bertrand Rousseau</i>	79-85	De cómo los Shipibo y otras tribus aprendieron a hacer los dibujos (típicos) y a adornarse.
------------------------------------	-------	---

Crónicas

Fr. *Martín de Martín* 87-124 Las Misiones de los Manoítas a cargo de Ocupa en el siglo XVIII.

Reseñas

Carlos Garayar 127-129 "Duik Múun"... Universo Mítico de los Aguaruna.

Charlotte Seymour-Smith 130-131 Land, People and Planning in Contemporary Amazonia. Proceedings of the Conference on the Development of Amazonia in Seven Countries.

Noticias 133-137

EDITORIAL

Hace ya seis años (1976) apareció el primer número de **AMAZONIA PERUANA**. Concebida inicialmente como una revista bianual dedicada a la Etnología Amazónica, en un corto tiempo se ha constituido en la publicación que con mayor regularidad divulga los nuevos aportes teóricos y etnográficos de la región. Un creciente número de suscripciones tanto de América como de otros continentes nos confirman el interés de estudiantes y profesionales en una mayor profundización en el estudio e investigación de la realidad regional amazónica.

El carácter multidimensional de la realidad socio cultural y de la problemática regional de la Cuenca Amazónica, ha estimulado en los últimos años la investigación interdisciplinar. Con mayor intensidad que en otras áreas geográficas, en la Amazonía los antropólogos y científicos sociales en general han enriquecido sus aportes científicos con el diálogo e intercambio profesional en equipos multidisciplinarios. Médicos, botánicos, agrónomos, historiadores, lingüistas, etc., en trabajo conjunto con las ciencias sociales han gestado un replanteamiento de los ámbitos y límites de la práctica profesional.

El mundo del bosque tropical y de sus pobladores es una realidad continua y activa en sus variadas dimensiones naturales y sociales. Urge para su comprensión un enfoque sistemático y multidisciplinar que pueda dar cuenta efectiva del fenómeno global.

A partir de este número **AMAZONIA PERUANA** intentará constituirse en un foro de la investigación interdisciplinar de la región. Nos interesa publicar aportes, además de los etnológicos, de profesionales de los más diversos campos en la medida en que éstos asuman una óptica interdisciplinar, en donde el poblador amazónico esté presente interactuando en su realidad social, cultural, económica con su medio natural. Invitamos a los lectores a colaborar en nuestra

labor editorial, con artículos y contribuciones que estimulen el desarrollo de esta nueva alternativa.

Con este número estamos también adoptando una nueva carátula y diagramación interior para hacer de AMAZONIA PERUANA, una mejor revista y más ágil para el lector.

Seguiremos publicando, además de los aportes científicos de los artículos de fondo (con sus respectivos resúmenes en inglés, francés y alemán), las secciones DOCUMENTOS, CRONICAS, RESEÑAS y Noticias.

Esperamos que el interés en AMAZONIA PERUANA vaya en aumento y que éste se refleje en políticas de acción convenientes y adecuadas a la realidad del medio social y natural del poblador de la Cuenca Amazónica.

Alejandro Camino D. C.

LOS ESTUDIOS ACERCA DE LA MIGRACION Y OCUPACION SELVATICA PERUANA^o

Héctor Martínez*

*“La realidad es amplia, variada
y llena de contradicciones”.*

Bertolt Brecht

In this article author analyzes the distribution of population in Peru, contrasting demographical data with the different topographic and ecological life-zones. Special attention is placed on the Amazonian region and the dynamic of its population in a regional historical context, as well as the process of colonization. The colonization process is characterized and the research conducted on this topic is reviewed. The author suggests a few final propositions.

*
**

Dans cet article l'auteur analyse la distribution de la population dans le Pérou, en contrastant les données bibliographiques avec les caractéristiques topographiques et écologiques des différentes zones de vie. On examine avec une attention spéciale la région amazonique et la dynamique de la population dans un contexte régional historique, aussi que le procès de colonisation. On caractérise le procès de colonisation et on révisé l'investigation conduite sur ce sujet. L'auteur concluit avec quelques propositions finales.

*
**

Im vorliegende Artikel analysiert der Autor die Verteilung der Bevölkerung im Gebiet des Staates Peru. Er kontrastiert bibliographische Informationen mit topographischen und ökologischen Charakteristiken der verschiedenen Lebensräume. Er analysiert insbesondere die Situation im amazonischen Gebiet, den Prozess seiner Besiedlung im Kontext der regionalen Geschichte und das Phänomen der Kolonisation. Weiterhin typifiziert er das Phänomen und analysiert die wissenschaftlichen Untersuchungen die bisher hierüber erstellt wurden, wobei er ihre Reichweite, Grenzen, Methoden und Dokumentenbasis aufweist. Den Schluss bilden einige Vorschläge für zukünftige Arbeiten auf diesem Gebiet.

^o Ponencia presentada en la VII Reunión del Grupo de Trabajo sobre Migraciones de la Comisión de Población y Desarrollo, del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), realizado en Buenos Aires entre el 25 y 29 de agosto de 1980.

* Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

1. EL TERRITORIO SELVÁTICO

El Perú, con un territorio de 1'282,215 kilómetros cuadrados, comprende tres regiones ecológicas y socio-culturalmente diversas: la costa, la sierra y la selva,² las cuales, como resultado de la dinámica poblacional, registran distintos y cambiantes volúmenes de población, como puede apreciarse en el Cuadro 1, que al mismo tiempo expresa el rol de las migraciones en esa sucesiva recomposición.

La costa, no obstante ser una extensa faja desértica, con limitados recursos naturales, apenas 750,000 hectáreas en uso agrícola, sin incluir al espacio marítimo de las 200 millas, contiene en el presente prácticamente la mitad de la población del país, localizada en 53 verdaderos oasis. Esta tendencia hacia la litorización es el resultado de la conjunción de varios factores, entre los cuales figuran la orientación de la economía desde el período colonial hacia el mercado exterior, la política de inversiones públicas y de industrialización seguida en el estadio republicano, la gravitación de sus ciudades sobre el resto del país, la importancia y el desarrollo de la agricultura capitalista al contar con las mejores tierras, e inclusive, el medio ambiente más habitable.

La sierra, no obstante disponer de sólo el 28% del territorio, en su mayor parte inaprovechable para fines agrícolas y pecuarios, concentra el 41% de la población total; ésta, en un 61% conformada por grupos indígenas. La fisiografía por su pronunciada escabrosidad influye poderosamente en la distribución humana, pues, con excepción del altiplano del sur, son pocas las extensiones de terrenos relativamente llanos y a alturas con un clima favorable para la labor agrícola, mientras que en las partes de mayor altura (punas y jalcas) la actividad principal es la ganadería; que insume apenas una pequeña cantidad de la abundante mano de obra; toda esta situación se resuelve en la concentración de la población en los valles interandinos de clima favorable y alguna tierra plana. La dispersión de los grupos humanos en comunidades y en haciendas (ahora cooperativas y sociedades agrícolas) es la regla general, pues solamente las nieves perpetuas y las áreas desprovistas de vegetación escapan al dominio del hombre. Otras actividades económicas, fuera de la agricultura, la ganadera y las artesanías, prácticamente están ausentes; además, los recursos naturales para esas dos primeras labores son escasas y de baja productividad, con lo que la presión demográfica sobre la tierra se torna más dramática, sobre todo teniendo en cuenta que en la región no existe una actividad industrial de importancia, ubicándose más bien en una de tipo artesanal.

La selva, ecológicamente, en función de la topografía, el clima, los suelos y la plubiosidad, comprende dos biomas claramente definidos;³ la selva alta o montaña y la selva, propiamente dicha, ambas conformadas por ecosistemas complejos,

2 Trabajos de índole ecológica y de mayor precisión muestran entre ocho y ochenticuatro regiones o zonas de vida natural. La clasificación indicada corresponde a una visualización empírica y tradicional, pero la hemos preferido para no complicar nuestro escrito.

3 Bioma, flora y fauna de una región en su interacción con el medio; comprende ecosistemas y comunidades bióticas variadas.

distinguiéndose una treintena de asociaciones florísticas. Los suelos, excepto los aluviales, son pobres en nutrientes y fuertemente ácidos, además las capas de humus de las partes montañosas son sumamente delgadas, entre 10 y 15 centímetros de espesor, debido a que las altas temperaturas en combinación con la humedad destruyen la materia orgánica, por lo que los elementos nutritivos químicos si no son rápidamente utilizados desaparecen con gran facilidad. Esto implica la gran fragilidad de los ecosistemas y el por qué del fracaso de la agricultura y ganadería introducidas a expensas de la destrucción del bosque; pero, la exuberante vegetación que se observa crea la ilusión de la existencia de un territorio rico en suelos, sin percatarse que al ser destruidos los bosques se alteran y destruyen fácilmente; además, los suelos al quedar desnudos son fácil presa de la erosión de diverso origen, que trae consigo la pérdida de los minerales solubles, pues, únicamente el bosque tupido o manejado racionalmente puede protegerlos.

En el bosque, los estratos bióticos están determinados claramente por la altura, habiendo un marcado contraste entre la copa y el suelo, al ser ocupados por distintos animales que cumplen funciones específicas (nichos ecológicos); estas asociaciones territoriales de tipo aéreo se rompen irremisiblemente al destrozarse el bosque, lo que a la larga conduce a la destrucción del específico ecosistema.

Estos ecosistemas, sumamente frágiles, son mal conocidos en algunos de sus elementos: fotosíntesis, productividad e interacciones diversas, manifiestas en la riqueza y diversidad de especies, repartidas desigualmente, tanto en lo que se refiere a la flora como a la fauna. La gran biomasa vegetal, que comprende unas 2,500 especies, de las cuales son aprovechables una veintena, es poco productiva en lo que a madera se refiere, alrededor de unos 50 metros cúbicos, frente a los 200-400 de los bosques de los países templados.

Sin embargo, la selva, no obstante esta realidad, es corrientemente vista como una fuente de ingentes recursos renovables (maderas, animales y peces) y como un área donde es posible ampliar la frontera agrícola hasta límites insospechados, sin tomar en cuenta que apenas existen dos millones de tierras susceptibles de aprovechamiento agrícola y seis millones con aptitud pecuaria, completamente dispersas en ese vasto territorio de 77 millones de hectáreas; prácticamente es considerado como un territorio de conquista y posible de constituirse en la futura despensa del país. Estos estereotipos actúan poderosamente en contra de los llamados a la prudencia y de morigeración de los intereses creados.

El absoluto aislamiento de la región en el pasado y relativo en el presente, respecto al resto del país, no ha sido ningún obstáculo para que los recursos renovables y no renovables fueran extraídos sistemáticamente; pero, sin permitir una ocupación plena del territorio, generando al contrario una economía extractivo-mercantilista, sin desarrollo de las fuerzas productivas y ligada fundamentalmente a los intereses de los mercados exteriores.

2. LA OCUPACION DEL TERRITORIO

El siglo XVI, sin tomar en cuenta las incursiones prehispánicas, marca el inicio de los intentos de ocupación del territorio, pero, las incursiones de los conquistadores hispanos y los esfuerzos de los misioneros resultan vanos. Las enfermedades, los peligros y, en general, el ambiente malsano hizo de sus estancias una empresa realmente intolerable.

El proceso, aunque intermitente, de su real ocupación empieza en el Siglo XIX, cuando al influjo de la industria moderna y de la expansión del capitalismo mundial se crean las condiciones para la explotación de los recursos. Entre 1862 y 1918 es conocida la extracción de grandes cantidades de caucho, hasta que las plantaciones de Ceylán, Singapur y la Malasia marcan la caída de la importancia de los cauchales sudamericanos. Abandonado este recurso se inició en 1918 la explotación y exportación de maderas finas; la de pieles, cueros y animales exóticos, en 1928; la del barbasco, en 1931; la del chicle, en 1935; la del petróleo, en 1923; y, la de la cascarilla, en 1939, por las necesidades de la Guerra Mundial. Toda esta producción estuvo destinada esencialmente a cubrir las necesidades de los países europeos y de los Estados Unidos, utilizando como vía de salida el Amazonas. Las riquezas que generaron los mismos no significó en modo alguno el desarrollo económico y social de la región, en la medida que fueron dilapidadas rápidamente o transferidas a los países centrales; contrariamente, resultó lesivo especialmente para las poblaciones tribuales.

En este período, aparte de la lenta ocupación de la selva alta por los habitantes de origen andino, el único asentamiento colonizador de importancia, o por lo menos más publicitado, fue el del Pozuzo (Departamento de Pasco), por tiroleses y alemanes, llegados por contrato en 1858, bajo la política inmigratoria de extranjeros, inspirada en el apotegma de Juan Bautista Alperdi: "Gobernar es poblar"; polacos y cosacos fracasarían en semejantes intentos de colonización.

La inexistencia de carreteras constituía el obstáculo fundamental para su rápida ocupación. Así, por ejemplo, Pucallpa, actualmente puerto principal de ingreso al Oriente, siguiendo el Ucayali, en 1940 contaba con 2,368 habitantes, pero con la llegada de la carretera, en 1943, esa población se expande rápidamente, alcanzando en 1961 una masa de 26,391 habitantes y en 1972 registra 57,525 personas; es decir, un incremento de 2,329% en comparación con aquel año. En todo caso, es a partir de la década del 40 cuando se acelera el proceso espontáneo de ocupación permanente de distintos sectores de la selva, fundamentalmente por elementos serranos que ven posibilidades de mejoramiento económico y social con sólo trasladarse a esos lugares, bajo el espejismo de la existencia de vastas tierras fértiles y susceptibles de producir elementos de gran demanda (café, cacao, frutas).

Más adelante, en la década del 60, el Estado entra a jugar un papel importante en esta ocupación, tratando de corregir los defectos de las ocupaciones espontáneas de tierras y buscando una salida para los excedentes demográficos andinos, que presionaban profundamente sobre los escasos recursos, originando amplios fenómenos de ocupación de tierras pertenecientes a las haciendas. Este

interés, además está ligado, por lo menos en parte, al escamoteo para evitar una profunda y masiva reforma agraria en las dos otras regiones del país.

En el presente, especialmente la parte altoselvática, está sometida a un exponencial proceso de colonización por excedentes poblacionales de la región serrana, lo cual es resultado, entre otros factores, de la disminución de los recursos naturales, originada por la expansión demográfica y la degradación de los suelos, la ausencia de fuentes de trabajo ajenas a las agropecuarias y factores diversos de cambio a los que están sometidos.⁴ Las vías de penetración, en construcción o concluidas totalmente, constituyen el condicionante primario de esta traslación humana, bajo dos modalidades básicas: la espontánea y la dirigida.

La ocupación espontánea de vastas áreas selváticas se produce generalmente a lo largo de las carreteras y de las riberas de los grandes ríos. Su espontaneidad radica en el hecho de que el rol directo y consciente del Estado es nulo, pues, sólo tardíamente empieza a prestar a los colonizadores, agrupados en nuevos y variados núcleos de población la corriente asistencia técnica, económica y social. En buena cuenta, el colonizador sin más arma que su tecnología propia de una agricultura de laderas, empieza a rozar y quemar los bosques, apropiados en medio de una brutal competencia. Piensa que de esta manera está empezando un ciclo de agricultura permanente como en sus lares de origen, sin percatarse que realmente está iniciando una agricultura migratoria de graves consecuencias para los ecosistemas. A la vuelta de unos pocos años observa que la tierra no produce como antes, entonces abre nuevos espacios o continúa cultivando las que ha conseguido incorporar precariamente a la agricultura, hasta su total degradación. Para este colonizador agricultor, engarzado en mayor o menor medida en una economía de mercado, los bosques resultan un estorbo, pues, no se da cuenta que pueden constituir una fuente importante de ingreso y contribuir al mejoramiento de su calidad de vida, que por lo demás permanece igual a la que tenía en su comunidad de origen, decreciendo inclusive en no pocos casos.

Las colonizaciones dirigidas, por lo menos en teoría, constituyen una respuesta a esos caóticos asentamientos humanos, a la utilización irracional de los recursos naturales y a las pobres condiciones de vida de aquellos colonizadores. En términos ideales, se engarzan dentro de acciones definidas y concretas del Estado, al asumir éste un rol decisivo y dirigente en la ocupación territorial.⁵ En mayor o menor grado, delimita y estudia el área a colonizarse, provee las vías de comunicación, realiza la planificación física de los asentamientos y de las parcelas y establece los servicios básicos; incita y selecciona los potenciales colonizadores; y, en general, se encarga de todo lo relacionado con el desarrollo económico y social. A un nivel de mayor detalle (Proyecto de colonización), planifica las

4 Las catástrofes naturales, como las sequías y los terremotos (caso del 31 de mayo de 1970, en el Callejón de Huaylas), han contribuido al desplazamiento de la población andina hacia la selva. En algún momento histórico, procesos políticos campesinos han dado también margen a traslados de alguna importancia.

5 En esta acción se incluyen los proyectos de reasentamiento rural, de poblaciones ribereñas que constantemente y de un modo creciente son perjudicados por los reboces de los grandes ríos amazónicos, reasentándolos en partes más elevadas.

cédulas de explotación agropecuaria, capacita a los colonos para la ocupación y aprovechamiento más fácil de los recursos, presta la asistencia técnica, crediticia y social y organiza la comercialización. En la práctica, sus resultados son semejantes a los de las colonizaciones espontáneas, claro está con un costo sumamente elevado y una mayor dependencia del exterior, toda vez que estos proyectos generalmente se llevan a cabo con financiamiento extranjero.

Las colonizaciones semidirigidas y las militares aparecen como modelos que se ubican entre esas dos formas extremas, cuyos parámetros ni en uno ni en otro caso se dan puros, pues, cada cual lleva consigo alguna espontaneidad y alguna rigidez dirigida, caso de la carretera de penetración que define el área a ocuparse.

Tal proceso de ocupación y de explotación de los recursos naturales, bajo variados sistemas de producción, va modificando profundamente, o destruyendo, los frágiles ecosistemas. Al respecto, basta señalar que hasta el presente se han desbrozado 4,500 hectáreas de bosques de producción y de protección para la práctica de una agricultura migratoria y que anualmente se agregan otras 150,000 hectáreas, con un incremento anual del 12%, lo que significará, de continuar la tendencia, que en 1999 se esté talando más de dos millones de hectáreas con el mismo fin;⁶ fenómeno de suma gravedad si recordamos que el territorio cuenta con apenas ocho millones de hectáreas posibles de destinarse al uso agropecuario y que la suma del desbroce habrá llegado en el mismo año a 24'000,000 hectáreas (un tercio del territorio selvático), contribuyendo al profetizado desastre ecológico de la Amazonía y la Orinoquia.

Por otra parte, ese proceso de ocupación de la selva por elementos ajenos ha significado en todo momento el desplazamiento de las poblaciones tribales, pertenecientes a 64 familias etnolingüísticas, agrupadas en unas mil comunidades y con una población estimada en un cuarto de millón de personas, de sus habitat originales o su asimilación brutal a las formas capitalistas que se imponen. Los esfuerzos por la titulación de sus tierras ancestralmente ocupadas sufren los obstáculos de una burocracia comprometida con los intereses particulares de propios y foráneos, ahora a la sombra de algunas empresas transnacionales. En suma, para ellos, los nativos ha significado quedar reducidos a ínfimas cantidades de bosques que no cubren las necesidades de su particular modo de vida.

Las ciudades existentes en la región son también producto eminente de ese proceso de ocupación del territorio, lo mismo que su rápido crecimiento en las últimas décadas, con la particularidad de que el contingente que se aloja en ellas es mayormente de origen urbano o de elementos rurales que han tenido largas experiencias en ciudades costeñas y serranas. A ellos se agregan, a partir de 1970, los elementos rurales selváticos que luego de haber trabajado en la prospección petrolífera no han regresado a sus núcleos de origen sino que fueron a engrosar algunas de las ciudades (Iquitos, Pucallpa y Puerto Maldonado); igualmente se suman elementos rurales o semiurbanos de la propia región, resultando el fenómeno urbano en parte uno de tipo intrarregional.

⁶ En los últimos años, el cultivo de la coca, asociado a la socorrida producción y comercio de la pasta básica de cocaína (PBC), está contribuyendo poderosamente a la destrucción de los bosques y, sin lugar a dudas, es otro incentivo para el ingreso de nuevos elementos.

La aparición de estas ciudades está históricamente ligada a la explotación de los mencionados recursos naturales; y el ulterior rápido crecimiento de algunas de ellas se asocia a la colonización propiamente dicha, como generadoras de servicios de todo tipo, coadyuvado en parte por la política de desgravación tributaria, que ha beneficiado fundamentalmente al comercio y a la transformación de las maderas (triplay, nordez, enchapados), y también favorecido por la política de desconcentración administrativa metropolitana (Lima), dando lugar al crecimiento burocrático de las ciudades departamentales y provinciales.

Con todo, la integración de la región a la economía nacional es todavía sumamente débil, lo cual se expresa claramente en el hecho de que no contribuye sino en un 3% en la formación del producto bruto interno, sin tener en cuenta la concurrencia de la explotación petrolífera de los últimos años; y el escaso dominio que se ejerce sobre ella se refleja en la ocupación paulatina de los sectores fronterizos por poblaciones de algunos de los países limítrofes. La contracorriente migratoria que se origina de la región hacia la costa y la sierra, indudablemente, es otra manifestación de esa escasa integración y de la persistencia de las desigualdades regionales en cuanto a desarrollo económico y social y de una manera más precisa, en relación con la calidad de vida.

3. ALCANCES DE LOS ESTUDIOS

Los estudios existentes y referidos a esa migración y, en general, de reasentamiento poblacional selvático no son resultado de algún propósito o plan deliberado para conocer el fenómeno en forma sistemática en su dimensión regional y en términos de su especial particularidad, sino que son fruto, o del acercamiento con motivo de otros trabajos de cobertura nacional,⁷ o de las necesidades inmediatas de alguna agencia de planificación y/o de desarrollo, o de intereses más particulares de uno u otro investigador.

Sea como fuere, un registro bastante exhaustivo de los mismos muestra, excluyendo los atinentes al período prehispánico, un número de 128, entre libros, folletos y artículos en revistas especializadas (Martínez, 1980), de los cuales el 49% son de carácter general, el 28% están referidos a las colonizaciones dirigidas y el 23% restante, a las espontáneas. Por otra parte, se nota que el 36% de los mismos fueron realizados hasta 1960, el 26% entre 1961 y 1970 y el 38% en el lapso 1971-1979. Cifras que, por sí solas, indican la incidencia de los mismos en una y otra temática y, sin importar las circunstancias en las que fueron realizados, el interés creciente por conocer este particular fenómeno de migración y colonización.

Indudablemente, aquellas circunstancias en las cuales se producen la serie de estudios disponibles explican, por lo menos en parte, sus alcances y limitaciones:

⁷ La "Encuesta Nacional de Hogares de Propósitos Múltiples", efectuada por la Dirección General del Empleo (Ministerio de Trabajo), en 1971-1972, por ejemplo.

a) Inexistencia de algún estudio que trate en forma amplia y comprensiva el fenómeno migratorio selvático, cuyo conocimiento más bien es insumido en los estudios generales de alcance nacional, los cuales, obviamente, no descubren su especificidad. Por lo demás, estos estudios tienen un enfoque enteramente demográfico clásico, entendido más que todo como expresión aritmética o estadística de tipo censal de los desplazamientos, ignorando que los mismos son manifestación dinámica y objetiva de la población y de sus estratos, de sus cambios y proyecciones, en función o en relación con la estructura ecológica, económica y social de los recursos disponibles, tanto en las fuentes de la migración como en los blancos de ésta. Además, los estudios de supuesto alcance regional selvático, aún dentro de sus restricciones demográficas, resultan fragmentarios, al circunscribirse por lo general a algún contexto de región de planificación o de administración, caprichosamente delimitada y que contribuye a la "balcanización" del país o a su reforzamiento.⁸

b) Limitación de los estudios que tratan de la migración hacia las ciudades de la región, en términos de sus propias características. En realidad la referencia a ellas se hallan contenidas en los estudios que cubren el conjunto de la seis u ocho ciudades grandes del país, con un enfoque centrado en el volumen de la migración, status del migrante, determinantes individuales del traslado y en la comparación de la población migrante con la nativa; enfoque que obviamente clude el examen de las ciudades selváticas como especial formación económica, social e histórica.

c) Dispersión en cuanto a sus alcances espaciales, temporalidad y líneas temáticas. En términos espaciales, la casi totalidad de los estudios son enteramente localista: una colonización espontánea o dirigida, una aldea o una ciudad, una microrregión de límites imprecisos, etc., abstraídos del contexto mayor en los que se insertan. En relación a la temporalidad, captan únicamente el momento correspondiente al estudio, sin examinar el fenómeno como un proceso, no obstante existir en no pocos casos estudios que cubren varios momentos. Esta inmediatez encuentra explicación en la pereza o descuido por revisar los trabajos precedentes, empezando cada quien en un punto "0" lo que impide obviamente la profundización del conocimiento, al trabajar, por ejemplo, sobre la base de determinadas hipótesis derivadas del examen inteligente de aquellos; la urgencia de proporcionar rápidos resultados de las investigaciones emprendidas es otra explicación, pues, por lo general los mismos se llevan a cabo por urgencias de organismos de planificación o de ejecución, también la ausencia de marcos conceptuales que guíen las investigaciones es otra explicación. En lo atinente a líneas temáticas, son sumamente diversos, predominando en todo caso los estudios de colonizaciones, con distinta extensión y profundidad; sin embargo es de advertir evidentes vacíos temáticos.

En relación a la espacialidad y temporalidad, es de agregar que algunas áreas han sido objeto de una serie de sucesivos estudios, en asociación con otros

⁸ La regionalización diseñada para fines de planificación o de administración ignora la dinamicidad demográfica, económica, social y cultural que ocurre a nivel de determinados segmentos de integración transversal (costa-sierra-selva). El reforzamiento se da a través de los llamados y discutibles organismos regionales de desarrollo.

fenómenos: el Tambopata (Puno), por la persistencia de acciones de organismos especializados de las Naciones Unidas; el valle de La Convención (Cusco) por haber constituido el centro de una fase de la sindicalización campesina; y, la colonización Tingo María-Tocache-Campanilla, por su ligazón a un préstamo del Banco Interamericano y de Desarrollo.

d) Orientación marcadamente unívoca, en la medida que tratan el fenómeno de una manera casi estrictamente demográfica, centrado en el status del migrante y en las causas de su desplazamiento a partir de sus respuestas, sin constatación en las fuentes mismas de la migración; es decir sin referencia específica a los elementos estructurales que determinan o condicionan el movimiento. En otras palabras, no ligan la variable migración con otras variables o éstas son tratadas muy insuficientemente.

Por otra parte, es de anotar que existen otros estudios, principalmente económicos, los cuales, a su vez, no consideran la faceta poblacional o solamente la toman en cuenta de una manera tangencial. Este rasgo es un claro reflejo del aislamiento en que trabajan los especialistas de una y otra disciplina y si se da esta concurrencia, no se concreta en una verdadera acción interdisciplinaria, trabajando cada uno por su cuenta, apareciendo en los informes capítulos mal ensamblados de uno y otro aspecto temático.

e) Sentido factual y descriptivo de los fenómenos o subfenómenos tratados, explicable por la ausencia de explícitos marcos conceptuales o de hipótesis precisas en el curso de la realización de los estudios. Obviamente, esto no enerva la importancia de los mismos, toda vez que pueden constituir la base para estudios de mayor alcance y profundidad y, también, para seguir la migración desde una perspectiva histórica o simplemente diacrónica.

Cualquier viso de captación histórica del fenómeno, aun dentro de las señaladas limitaciones demográficas, se reduce a la agrupación de los datos en quinquenios y/o decenios, sin que tales agrupaciones correspondan a períodos perfectamente definidos o a determinadas coyunturas relacionadas con la ocupación y desarrollo selváticos.

4. VACÍOS EN LOS ESTUDIOS

No obstante la abundancia y aunque dispersos estudios acerca del fenómeno migratorio de la región, son evidentes una serie de vacíos en ese mosaico de conocimientos no armado todavía; el llenar esos vacíos permitiría una mejor comprensión del fenómeno que nos ocupa, sobre todo teniendo en cuenta la naturaleza cualitativamente distinta en comparación con el que se da para el resto del país. Entre esas carencias o insuficiencias figuran:

a) Los resultados de la política de colonización seguida desde mediados del siglo pasado, cuando con un criterio evidentemente de contenido racista se promueve la venida de europeos para poblar esa parte del territorio, ofreciendo para el efecto condiciones sumamente favorables en cuanto al otorgamiento de tierras

y a excepciones tributarias, de los que no gozaban los nacionales. La información al respecto es fragmentaria, reduciéndose a los tirolese y alemanes de la Colonia del Pozuzo, ignorándose totalmente lo ocurrido con los cosacos y polacos que fueron a asentarse a otros lugares de la selva. Su conocimiento permitiría comparar una colonización de relativo éxito, la de los tirolese y alemanes, con estas otras, de la que quedan algunos vestigios en los diarios de la época y seguramente, en la información oficial.

b) La ocupación intermitente de la selva con fines de explotación de sus recursos naturales, importante para determinar con precisión su rol en la dinámica de la redistribución poblacional del país en el proceso de integración transversal costa-sierra-selva.

c) El movimiento intrarregional, en sus tres corrientes: i) El desplazamiento desatado por la prospección petrolífera, a partir de 1970, extrayendo de la agricultura una importante masa de campesinos, quienes al entrar los yacimientos hallados a su fase de producción no regresan a sus lares de origen sino que se dirigen a las ciudades (principalmente Iquitos y Pucallpa), engrosando el contingente de desocupados y subocupados, con sus secuelas de patología social, y, por otro lado, originando una disminución de la producción agrícola, que conduce a la región a una mayor dependencia con respecto al exterior; ii) El traslado directo de importantes masas de ribereños hacia las ciudades, bajo el espejismo de poder hallar fácilmente trabajos bien remunerados y de mejorar sus condiciones de vida, al abstraerse de las duras faenas del campo; y, iii) El reasentamiento de población ribereña, bajo el impulso estatal, en lugares más elevados, a fin de librarlos de las inundaciones que provocan las crecientes anuales de los ríos y que en el presente se tornan más perjudiciales, por la colmatación de los cauces, como consecuencia de la agricultura migratoria practicada en la selva alta.

d) El particular proceso de asimilación de los migrantes a la vida de las ciudades de la región, teniendo en cuenta que la economía de éstas se sustenta fundamentalmente en el comercio, mientras que la industria fabril y la de tipo artesanal son sumamente escasas. La segregación ecológica (localización en las barriadas) y los cuadros de patología social (mendicidad, prostitución, alcoholismo) son apenas algunos fenómenos menos visibles de este proceso.

e) Las relaciones interétnicas colonizadores-poblaciones tribuales, en el curso de las cuales éstos son frecuentemente desplazados del espacio ocupado ancestralmente, fenómeno que también se hace presente con motivo de la creciente explotación de las arenas auríferas, particularmente en Madre de Dios.

f) La conceptualización, instrumentación, ejecución y resultados de las colonizaciones militares, prácticamente desconocidas, al estar cubiertas por cierto halo de misterio. En todo caso, los objetivos que se plantean son la ocupación y el desarrollo de las áreas fronterizas, utilizando a los licenciados, a semejanza de los *Najal* israelíes; pero, al parecer, hasta ahora con pobres resultados.

g) El efecto de las acciones estatales (construcción de carreteras, colonizaciones dirigidas, proyectos de desarrollo microrregional, desgravación tributaria, desconcentración administrativa, etc.) en la ocupación y desarrollo selváticos.

h) El proceso de modificación profunda o de destrucción de los frágiles ecosistemas como consecuencia de la agricultura migratoria y de la irracional explotación forestal, pues, al respecto únicamente se tienen aproximaciones, principalmente mediante el uso de la aerofotografía, que no permite precisar el proceso en todas sus facetas.

i) El fenómeno de los trabajadores eventuales, apenas tocados en los estudios antropológicos y económicos acerca del campesinado en general; y, en otros casos son tratados parcialmente, como ocurre en los trabajos de migración laboral, abstracción que esconde contenidos más profundos.

Es de aclarar que en relación con estos temas no es el caso que no existan informaciones de base sino que las mismas no han sido todavía registradas, evaluadas y analizadas, convirtiéndolos en informes comprensivos. Por ejemplo, en nuestro paso por el Ministerio de Agricultura descubrimos una rica información referente a los reasentamientos poblacionales de la selva baja.

5. METODOS Y FUENTES DE DATOS

Los 128 estudios registrados en relación con la migración y ocupación selvática, pueden ser fácilmente asimilados a cuatro grupos, según las fuentes de su origen:

a) Estudios sobre la base de fuentes censales (Censos Nacionales de Población: 1940, 1961 y 1972), en el contexto de una cobertura nacional, presentan fundamentalmente conocimientos de carácter general, en cuanto a volúmenes y período de inserción y características de los migrantes; en algunos casos, tratan una región de planificación o de administración, siempre sobre esas bases censales. En términos temporales, estudian la migración con referencia a un año censal o enlazando la información correspondiente a los años censales mencionados.

b) Estudios sobre bases muestrales de alcance nacional y que para efectos del examen regional son utilizados en sus partes pertinentes, inciden en los aspectos estrictamente demográficos de la migración, en los que sus concomitantes estructurales son apenas tomados en cuenta, lo mismo que los subtemas propios de la región, como, por ejemplo, las colonizaciones. Otros estudios, también sobre bases muestrales y que cubren microrregiones específicas muestran iguales características y en algunos casos son discutibles y hasta pueden ser invalidados por el tamaño y selección de la muestra.

En general, estos estudios son realizados para satisfacer determinados requerimientos gubernamentales (por ejemplo, mantenerse informado sobre la cambiante situación ocupacional) o son producto de sendos convenios de asistencia técnica internacional y que al no estar presumidos en su ejecución de algún aparato conceptual y/o de hipótesis y variables específicas no contribuyen a una profundización del conocimiento; estas carencias se revelan fácilmente en la can-

tidad de datos que acopian y que luego no son utilizados en su totalidad, no obstante haber sido procesados. En estos estudios no es raro que para efectos del correspondiente informe son provistos post facto de esos elementos, con lo que tratan de validar las exigencias "cientificistas".

c) Estudios antropológicos, resultantes de prolongadas estancias en el campo, son, sin lugar a dudas, los de mayor riqueza cualitativa, mientras que los aspectos cuantitativos son algo descuidados, y permiten tener una comprensión más adecuada del fenómeno migratorio selvático, especialmente en relación a las colonizaciones espontáneas y dirigidas. Sus hallazgos frecuentemente son extrapolados a áreas más grandes de lo que es dable hacer.

d) Estudios-diagnóstico para fines de elaboración de planes y proyectos de desarrollo sectorial o intersectorial de alcance espacial variado, por lo regular engloban, no siempre adecuadamente, los aportes de estudios específicos sobre el tema, enriqueciéndolos con información más variada de otra naturaleza, pero ligados indirectamente al fenómeno de la migración y ocupación selváticas.

Al margen de esta serie de estos estudios, es de señalar la existencia de otros trabajos que si bien no se refieren directamente a la migración, sí, están ligados íntimamente a ella. Los hay dedicados a la construcción de carreteras, ecología y recursos naturales, actividades agrícolas, ganaderas, forestales, caza y pesca, tenencia de la tierra y tecnología, inversiones públicas, comunidades nativas, etc., que, por lo regular yacen en los ministerios y otras dependencias públicas o sólo han sido utilizados en forma muy parcial en los estudios que tratan específicamente la migración y ocupación selváticas, lo mismo que los informes de viajeros y exploradores y misioneros.

6. ALGUNAS PROPOSICIONES

En suma, el fenómeno migratorio y de ocupación selvática es sólo parcial e insuficientemente conocido en lo que respecta al ritmo o intensidad, características sociales, económicas y culturales de los migrantes, forma como se opera, factores individuales y estructurales que originan, mecánica de inserción en el medio y sus consecuencias, cambios en su curso histórico, en su actualidad y en sus tendencias. Pero, cuando hablamos de parcial y de insuficiencia en esencia queremos significar que el conocimiento se halla disperso en los numerosos estudios existentes y que lo que falta es darles unidad, armar el mosaico, aun cuando hayan algunos vacíos o insuficiencias, producir la integración del conocimiento disperso, en términos de su dimensión histórica, actual y prospectiva.

Esto es posible mediante un eficaz aprovechamiento de las informaciones censales, ahora subutilizadas; la incorporación de los datos que proporcionan la serie de encuestas, incluyendo su reprocesamiento y relectura; la cualificación a través de los estudios de naturaleza específica; y, la amplia utilización de los conocimientos que proporcionan las disciplinas no sociales. Ciertamente, las fuentes censales y muestrales y de otra naturaleza, existentes y tratadas convenientemente

y complementadas con otros estudios pueden dar como resultado un conocimiento lo suficientemente amplio y comprensivo del acontecer de la población selvática.

El tener este tipo de conocimiento, con particular énfasis en el fenómeno de la migración, en sus perspectivas históricas, actuales y futuras se torna urgente, como base y herramienta para el planteamiento y/o reajuste de lineamientos de política, planes y proyectos de desarrollo y de industrialización de dispositivos legales de desarrollo de la región, y como nuevo punto de partida para nuevas investigaciones, para no seguir tratando de mordernos la cola, pues, de inmediato puede ofrecer a la demografía una profundidad necesaria, esencial para los estudios de la geografía y la ecología humanas, la economía, la sociología, etc.; además que los planificadores y otros estudiosos puedan disponer de cifras útiles para las acciones académicas o de aplicación en las que se hallan empeñados, a la par que dispongan de la información cualitativa indispensable. Además, se halla asociado a la necesidad de contribuir a la formación de una "conciencia poblacional" y el logro de mejores conocimientos se halla vinculado por la importancia que la variable demográfica debe tener en los estudios socio-económicos, como base fundamental para el planteamiento de los cambios estructurales que el desarrollo demanda.

En términos académicos, llegar a tal conocimiento amplio y comprensivo, con las limitaciones y los vacíos que se derivan de los mismos, permitiría: a) Tener un nuevo punto "0", no por ignorancia de los conocimientos precedentes, sino como síntesis de los conocimientos dispersos; b) Elaborar hipótesis, sentar determinados marcos conceptuales y hasta teóricos, en términos de la especificidad regional, y precisar las variables para los nuevos estudios que se proyecten, buscando más la explicación que la descripción; c) Precisar las lagunas señaladas y descubrir posiblemente otras; d) Seleccionar las técnicas más apropiadas para los distintos subfenómenos; obviamente, por ejemplo, la encuesta por muestreo no sirve ciertamente para examinar la desorganización de la personalidad en el trance de la inserción a un medio socio-cultural totalmente distinto; y, e) Alentar el trabajo verdaderamente interdisciplinario, por la serie de facetas en juego, con lo que además se permitiría que cada quien se ubique en los roles para los cuales está preparado y evitar tomar otros, con riesgo del ridículo.

BIBLIOGRAFIA

- ARAMBURU, Carlos E. 1979. "Las migraciones a las zonas de colonización en la selva peruana: Perspectivas y avances". *Debates en Antropología*, Nº 4. Lima, UC.
- ALMENARA, Jaime. 1978. "Estudio de las migraciones en relación con el trabajo eventual". Lima, AMIDEP, mimeo.
- DIRECCION GENERAL DEL EMPLEO. 1974. *El empleo en el Oriente*. Análisis de los datos de la Encuesta Socio-Económica del Oriente (Iquitos, Pucallpa, Tarapoto, Requena y Nauta). Lima, mimeo.
- GARCIA ROSELL, Ricardo. 1905. *Conquista de la Montaña*. Sinopsis de los descubrimientos, expediciones, estudios y trabajos llevados a cabo en el Perú para el aprovechamiento y cultura de sus montañas. Lima, Tip. "La Prensa".
- LOPEZ ANDIA, Carlos. 1978. "Avances de la investigación sobre la relación entre las migraciones internas y el aparato económico". Lima, AMIDEP, mimeo.
- MARTINEZ, Héctor. 1976. *Las colonizaciones selváticas dirigidas en el Perú*. Lima, CEPD, mimeo.
- 1978. "El saqueo y la destrucción de los ecosistemas selváticos". *América Indígena*, Vol. XXXVIII, Nº 1. México.
- 1980. *Migraciones internas en el Perú: Aproximación y bibliografía*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos (En prensa).
- MAYER, Enrique; MASFERRER, Elio. 1979. "La Población indígena de América en 1978", *América Indígena*, Vol. XXXIX, Nº 2. México.
- MEGERS, Betty J. 1976. *Amazonía, Hombre y Cultura en un paraíso ilusorio*, México Siglo XXI.
- PESCE, Hugo. 1906. *Indígenas e inmigrantes en el Perú*. Lima, Ministerio de Fomento. Imprenta de la Opinión Nacional.
- ROMANI, Claudio. 1976. *Ecotécnicas para el trópico húmedo*. México, Centro de Eco-desarrollo.
- SIMMONS, Alan; DIAZ-BRIQUETS, Sergio; LAQUIAN, Aprodicio. 1978. *Cambio social y migración interna*. Una reseña de hallazgos de investigaciones en América Latina. Bogotá, CIID.
- WATERS, R. F. 1971. "Perú. Colonización en la selva". *La agricultura migratoria en América Latina*. Roma, FAO.

La Gaceta Arqueológica Andina ha sido concebida como un órgano de publicación del Instituto Andino de Estudios Arqueológicos (INDEA), cuyo objetivo es el crear un marco de entendimiento, comunicación e integración entre los organismos, especialistas y personas interesadas en la historia antigua de los pueblos y naciones de la América Andina.

Vol. 1 1982-83 (Nos. 1-6)

— INFORMES —

- 1.- La formación de arqueólogos: Perú.
- 2.- Trabajo empírico y trabajo teórico.
- 3.- Prospección y excavación: la acumulación de los datos empíricos.
- 4.- La Arqueología científico-social: 3 principios, 3 criterios, 3 factores.
- 5.- El Concepto de Tipo en Arqueología (I).

— SUPLEMENTO 1 —

AREA SEPTENTRIONAL ANDINA

Sobre el Coloquio Internacional de Arqueología en homenaje a Carlos Zevallos Menéndez (Guayaquil, 25-30 de Octubre de 1982). Este primer Suplemento de la GACETA presenta una discusión sobre el resultado de investigaciones recientes en el norte del Perú, Ecuador y sur de Colombia, con aproximación al estado actual de la cronología y coología del área (se acompañan mapas, fotos y cuadro cronológico, por regiones).

— ARTICULOS —

- 1.- "Isla La Plata y los contactos entre Mesoamérica y los Andes", por Jorge Marcos.
- 2.- "Cerro Baul: un enclave Wari en territorio Tiwanaku", por L.G. Lumbreras, E. Mujica y R. Vera.
- 3.- "50 años de investigaciones en Tiwanaku" y "Kallamarka: relaciones con Pukará y Paracas", por Luis G. Lumbreras y E. Mujica.
- 4.- "El Formativo en el Valle de Cajamarca", por Kazuo Terada; "Monteverde: aportes al conocimiento del Paleolindio en el Extremo Sur", por Tom Dillehay; "Investigaciones en Wari", por Enrique Bragayrac y Enrique Gonzalez Carré; "Excavaciones en Conchopata", por Denise Pozzi-Escot.
- 6.- "La arquitectura temprana en Cajamarca", por Carlos Williams y José Pineda; "El Camino Inkaico: Calchaquí-Tastil (N.O. Argentino)", por John Hyslop y Pio Pablo Díaz; "Excavaciones en el templo de Wiracocha, Raqchi, Cusco", por Juana Maysundo R.

COMENTARIOS: (1) El Museo Nacional de Arqueología: ¿qué y para qué; La Ramada: un nuevo complejo del Centro-Sur Andino; Conservación y Protección del Patrimonio Monumental Andino: entrevista a Sylvio Mutal. (2) La Seguridad del Patrimonio Monumental de nuestros pueblos; El Tesoro de la "Huaca de la Misa", Chan chan; Peñon del Río, Región del Daule, Ecuador; Arqueología en Cochabamba; Investigaciones en Roncec, Chile; La secuencia cronológica del Norte Chico, Chile. (3) Ambato: ¿nueva fase de la cultura la Aguada en el N.O. Argentino?; El Formativo del valle de Lima; Arqueología de la Amazonía. (6) Los Inkas del Kollasuyu.

Además, la GACETA ofrece comentarios editoriales, noticias de actualidad, necrologías, reseñas bibliográficas, informes y anuncios sobre eventos de la especialidad.

LA ALIANZA ENTRE LOS CANDOSHI (MURATO) DEL ALTO AMAZONAS

Massimo Amadio *

A. Lucia D'Emilio *

Based on field research the authors present a study of forms of family organizations among the Candoshi-Murato indians of Alto Amazonas (Loreto, Peru). The kinship system is analyzed as well as the types of alliances that result from marriage exchanges. Finally a few conclusions are suggested in relation to the kinship system and the types of alliances as they imprint flexible and fluid character to the patterns of social organization and settlement patterns.

*
**

Sur la base d'investigations sur le terrain l'auteur présent l'étude des formes d'organisation familiale dans la population Candoshi-Murato de la province du Haut Amazonas (Loreto, Perou). On analyse la structure de parenté aussi que les formes d'alliance qui résultent des échanges matrimoniaux. Finalement on propose quelques conclusions relatives à l'influence du système de parenté et des formes d'alliances sur le caractère flexible et fluide de l'organisation sociale et sur les formes de peuplement.

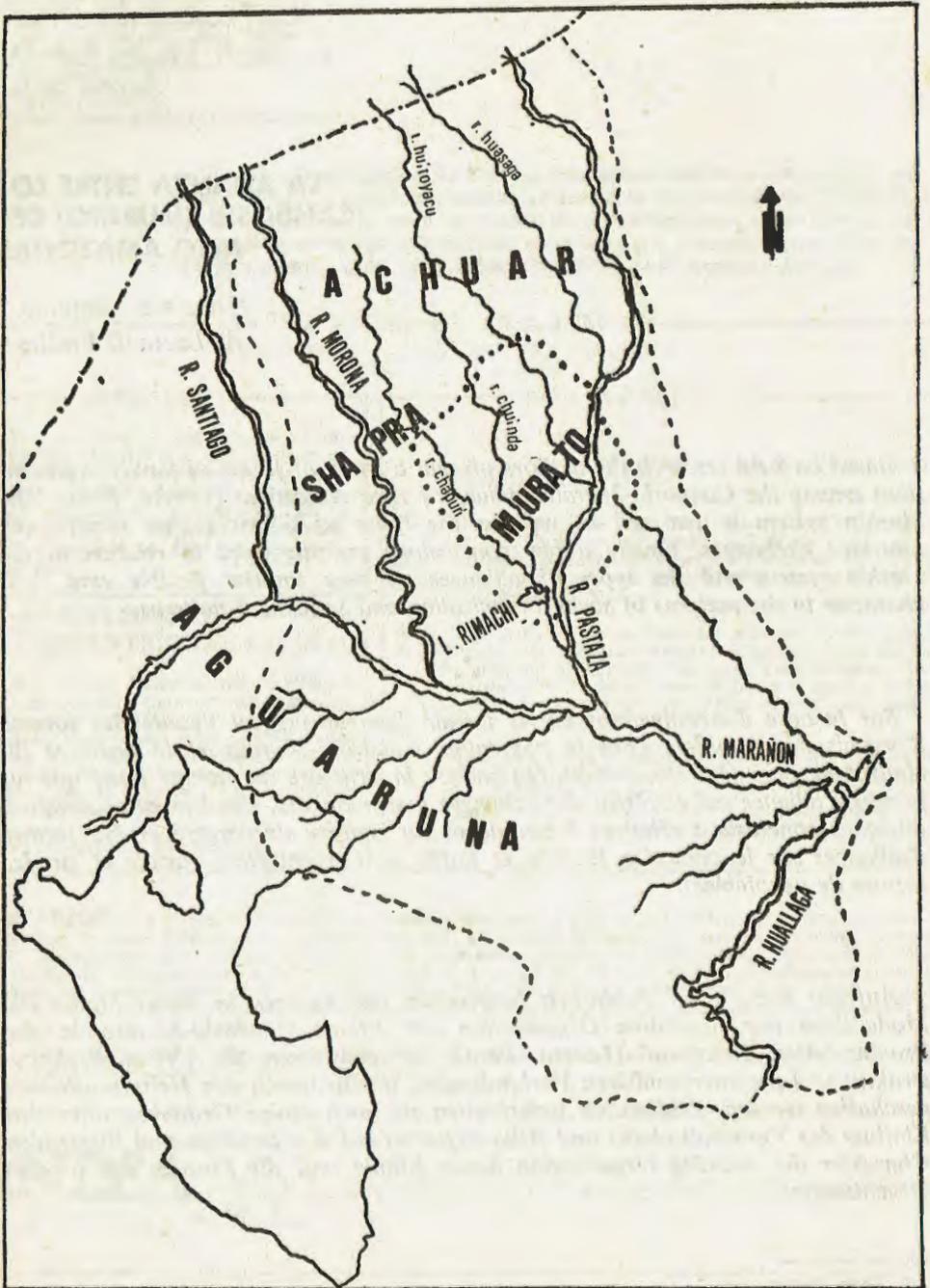
*
**

Auf der Basis einer Feldarbeit besprechen die Autoren in dieser Studie die Modalitäten der familiären Organisation der Ethnie Candoshi-Murato in der Provinz 'Alto Amazonas' (Loreto, Peru). Sie analysieren die Verwandtschaftsstruktur und die interfamiliären Verbindungen, welche durch den Heiratsaustausch geschaffen werden. Schliesslich unterbreiten sie noch einige Gedanken über den Einfluss des Verwandtschafts und Allianzsystems auf den flexiblen und fliessenden Charakter der sozialen Organisation dieser Ethnie und die Formen der lokalen Organisation.

* Terra Nuova.

Centro de Cooperación Internacional/Roma.

Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica/Lima.



1. INFORMACIONES PRELIMINARES

El grupo étnico Candoshi Murato, vive en la zona de la selva tropical baja de la provincia del Alto Amazonas (Departamento de Loreto), a lo largo de los ríos Chuinda y Chapuri, el medio río Huitoyacu, el bajo río Manchari, y el alto río Nucuray; algunos núcleos menores viven en dos afluyentes del río Pastaza, el río Chimara y el río Ungurahui.¹

Actualmente casi la mitad de la población se encuentra en las seis comunidades de la zona del Rimachi (Chuinda, Chapuri), que hospedan aproximadamente a 500 personas; en su totalidad, el grupo supera en poco las 1,000 personas, omitiendo de ese cálculo el grupo de los Shapra que son ordinariamente indicados como integrantes de la 'familia' Candoshi, y que ocupan zonas próximas al río Morona.²

Las comunidades Candoshi Murato hoy existentes, han empezado a formarse sólo en las últimas décadas (el concepto de 'comunidad' está ausente del idioma y de la lógica Candoshi) bajo influencias externas, y son poco estables: entre los diferentes grupos familiares que constituyen las actuales comunidades, surgen con frecuencia conflictos y tensiones que muchas veces se resuelven con la escisión de la comunidad.

Estos núcleos o grupos familiares no son rígidamente definidos, en un nivel general se puede decir que las relaciones más significativas son aquellas que ocurren entre los hermanos y hermanas (reales o clasificatorios), y sus respectivos cónyuges (las alianzas se forman a través de un intercambio entre hombres, y la residencia es uxori-local).

Los grupos locales que así se originan, son integrados por los padres (y los abuelos si viven todavía) y eventuales tíos paternos o maternos; en un ejemplo típico pueden ser consideradas las comunidades de Puerto Requena (río Chuinda) y Puerto Pijuyal (río Huitoyacu), donde el núcleo fundamental es constituido por hermanas, hermanos (uno en este caso) y sus respectivos cónyuges (generalmente, parientes entre ellos).

Las alianzas tienen en cuenta un principio exogámico que no permite la unión entre consanguíneos próximos (maaciriti), entre ellos los primos paralelos y cruzados, y que hace posible una unión sólo entre personas con las cuales no existe ningún lazo de consanguinidad (tonari), o un lazo muy lejano (kamindzi).

Es admitida la poliginia (preferentemente con dos hermanas o con una mujer y su madre) y se verifican uniones también con personas de los grupos étnicos cercanos (principalmente Shapra, Quichua del Pastaza, Achuar).

A primera vista parece que Ego, afuera de la categoría de los maaciriti, tiene la más amplia posibilidad de escoger a su propio cónyuge.

1 Los datos para este análisis han sido recogidos en ocasión de dos investigaciones de campo, en junio-agosto 1978 y mayo-diciembre 1980, hechas en el marco de un programa de cooperación internacional del Centro Terra Nuova', Roma.

2 Para un examen histórico de los Murato y Shapra v. Amadio, M. "Los Murato: un perfil histórico", artículo próximo a publicarse en *Amazonia Peruana*.

2. EL PARENTESCO

Como ya se ha dicho, el espacio social de los Candoshi Murato está repartido en tres grandes categorías: los consanguíneos próximos (maaciriti), los consanguíneos con los cuales existen lazos lejanos de parentesco (kamindzi), y las personas con las cuales no existe ningún lazo de consanguinidad (tonari). Mencionaremos también una cuarta categoría (kundrari), que indica una relación de hostilidad (los 'enemigos').

Las principales categorías con las cuales Ego tiene una relación de consanguinidad son resumidas en el Esquema I; se han utilizado las siguientes abreviaciones:

Pa, padre;	Espo, esposo;
Ma, madre;	Espa, esposa;
Hjo, hijo;	He, hermano;
Hja, hija;	Ha, hermana;
m, Ego masculino;	
f, Ego femenino;	
Ej.: PaPa, padre del padre (abuelo).	

ESQUEMA I

TERMINOLOGIA UTILIZADA PARA INDICAR RELACIONES DE PARENTESCO (entre paréntesis el vocativo)

1. paciri (paci)	PaPa, PaMa (m, f).
2. kumari (kuma)	MaPa, MaMa (m, f).
3. apari (apa)	Pa (m, f).
4. anieri (ata)	Ma (m, f).
5. zibari (iici)	HePa, HeMa, HePaPa, HeMaPa, HePaMa, HeMaMa (m, f).
6. tatari (tata)	HaPa, HaMa, HaPaPa, HaMaPa, HaPaMa, HaMaMa (m, f).
7. zuwanci (zuwa)	He, HjoHePa, HjoHeMa, HjoHaPa, HjoHaMa, HjoHe, HjoHa (m).
8. wawari (wawa) wayuci	igual que 7. (f).
9. izari (za, nombre)	Ha, HjaHePa, HjaHeMa, HjaHaPa, HjaHaMa, HjaHa, HjaHe (m).
10. pamuni (apci, nombre)	igual que 9. (f).
11. ipari (nombre)	Hjo, Hja (m, f).
12. cincini (nombre)	HjoHjo, HjaHja (m, f).

Extensivamente, para Ego(m), también los hijos de un zuwanci o de una izari pertenecen a la misma categoría (7. o 9.); lo mismo para Ego(f) (categorías 8. o 10.). Además zuwanci es una persona de la misma edad o más joven que Ego(m): para indicar un zuwanci más viejo, Ego usará preferentemente el término

zibari e inversamente, si un zibari es más joven o tiene la misma edad de Ego(m), éste lo llamará zuwanci. Lo mismo se puede decir de las categorías tatari y pamuni.

Entre los Candoshi Murato la filiación no es diferenciada y el ordenamiento social carece de grupos corporados (corporate groups); el conocimiento de la genealogía se limita a la segunda generación ascendente (abuelos) y es infrecuente que un Candoshi conozca el nombre de los padres de sus abuelos.

La organización de los grupos y la estructuración de las unidades locales dependen, en gran medida, de las relaciones de alianza que se establecen entre los varios grupos de parentesco exogámicos, relaciones que subrayan en modo particular el lazo de afinidad entre cuñados (es decir, entre miembros de dos distintos grupos de parentesco que entran en relación entre ellos intercambiándose las respectivas 'hermanas') y, en parte, el lazo entre suegro y yerno.

3. LA ALIANZA

Resumimos brevemente los principios que intervienen en los intercambios matrimoniales:

- exogamia del grupo de parentesco; Ego puede casarse sólo con un tonari, es decir con un miembro de otro grupo de parentesco.
- idealmente la unión matrimonial se lleva a cabo con un intercambio de hermanas (reales o clasificatorias), entre hombres de distintos grupos de parentesco; este intercambio es casi siempre inmediato, y raramente se pospone en la generación siguiente.
- idealmente la residencia es uxori-local, es decir, que los hombres tienen que residir en el territorio de los parientes de la esposa (padre y/o 'hermanos'). En el siguiente esquema se encuentran las categorías clasificatorias con las cuales Ego indica sus afines:

ESQUEMA II

TERMINOLOGIA UTILIZADA PARA INDICAR RELACIONES DE AFINIDAD

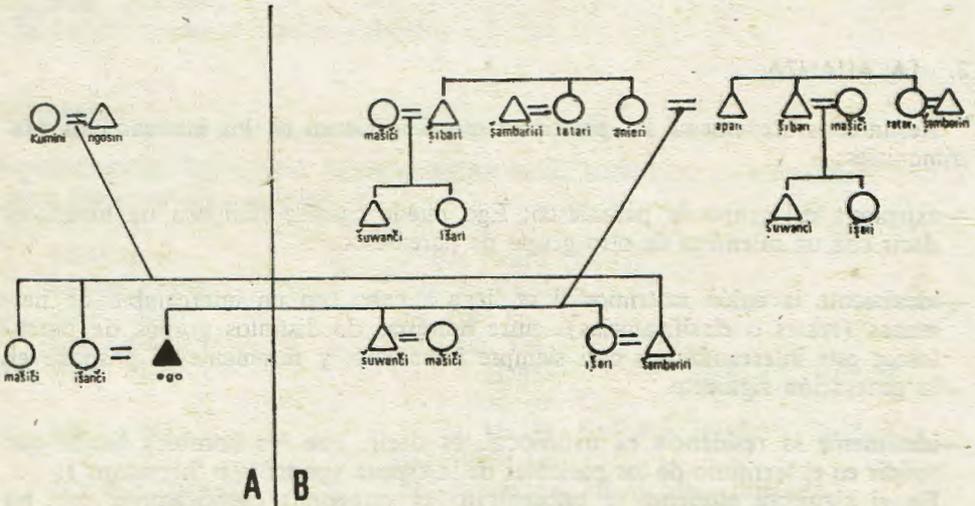
- | | |
|--------------------------|---|
| 13. zambariri (sirikama) | Espo de izari o tatari (9. 6.) (m). |
| 14. masici (kunieta) | Espa de zuwanci o zibari (7. 5.)
(m); Espo de pamuni o tatari
(10. 6.) (f). |
| 15. simanori (nombre) | Espa de wayuci o zibari (8. 5.) (f). |
| 16. ngosiri (nombre) | PaEspa, EspaHjo, EspoHja (m);
PaEspo (f). |

- | | |
|----------------------|----------------------------------|
| 17. kumini (nombre) | MaEspa (m); MaEspo, EspaHjo (f). |
| 18. panoari (nombre) | EspoHja (f). |
| 19. izanci (nombre) | Espa (m). |
| 20. zaranci (nombre) | Espo (f). |

Tratando de entender el modelo de la alianza entre los Candoshi, examinamos un caso ideal en el cual dos miembros de los grupos de parentesco A y B han intercambiado a sus hermanas, respetando recíprocamente la regla de residencia uxorilocal (Cuadro I):

CUADRO I

Un caso ideal de alianza entre dos grupos

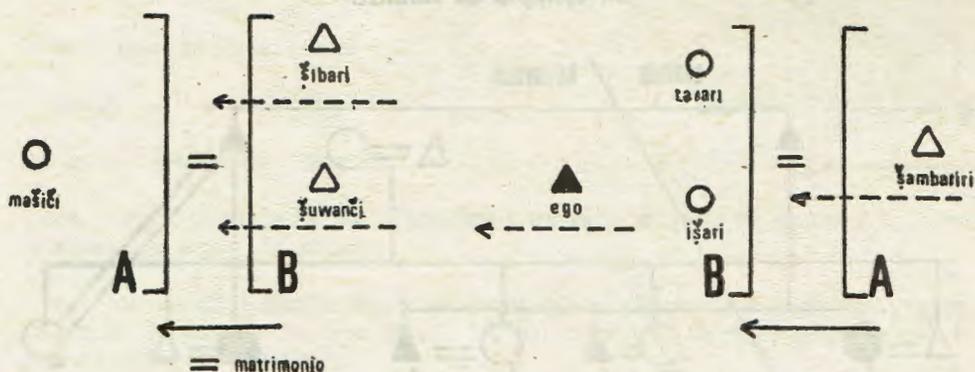


Podemos observar que el grupo de donde viene Ego resulta compuesto por sus padres y, en términos de categorías clasificatorias, por las parejas izari-zambariri y tatar-zambariri; además cabe señalar que existiendo una regla de residencia uxorilocal las parejas zibari-masici y zuwanci-masici tienden a un movimiento centrífugo respecto al grupo B.

Considerando que la categoría masici representa para Ego(m) 'esposas posibles', se puede deducir que las parejas zibari-masici y zuwanci-masici son, espacial y socialmente, cercanas a Ego.

Se dará entonces para Ego(m) un modelo lógico así como se presenta en el Cuadro II:

CUADRO II



Las líneas indican la tendencia de los hombres que intercambian mujeres; obviamente también los zibari y los zuwanci de un presumible Ego zambariri tienden hacia B así como los zibari y zuwanci de Ego tienden hacia A.

Pero esta tendencia puede ser considerada ideal, porque implica una situación de perfecto equilibrio entre A y B, y se ha hecho referencia sólo a dos grupos, mientras que hay n-grupos que intercambian mujeres.

Es frecuente que Ego deje su grupo para residir en el grupo de donde viene su zambariri; pero es también frecuente que Ego (o su zuwanci) lleve consigo una izari al irse con el grupo A (así que su zambariri no dejará A) o que se verifique el movimiento contrario (así que Ego no dejará su grupo).

A pesar de que existe una regla de residencia uxorilocal, a nivel concreto esta regla se aplica con cierta elasticidad; Ego puede llevar consigo una 'hermana', al mismo tiempo que zambariri puede llevar masiči en el grupo de Ego.

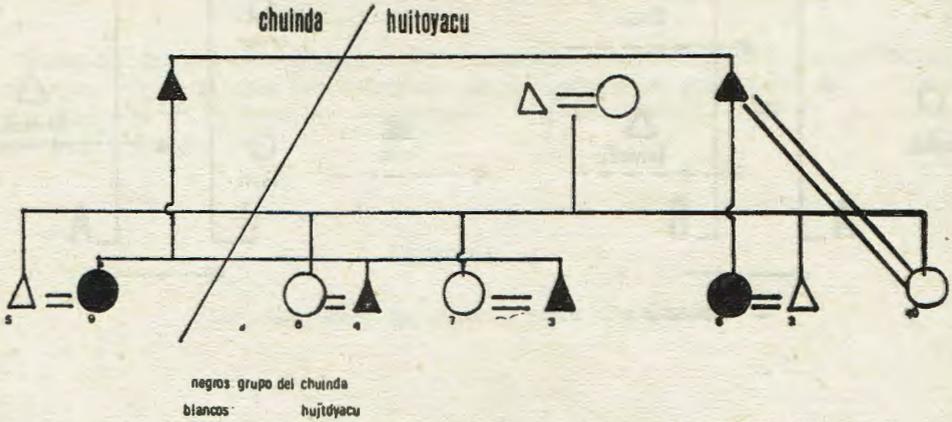
En estos casos la residencia uxorilocal habrá sido respetada sólo por un lado y se puede prever que en esta situación prevalezca la relación entre cuñados, mientras que tendrá prevalencia la relación suegro/yerno cuando la residencia uxorilocal sea respetada por ambos lados y estando vivo el suegro.

Se darán entonces múltiples posibilidades combinatorias en la formación de los grupos territoriales, como se puede deducir del ejemplo del Cuadro III.

En este caso se aprecia un intercambio recíproco respecto de la regla de residencia (5-9 y 8-4), o un movimiento de miembros del grupo Chuinda en el grupo Huitoyacu (1, 3, 6):

CUADRO III

Un ejemplo de Alianza



Notamos además, que la tendencia ideal de Ego(m) y de sus 'hermanos' hacia las esposas, idéntica y contraria a la tendencia de los cuñados hacia las 'hermanas' de Ego, incluye en el movimiento como posibilidad lógica también a los zibari (de la generación superior a la de Ego), que pueden intervenir legítimamente en el intercambio como los 'hermanos' de la misma generación de Ego.

Examinando el movimiento considerando a Ego(f), tendremos un cuadro simétrico e inverso a lo que ya se vio para Ego(m):

CUADRO IV



y comparándolos se podrá ver que el movimiento es siempre el mismo, porque en el caso de Ego(m) resultará:

Ego —————> masici
 isari <----- masici

es decir: ▲ —————> ○
 ○ <----- ▲

y en el caso de Ego(f) será

masici —————> Ego
 simanori <----- wayuci

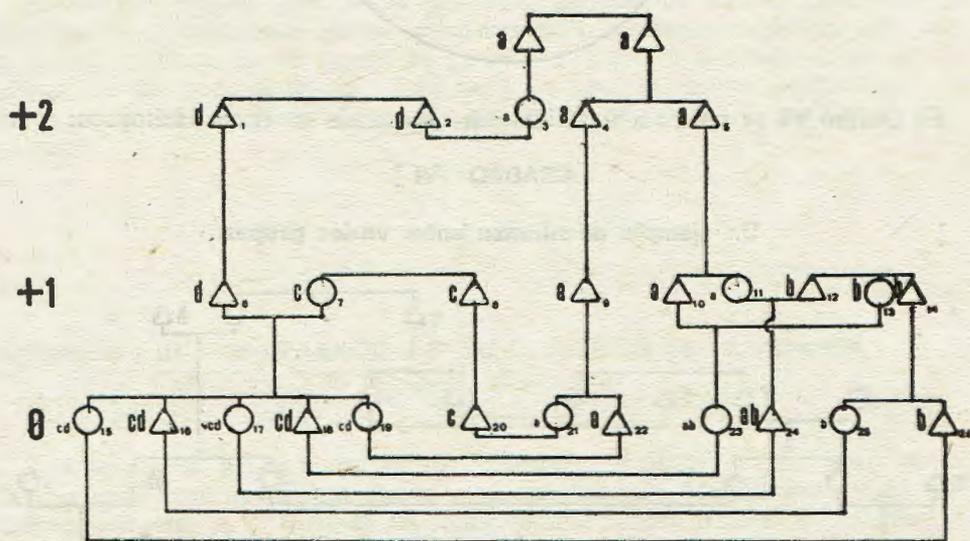
es decir: ▲ —————> ●
 ○ <----- ▲

o sea, siempre una relación entre hombres a través de mujeres (o, como diría Lévy-Strauss, por medio de mujeres).

Los intercambios matrimoniales generalmente involucran a más de dos grupos; puede ser interesante ahora examinar las características de tales alianzas usando dos ejemplos concretos.

CUADRO V

Un ejemplo de alianza entre 4 grupos (Chuinda)

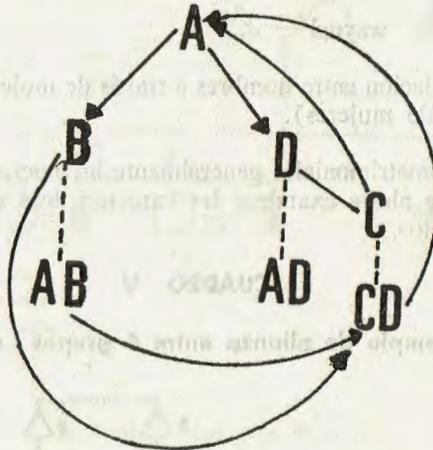


En el esquema precedente han sido focalizadas sólo algunas relaciones, principalmente aquellas entre los 4 grupos A, B, C y D, y entre los grupos que se han formado después de tales alianzas.

Como se ve, en la generación +2 el grupo A se alía con D. En la generación +1, D se alía con C; A con B. En la generación actual el grupo C se alía con A; el grupo CD (formado de la unión de C y D) con A, AB y B.

Es evidente, que siendo imposible una unión entre maaciriti, igualmente será imposible una unión entre los hijos de tales alianzas (en la generación —1 se tendrán los grupos AC, ACD, ABCD, BCD), y serán factibles sólo uniones oblicuas, es decir, entre miembros que pertenecen a generaciones distintas (ej.: entre un miembro del grupo BCD en —1 con un miembro del grupo A en \emptyset).

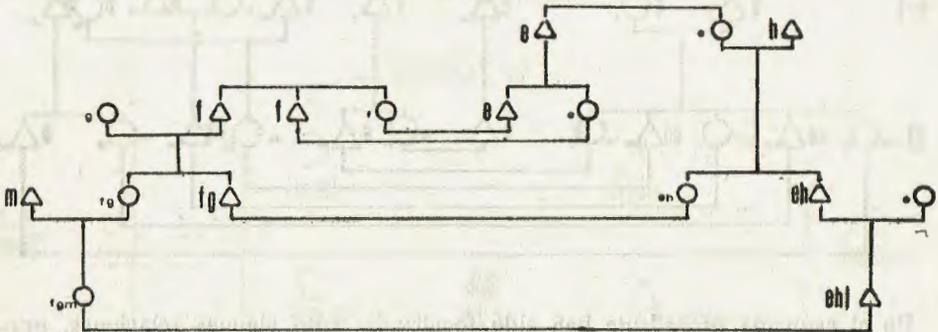
El Cuadro V puede ser sintetizado en el modo siguiente:



El Cuadro VI se refiere a una situación encontrada en el río Huitoyacu:

CUADRO VI

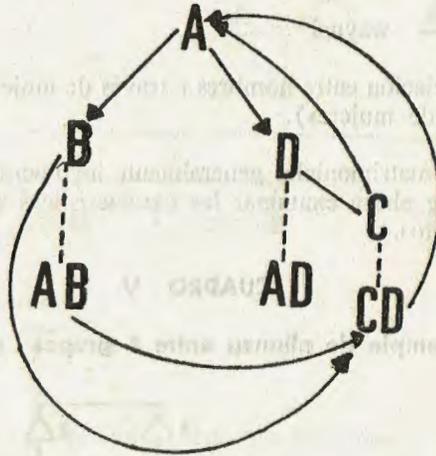
Un ejemplo de alianza entre varios grupos



El grupo E se alía con el grupo F, y al mismo tiempo E se alía con H y F con G. En la generación siguiente la alianza entre E y F se repite, con la unión de los grupos H y G. Los grupos EH y FG abren nuevas alianzas y en la generación siguiente no se repite solamente la alianza entre E y F, sino también aquella entre G y H.

Es evidente, que siendo imposible una unión entre maaciriti, igualmente será imposible una unión entre los hijos de tales alianzas (en la generación —1 se tendrán los grupos AC, ACD, ABCD, BCD), y serán factibles sólo uniones oblicuas, es decir, entre miembros que pertenecen a generaciones distintas (ej.: entre un miembro del grupo BCD en —1 con un miembro del grupo A en \emptyset).

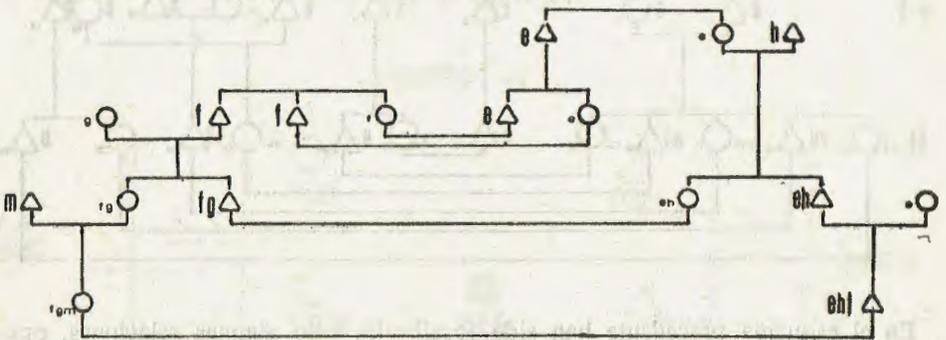
El Cuadro V puede ser sintetizado en el modo siguiente:



El Cuadro VI se refiere a una situación encontrada en el río Huitoyacu:

CUADRO VI

Un ejemplo de alianza entre varios grupos



El grupo E se alía con el grupo F, y al mismo tiempo E se alía con H y F con G. En la generación siguiente la alianza entre E y F se repite, con la unión de los grupos H y G. Los grupos EH y FG abren nuevas alianzas y en la generación siguiente no se repite solamente la alianza entre E y F, sino también aquella entre G y H.

4. ALGUNAS CONCLUSIONES

Viendo estos dos últimos ejemplos se puede concluir que, examinada en una perspectiva sincrónica, la alianza entre los grupos de parentesco exogámicos Candoshi Murato es redundante, es decir, que cuando entre dos grupos no existen relaciones de consanguinidad se activan todas las posibles uniones matrimoniales recíprocas; mientras que en una perspectiva diacrónica, las alianzas tienden a ampliarse (por la regla exogámica) pero también a repetirse (en el modo particular que se ha visto).

La aplicación elástica de la regla de residencia uxorilocal y el progresivo ramificarse de los intercambios matrimoniales, se reflejará en la notable fluidez de los grupos territoriales y en una decidida extensión del espacio social.

Contemporáneamente, la existencia de un principio que, según las indicaciones de Kaplan (1973: 567), puede definirse como endogamia de la alianza (alliance endogamy), garantizará a través del tiempo una cierta continuidad lógica en las relaciones entre los grupos.

El limitado espesor genealógico permitirá, después de algunas generaciones, una parcial reclasificación de las relaciones de parentesco y afinidad; con una progresiva obliteración del grado de parentesco, pasando a través de un grado intermedio de 'pariente lejano' (kamindzi), se tendrán nuevas posibilidades de unión en el ciclo ampliado de las alianzas entre los grupos de parentesco exogámicos.

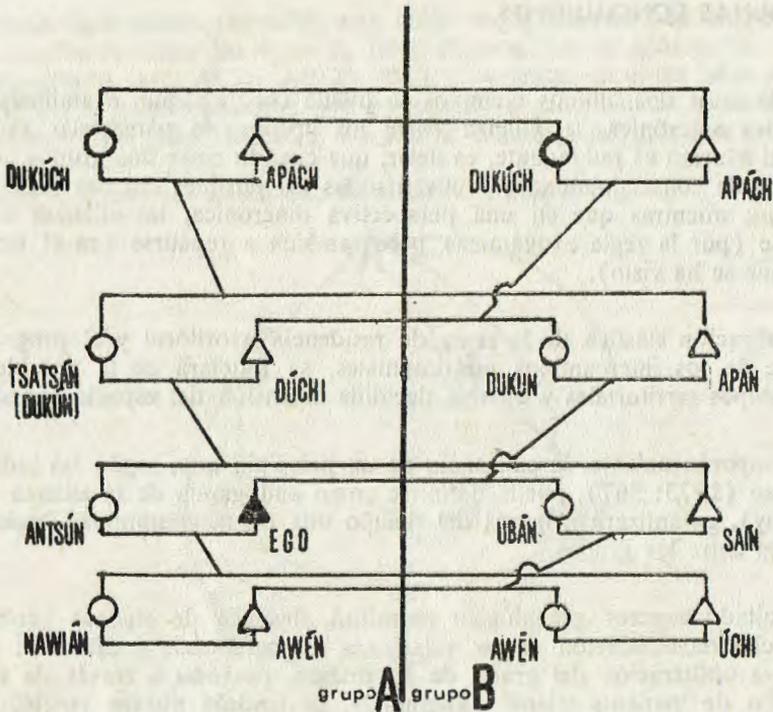
APENDICE: UNA COMPARACION ENTRE EL MODELO DE LA ALIANZA CANDOSHI Y EL MODELO AGUARUNA

Los Aguaruna, juntos a los Achuar, Huambisa y Shuar, forman parte de la familia etno-lingüística Jívaro con la cual los Candoshi Murato han tenido frecuentes contactos en el curso de los siglos, ya que ocupan territorios limítrofes.

Entre los Aguaruna, existe una regla de matrimonio preferencial (unión entre primos cruzados) acompañada por una regla de residencia uxorilocal. Las alianzas se activan a través de un intercambio simétrico inmediato (hermana a cambio de hermana).

Haciendo referencia a los términos de parentesco Aguaruna a partir de Ego(m) (v. Chumap y Rendueles, 1979: 780-781) tendremos el siguiente modelo:

DIGITALIZADO EN EL CENDOC- CAAAP



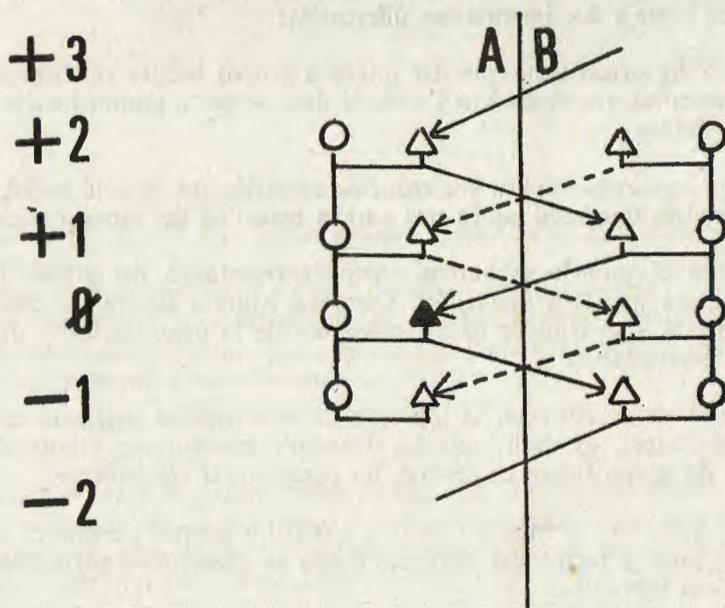
que puede ser traducido en términos de parentesco/alianza de la siguiente forma:

'ABUELOS'	'ABUELOS'
'SUEGRA'='SUEGRO'	'MADRE'='PADRE'
'ESPOSA'='EGO (M)'	'HERMANA'='CUÑADO'
'HIJA'='YERNO'	'NUERA'='HIJO'
A	B
== MATRIMONIO	

Como se observa, Ego deja al grupo B, donde residen sus padres, los abuelos maternos y donde residirá su hijo, para irse al grupo A, donde residen la tía paterna y el tío materno (en términos de alianza, los 'suegros'), los abuelos paternos y donde residirá su hija.

Se puede decir que Ego 'regresa' al grupo local que fue de su abuelo (paterno) y también de su padre (antes de casarse); en el aspecto de la formación de los grupos territoriales tenemos un alternarse de generaciones, que no hará parte del grupo local al hijo de Ego, sino el hijo de su hijo (su nieto).³

Se verificará entonces el siguiente movimiento:



A pesar de tener algunos rasgos comunes (la residencia uxorilocal, el mismo movimiento de Ego hacia la esposa, contrario al de su cuñado hacia su hermana), el distinto modo de concebir las posibles alianzas (exogamia de los grupos de parentesco, los Candoshi/endogamia de los grupos de parentesco, los Aguaruna) genera importantes diferencias entre los dos modelos.

En primer lugar se notará que en el modelo Aguaruna, la generación superior a la de Ego, prevé sólo 'padre', 'madre' y 'suegro/a'; por otro lado los Candoshi en la generación superior no cuentan con ningún 'suegro', aplican las categorías 'padre' y 'madre' sólo a los padres biológicos efectivos e introducen (extendiéndolas hasta la generación de los abuelos) las dos categorías de zibari y tatari, que son una ampliación lógica de las categorías zuwanci e izari.

³ En las casas no está sólo el jefe de familia con sus esposas e hijos, sino "...también hijas casadas con sus esposos y sus hijos, y viejos familiares, especialmente de la línea masculina". (Karsten, 1935:98).

En el modelo ideal Aguaruna la generación superior a la de Ego no puede intervenir directamente en el intercambio matrimonial, cosa que puede realizar en el modelo Candoshi; esto dará lugar a mayores posibilidades combinatorias en el modelo Candoshi frente a aquel de los Aguaruna.

Además el modelo Aguaruna prevé, idealmente, una relación continua entre dos grupos A y B que se desarrolla a través de varias generaciones y que, tendencialmente, no incluye otros grupos; por otro lado en el modelo Candoshi la relación entre dos grupos A y B es posible sólo a nivel de una generación y son necesarios n-grupos para que siempre sean posibles nuevas alianzas.

Esto dará lugar a dos importantes diferencias:

- el modelo Aguaruna tiene que dar origen a grupos locales suficientemente definidos, mientras que el modelo Candoshi dará origen a grupos locales extremadamente fluidos.
- el modelo Aguaruna implica una reducida extensión del espacio social, mientras que el modelo Candoshi indica una amplia extensión del espacio social.

Asumiendo el modelo Aguaruna como representativo del grupo Jívaro en general, se verá que el grupo étnico Candoshi Murato difiere de éste, no sólo lingüísticamente, sino también en los principios de la organización y del ordenamiento del espacio social.

Si este análisis es correcto, la hipótesis de una relación originaria entre estos dos grupos étnicos, es decir, que los Candoshi puedan ser clasificados como integrantes del grupo Jívaro en general, no parece tener fundamento.

Los elementos aparentemente comunes a los dos grupos pertenecen al ámbito de las relaciones y recíprocas influencias que se desarrollan normalmente entre grupos étnicos limítrofes.

BIBLIOGRAFIA

- CHUMAP, A. y RENDUELES, M. G. 1979. *Duik* in *Kindred-based Groups*", *Man*, 8(4): Muun, Lima: CAAAP. 555-570.
- KAPLAN, Joanna O. 1973. "Endogamy and the Marriage Alliance: a Note on Continuity
- KARSTEN, R. 1939. *The Jívaro Indians*, Helsingfors.

MAI JUNA: LOS OREJONES IDENTIDAD CULTURAL Y PROCESO DE ACULTURACION

Irene Bellier*

This article deals with the Orejon indians, members of the Occidental Tucano linguistic family.

Following a brief historical report, the Author analyses the process of acculturation that affects the traditional social and political organization and the cultural world of the Orejones. This process exemplifies the relation of dependency of this group with the national society.

*
**

Cet article présente le groupe ethnique des Mai Huna ou Orejones qui appartient à la famille linguistique des Tucanos occidentaux. Après une brève information historique, l'auteur donne quelques éléments du procès d'acculturation qui transforme progressivement l'organisation sociale et l'univers culturel des Mai Huna.

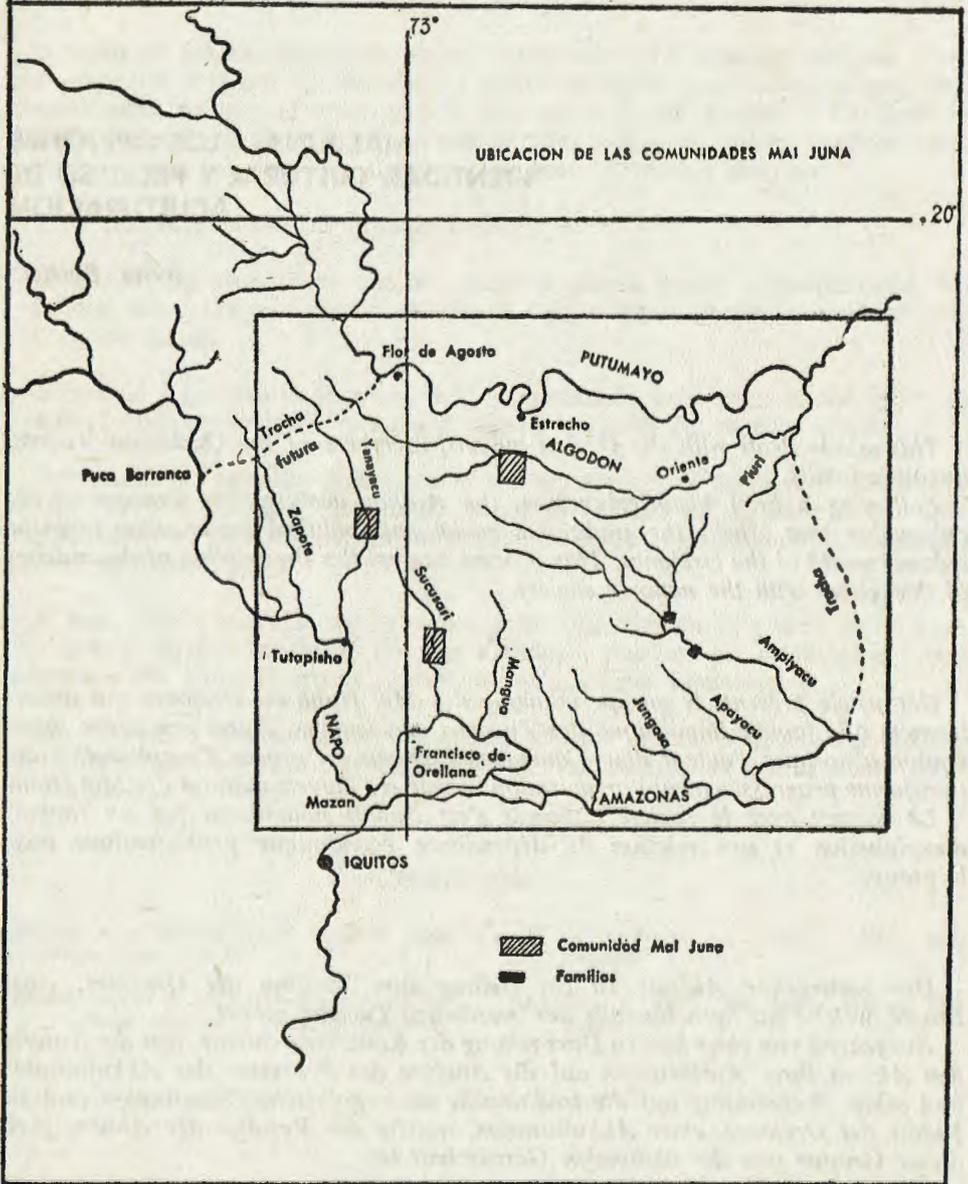
Le contact avec la société nationale s'est traduit notamment par un rapport d'exploitation et une relation de dépendance économique problématique pour le groupe.

*
**

..Der vorliegende Aufsatz ist ein Beitrag zum Studium der Orejones, einer Ethnie, welche zur Sprachfamilie der 'westlichen Tucano' gehört.

Ausgehend von einer kurzen Darstellung der Kontaktgeschichte, legt die Autorin den Akzent ihrer Ausführungen auf die Analyse des Prozesses der Akkulturation und seiner Auswirkung auf die traditionelle sozio-politische Organisation und die Kultur der Orejones, einer Akkulturation, welche das Resultat der Abhängigkeit dieser Gruppe von der nationalen Gesellschaft ist.

* Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales. Universidad de París.



Los *Mai Juna* —autodenominación del grupo mismo— fueron llamados en castellano “Orejones” por sus orejas deformadas con discos de balsa, o también “Cotos” del nombre del mono aullador al cual supuestamente se asemejaban.

Los Orejones, que pertenecen a la familia lingüística de los Tucanos Occidentales, son unos 250 individuos agrupados en tres comunidades, con quienes tuve la suerte de trabajar de noviembre 1979 a junio 1980.¹

Una primera comunidad se ubica en el río Algodón, afluente derecho del río Putumayo; las otras dos se encuentran en el río Lanayacu y el río Sucusari, ambos afluentes del río Napo.

Son los últimos representantes de un grupo étnico numeroso que no ha podido resistir a la fuerza de la presión ejercida por el proceso de colonización de la Amazonía Peruana.

Después de muchas migraciones, se asentaron en las riberas de estas tres quebradas en territorios estrechos de 1,500 a 4,500 hectáreas. Recibieron la titulación de estas tierras en 1975 y 1977 en aplicación del decreto-ley 20653 “Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de las Regiones de Selva y Ceja de Selva”. Esa titulación de tierras, aunque represente cierto progreso, no corresponde a las necesidades de las comunidades Orejones en la medida que se les otorga un territorio demasiado chico para que puedan vivir todos.

En efecto, los Orejones practican una horticultura de corte y quema tradicional en el medio amazónico; cada familia abre cada año una “chacra”* en tierras no inundables, que cultivará dos años seguidos, siendo la productividad muy baja después de este período.

Los estudios pluri-disciplinarios sobre la evolución del medio amazónico demuestran que las tierras y la selva se reconstituyen después de más de veinte años.

Teniendo en cuenta la propia evolución del medio ambiente y el sistema de cultivo de los Orejones, la superficie del territorio no permite el desarrollo normal de la comunidad; tienen que alejarse más de sus casas para abrir nuevas chacras, sin poder mover su asentamiento como lo hacían antes.

Además forman un pueblo de cazadores-pescadores-recolectores o sea que viven principalmente de lo que sacan del “monte”,* la presión demográfica, los cambios introducidos por la utilización del fusil, la explotación intensa que hacen de la selva, producen un desequilibrio del medio ecológico en esas áreas territoriales.

Son las consecuencias de un asentamiento fijo que no corresponde al modo de vivir tradicional de los Orejones y no permite respetar el equilibrio de los recursos naturales.

* **Chacra:** término regional, designa las extensiones de tierras quemadas que cultivan.

* **Monte:** término regional sinónimo de selva.

Los indígenas de la selva amazónica supieron desde hace varios siglos cómo vivir en bio-síntesis con el medio ecológico, sacando lo que les era necesario y respetando los ciclos de reproducción de los reinos animal y vegetal al mover periódicamente sus asentamientos.

Ahora tienen que adaptarse en los límites estrechos de las tierras tituladas y dejar el paso libre a los colonos, que hoy en día son los principales "predadores" de la selva.

Vamos a presentar en este artículo cómo han sido reducidos los Orejones (en el sentido Jesuita de la palabra o sea civilizados) y en qué forma se plantea la problemática del proceso de aculturación frente a su identidad cultural.

1) ASPECTOS HISTORICOS DE LAS MIGRACIONES OREJONES Y SUS CONSECUENCIAS DEMOGRAFICAS

En este momento se tratará solamente de las migraciones debidas al proceso de colonización para lo cual disponemos de documentos históricos.

Desde el primer contacto se pueden distinguir tres épocas sucesivas, correspondientes a tres tipos de presiones sobre las comunidades Orejones, cuyo resultado fue una disminución drástica de la población, su repliegue en áreas territoriales "cerradas" y una perturbación definitiva de la organización socio-política y cultural.

EPOCA DE LAS MISIONES DE LA PROVINCIA DE MAYNAS

Las relaciones de viaje, escritas por los misioneros, mencionan, a partir de 1682, la existencia de grupos antiguos de los Orejones, dispersos del río Napo al río Putumayo en numerosos afluentes y principalmente en las quebradas Tamboryacu, Tacchacuraray, Payagua, Zapote, Yanayacu, Sucusari y Algodón.

El padre Chantre en sus "Noticias auténticas" relata la problemática evangelización de estos grupos llamados "Payaguas o Payaguaques" cuya filiación con los Orejones se deduce del criterio lingüístico. En efecto, la palabra "Payagua" se descompone en *Pai* o *Mai* que significa gente en tucano y *awa* que significa gente en omagua. Los Omaguas, numerosos en este lugar, hubieran llamado a estos grupos "gente-*mai*" lo que corresponde a la autodeterminación de *Mai* de los Orejones.

Las indicaciones geográficas dejadas por los misioneros, nombre de ríos, localización de misiones, como Reina de los Angeles de Payaguas en la zona del Yanayacu, o del Sucusari, permiten observar una exacta concordancia entre los territorios de los Payaguas en el siglo XVII y de los Orejones en el siglo XIX.

Los Orejones-Payaguas se rebelaron fuertemente contra los misioneros que los querían agrupar en pueblo para evangelizarles, enseñales el castellano y civilizarlos.

De tal manera que en 1768, cuando fueron expulsados los Jesuitas de la misión de Maynas, quedaba una sola misión.

Los diferentes misioneros se refieren a grupos muy móviles al interior del monte, prontos a dispersarse a la primera alerta, moviendo periódicamente sus asentamientos.

La política de los misioneros que utilizaron las fuerzas armadas para "reducirlos", civilizarlos, y las epidemias, contra cuales los Orejones no tenían defensa, llevaron a una disminución notable de la población.

PERIODO DEL "PATRONAZGO" Y ESCLAVITUD DE LOS OREJONES

A partir del siglo XIX, cuando la Amazonía entró en la famosa época del caucho, los Orejones tuvieron que someterse al trabajo obligatorio, pagando con su vida esa explotación.

Uno de sus patrones mencionaba 300 familias en los años 1880 —será muy razonable una estimación de 1,500 a 2,000 individuos para las comunidades del Yanayacu y del Sucusari— la noción de familia alude a una unidad demográfica de uso complejo en lo que se refiere a esos grupos acostumbrados a vivir en casas pluri-familiares.

Esta misma persona no cita más que 40 familias para todo el grupo étnico en los años 1930 —sea 200 a 250 individuos.

En esa época grupos enteros huyen de sus territorios para escapar a la represión de los patrones; tal es el caso del grupo del Zapote que viene a reunirse con los del Yanayacu.

Los Orejones se vieron privados de la mayor parte de su territorio ancestral y en una voluntad de sobrevivencia se asentaron en las tres quebradas mencionadas.

El grupo étnico es reducido a por lo menos un sétimo de lo que era 50 años antes.

EPOCA MODERNA DE LOS EVANGELISTAS

En 1955, se instalaron con los Orejones los predicadores modernos del Instituto Lingüístico de Verano.

Ayudaron a la protección sanitaria de esas comunidades y permitieron, en cierta manera, que se detenga el descenso demográfico; pero al mismo tiempo prosiguen la labor de desintegración cultural empezada tres siglos atrás, en su voluntad de civilizarlos por la práctica de la verdadera fe.

Al prohibirles la práctica de su propia cultura inclinándolos a una de mayor dependencia de nuevos objetos de tecnología occidental han acelerado el proceso de aculturación.

Una identidad cultural negada, la dependencia de los patrones, la influencia de los lingüistas y la atracción por el "progreso", llevan a las últimas migraciones, hacia los caseríos mestizos o los pueblos jóvenes de Iquitos con la ilusión de integrarse a la sociedad nacional.

Además están gravemente amenazados por un proyecto de industria forestal de la compañía Induperú, a quien se ha dado una concesión de tierras de 400,000 hectáreas, alrededor del territorio Orejón, para instalar una fábrica de pulpa de papel.

Las consecuencias de este proyecto serán desastrosas para los Orejones, tanto a nivel de la explotación de sus propias personas como para el equilibrio de los recursos naturales.

2) IDENTIDAD CULTURAL Y PROCESO DE ACULTURACION

El proceso de aculturación es algo gradual; significa para los indígenas la pérdida progresiva de los elementos tradicionales de su cultura con el deseo de adoptar un comportamiento individual y colectivo conforme a lo que requiere la sociedad nacional.

Desde el primer contacto los indígenas fueron siempre considerados como "hombres salvajes" en oposición a los "rationales" que eran los blancos conquistadores.

A los Orejones se les permitió alcanzar el nivel de animal racional (no de hombre racional), así les trata Hernández.

"Por mi parte añado que estos indios con sus enormes discos de 13 cms. que llevan en las orejas parecen de lejos monos legítimos escuchando y atisbando.

Son los *Cotos racionales*² de aquellas selvas si se permite la expresión".³

El término de Coto sirve para designar a los Orejones de una manera despectiva, según consideran ellos.

Como los indígenas en el siglo XVII, no correspondían a lo que se observaba comúnmente en Europa, foco de la civilización, se les consideraba como fuera de toda organización social válida, por no conocer la ley del verdadero Dios ni la civilización basada sobre el respeto de Su palabra.

Los misioneros, convencidos de que eran las criaturas del Diablo, se dedicaron con todo ánimo a civilizarles —reducirles.

Este término de “reducir” era empleado por los Jesuitas para designar el acto de evangelización, llevado a cabo con la formación de misiones (reducciones) donde aprendían la civilización y el trabajo.

Reducir es una palabra claramente marcada y, sugiere al mismo tiempo:

- El pasar de una vida libre y móvil, a través del monte, al asentamiento fijo, organizado al estilo español de la misión.
- La caída demográfica acelerada y al final la desaparición de estos grupos.
- El cambio del sistema de pensamiento propio de su cultura para adoptar las ideas claves desempeñadas por los misioneros.

Año tras año, hace más de tres siglos, con intensidad variable según las épocas, los extranjeros se dedicaron a cambiar todos los elementos del mundo indígena, a transformar su visión, a ubicarlos dentro de un universo diferente y hostil.

El equilibrio y la autarquía se transformaron en dependencia y penuria. Eso fue todo lo que hicieron los “racionales” convencidos de que existía una sola verdad.

El proceso de aculturación abarca a todos los elementos de la cultura indígena, siendo la sociedad un cuerpo homogéneo, pero afecta el sistema tradicional de manera diferencial.

Es muy interesante analizar cómo las diferentes comunidades indígenas supieron enfrentar trastornos tan fuertes, como fueron los factores de la adaptación y cómo actúa la síntesis entre cultura dominante y cultura marginada, y principalmente, cómo en última instancia, supieron preservar su identidad.

El proceso de aculturación es un proceso de disolución de las comunidades a través de la desestructuración de la organización socio-política tradicional, la puesta en duda de la legitimidad de su sistema cultural, mayormente por parte de los “racionales”.

El enfrentamiento más fuerte entre las dos racionalidades opuestas, ocurrió en el ámbito económico donde los Orejones sufrieron una explotación intensa, aprendiendo la significación de nuevos valores y llegando a ser dependientes de la tecnología occidental.

DESESTRUCTURACION DE LA ORGANIZACION SOCIO-POLITICA TRADICIONAL

Como se ha mencionado antes, los Orejones han sido reducidos, concentrados en una zona territorial que no corresponde a la décima parte de lo que recorrían antes.

De la organización socio-política anterior a la época del contacto, e incluso hasta el siglo XIX, tenemos muy pocas informaciones.

EL PODER POLITICO

Eran ellos indígenas guerreros, móviles dentro del monte, cuyo poder político se repartía entre un jefe civil, tal vez chamán al mismo tiempo, y un jefe de guerra.

En la mayoría de las sociedades indígenas de la cuenca amazónica, el poder político es muy débil en el sentido que nadie obedecería las órdenes que algún jefe se atrevería a darles.

Ahora mismo, el papel del jefe no parece nada coercitivo ni represivo. El jefe es el que sabe manejar mejor la palabra y dirigirse al grupo, es el que puede animar y organizar las fiestas.

Ahora, cuando se pregunta ¿quién es la autoridad del grupo?, contestan o bien la persona que desempeña el cargo de teniente-gobernador que corresponde a un elemento de la organización administrativa de la sociedad nacional, o bien dicen que no tienen jefe.

Parece que eliminan el papel de jefe por inadecuación entre el modelo tradicional de poder, que fue puesto en duda, y el modelo moderno que requiere un poder de fuerza.

Es difícil ubicar el papel de jefe de guerra, porque han dejado de guerrear desde hace varios años. La guerra, era una actividad muy valorizada, dirigida contra los enemigos dentro del mismo grupo o de fuera.

Sería muy interesante estudiar, a partir de la memoria colectiva e individual, cómo actuaba la gente, cuáles eran las relaciones entre el jefe de guerra y cualquier otro individuo que le acompañaba en sus expediciones, cómo se formaban las alianzas.

Una actividad central, como lo era la guerra, es todavía para ellos objeto de nobleza, un punto de referencia esencial.

La guerra como institución, si lo fue algún día, ya no representa nada, pero sigue presente en el sistema mental individual y colectivo.

Ahora se plantea el problema de analizar a qué nivel pasa la agresividad que no tiene más salida en la guerra.

Aparentemente, las relaciones entre ellos son muy suaves y muy rara vez pude observar un acto de violencia, de represión o de sanción entre adultos o con los niños.

Tal vez una nueva práctica con los Orejones me permitirá llevar a cabo un análisis sobre las relaciones interindividuales y sus maneras de expresar sus sentimientos profundos, como la agresividad, el afecto, el odio o el amor...⁴



Anacleto, el más antiguo Mai Juna, vive en la comunidad de
Sucusari y de Yanayacu.

Luis, chaman de la comunidad de
Sucusari haciendo una canoa.



Luis, vieja orejón, con su topa (discos
de balsa colocados en los lóbulos de
las orejas). Su mujer lleva el peinado
tradicional.



ESBOZO DEL SISTEMA DE PARENTESCO

En la mayoría de las comunidades y sin excepción entre los Orejones la organización socio-política se hace dentro del marco del parentesco, respetando una jerarquía entre los mayores y los menores de edad.

Se dividen en grupos de parentesco exógamos, con filiación patrilineal ya que el criterio residencial es ahora indeterminado.

Tradicionalmente, solían vivir en casas pluri-familiares agrupando un suegro y sus yernos, con un sistema de casas satélites alrededor. Con el brutal descenso demográfico, la desorganización social debida a la presión de los patronos, y los cambios territoriales, han dejado de vivir en "malocas"* para adoptar el tipo de vida mestizo, en casas elevadas que abrigan a una familia conyugal y muchas veces a unos padres con sus hijos o hijas casados, según las posibilidades.

Se notará una tendencia al aislamiento de los jóvenes que prefieren construir sus casas a una distancia razonable de sus padres respectivos.

Los matrimonios, arreglados por los padres, son mayormente realizados dentro la comunidad, respetando una exogamia de clan.

Los tres clanes "sobrevivientes" están íntimamente imbricados en cada comunidad.

Siguen practicando una poligamia, hombres y mujeres, pero de manera marginal; los cónyuges son generalmente hermanos o del mismo clan. Se deja una gran libertad de romper la alianza con el deber para las mujeres de dejar sus niños en el clan del padre. A pesar de todos los cambios, el suegro y el yerno siguen formando una pareja en relación constante de intercambio, ayudándose en los trabajos de la chacra, ofreciéndose con reciprocidad los productos alimenticios, íntimamente vinculados en la mayoría de los rituales.

Los distintos grupos locales se inscriben en una red de alianzas que les crea obligaciones de comunicación, de intercambios, fuera de la cual surgen relaciones de hostilidad, de agresividad.

Junto con el abandono de las malocas, viene el proceso de disolución de la comunidad, en el sentido de que habiendo desaparecido la unidad social más válida cada familia se encuentra en un estado de autonomía que puede debilitar la cohesión del grupo.

Eso lleva a cambios profundos en las relaciones interpersonales en muchos aspectos y sobre todo al nivel de la inscripción dentro del espacio interior y exterior delimitado por la maloca, que representaba la ubicación de cada individuo en la jerarquía social.

* Maloca: casa colectiva, pluri-familia.

La desaparición de este sistema de referencias muy organizado aisla a cada individuo y debilita los vínculos entre los clanes y las familias.

Ya no hay lugar apropiado para realizar los grandes rituales y recordarse los mitos de origen, las palabras con que se forma de nuevo el mundo dentro del microcosmos de la maloca.

El abandono de la maloca corresponde a la pérdida de su significación en la comunidad misma frente a los cambios introducidos por los blancos y, como tal, es un símbolo de aculturación, representativo del grado de desestructuración social en que se encuentran.

Es indispensable profundizar este estudio con un análisis de las relaciones de alianza que se crean entre las casas individuales; algunas se desarrollan más que otras por agrupación de casas satélites donde viven los hijos casados.

La unidad social básica tiene tendencia a persistir, adaptándose a las nuevas condiciones de residencia, sin común medida con las grandes casas colectivas que abrigaban decenas de personas.⁵

LEGITIMIDAD CULTURAL Y ENFRENTAMIENTO DE DOS SISTEMAS RACIONALES OPUESTOS

A un nivel de creencias, de mitología, de religión y de filosofía, los Orejones fueron siempre desvalorizados, obligados a rechazar todos esos elementos fundamentales de su vida, para adoptar otro sistema de creencias presentado únicamente como válido.

El proceso de eliminación de las antiguas creencias por parte de los misioneros en primer lugar fue llevado a cabo por la alterancia de la fuerza, golpes y azotamientos, y de la suavidad, regalos de telas o herramientas.

Les acostumbraron a mandar los niños a la escuela misionera y obedecer las órdenes del Padre en casarse, bautizarse so pena de castigo.

Los misioneros iniciaron el proceso de conquista espiritual y dejaron el paso libre a todos los autores de la conquista económica y política, a saber los patrones caucheros, los diferentes colonos, los predicadores.

A lo largo de los años los Orejones iban aprendiendo más de la cultura blanca y perdiendo la suya.

La pérdida de su propia cultura proviene de varios factores; la desorganización social en general, que debilita los vínculos individuales y compromete las posibilidades de transmisión del saber; la muerte de los jefes tradicionales y de los

chamanes potentes; el desinterés de los jóvenes por las tradiciones de sus antepasados —poco a poco se van abandonando los rituales de iniciación de los jóvenes y su aprendizaje— ya no se asegura la reproducción cultural de la sociedad.

La civilización fue para los Orejones el conocer la vergüenza y la negación de su propia identidad.

VERGÜENZA DEL CUERPO

Todos los signos exteriores de la identidad Orejón fueron borrados. Solamente existen, ahora, tres Orejones tradicionales, dos ancianos orgullosos de sus topas —disco de balsa* puestos en las orejas—, labios pintados de negro, y cabello largo, y una mujer.

Las mujeres llevaban el mismo peinado que los hombres —franja corta en la frente y pelo largo atrás—, los labios ennegrecidos, pero no tenían las orejas deformadas.

Ningún joven quisiera, ahora, llevar estos signos de indianidad porque no corresponden a la imagen que quieren dar de ellos.

Con mucho sufrimiento, desde generaciones, han llegado a adoptar el aspecto exterior de cualquier otro “civilizado” y es esa la imagen que quieren valorizar.

Un Orejón de más de 60 años se ha cortado el lóbulo de las orejas, por vergüenza; ya no quería admitir que había llevado topas, había sufrido demasiado con esos adornos, frente a la gente blanca.

Con la adopción de la ropa viene la supresión de las pinturas corporales, que identificaban a cada individuo y cuyo simbolismo correspondía a rituales específicos abandonados.⁶

Los misioneros les forzaron a vestirse, cuando andaban totalmente desnudos, les inculcaron vergüenza de su cuerpo, introduciendo un concepto moral de pudor que no les correspondía.

La ropa es ahora indispensable y es uno de los elementos que les ha vuelto dependientes del mercado regional, con necesidad de comprarla.

De hecho, la ropa es algo atractivo y útil para protegerse contra los insectos molestos, pero, sería interesante profundizar el estudio sobre las modificaciones que ha introducido en los comportamientos individuales y cuál es su concepto de pudor.

* Balsa: Madera muy ligera.

NEGACION DE SU ESPIRITUALIDAD

Al mismo tiempo, los diferentes predicadores les prohibieron el uso de las bebidas fermentadas, de las drogas alucinógenas que les permiten mantener el contacto con los espíritus y realizar los viajes en la esfera mental propios de ellos.

Actuando así, les quitaban las posibilidades de organizar las fiestas colectivas, elementos de cohesión del grupo, y los rituales indispensables para la reproducción cultural de la sociedad.

Es en estas fiestas donde se transmiten los mitos, los conocimientos, los cantos, en fin, el saber colectivo y tradicional.

El proceso de olvido está muy adelantado sobre todo entre los jóvenes, pero la influencia blanca no ha podido acabar con ésto y ellos siguen todavía actuando.

La comunidad del Sucusari fue más afectada en este sentido, aunque los tres Orejones tradicionales viven ahí, porque fue la más influenciada por los lingüistas del I.L.V.

Sin embargo, existe una oposición muy clara entre las casas reunidas alrededor de la escuela, no muy lejos de las riberas del Napo y las casas dispersas en las orillas de la quebrada, hasta muy arriba.

Los Orejones de abajo, son más aculturados, con contactos frecuentes con los mestizos, viviendo sólo una parte del año con sus familiares que residen en Tamanco, caserío del Napo.

Los Orejones de arriba se niegan a bajar y viven aparte de los demás.

En cierto sentido, la misma dicotomía se observa en la comunidad del Yanayacu, con una concentración de casas alrededor de la escuela donde está el campo de fútbol y donde se abstienen de tomar las drogas alucinógenas.

Un segundo grupo de casas, en el centro de la comunidad, desempeña el papel de "foco de la civilización", lugar donde se reúnen periódicamente, atrayendo a los de arriba y de abajo, único sitio donde me fue posible observar fiestas.

La última comunidad de Algodón parece más preservada, sus brujos, conocidos como dañinos, son temidos por las otras dos comunidades.

Aunque las comunidades de Algodón y de Yanayacu estén en contacto repetido, persiste una hostilidad entre ellos, que se explicaría por el rechazo total de los brujos de Algodón de enseñar a los jóvenes del Yanayacu.⁷

Algunos elementos tradicionales se han dejado totalmente en los rituales o han sido cambiados para utilizar "cosas blancas" como las tapas de ollas que



Grupo de niñas moliendo pijuayo para preparar chicha.





Enrique, comunidad del Algodón, con pintura facial del Clan +YE BAH+ (del pijvayo).

sirven de instrumento de percusión, pero lo importante es que la finalidad del ritual sea cumplida.

En el pensamiento mítico, la influencia de la cultura occidental se nota en varios aspectos.

Uno es, por ejemplo, la introducción del término "cristiano" para designar al ser humano, en oposición al animal.

La palabra en idioma es la misma para "cristiano" y "hombre", *Mai*; la oposición se expresa en español, lengua de los misioneros.

La noción de cristiano cubre, ahora, un campo semántico más amplio de hombre, civilizado, cristiano con oposición al no cristiano, salvaje, animal.

El héroe cultural, creador del mundo y de las personas, se llama en Orejón *Maineno*, que ellos traducen por Jesús-Cristo.

Existe una asimilación superficial, pero se podría decir que ellos piensan en dos registros distintos, funcionando cada uno en una cultura.

Maineno es el héroe cultural Orejón y actúa como tal pero, cuando es necesario expresarse en castellano, utilizan ellos un personaje o un concepto que les parece válido en la lengua-cultura española.

Cada cultura tiene sus mitos y sus personajes centrales y los Orejones les respetan.

Eso nos da una primera idea sobre la importancia de los cambios introducidos por el proceso de evangelización y la manera de pensarse como hombre frente a los demás.

Se hace necesario un análisis muy a fondo de la penetración blanca para determinar hasta qué punto se hace la asimilación, cómo opera el "sincretismo" entre ambas culturas y cómo piensan los Orejones frente a los blancos o demás extranjeros, en qué lugar les ubican.

Varios mitos, que están por traducir todavía, tratan de la influencia blanca, de su tecnología. Abundan las historias sobre la época del caucho, que cuentan cómo les maltrataron los blancos y cómo se impusieron, marginando a los legítimos habitantes de aquellas selvas.

Estos mitos e historias dan idea de la fuerza del pensamiento indígena, a pesar de todas las fuerzas de destrucción que trataron de acabar con ellos física y culturalmente; los Orejones introdujeron en sus mitos —donde se funden filosofía e historia— todos los acontecimientos que sucedieron.

3) "PROCESO ECONOMICO" O EXPLOTACION ECONOMICA DE LOS OREJONES

El tercer polo del proceso de aculturación se sitúa en el campo económico; explotación laboral y dependencia económica.

La confrontación más destructiva que tuvieron los Orejones fue con el modo de producción capitalista que introdujo nuevos conceptos como el trabajo, el capital o dinero, y la rentabilidad.

ALGUNOS PRINCIPIOS DE LA ECONOMIA OREJON

Primero, para dar una idea de la oposición total que existe entre ambos sistemas productivos, será necesario definir lo que pueden representar las nociones de producción y de trabajo en las comunidades nativas.

La producción tiene que ser definida en un sentido restrictivo que corresponde a una sociedad sin ninguna forma de acumulación —se forma una plus valía con el fin de ser gastada al motivar alguna fiesta.

Los esfuerzos de todos se dirigen a la producción de los elementos indispensables para la vida cotidiana y ritual e inmediatamente consumidos.

Algunos alimentos como la harina de yuca,* el pescado o la carne, salados o ahumados, se preparan cuando se prevé alguna expedición lejana, con improbabilidad de encontrar comida fresca, o con motivo de la abundancia excepcional de esos productos.

A medida que entran en la economía de mercado utilizan una fracción de la plus valía para comercializar con los regatones* y obtener los productos que necesitan —machetes, telas, ollas, etc.

La noción de trabajo, tan fundamental en nuestra sociedad occidental, no tiene ningún sentido en las comunidades indígenas, porque no se puede separar de las actividades de descanso o de ocio; nunca es obligatorio y siempre está regido por los deseos individuales y la "ley del menor esfuerzo".

Cada grupo local podía vivir en autonomía económica, basada sobre una complementación de los hombres y de las mujeres en lo que se suele llamar la división sexual del trabajo, la circulación de los productos entre aliados y el principio de reciprocidad que forma un eje central del sistema.

Este "modo de producción" ignora la propiedad privada —el territorio está organizado colectivamente y las áreas de roza determinadas libremente en un respeto mutuo— y coloca a todos los individuos en una situación económica

* Yuca: Tubérculo comestible, cultivado en las chacras.

* Regatón: Comerciante itinerante por vía fluvial.

igual, asegurada por la potencia de los vínculos de intercambio que permite compensar una suerte deficiente en la cosecha, la caza o la pesca.

Cada persona colabora así a la vida del grupo y se condena a ser excluido si se niega a producir lo que se le pida.⁸

La circulación de los productos se da solamente dentro de la reciprocidad y la comunidad se puede encargar de algunos individuos incapaces de trabajar sólo de manera transitoria.

Un estudio profundo de la noción de trabajo llevaría al análisis de la pereza, de la rebelión o de la marginación, o de cualquier otra forma de rechazo de la sociedad sobre la cual no tenemos indicaciones suficientes.

Estas sociedades reunían antes de las perturbaciones introducidas por los blancos, todos los elementos de una sociedad de abundancia. Las necesidades individuales y colectivas eran satisfechas con el ejercicio de una predación "razonable" en el medio ecológico y la práctica de un trabajo mínimo.

INTRODUCCION DEL NUEVO SISTEMA ECONOMICO

Los Orejones aprendieron el sentido de la palabra "trabajo" con los primeros misioneros; su inactividad dolía a los religiosos, que veían en tal ociosidad el signo del "primitivo", y se dedicaron a inculcarles el comportamiento del "cristiano-buen trabajador". Así les pusieron a trabajar a su servicio o para las autoridades civiles que enseguida se transformaron en patrones.

Pero el enfrentamiento más violento con esta racionalidad económica cuyos elementos claves eran el trabajo, el dinero, y la explotación, fue producida con la llegada de los patrones caucheros en el siglo XIX.

Por sueldos de miseria o algunos objetos, fueron explotados sin respeto, obligados a trabajar bajo pena de muerte, trasladados por la voluntad de sus "dueños", en busca de los famosos árboles, o de cualquier otro producto comercializable en Europa.

A fines del siglo XIX, la Amazonía se instalaba en la economía extractiva mercantil que además de la destrucción del equilibrio de los recursos naturales que produjo, colocó a los indígenas en una situación de esclavos o de subproletario.

Se volvieron dependientes de los objetos que se les entregaban apenas y que no podían fabricar ellos mismos; por eso tuvieron que seguir vendiendo su fuerza de trabajo, aun cuando se hizo menos pesado el patrón.

De manera general han integrado varios elementos de la cultura occidental en su propia cultura.

Los primeros objetos "blancos" que utilizaron, fueron los machetes, las hachas de hierro, las escopetas las adoptaron en su modo de vida, como objetos sumamente útiles.

Poco a poco aumentó el campo de sus necesidades en función de la utilidad que veían en cada artículo; sustituyeron por los anzuelos de acero y el hilo nylon los cornillos e hilo de "chambira"* que usaban para pescar, el fusil con cartucho, reemplazó la cerbatana, las ollas de metal, más ligeras, a las de greda, etc.

Al principio adoptaron esos objetos por utilidad, pero ahora tienen una tendencia a valorizar toda clase de objetos porque son "blancos" y no por su utilidad posible.

De todas maneras existe una atracción hacia todo lo que es nuevo, extranjero, y parece que el que tiene más cosas "blancas" adquiere cierto poder, como si los objetos le dieran el mismo poder que el que tiene el hombre blanco.

Al principio obtuvieron esos artefactos a cambio de un trabajo muy pesado, como la explotación del caucho o de maderas finas; algunos fueron llevados a trabajar en las haciendas de sus patrones y últimamente trabajaron con los lingüistas del I.L.V.

Así el que tiene más cosas occidentales es por haber trabajado más con los blancos, y haber estado más en contacto con ellos.

De la misma manera que el poder del blanco proviene de la cantidad de cosas que tiene, el Orejón que más posee, adquiere una parte de este poder y a veces lo puede utilizar, como el blanco, para comprar el trabajo de sus familiares.

Actualmente, algunos de ellos siguen trabajando para sus antiguos patrones, generalmente en la explotación de madera, con el sistema de la habilitación, donde, pagados por anticipación, se comprometen a devolver el valor del pago con el producto de su trabajo.

Este sistema de la habilitación sucesiva mantiene a todos los individuos en una red de dependencia, donde sólo saca los beneficios el patrón que organiza el trabajo y negocia la venta de la mercadería.

Cuando están empleados como obreros o peones están pagados al tercio del sueldo mínimo nacional de aquella fecha.

La mayor parte de los Orejones no aceptan trabajar de una manera tan restringida y aceptan labores esporádicas, como guías en la selva o acompañantes de las balsas que bajan por el río hasta el aserradero.

La comunidad del Yanayacu, cuyo territorio está totalmente rodeado por concesiones de explotación forestal, está muy comprometida en estos trabajos; algunos

* Chambira: Palmera del género *Astrocaryum chambira*.

tratan de establecerse por su cuenta y de organizar el trabajo directamente, comprometiendo a sus parientes Orejones con la habilitación.

Actuando así, se ponen claramente del lado de los colonos, con la ilusión de tener sus poderes y progresivamente se marginan dentro de su propio sistema económico; la relación monetaria que tienen con los demás viene a suplantar el cambio recíproco.

Las demás posibilidades para los Orejones de conseguir el dinero o los objetos deseados, las tienen en la venta de los productos silvestres como carne, pescado, cueros, . . . o los productos de su "artesanía", hojas tejidas para el techo, hamacas, mochilas.

En este tipo de negocio no tienen ningún control sobre los precios de venta y tienen que aceptar lo que exige el comprador.

Muy rara vez venden los productos de su chacra, crudos o preparados como la "fariña"*

Algunos Orejones en relación constante con los mestizos de un caserío vecino, tratan de organizarse para la producción de nuevos cultivos, como el arroz o el yute, sobre los cuales existe una verdadera demanda económica al nivel del mercado regional.

Estos cultivos requieren una organización específica, a nivel de la colaboración en el trabajo y de la redistribución del producto de la venta.

¿Será posible un trabajo a nivel comunitario o veremos a corto plazo una división entre Orejones, unos patrones y otros peones?

La penetración de tal sistema de relaciones sociales marcaría el grado de integración en la economía de mercado, la fuerza del modo de producción capitalista que adelanta el proceso de desestructuración de sus propios sistemas económico y cultural.

La mayor parte de estos productos están comercializados con los regatones, los patrones y a veces directamente en Iquitos.

Venden también todos los animales que crían como gallinas, patos, cerdos y vacas.

La cría de animales fue introducida por los lingüistas para ayudar al mantenimiento del equilibrio alimenticio de la comunidad, sin que se dieran cuenta que pesaba un disgusto profundo y un tabú sobre el consumo de este tipo de carne.

La introducción de la cría de animales plantea una serie de problemas como símbolo de un cambio total en su manera de vivir y de pensar sus relaciones con el medio ambiente.

* Fariña: Harina de yuca que se conserva largo tiempo.

Cada sociedad tiene gustos propios, con una concepción de lo que es bueno para comer y de lo que es prohibido, de manera permanente o temporal.

Los Orejones están acostumbrados a comer carne y pescado del monte,* animales que conocen muy bien por observar sus gustos y sus costumbres. Forma parte de la relación total que tienen con la naturaleza.

La cría de animales fue para ellos un cambio profundo, totalmente opuesto a su manera de vivir tradicional, para ellos esos animales no son comestibles, no son puros, porque comen los desperdicios humanos, la hierba y los excrementos, todos clasificados en la categoría de impuro, podrido.

Utilizan los animales criados como una fuente económica, más o menos segura; tienen gran cuidado de ellos, les curan, les vigilan.

Todos los animales son de propiedad individual, incluso para los niños a quienes se les da las crías recién nacidas, y cada uno dispone libremente del producto de su venta.

4) CONCLUSION

Los Orejones viven ahora un proceso de aculturación bastante adelantado, que es el resultado de una adaptación obligatoria a sus nuevas condiciones de vida.

Tienen una actitud contradictoria de atracción y rechazo hacia la sociedad nacional que les conduce a preservar su indianidad y quedarse en sus territorios antiguos.

Su dependencia económica del mercado regional plantea muchos problemas.

Uno proviene del desequilibrio de los recursos naturales en sus áreas territoriales que les impedirá, a muy corto plazo, formar una plus valía comercializable (especies animales y vegetales).

El segundo problema reside en su doble explotación económica, que se traduce en la desvalorización de los productos de su trabajo, y la sobrevaloración de los productos del mercado regional.

EL DESEQUILIBRIO DE LOS RECURSOS NATURALES

Las áreas territoriales —tierras tituladas y alrededores— de los Orejones están sometidas a una explotación intensa de parte de los indígenas y, sobre todo, de las numerosas poblaciones mestizas que residen próximas.

* Carne o pescado del monte: Expresión familiar para designar a los animales silvestres.

La fuerte presión demográfica agita la caza y la pesca, los animales, demasiado perseguidos, huyen en busca de áreas tranquilas para reproducirse.

Varias especies animales han desaparecido o se vuelven muy escasas. Está muy comprometido el equilibrio alimenticio de estas comunidades y sus posibilidades de negocio.

Las numerosas concesiones de explotación forestal, vienen también a comprometer el equilibrio de los recursos naturales, que está formado por una multiplicidad de relaciones entre las especies vegetales y animales, la composición de los suelos, el clima, etc., ya que los árboles desempeñan un papel muy importante en relación con la preservación y regeneración de las tierras.

El proyecto de industria forestal de la compañía Induperú, que hemos mencionado antes, puede ser desastroso para el ecosistema y las comunidades indígenas que se encuentran dentro de la concesión. Las consecuencias sobre la flora y la fauna, cuyos ciclos de reproducción serán totalmente trastornados, repercutirán a muy corto plazo, comprometiendo las condiciones de existencia de los Orejones.

LA DOBLE EXPLOTACION DE LOS OREJONES CON RELACION AL MERCADO REGIONAL

En la visión de preservar estas comunidades, es tiempo ahora de modificar el acceso de los Orejones al mercado regional.

Esto llevaría a una modificación de las relaciones entre los indígenas y los compradores —regatones o patrones— para que tengan un control sobre el establecimiento de los precios, y que no sean sistemáticamente engañados.

Los Orejones sufren un proceso de explotación específico, propio a las minorías culturales, que tiene dos aspectos. El primero es la explotación económica dentro del sistema capitalista que les ubica dentro de la sociedad nacional como subproletario. El segundo es una explotación cultural y racista que les impide integrarse a la sociedad nacional a no ser como marginado, “despreciado”.

Es urgente tomar en consideración estos aspectos para preservar estas minorías culturales, que son los legítimos habitantes de la selva.⁹

NOTAS

1 Este artículo fue escrito en 1980 al terminar una primera experiencia de terreno con los Mai Juna. Viví nuevamente con ellos 7 meses en 1981 y empecé un análisis de su estructura social y su mitología que se continúa en el presente año, 1983. Por lo tanto algunos datos presentados aquí tendrán que ser completados, pero encontrándose en prensa la revista, solamente se puede añadir unas cuantas informaciones en forma de apuntes.

2 Subrayado por nosotros.

3 Hernández. *Contribuciones sobre el estudio de los indios de la selva peruana*. Madrid 1955.

4 Es preciso señalar que cada comunidad designe a una persona como 'jefe de quebrada', a otra como 'jefe civil' o sea 'el que lleva la gente' con el poder de su palabra. El personaje que tiene más influencia es el chaman que tiene un poder ambivalente como mediador entre la sociedad Mai Juna y las fuerzas naturales y sobrenaturales, como curandero y como brujo. Tres términos distintos existen en su idioma para designarlos, pero el más empleado es *dabit*, que tiene mayor implicancia en la brujería. El chamanismo requiere un aprendizaje largo, y si todos los hombres tienen algunos conocimientos, pocos son considerados muy potentes. Parece que el chamanismo agresivo o brujería viene a sustituir a la guerra como medio de resolución de los conflictos entre las comunidades o clanes. La importancia relativa de la brujería podría ser consecuencia de las transformaciones económicas y socio-culturales bajo las presiones externas debido al contacto con mestizos o con otros indígenas.

5 Cada ritual o cada fiesta reúne a varias casas y ocasionalmente se agrupa toda la comunidad. No he visto ritual que reuniera a las tres comunidades. Estos rituales siguen un orden preciso en que toman posición los diferentes clanes aliados. Hombres y mujeres desempeñan un papel específico, los hombres toman ayahuasca y cantan llevados por el espíritu de la bebida alucinógena, bailan y actúa el chaman, las mujeres hacen la preparación de la bebida. Las distribuciones de productos se realiza primero entre los hombres, respetando el orden clánico y la edad, luego entre las mujeres según la secuencia observada en sus maridos.

6 La comunidad del Algodón sigue haciendo pinturas faciales con achiote (*Bixa orellana*) y huito (*Genpa*) en los rituales. Igualmente ocurre en otras comunidades.

7 La oposición de base respecto a la brujería existe en las tres comunidades, según una ley a nivel discursivo que se podría formular de la siguiente manera: "el otro es el brujo, nosotros somos buenos". Las tres comunidades tienen un poder equivalente, pero los chamanes del Algodón tienen una reputación muy grande.

8 La "propiedad" es función del trabajo invertido en la producción agrícola, cazadora, pescadora o artesanal.

9 La sociedad Mai Juna vive un proceso de transición, que se caracteriza por un cambio de la base material, con la introducción de nuevos elementos, tal como el trabajo asalariado, la crianza de animales, lo que repercute en la organización social, en la división social y sexual del trabajo. Este cambio se produce con la penetración de nuevas ideas y valores que difieren de su pensamiento mítico.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS GENERALES SOBRE LA REGION

- BELLIER, Irene. 1982. Compte rendu de missions. En *Journal de la Société des Americanistes* 10 pp.
- BELLIER, Irene. 1983. Historie de Hetu Kone, mythe Mai Huna. En *Amerindia* (en prensa).
- GHANTRE Y HERRERA, J. 1901. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español. 1637-1768.* Madrid.
- CLASTRES, P. 1963. Indépendance et exogamie: structure et dynamique des sociétés indiennes de la forêt tropicale. *L'Homme*, III, 3:67-87.
- . 1974. *La société contre l'état.* Paris: ed de Minuit.
- FARABEE, W. C. 1922. *Indian tribes of eastern Peru.* Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology.
- HERNANDEZ, J. 1955. *Contribuciones sobre el estudio de los indios de la selva peruana.* Madrid.
- LATHRAP, D. W. 1970. *The upper amazon.* Thames and Hudson. London.
- STEWART, J. 1948. *The Handbook of South American Indians.* Volume III, Washington.
- WHIFFEN, T. H. 1915. *North-west Amazon.* London.
- OBRAS ECONOMICAS SOBRE LA SELVA AMAZONICA
- CARNEIRO, R. 1970. The transition from hunting to horticulture in the amazon basin. 8th Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, 3, 243-251.
- . 1974. Slash and burn cultivation among the Kuikuru and its implications for cultural development in the amazon basin. The evolution of horticultural systems in native South America, causes and consequences. J. Vilbert, Ed. Caracas: Sociedad de Ciencias naturales La Salle.
- CASANOVA, J. 1976. El sistema de cultivo Secoya. Culture sur brulis et évolution du milieu forestier en Amazonie du Nord Quest. 129-141. *Bulletin de la société suisse d'ethnologie.* Neuchâtel.
- COLLANTES, C. 1975. *Perspective de l'écodéveloppement pour l'Amazonie Péruvienne, deux essais sur l'écologie et le développement.* Paris EHESS Cahiers de l'Ecodéveloppement, 6.
- DENEVAN, W. 1978. The causes and consequences of shifting cultivation in relation to tropical forest survival, p. 61-81. Denevan, W. M. Ed.: *The role and geographical research in Latin America.*
- DOLLFUS, O. 1968. *Introduction géographique à l'étude du développement.* Paris. IHEAL.
- DREYFUS, S. 1978. About traditional swidden cultivation in the lowlands of South America. Documento presentado al Simposium: "Anthropology of shifting cultivation". Bhubaneswar, India.
- GASCHE, J. 1973. Horticultura de corte y quema y evolución del medio forestal en la Amazonía del Noroeste. *Journal de la société des américanistes*, 62, p. 215-220.
- GROS, C. 1976. Introduction de nouveaux outils et changements sociaux; le cas des indiens Tatuyo du Vaupès (Colombie). *Cahiers des Ameriques latines*, 13-14. p. 189-236.
- HARNER, M. J. 1970. Population pressure and the social evolution of agriculturalists. *Southwestern journal of Anthropology*, 26: p. 67-86.
- CHIRIF, A. 1975. Ocupación territorial de la Amazonía y marginalización de la población nativa. *América indígena*, 35. 2: p. 265-295.
- . 1979. El colonialismo interno en un país colonizado; el caso de la Amazonía peruana. Texte non publié de la "Conference on the development of Amazonia in seven countries. University of Cambridge, Center of Latin America studies.
- DOUROJEANNI, M. 1975. Una nueva estrategia para el desarrollo de la Amazonía Peruana. *Revista Forestal*, 6:1-2.



Jaque al Barón

R. Collier

El período del auge del caucho (1880-1910) es uno de los episodios más desconocido de la historia sudamericana. La codicia por el "oro negro" llegó a ocasionar más de un conflicto internacional remeciendo a las opulentas ciudades caucheras que habían surgido de la nada.

Cambiando la faz de la amazonía, y con la eliminación física de varias docenas de miles de indígenas, esta fiebre provocó el vertiginoso enriquecimiento y la posterior ruina de muchos aventureros.

JAQUE AL BARON es la historia de uno de ellos, la del peruano Julio César Arana y los escándalos del Putumayo, que involucraron al norteamericano Walter Ernest Hardenburg.

En la magistral novela de RICHARD COLLIER, documentada en archivos y bibliotecas, reviven el ambiente y los personajes de la época, dándole una calidad narrativa y seriedad histórica a esta obra.

EN VENTA:

En las principales librerías.

EDITOR:

CAAAP Parque Gonzales Prada 626 — Magdalena, Lima, Perú.
Teléfono: 615223.

MECECE¹
LA FUNCION SICOLOGICA
SOCIAL Y ECONOMICA DE UN
COMPLEJO RITUAL DE LOS UNI
(CASHIBO) DE LA AMAZONIA
PERUANA²

*Erwin Frank**

In this article the author describes MECECE, a ritual complex once practiced by the Uni (Cashibo) indians of the central Peruvian Amazonia. The author characterizes this ritual by placing it in its social context and analyzing its "emic" and psychological functions. The probable "etic" dimensions of this ritual in social and economic organization are discussed as well.

*
**

Dans cet article l'auteur décrit le MECECE, un complexe rituel pratiqué dans le passé par les indiens Uni (Cashibo) de l'Amazonie Centrale Perouviennne. L'auteur caractérise le rituel en le situant dans son contexte social, et en analysant ses fonctions "émiques" et psychologiques.

*
**

In der vorliegenden Arbeit beschreibt der Autor den MECECE, ein von den Uni (Cashibo) des zentralen amazonischen Gebietes Perus, praktiziertes, heutzutage jedoch schon in vergessenheit geratenes, komplexes Ritual. Er untersucht das Ritual in seinem sozialen Kontext und analysiert seine "emische" und psychologische Funktion. Auch werden die möglichen "etischen" Dimensionen des Rituals im Rahmen der gesellschaftlichen Einrichtung und der ökonomischen Tätigkeit der Stammesgemeinschaft besprochen.

* Seminar für Völkerkunde der Universität Bonn.
 Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

¹ Mecece = abstenerse, dietar.

La vocal e se pronuncia casi como en el alemán la ö en la palabra Böcke. En relación a la fonética (del Cashibo), ver Shell, O. 1951.

Nota del Editor.—En el presente artículo usamos e y o cursivas en sustitución de la notación original de e y o con diéresis.

2 "Uni" es la autodenominación de un grupo indígena, compuesto actualmente por unas 1,150 personas, cuya lengua pertenece a la familia "Pano". Sus 7 comunidades se hallan en la porción de selva baja del departamento de Huánuco (provincia de Pachitea), así como en el departamento de Ucayali, creado en 1980. Existen 3 sub-grupos con ligeras divergencias históricas, culturales e idiomáticas. Este trabajo se basa en las investigaciones de campo realizadas por el autor entre febrero 1980 y abril 1981 en Santa Martha (a orillas del río Zungaru-yacu, afluente del Pachitea), una de las 2 comunidades del más oriental de los 3 sub-grupos.

Los Uni son conocidos en la bibliografía etnográfica (por ejemplo HSAI vol. III) bajo el nombre shipibo de "Cashibo" (hombres-vampiro). Esta denominación no fue empleada en el presente trabajo, por su carácter discriminativo.

Las prácticas, de las cuales se hace mención aquí, sólo pueden ser descritas en el "presente etnográfico". Estas prácticas hallaron un súbito final en la forzada "Pacificación" de los diferentes grupos locales de los Uni (los cuales se hallaban hasta los años 30 del presente siglo en una trágica lucha defensiva), debido, por un lado, al posteriormente iniciado catastrófico derrumbe demográfico de su población, y, por otro lado, a la aculturación dirigida, tanto por patrones neoperuanos, como por diferentes organizaciones misionales.³ El presente trabajo se basa en la evaluación de una serie de entrevistas formales e informales, que pude tener durante mi estadía en Santa Martha con los pocos ancianos del grupo, que aún conservaban recuerdos personales de aquellos tiempos, en los cuales el mecece constituía la práctica ritual central de los Uni. El término mecece es traducido por los mismos Uni como "diatar"; significa, empero, una práctica muy compleja, de la cual la abstinencia alimentaria sólo constituye un elemento más, siendo la separación del resto del grupo un segundo elemento; tabúes sexuales inclusive la prohibición de tener contacto visual con mujeres), un tercero; y determinados ejercicios disciplinarios, un cuarto. Según el contexto del rito, uno de estos elementos se constituía en primer plano.

Esencialmente, eran cuatro contextos, en los cuales se practicaba el mecece:

1. En momentos de crisis existenciales, tales como enfermedad grave o muerte.
2. Para incrementar la suerte en la caza.
3. Como preparación para la guerra.
4. Como parte del rito de iniciación.

1. EN MOMENTOS DE CRISIS EXISTENCIALES

En momentos de crisis existenciales, tales como enfermedad y muerte de un miembro del grupo, paracticaban un mecece uno o varios de los más viejos del grupo, en el que la abstinencia sexual constituía el elemento primario. La finalidad del ejercicio era, en casos de enfermedad, elevar la fuerza curativa de las hierbas y los cantos, con los que se trataba de ayudar al enfermo.

En el caso de la muerte "inexplicable" de un miembro del grupo,⁴ podía un hombre mayor, pariente del difunto, someterse a una forma específica de mecece, en la que estaba prescrita una absoluta ruptura con todo contacto social. Los días solitarios en el bosque estaban colmados de prácticas rituales, como cantar y frecuentes baños con hierbas protectoras y fortificantes. Todos los alimentos

³ Especialmente por parte de los misioneros evangélicos fundamentalistas del Instituto Lingüístico de Verano y de sus sucesores de la Misión Indígena Suiza, aunque también (por poco tiempo y sólo de importancia local) de los Adventistas del Séptimo Día y de los misioneros católicos "canadienses" del Vicariato Apostólico de Pucallpa.

⁴ Ayahuasca es una droga alucinógena que se obtiene de una liana (*Banisteriopsis caapi*). Sobre los usos y efectos de la Ayahuasca, consultar: Harner, M. ed. 1973.

que contenían proteínas animales estaban estrictamente prohibidos, con excepción de "anchovetas" (pececillos no más largos que un dedo, de diferentes especies, que habitan las "quebradas" poco profundas en las partes más alejadas del territorio de las comunidades Uni), caracoles y cangrejos. Además, existía un tabú estricto, contra el contacto con sangre, inclusive el simple contacto visual. El abstínente tenía por ello incluso prohibido matar las diminutas y enervantes moscas hematófagas de la Amazonía, ya que podían contener sangre.

Los que practicaban esta forma de abstinencia presentaban, al parecer, después de algunos meses, agudos síntomas de anemia y debilidad, y empezaban a alucinar. La vivencia central, que tenían los abstinentes en el clímax de sus esfuerzos, era siempre la misma: mientras esperaban entre las anchas raíces de la Lupuna,⁵ descendía del cielo hacia ellos una escalera, por la cual ascendían ellos mismos por un breve lapso de tiempo al mundo que se halla por encima del nuestro, o si no, podían hacer descender los espíritus de los difuntos, gracias a cierto poder adquirido por el *mecece*. Igualmente, este poder también obligaba a los espíritus a revelar el secreto de la muerte, que el abstínente deseaba esclarecer. Así, el espíritu responsable de un difunto, árbol o animal "agresivo"⁶ se denunciaba a sí mismo o si no, los espíritus que aparecían, revelaban la culpabilidad de un miembro aún vivo del propio grupo o de un grupo vecino mostrando al visionario las herramientas de su acto criminal (el veneno mágico).

Los espíritus "culpables" podían ser "matados" en el acto. Cuando el abstínente se despertaba a la mañana siguiente, hallaba amarrados, allí donde había colocado los cuerpos amordazados de los espíritus después de su ejecución, sólo cadáveres de ratas y monos, y allí, donde el grupo de espíritus había flotado alrededor de la Lupuna sin tocar el suelo, sólo se hallaba huellas de otorongo. En comparación con esta forma individual de *mecece*, cada uno de los otros 3 contextos de abstinencia, que serán tratados a continuación, representan claras actividades de grupo.

El *mecece* tiene para los Uni una relación muy específica con la caza, la cual radica en que el abstínente obtiene un poder sobre los animales del bosque y de los ríos. Según los Uni, los animales son atraídos mágicamente por dicho poder; especialmente las presas favoritas de los Uni (el tapir, los pecaríes, monos aulladores y otros) se movilizan en forma colectiva hacia el abstínente. Esta movilización, a su vez, es percibida por el abstínente a través de un sueño, visión o simplemente como un presentimiento, es decir, él es capaz de localizar espacialmente los animales que se están aproximando.

Los Uni han sabido aprovechar esta capacidad en relación a todas las formas de *mecece* que se van a tratar en el presente trabajo, pero en un caso específico se hallaba en primer plano justamente esta capacidad misteriosa de los abstinentes.

5 Parece ser, que los Uni no aceptaban, excepto en el caso de fallecer un bebé o una persona muy anciana, ninguna muerte como "explicable", ni siquiera si ésta se presentaba como consecuencia de un accidente o de la mordedura de una serpiente.

6 *Chorisia insignis* o *Ch. integrifolia*. Es sin duda el más importante de todos los árboles en el territorio de los Uni. Consecuentemente, es la morada de varios espíritus de la selva y un puente directo entre este mundo y el mundo de los difuntos.

2. LA ABSTINENCIA PARA INCREMENTAR LA SUERTE EN LA CAZA

Al parecer, cada grupo local de los Uni contaba con un determinado porcentaje de hombres solteros mayores de 18 años. Parece ser,⁷ que los Uni practicaban, hasta los primeros contactos con la sociedad occidental, un infanticidio dirigido principalmente contra los primogénitos femeninos, el cual no podía ser equilibrado por la tasa de mortalidad de los hombres jóvenes (guerreros) seguramente mayor, ya que la así originada escasez relativa de mujeres era agudizada aún más por la institución de la poligamia. Algunos de los jóvenes estaban, por ello, sentenciados a la soltería de por vida o por lo menos hasta una edad relativamente avanzada. Justamente estos hombres iniciados eran los que, juntamente con viudos y algunos hombres mayores que voluntariamente vivían en abstinencia sexual, practicaban el *mecece* exclusivamente con la meta de incrementar la suerte en la caza.

Cada caserío de los Uni estaba conformado en los tiempos previos al período de contacto con los occidentales, por una o varias casas grandes,⁸ las cuales podían albergar hasta 100 personas, así como al menos una casa menor, el *ró-xubu* (casa de la medicina), ubicada algo apartada y fuera del alcance de la vista desde la casa principal, en la que se guardaban todo tipo de hierbas medicinales y, sobre todo, los diversos venenos mágicos, considerados por los Uni como extremadamente peligrosos. Generalmente estaban compuestos por una mezcla de polvos o cenizas de diferentes hierbas secas o por las mismas hierbas frescas. De estos venenos emanaba una fuerza enfermante e inclusive letal. Ellos eran considerados "la madre de las enfermedades". Llevarlos a la casa principal hubiera significado una irreflexión mortal para todo el grupo, especialmente para los niños, considerados muy vulnerables por la influencia de la fuerza mortal de dichos venenos. Por esto eran depositados en el apartado *ró-xubu*, fuera del alcance de mujeres y niños, para quienes esa casa, e incluso su cercanía, significaba un tabú.

De una manera similar que con las hierbas mortales los hombres casados consideraban de cuidado a los solteros del grupo. Aún hoy día, resulta frecuentemente justificada la sospecha de todos los Uni casados, de que los solteros acosan a sus esposas, y el adulterio (o incluso tan sólo la sospecha de adulterio) es sin duda la más frecuente de las causas de conflictos internos que la ética de los Uni busca decididamente eliminar. Esto no parece haber sido diferente en el pasado. En los mitos de los Uni abundan los sucesos en los que ocurren actos de violencia internos y externos al grupo, por la posesión de mujeres.

Los Uni obligaban, por ello, a los solteros a vivir en el *ró-xubu* (no se pudo determinar si a todos los solteros se les obligaba y si siempre ocurría esto, que parece poco factible). Para evitar las influencias dañinas de "la madre de las enfermedades", los solteros tenían que practicar el *mecece* obligatoriamente. En este caso, los principales elementos eran frecuentes baños con hierbas medicinales,

⁷ Los Uni creen, que todos los árboles y animales poseen un espíritu, pero que sólo los de algunas especies son dañinamente agresivos.

⁸ Los datos obtenidos respecto a este punto eran muy contradictorios.

así como ejercicios disciplinarios, tales como levantarse muy temprano (mucho antes que la pava de monte despierte con su ruidoso batir de alas a los moradores de la casa principal), tocar desde temprano el rë (flauta de bambú, que sólo toca una nota) y bañarse antes de la salida del sol en su propio lugar en el río cercano.

El elemento de la separación con los no-abstinentes estaba dado por la distancia entre el ró-xubu y la casa principal, y la abstinencia sexual (por cierto sólo en lo que a actividades heterosexuales se refiere) era obligatoria, excepto para los mayores que dirigían el rito.

No había prohibiciones en la alimentación, excepto que los abstinentes no podían comer las presas cazadas por ellos mismos. Más bien, tenían que depositarlas en determinado lugar cerca de la casa principal y luego avisar a los que la habitan, imitando el silbido de la panguana. Los moradores de la casa principal, a su vez, acudían y recogían las presas, para descuartizarlas y repartirlas. Todos mis informantes coincidieron en que los solteros abstinentes se caracterizaban por su extraordinaria suerte en la caza, según ellos, debida a poderes adquiridos gracias a las abstinencias y que les permitía "saber" dónde se encontraban las presas, aun antes de internarse en la selva.

De manera similar ocurría con los hombres que comunitariamente se preparaban para guerrear.

3. LA ABSTINENCIA DE LOS JOVENES GUERREROS ANTES DE COMBATIR

La guerra y la lucha eran elementos centrales en la vida de todos los Uni en los tiempos antes de la "Pacificación". Aunque en las fuentes bibliográficas, los Uni son generalmente presentados como agresores (naturalmente caníbales),⁹ eran ellos en realidad más bien víctimas desesperadas de los ataques de todos los grupos vecinos. Setebos, Shipibos, Conibos y Campas parecen haber realizado, ya en tiempos pre-hispánicos, incursiones guerreras hacia el centro del territorio de los Uni, a orillas del Aguaitía y del Zúngaru. Sus asaltos, que tenían como objetivo raptar mujeres y niños, tampoco cesaron con la llegada de los misioneros en el siglo XVII.¹⁰ Cuando colonizadores recolectores de caucho y aventureros neo-peruanos tomaron posesión de los valles del Ucayali y del Pachitea, vinieron a constituirse en un nuevo grupo enemigo. La reacción de los Uni contra las agresiones que venían de todos los lados, fue la de retirarse paulatinamente hacia las partes más altas de las cuencas que habitaban, hasta encontrarse literalmente "entre la espada y la pared" de la Cordillera Azul, no quedándoles otra alternativa que una amarga lucha defensiva. Lógicamente, los Uni en aquel entonces vivían su situación subjetivamente no de la manera aquí presentada. En el pasado y aún hoy en día, los Uni no llegan a constituir una comunidad unificada, cohesionada y cerrada. En aquel tiempo se desintegraron en un sinnúmero de grupos locales absolutamente autónomos entre sí,

⁹ Ver: Wistrand, L. M., 1977.

¹⁰ Ver: Frank, E., unpubl. 1979.

de los cuales algunos mantenían relaciones personales (intercambio de mujeres), mientras otros guerreaban o no tenían contacto alguno entre sí.

La forzada presión externa llevó a los grupos Uni a un incremento en las acciones bélicas entre los numerosos grupos locales, los cuales intentaban desplazarse unos a otros y compensar su escasez de mujeres y utensilios metálicos, por medio de robos y saqueos. La modalidad de las "expediciones guerreras" que realizaba cada uno de los grupos locales, era típicamente de "hit-and-run". Si no se lograba tender una trampa al enemigo y atacarlo por la retaguardia, entonces se incursionaba hacia la aldea, para atacarla por sorpresa en la madrugada y luego huir lo más rápido posible de regreso a la propia aldea.¹¹ Cada Uni, sin embargo, prefería matar a un enemigo desde un escondite y sin que se dieran cuenta los demás enemigos, ya que sólo tendría la oportunidad de obtener los codiciados trofeos de cabeza, antebrazo y piernas.

La guerra era (como siempre y en todo lugar) una actividad extremadamente peligrosa, pero tal vez igualmente necesaria¹² para los hombres. No es por tanto de extrañar, que el *mecece* perteneciera a los elementos centrales de su preparación.

También aquí se iniciaba con la separación de los futuros guerreros del resto del grupo. Para ésto se les construía en alguna vieja chacra, una casa propia en la cual vivían durante la abstinencia y donde eran reclusos por los mayores experimentados (los llamados "uni tócuricu") para todo tipo de ejercicios disciplinarios. También aquí imperaba la prohibición de tocar sangre, por lo que no podían eliminar a las hematófagas que los acosaban. Todo alimento de carne era llevado a la boca con ayuda de palillos puntiagudos. Se realizaban baños tempranos, cantos y en especial, la elaboración en forma colectiva de arcos y flechas. Lo importante aquí, era construir piezas técnicamente de la mejor calidad, las cuales sin embargo también tenían que satisfacer ciertos requisitos estéticos. Al finalizar el período de abstinencia, las flechas examinadas públicamente por los más ancianos.¹³ Los ejemplares especialmente bien logrados eran elegidos y los defectuosos, quebrados. Aquellos que habían confeccionado las mejores flechas, eran luego los primeros en la fila de guerreros en la marcha hacia la casa principal del enemigo y también los primeros en la entrada triunfal de los guerreros a la propia aldea.

Aparte se elaboraba también un tipo de flechas minúsculas con la madera de la palmera llamada "Unguravi", y para ellas, un minúsculo arco con la madera de la palmera llamada "Churu" y con una cuerda, hecha con fibras de la corteza de una liana llamada "Cumpa". Estas "armas de juguete", las cuales intencionalmente no se asemejaban a las armas normales de los Uni (ni en el tamaño, ni en el material), eran empleadas al final del período de abstinencia

11 Frank, E., unpubl. 1979.

12 Respecto a esta forma de guerrear, ampliamente distribuida en la Amazonía, ver: Janet B. Ross: *Ecology and the problem of tribe-A critique of the hobbesian model of preindustrial warfare*, en Ross, E. B., 1980, con algunos detalles sobre los Ijbaros, o también los capítulos correspondientes de Harris, M., 1974.

13 Ver: Harris, M., 1974.

para un juego de guerra, en el cual los abstinentes tenían que disparar contra un poste desde un escondite entre arbustos dirigidos por sus iniciadores. Esto era tanto un juego de guerra como un oráculo, ya que aquel que erraba el poste podía estar seguro de que en el combate sus flechas errarían también el enemigo. Después de este ejercicio de tiro, que marcaba el final del período de abstinencia, se emprendía la expedición guerrera.

Cabe destacar aun, que para los guerreros no existía abstinencia en la alimentación, excepto aquella, válida en general para todos los Uni, como por ejemplo, contra el consumo de carne de perezosos y de todo tipo de felino. En cambio, sí existía una estricta prohibición de caza para los guerreros. A pesar de ello, los Uni aprovechaban cierta atracción que se establecía entre las presas y el guerrero en abstinencia. Guerreros que de manera misteriosa percibían la proximidad de animales de caza, mandaban a parientes no-abstinentes en la dirección exacta, indicándoles además la especie de la que se trataba. Una vez capturada la presa, los cazadores la depositaban en determinado lugar cerca a la casa principal, de donde los ancianos (que actuaban como directores de todo el rito) la distribuían entre los miembros del grupo, siguiendo las instrucciones del "propietario" en abstinencia.

4. ABSTINENCIA CON MOTIVO DE INICIACION

Como elemento central del complejo rito de iniciación de los Uni, se hallaba cierta variante del *mecece*, en la que se daba especial énfasis a los ejercicios disciplinarios. Una vez más encontramos que no se exigía una abstinencia total en la ingestión de alimentos, sino que éstos eran más bien estrictamente racionados. Las actividades diarias de los participantes estaban programadas hasta el detalle. Al igual que en los anteriores contextos, los abstinentes tenían que levantarse muy temprano, bañarse antes de la salida del sol y tocar la flauta de bambú. No sólo se construía una casa propia (*mecece-xubú*) para los iniciados, sino que éstos además estaban obligados a taparse la cabeza con una *cushma*, que además, les ocultaba la cara. Fuera de la casa de iniciación era obligatorio portar constantemente una lanza con punta a ambos lados, hecha con madera de una palmera conocida como "Pijoayo",¹⁵ la cual tenían que agarrar a través de la *cushma* para mantener ocultas las manos.

Muchos días eran dedicados íntegramente a ejercicios de paciencia y de dominio sobre sí mismos. Por parejas, los participantes tenían que sentarse frente a frente sobre unos bancos planos hechos de madera de setico, con las caras ocultas y sin poder hacer el más mínimo movimiento durante horas. Si a pesar de la prohibición, intentaban acomodarse un poco, inmediatamente eran duramente criticados por sus iniciadores. Tampoco podían rascarse, y menos espantar las molestas moscas hematófagas. Nuevamente encontramos la prohibición de tocar sangre y la obligación de comer con la ayuda de palillos puntiagudos. Por esto, los iniciadores tenían que desgarrar la carne en trozos, para que los absti-

¹⁵ Se puede obtener una leve idea de la variación y elegancia de las armas de los Uni, consultando las ilustraciones de Tessmann, G., 1930.

nentes la pudieran ingerir. La cantidad de alimentos era estrictamente racionada y mantenida al mínimo. Incluso orinar y defecar estaban reglamentados y permitidos sólo en determinados intervalos. Los participantes que abandonaban la casa de iniciación para orinar, tenían que dejarse levantar y conducir hacia afuera por sus iniciadores, ya que supuestamente se hallaban en un estado de debilitamiento. Aparte de los ejercicios disciplinarios, los días estaban dedicados a baños rituales, trabajos comunitarios en la chacra y práctica de cacería y pesca, en las que el cazador no podía llevar su presa a la casa, ni podía comer de ella. El tiempo que permanecían en la casa de iniciación, sobre todo las noches, era dedicado a la enseñanza. Noche tras noche, los participantes tenían que estar en cuclillas sobre sus bancos de topa. Los iniciadores les ataban luego las manos, para así, con una liana, amarrarlos por encima de sus cabezas, a una viga del techo. Así, atados y cubiertos con su *cushma*, aprendían de los mayores todo el conjunto de cantos rituales, con la ayuda de los cuales los Uni creen poder no sólo curar todas las enfermedades y apartar de sí mordeduras de serpientes, picaduras de rayas e, incluso, los diluvios, sino también propiciar el ataque de serpientes, felinos y otros sobre los enemigos. Se enseñaban el canto de guerra y aquellos cánticos de salud y despedida. También les recitaban canciones sobre la ética de los Uni, especialmente sobre las reglas de convivencia entre parientes afines. Las clases de canto y las enseñanzas podían durar noches enteras, así como también podían ser repetidas varias veces en una noche, cuantas veces los iniciadores lo deseaban, pudiendo despertar a los iniciados en cualquier momento. Los iniciadores poseían un poder absoluto sobre los iniciados y hacían notar su posición llevando constantemente un mazo de hasta dos metros de largo ("inu"), con el cual amenazaban a los iniciados.

El término de la fase de iniciación (aproximadamente después de 2 a 3 meses) estaba marcada por un baño comunitario, seguido por un banquete en la casa de iniciación, en el que los iniciados podían comer cuanto quisiesen, mientras que sus parientes se esforzaban por ofrecerles cuanto podían.

Aún queda por mencionar que se procuraba evitar, inclusive, el contacto visual entre iniciados y mujeres. Esto se lograba no sólo gracias a la *cushma* con la que se cubrían la cabeza y a la separación que se hacía de los lugares para bañarse o para orinar de los moradores de la casa principal y de la de iniciación, sino también amenazando activamente a aquellas mujeres que, más o menos en forma casual, entraban en contacto con los iniciados. Tales mujeres podían ser atacadas por los iniciados e, incluso, arrastradas a la casa de iniciación, en "castigo", ser atadas y ser sostenidas sobre el humo de un fuego.

Hasta aquí, la presentación del *mecece* en relación a la vida de los Uni en los tiempos previos al período de contacto con los occidentales. Da la idea de una práctica ritual muy compleja, que está en relación directa con las crisis existenciales más trascendentales de la vida de los hombres Uni.¹⁶ Desde un punto de vista émico,¹⁷ se trata de la manera cómo enfrentar y manipular amenazas tan

16 En relación con el nacimiento (una grave situación de crisis existencial para la mujer), conocen los Uni un marcado complejo de prácticas y tabúes, a los que pertenecen toda una gama de tabúes y reglas de alimentación. Estos sin embargo, jamás son identificados con el término *mecece*.

17 Respecto a la diferencia entre "émico" y "ético" ver: Harris, M., 1968. Págs. 568-604.

fundamentales como la muerte, la agresividad de los demás, enfermedad y peligro de la extinción del propio grupo, ante el fracaso en la educación de los propios descendientes varones.

El *mecece* no llega a ser la exitosa manipulación de dichas amenazas, sino que sólo faculta a los practicantes a enfrentarlas bajo dos aspectos. Por un lado el *mecece* proporciona a los practicantes aquella fuerza extrasensorial (para ellos, sin embargo, real y perceptible) que resulta necesaria para, por ejemplo, lograr visiones de los normalmente invisibles espíritus de difuntos, o para hacer rebotar los proyectiles enemigos (incluso balas).

Frente a este componente émico, tiene el poder, que la abstinencia proporciona al abstínente, también un componente ético, absolutamente real. Faculta al vidente, por ejemplo, a enfrentar y aceptar psíquica y físicamente la visión creada por él mismo. Le permite no sentirse indefenso ante su propia visión y sobrellevar psíquicamente sano el tratado con los espíritus, cuyo contacto en la vida diaria sólo es interpretado, como amenazas y ataques. El poder de la abstinencia les permite, inclusive, matar a aquellos espíritus que han demostrado su enemistad con la comunidad (al asesinar a un miembro del grupo), y así liberar a su gente de tal amenaza constante e incontrolable. Para esto necesitaba el vidente disponer de una verdadera fuerza psíquica, que le era proporcionada por la abstinencia. Lo mismo vale para los jóvenes solteros en el róxubú.

Los venenos mágicos representaban una permanente amenaza para cada uno de ellos, ya que consideraban que el peligro que de ellos emanaba, no iba dirigido únicamente hacia las víctimas.¹⁸ De esta forma, la amenaza que, según creían, pesaba sobre ellos, no era otra que el precio que cada uno tenía que pagar por la creencia en la efectividad de sus venenos. Todos los venenos tenían una potencia que, aun sin ser específica, podía producir daños, enfermedades y, finalmente, la muerte. Esta potencia era resultado de la naturaleza agresiva contra el hombre, de los espíritus de cada una de las plantas empleadas en la preparación del veneno. Este poder dañino impregnaba cada veneno y sólo disminuía con la distancia, lo cual explica el apartamiento de los venenos en el róxubú. Las personas que serían en el futuro las encargadas de manipular dichas sustancias, aun estando convencidas de lo dañina que son, necesitaban disponer de un antídoto psicológico, para no convertirse ellos mismos en las primeras víctimas psicosomáticas de su propia imaginación. El *mecece* les daba dicha oportunidad.

La abstinencia, finalmente, daba a los guerreros la fuerza necesaria para reprimir todo miedo a morir. Los Uni no conocían ninguna ideología de heroísmo, de manera que no aliviaba el miedo a la muerte, que podrían sentir sus guerreros, sin glorificación alguna del sacrificio de la muerte. Sus líderes, los llamados "uni-cushi" (hombres fuertes), eran considerados héroes de guerra, pero su mérito radicaba en sobrevivir y no en morir por alguien o por algo. Esta es la razón por la cual no censuraban los ataques por la espalda, ni predicaban el "fair-play" en la lucha. Los ardidés de guerra exitosos eran tan famosos como

¹⁸ En contraste con los "cantos mágicos" de los Uni, con los cuales se podía, por ejemplo, inducir a un tigre a que ataque a un enemigo, sin que la persona que los utiliza corra ningún peligro.

también temidos, y eran considerados "uni-cushi" justamente aquellos que habían ideado y realizado dichas tretas. Las cuadrillas de guerreros de los Uni intentaban producir un máximo de daño al enemigo, evitando en lo posible cualquier daño a ellos mismos. Una huída precipitada después de un ataque no era considerada cobarde, sino como lógica, y, al final de cuentas, cada uno era responsable de su propia supervivencia. En esta situación daba el *mecece* a cada guerrero un medio psicológico relativamente seguro para superar exitosamente su propio miedo de morir, ya que la ideología de la abstinencia les prometía una total invulnerabilidad.

La amenaza sobre la existencia de los iniciados, en cambio, existía más bien en la mente de sus parientes hombres, adultos.

La educación entre los Uni, es como en todas las sociedades, un proceso permanente, que se extiende desde el nacimiento hasta la muerte de cada individuo. Sin embargo, entre los Uni, es practicada de una manera mucho más subconsciente que en nuestra sociedad. Un niño Uni empieza ya en su tercer o cuarto año de vida a separarse paulatinamente de la estrecha asociación que inicialmente conformaba con su madre. Después de su sexto o séptimo año ocurre lo mismo con la familia en sí. Actualmente hay en Santa Martha niños de 10 a 12 años que ya sólo raramente son vistos en casa y que llevan una vida independiente y despreocupada, deambulando entre las primeras y las últimas casas de la comunidad, las cuales se hallan distanciadas entre sí por unas 10 horas de camino. Esto no debe haber sido posible en esta medida en las anteriores condiciones de vida (con grandes casas centrales). Sin embargo considero que la situación actual es el resultado de una actitud basada en el "dejar-hacer", en lo que respecta a la educación de los jóvenes varones aún no iniciados. Parece que esta actitud hallaba en el pasado un dramático fin con la iniciación.

Los Uni mismos parecen haber percibido esta transición del niño al hombre iniciado, capacitado para el matrimonio y la guerra, como un acontecimiento extremadamente dramático, y de cuyo éxito dependía la continuidad de la comunidad.

Esta transición era amenazada por el fracaso. La misteriosa pero total transformación del niño al hombre necesitaba (aparte de la enseñanza intensiva, llevada a cabo por los ancianos durante varios meses) del apoyo del poder del *mecece*. Las drásticas reglas de las abstinencias hacían notar a los jóvenes, que algo estaba ocurriendo con ellos, que en adelante ya no iban a poder seguir siendo como eran.

La función psicológica del *mecece*, sin embargo, no logra explicar, de por sí, la existencia de este complejo ritual, en forma satisfactoria. Si bien esta función es (incluso bajo los dos aspectos que he tratado de explicar en líneas anteriores) puramente émica, al final de cuentas, sus efectos se basan en todos los casos en el hecho de que los Uni creen en la eficacia del ritual, estando éste y su ideología, inclusive, plenamente desarrollados. La relación que tiene la práctica con la ideología, es la misma que tiene una palabra con su significado; es decir: es variable. El esclarecimiento de la función psicológica del *mecece* no

contribuye, por esto, de ninguna manera a la deducción del origen de dicha relación específica entre ideología y práctica, ni siquiera, del origen de la práctica en sí.

Parece ser casi imposible averiguar el origen y la historia de la evolución de un ritual tan complejo, especialmente si se trata de pueblos que carecen de escritura y con los cuales el contacto establecido es muy reciente. Por ello, mi intención es solamente desarrollar algunas consecuencias sociales y económicas de las prácticas, anteriormente descritas y que pueden ser consideradas (en el sentido de una teoría ecológico-evolutiva) como causales y optimizadoras del potencial de supervivencia. Tomemos como ejemplo a los solteros abstinentes, que temporal o permanentemente (?) habitan en el róxubu. Una consecuencia social muy importante de su separación del resto del grupo, ha sido mencionada ya anteriormente. Los solteros están ya por naturaleza destinados a ser perturbadores del orden. Su aislamiento elimina una permanente fuente de problemas internos. La solidaridad entre los miembros del grupo, así como el evitar toda tendencia potencialmente capaz de desintegrar la comunidad, constituyen, bajo las condiciones arriba citadas, verdaderas obligaciones para la supervivencia en ese ambiente social tan agresivo. La estructura política "acéfala" de los Uni, facilita, ante la erupción de agresiones intestinas, el fraccionamiento del grupo, el cual se hará en base a directas relaciones de parentesco. Una fuerte magnitud de un grupo es, bajo las condiciones de una guerra de emboscadas, un esencial garante de la supervivencia de la comunidad. Por ello los Uni procuraban evitar, por todos los medios posibles, las diferencias que pudieran surgir en el interior de la misma. Esenciales eran en esto las reglas de evitamiento y servilismo en la relación entre yerno y suegra o nuera y suegro, así como la prohibición de toda crítica (verbal o no) hacia cualquier otro hombre miembro del grupo.

Sería factible pensar que el apartar a los solteros (hijos e hijos políticos de los hombres ya iniciados) y recluirllos en el róxubu, represente un medio adicional, aunque sólo temporal, para frenar la dinámica interna del grupo?

En general se puede decir que el principal rol de la separación de los abstinentes, especialmente respecto a las mujeres del grupo, apunta en dicha dirección. La específica fuerza, que el rito confería al abstinente, se disipaba con el contacto (sobre todo contacto sexual) con mujeres. Ellas son, y lo fueron siempre, las principales causas de disputas internas. Al excluir, a través de *mecece*, a una parte de los hombres capaces de procrear, se debe haber logrado reducir (estadísticamente hablando) la probabilidad de que surjan dichas disputas internas.²⁰

Sin embargo, más importantes que las consecuencias sociales del *mecece* y de la ideología que implica, me parecen los efectos económicos.

¹⁹ Sobre el trasfondo teórico de este proceder, se puede obtener información de: Harris, M., 1968, 1971 y 1974.

²⁰ Aparte del efecto psicológico de fortalecimiento de los sentimientos de unidad, que produce este tipo de ritual, y del efecto amedrantador de posibles seductores, producido por la ideología. Una ideología en la que la fuerza que hace manipulables las amenazas existenciales es dependiente de la abstinencia sexual.

Nuevamente hallo en los abstinentes solteros el mejor ejemplo. El elemento más extraño entre las creencias desarrolladas por los Uni respecto al mecece, es seguramente la relación entre los espíritus de los abstinentes y los de los animales de caza predilectos: tapir, huanyana, pecarí, etc. Por decirlo una vez más: los Uni creen que la fuerza espiritual, que un hombre obtiene gracias a la abstinencia, ejerce una atracción mágica sobre (especialmente) estos animales, los cuales, a su vez, se sienten obligados a dirigirse directamente hacia el abstínente. Simultáneamente, su desplazamiento es percibido por éste. El "sabe" de pronto (a través de un sueño, visión o por simple intuición), dónde se hallan los animales y puede así incrementar la eficiencia de caza.

Esta creencia da, en un primer momento, la impresión de ser extremadamente esotérica, y resulta difícil imaginarse, cómo pudo surgir y, más tarde, mantenerse a pesar de las experiencias de frecuentes fracasos. ¿O podría ser que la supuesta relación entre abstinencia y éxito en la caza, tuviera un trasfondo real? Yo supongo que sí.

La cacería en forma individual, tal como la practican los Uni hoy en día,²¹ puede haber sido antiguamente el principal, aunque no (como hoy) único método de caza. Con esta forma de cacería y la alta dispersión de los animales de caza en la Amazonía,²² el éxito de la cacería depende, por lo general, esencialmente, de la duración de cada expedición de caza y de la distancia recorrida. La probabilidad de éxito aumenta en proporción a la duración de la empresa. Si bien existen otros factores que pueden en mayor o menor grado (al internarse el cazador en regiones con árboles con frutos maduros, por ejemplo) aumentar la probabilidad de encontrarse con sus presas, son el tiempo invertido y las distancias recorridas, en primer lugar los que optimizan el éxito de la caza. De ser esto correcto, nos es posible interpretar la creencia en una relación especial entre el abstínente y sus presas, como un intento de optimizar, en términos de tiempo y esfuerzo, la actuación de los cazadores, para con ello alcanzar un verdadero incremento en el rendimiento.

La actuación de cada cazador Uni depende exclusivamente de un cálculo individual en torno a los pro y contras; un estimado inconsciente sobre las obligaciones que siente individualmente de abastecerse, a sí y a su familia, de carne para los próximos días. Este sentimiento de obligación está, lógicamente, diferentemente desarrollado de un individuo a otro, aunque es de esperarse que el abastecimiento de carne (la principal fuente proteica) de la comunidad en su conjunto, se mantenga siempre alrededor de la cantidad mínima cultural del rango de necesidades alimentarias.²³ Bajo estas condiciones es notoria la importancia de la potencia de la ideología arriba citada. Los abstinentes daban, psicológicamente hablando, una oportunidad óptima al cazador. Para la psique

21 Ver: Frank, E., en preparación.

22 Ver: Ross, E. B., 1978.

23 Cultural y no fisiológicamente hablando. Ninguna sociedad se puede permitir dejar descender el mínimo cultural de un recurso vital, ni siquiera hasta un valor próximo al mínimo fisiológico. Sobre todo no, cuando se trata de un recurso tan supeditado a fluctuaciones debidas a la casualidad.

El argumento, de que cazar divierte y satisface, es ajeno a la realidad. Al menos los cazadores, que tuve la oportunidad de conocer en Santa Martha, encontraban más divertido y satisfactorio el quedarse en casa, cuando era posible.

del cazador, alcanzaba la proporción entre costos y ganancias un óptimo absoluto. La inversión (la marcha hacia el lugar indicado) se hallaba en la mejor proporción frente a la ganancia esperada, como seguro: el animal cazado. Si bien el éxito individual relativo a su inversión de tiempo de cada cazador no debe haber aumentado realmente, la cantidad de alimento obtenido en conjunto, sin embargo, sí. La mayor disposición para la caza, elevada sicológicamente, conducía a la larga, a un notorio sobreabastecimiento (en comparación al estándar de vida promedio) del grupo. Este sobreabastecimiento de carne, nuevamente, profundizaba la creencia en la relación entre la abstinencia y la caza. Junto a esta muy general función económica de la abstinencia y de las creencias ligadas a ella, se pueden citar aun otras funciones muy especiales. Uno es, por ejemplo, la inclusión de los solteros para contribuir en la producción, específicamente en el sector más crítico: la producción de carne (proteínas).²⁴ Otra función era la de obtener la mejor distribución de los alimentos proteicos entre los miembros del grupo, favoreciendo a aquellos sectores que más los necesitaban (niños y mujeres). Esto se lograba gracias a la regla del *mecece*, que prohibía al abstinento comer de las presas que él mismo había cazado, así como también gracias a aquella según la cual se racionaba la cantidad de carne y pescado que recibían los jóvenes que participaban en la iniciación.

Para comprender mejor el primer punto, resulta nuevamente necesario retornar a la actual Santa Martha.

De los 7 hombres solteros, mayores de 25 años (!) que viven en la comunidad de Santa Martha, y de los cuales sólo 2 eran viudos, solamente 2 (uno de los cuales era uno de los 2 viudos) poseían una chacra propia, mientras que otros 2 administraban una chacra comunitaria, conjuntamente con una junta de familias. Los otros 3 vivían de los recursos de la familia, con la que en ese momento moraban. Más significativo me parece, sin embargo, el hecho que de los 7, sólo 2 (un viudo) cazaban regularmente y un tercero, esporádicamente. Esto quiere decir que 4 solteros no cazaban nunca, aunque sí participaban de las presas que cazaban los demás.²⁵ La regla, según la cual a ninguna persona que viviera en determinada casa, ni a ningún visitante de la misma, se le podía negar participar de la comida preparada (y de la cual también yo pude participar), les garantizaba recibir regularmente también carne. Si bien es posible que su consumo total de carne haya sido algo menor que el de los otros miembros del grupo, que sí eran casados y sí cazaban, al menos no se les excluía automáticamente, por negarse a cazar. Su inactividad en la cacería resultaba del simple hecho que no estaban obligados a sostener una familia. Ninguna familia, ni siquiera una sin niños, estaba a la larga en condiciones de abastecerse de carne, sólo en base a lo que obtenía de las presas de hijos, yernos y otros parientes cercanos. En una familia en la cual el marido se negase prolongadamente a cazar, empezaría pronto su mujer a hacer comentarios cáusticos y a realizar actividades evidente-

24 Respecto al rol de las proteínas como recurso que define el nivel de vida, en la Amazonía, ver: E. B. Ross, 1978 y Lathrap, D. W., 1970.

25 Gracias al (supuestamente) recíproco trueque. La mayoría de los solteros, efectivamente, muestran gran voluntad de retribuir equitativamente, intensificando sus actividades de pesca, especialmente la pesca con el "Huasa" (veneno para peces), actividad que por lo general realizan las mujeres.

mente tendientes a llevar los costos psíquicos de su cónyuge a una situación incómoda. El arma extrema, en este caso, puede ser la amenaza de cometer adulterio (a cambio de carne). Para un soltero no existe esta presión externa y de ello resultará que (tal como ya habíamos visto) la relación entre costos y ganancias que éste estime, a menudo le resulte tan desfavorable que al final abandonará completamente la caza (tal como ocurrió con uno de los viudos, poco después de la muerte de su esposa, en 1978).

Con este trasfondo adquiere el *mecece* de los solteros un aspecto completamente nuevo, ya que transforma los simples consumidores de las siempre escasas fuentes proteicas en productores especialmente activos. Resulta un "truco", al que no se puede negar su función como maximizador objetivo de la habilidad de supervivencia del grupo, aun bajo condiciones de escasez de fuentes proteicas. ¿Por qué, entonces los guerreros abstinentes son completamente excluidos de la cacería, a pesar de haber podido ser justamente los cazadores más activos y exitosos?

Se podrían hallar, creo yo, una serie de respuestas hipotéticas para esta pregunta, de las cuales podría ser la más importante que la caza expone al cazador a un riesgo de accidente, el cual no debería diezmar aún más al ya de por sí pequeño grupo de guerreros. Me parece, sin embargo, más importante la advertencia sobre el hecho que, al reducirse drásticamente la producción de proteínas debido a esta situación, el *mecece* maximizaba las actividades cinéticas del resto de la población masculina a través del mecanismo ideológico anteriormente descrito, lográndose así una compensación parcial, al menos.

Resumamos: *Mecece* es un ritual complejo relacionado a las situaciones de crisis existenciales de la sociedad Uni. A través de la abstinencia lograban los Uni, a nivel individual, obtener la suficiente fuerza psicológica para sobrellevar las situaciones de stress, y, a nivel colectivo, neutralizar, al menos temporalmente, momentos en los que podía peligrar la cohesión del grupo. Económicamente, permitía mantener, aun en situaciones de stress, un "mínimo" bastante alto de carne en la alimentación. Globalmente representaba el *mecece*, y todo el complejo ideológico que lo acompaña, un importante elemento de la adaptación de los Uni a un ambiente biofísica y socialmente tan difícil.

BIBLIOGRAFIA

- FRANK, Erwin. 1979. "...y se lo comen". Estudio crítico de las fuentes bibliográficas respecto al canibalismo de los indios panohablantes del Oriente peruano y de Brasil. 1979, inédito. En preparación: La economía y ecología de los Uni de Santa Martha.
- HARNER, Michael Ed. 1973. *Hallucinogens and Shamanism*, New York.
- HARRIS, Marvin. 1968. *The rise of anthropological theory*, New York.
- 1971. *Culture, man, and nature*, New York.
- 1974. *Cows, pigs, wars, and witches*, New York.
- LATHRAP, Donald W. 1970. *The upper amazon*, Southamton.
- ROSS, Eric B. 1978. Food taboos, diet, and hunting strategies, in: *Current Anthropology* vol. 19, Nº 1, S. 1-36.
- 1980. *Beyond the myth of culture*, New York.
- SHELL, Olivia. 1951. Sonidos del habla cashibo, en: *Perú Indígena*, vol. 3, S. 51-53.
- TESSMANN, Günther. 1930. *Indios del noreste del Perú*, Hamburgo.
- WISTRAND, Lila M. 1973. Notas etnográficas sobre los Cashibo, en: *Folklore Americano*, vol. 23, México, S. 117-144.

SUBSCRIBASE 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, CERES 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

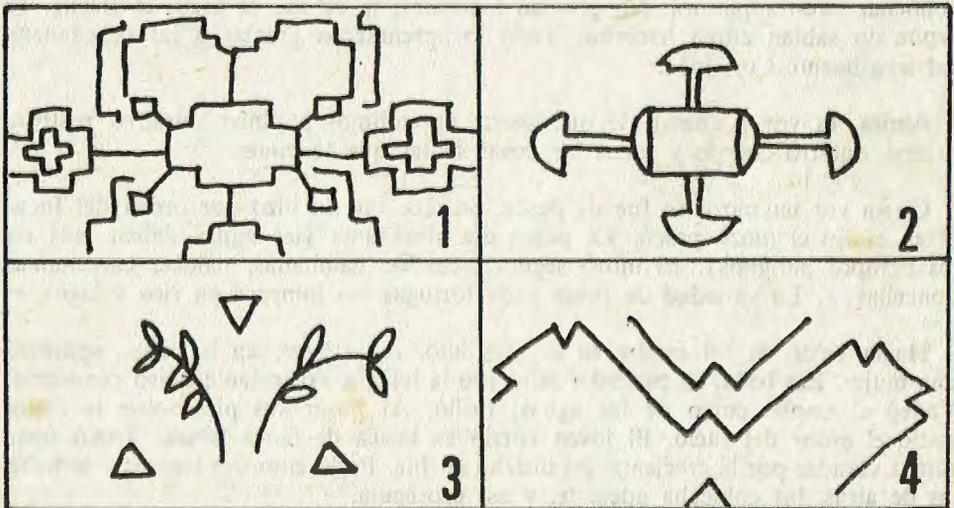
- para conocer nuevas formas de plantear el desarrollo;
- para evaluar la experiencia de los demás con respecto a tecnologías nuevas o diferentes;
- para estar al corriente de las más importantes negociaciones internacionales en curso;
- para darse más ampliamente cuenta de la función de sus respectivas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

Para suscripción dirigirse a: LIBRERIA "SANTA ROSA" — Jr. Apurímac, 375 — LIMA

DOCUMENTOS

DE COMO LOS SHIPIBO Y
OTRAS TRIBUS APRENDIERON
A HACER LOS DIBUJOS (TÍPICOS) Y
A ADORNARSE

Pierrette Bertrand-Rousseau



JASCÁSHON SHÍPIBOBON Y HUETSA INÁBON
QUENEATI, RAOMEQUETI ONÁNCANI*

DOCUMENTOS

VERSION LIBRE^o

Muy antiguamente los shipibo no sabían nada: no tejían, no hilaban; no conocían nuestra pintura. No poseían machetes; la canoa, el arco, la flecha, el arpón no sabían cómo hacerlos. Todo lo aprendieron gracias a las enseñanzas del inca bueno, Cori Inca.

Ahora les voy a contar de qué suerte aprendimos a pintar nuestros rostros, brazos, nuestro cuerpo y todas las cosas bellas que tenemos.

Cierta vez un mozo se fue de pesca. Se dice que lo hizo por orden del Inca. Y en el río el mozo pescó. La pesca era abundante (las aguas daban más en los tiempos antiguos). El mozo seguía picando: gamitanas, paiche, caraçhama, doncellas... La variedad de peces y de tortugas era inmensa en ríos y lagos.

Hacía calor, el sol estaba en lo más alto. A lo lejos, en la orilla, apareció una mujer. Era bella. El pescador miró fijo la lejanía. Al instante quiso conocerla. Vadeó el amplio curso de las aguas; orilló. Al posar sus pies sobre la arena sintió el ardor del suelo. El joven corrió en busca de tierra fresca. Tomó unas ramas varadas por la creciente; las ordenó en fila. Pudo entonces caminar: tomaba las de atrás, las colocaba adelante, y así proseguía.

La bella corría por la tierra ardiente; sus pies se dañaban pues no conocía el proceder del hombre. Herida cayó desmayada. El perseguidor la alcanzó; habría querido salvarla; pero era tarde, la muerte había vencido. El hombre contempló a la joven yerta. Nunca había visto un rostro y un cuerpo más hermoso: estaba ornado de extrañas pinturas, al igual que sus vestidos. El hombre

^o Por su ayuda en esta versión, agradecemos a Alejandro Ortiz Rescaniera.

la tomó entre sus brazos. Con delicadeza la llevó a su pueblo. Todos se enteraron y admiraron la belleza inanimada. Desde los pueblos lejanos llegaban y quedaban fascinados. Primero vinieron los shipibo; después afluyeron los shetebo, los conibo, los huariano, los piro; todos alrededor de ella. La desconocida estaba vestida con varias faldas de algodón finamente ornadas. Los shipibo se apropiaron de la primera falda, la que poseía el estilo en cruz; los conibo tomaron la de las líneas curvas; los huariano, los motivos foliados; los piro se quedaron con las líneas quebradas.

En aquella época las mujeres sólo sabían pintarse con huito y achiote; pero desconocían nuestras pinturas. Fue de ella que aprendimos nuestras artes: bordados, pinturas, decorados de nuestros rostros, cuerpos, vestidos, cerámicas, armas. Las alhajas, adornos corporales, corpiños* y faldas, también. Dicen que fue enviada por Cori Inca.

Aquí terminan estas antiguas palabras.

TEXTO ORIGINAL*

1. Quinquin moatian ronqui icátia shipíboboqui jahue ati onáma.
2. Chopa ati onáma.
3. Yomanti ati onáma.
4. Jainoazh ribiqui, quenéati onáma.
5. Machitoya mabo.
6. Jainoazh ribiqui nonti canoti pía tati ati onáyamaqui icáticanai.
7. Náto jahuiqui ati boronqui onáncana iqui cori incainconia; jarronqui icátiai jacón Incá.
8. Rámara en mia yoyai, jascázhon shipíboboan onáncani, quenéati, bémanainbo, jahuen yoráncon, jáscararibi poyaín, jahuen huitáshain ribi y jatíbiaico.
9. Ironquía iqui huistiora baquequi, huistiora jemameash pígota, piti bénaiqui.
10. Jaronqui ica iqui Incan rana, ja baque ranon nocázhonqui, parronqui acáiqui píti qui tsácaquin.
11. Janete ronqui ica iqui, quiquin zhána; bariqui quiquin bóchi qui.
12. Joninquin aca iqui ícha yapaqui tsácaquin.
13. Jatian ronqui icátia, yapaqui ichá; ramatian quescama.
14. Jatianqui, aca iqui, joninquí tsácaquin: amáquiri, huame, hipo, bahuin, sipan jatibi yápaqui.
15. Moatian ronqui jacátiai paronqui, mescoquesca yápaboqui, mananshahue bórribi, ián ribiqui.
16. Jonin yapa tsácaicaman jahuen nontin, ironquia iqui queibaqui, huistiora áinboqui cáhuani.
17. Ainboqui cáhuani jábichoqui, jene quezházhocoqui; jarronqui ica iqui quiquin metsázhocoqui.
18. Jatianqui ja joninquí aca iqui oinqui.
19. Ja onanozhonqui, parroqui shitaqui.
20. Moa nocozhonqui, joninquí jahuen nontiqui nezha iqui.
21. Moa táeribi, main acaibironqu aca iqui, jahuen taequi ménoquin.
22. Quiquin zhánaqui ica iqui mai.
23. Jatianqui, ja joniqui ízhotoaqui, mai zhana mataniqui bénai, jascázhon jainzhon jihui paquezhocobo bénanozhon, jenetiazh main bánetobo.
24. Moa jihui paquezh zhocobo bizhónqui, aca iqui cahuátiaquin, jascatazhqui joniqui ica iqui nii.
25. Ja tánazonqui, aca iqui, ja jihui paquezh zhocoboquin, tsécaboquin.
26. Jascáboiqui cá iqui.
27. Játianqui, ja ainboqui ica iqui, cahuátia onáma; jaqui ica iqui izhtorese.
28. Mai ronqui ica iqui, chíquesca.
29. Moaque básiqui niazh íti qui, áinboan táiqui ica iqui ménoti.
30. Ainboanqui mai tsáca iqui, jaqui mazhca iqui.
31. Joninquí oina iqui ja áinbo mazhca.
32. Jatianqui, ja oinazhqui, ízhotoa iqui.
33. Ja nocoabi qui ica iqui moa áinboqui máhuata.

* Mito Shipibo recogido en 1976. Narradora: Luzmila Ramírez Cairuna. Transcripción y traducción literal hecha en 1980 con la participación de Cecilio Soria, shipibo, nativo de la comunidad de Panalló.

TRADUCCION LITERAL

1. *Muy antiguamente los shipibo no sabían nada.*
2. *No sabían tejer.*
3. *No sabían hilar.*
4. *Tampoco sabían pintar los dibujos (típicos).*
5. *No tenían machetes.*
6. *Tampoco sabían hacer canoa, arco, flecha, arpón.*
7. *Todo esto se comenzó a aprender del Cori Inca; dicen que fue un Inca bueno.*

8. *Ahora te voy a contar cómo los shipibo aprendieron a pintar en su cara, en su cuerpo; también en sus brazos, en sus piernas y en todas partes.*

9. *Dicen que una vez un joven salió de su pueblo para buscar pescado.*
10. *Dicen que había sido mandado por el Inca, y el joven cuando llegó al río comenzó a pescar.*
11. *Ese día, dicen, hacía mucho calor; el sol estaba bien alto.*
12. *El hombre, dicen, picaba muchos pescados.*
13. *Antes, dicen, que había muchos pescados; jno como ahora!*
14. *Entonces, dicen, que el hombre picaba: gamitana, paiche, carachama, doncella, sardina, y toda clase de peces.*
15. *En los tiempos antiguos había en el río varios pescados y tortugas; también en las cochas.*
16. *Dicen que mientras el hombre pescaba en su canoa, al otro lado una mujer caminaba.*
17. *La mujer caminaba sola, a la orilla del río; dicen que era muy hermosa.*

18. *Entonces el hombre la vio.*
19. *Para conocerla, cruzó el río.*
20. *Una vez llegado, el hombre amarró su canoa.*
21. *Apenas pasó su pie sobre la tierra, se quemó.*
22. *¡Dicen que estaba muy caliente la tierra!*
23. *Entonces el hombre corrió en busca de tierra menos caliente, para de ahí conseguir palos que había dejado la creciente.*
24. *Una vez que hubo conseguido los palos, los puso en fila (en el suelo); y así el hombre comenzó a caminar.*
25. *Después que los probó los iba poniendo adelante.*
26. *Y así siguió.*
27. *Entonces la mujer no sabía hacer esto (puentecito), por eso corría.*
28. *Dicen que la tierra era como fuego.*
29. *Después de haber caminado un rato, la mujer tenía los pies quemados.*
30. *La mujer se cayó al suelo y perdió el conocimiento.*
31. *El hombre la vio desmayar.*
32. *Entonces al verla corrió.*
33. *Cuando estuvo a su lado, la mujer ya estaba muerta.*

34. Jírianozhon óinabiqui moa ica iqui moa íhorraqui.
35. Joninqui ja áinboqui, aca iqui oin óinbiresquin.
36. Jautianbiquiqui aca iqui, jascara áinbo metsázhococo oinamaqui icá iqui.
37. Jahuen bemanaqui ica iqui, béso bésozhocoqui.
38. "¡Quiquin jacón inra béqueneyaqui!".
39. Jahuen chopá sáhuaqui ica iqui quiquin jacon inra.
40. Jatianqui, ja joninqui óinzhonqui, aca iqui, jacónzhamanquin icóquin.
41. Jápecauqui, joninqui aca iqui, ja áinboqui boquin jahuen jemán.
42. Ja moa nocoquetianqui icana iqui, jóniboanqui acana iqui nincáquin, ja huistiora jonin ainbo bea.
43. Ja áinboqui ica iqui tsonbiqui onányama, tsóarin izhon.
44. Jaqui ica iqui metsázhocaira.
45. Jatibi joniboqui icana iqui quézhanani.
46. Jatianqui huetsa jóniboqui berríbacana iqui, ja ainbo oini.
47. Berríbacana iqui ochocozh jónibo, jema ochó jácanabo.
48. Requénpari nócotaboqui icana iqui shipíbobobiqui; jápecauqui, nocócana iqui zhetebobobiqui, jáinoazhqui cónibobobiqui, huariapánobobiqui, pírobobiqui; jatízhobobobiqui ja nocózhonqui acanaiqui óinquin játicazhbiqui raté canaiqui ja ainbo óinazh.
49. Ainboqui ica iqui, tsamábires shitóntiaqui.
50. Jatianqui icana, iqui ja shipíbobobiqui requénzhonqui, acana iqui, ja chitónti réquenaqui biquín, jacónzhamanzhonqui; jaqui ica iqui corres quenayaqui.¹
51. Jápecauqui cóniboanqui tsécázhococana iqui, huetsa chitónti, jáqui icá iqui mayá quenéya;² huariapánabobobiqui bicana iqui, chitónti péiquesca quenéya,³ pírobobobiqui icá iqui báneti tsitsón queneyaqui.⁴
52. Moátianronqui icátiai, áinbobobiqui nanen siqúitires onán, mazhén ribiqui; icázhbiqui ícana iqui, queneati onáma boqui.
53. Jácopi ronqui rama acanque onanqui quenéacanti, ja jáscara jahuequi moatian huinó canibo.
54. Jácopi rama non acai, mescóquesca, jahuéquibo non acairao aquin, non chó-pazhocobo, non quencháshocobo non réteananti jahue quibozhocobo, pía, huino, huishati.
55. Jascázhon non onánribia iqui, non bemaca quenéati non yoráncoribi, me-quénboribi, non táiribi.
56. Jascázhon non onánribia iqui rezhó ati, corri áti; janon ráomequetibo.
57. Ainbobooanribi rama acanaí cotóanqui,* chitóntiaqui, jacón inrabo.
58. Ja jatíbi en yoyabo, non onana iqui, ja áinbo mahuáni.
59. Járronqui icá iqui, Inca jacon rána; jáscara yoicanai betín.
60. Jáscatazh icai nató moatian joi quéyoti.

* Shechén, chichén, méserec, jáborronqui, nahuaboiba ónana.

34. *La quería salvar, per ya no había nada que hacer.*
35. *El hombre, dicen, la miraba detenidamente.*
36. *Nunca había visto una mujer tan hermosa.*
37. *Su cara, dicen, era muy linda.*
38. *¡Qué hermosos dibujos tenía!*
39. *Sus vestidos eran fabulosos.*
40. *Entonces el hombre, luego de contemplarla, la recogió con delicadeza.*
41. *Después (el hombre), dicen, la llevó hasta su pueblo.*
42. *Una vez llegado, todos los hombres tuvieron conocimiento de que (un hombre) había traído una mujer.*
43. *Nadie conocía quién era esa mujer.*
44. *Dicen que era bellísima.*
45. *Toda la gente se comunicó la noticia.*
46. *Entonces otras gentes vinieron a verla (a la mujer).*
47. *Vinieron hombres de pueblos lejanos.*
48. *Primero llegaron los shipibo; siguieron los shetebo; después los conibo, los huaría pano, los piro; todos al llegar miraron; todos se quedaron fascinados.*

49. *La mujer tenía puestas varias faldas.*
50. *Entonces, como los shipibo habían llegado primero, sacaron la primera falda con mucho respeto, la que tenía el dibujo de la cruz.¹*
51. *Después los conibo sacaron la otra falda, la de los dibujos curvos;² los huari pano se quedaron con la falda del dibujo de las hojas;³ los piro, la del dibujo con las líneas quebradas.⁴*
52. *Antiguamente las mujeres sólo se pintaban con huito, con achiote; pero no sabían pintarse con nuestros dibujos.*
53. *Es por eso que ahora sabemos pintar (así); es por lo que sucedió antiguamente.*
54. *Por eso ahora sabemos adornar muchas cosas: nuestros vestidos, cerámica, nuestras armas de defensa (flechas, macaña, huishatiQ).*

55. *También hemos aprendido a pintar nuestra cara, nuestro cuerpo, las manos, los pies.*
56. *También hemos aprendido a hacer el "reshó", el "corri", todos estos para adornarnos.*
57. *Las mujeres también ahora hacen corpiños,* faldas, bien lindas.*
58. *Todas las cosas que yo he dicho, lo sabemos de la mujer que se murió muy antiguamente.*
59. *Dicen que ella también fue mandada por el Inca bueno; así dicen.*
60. *Aquí terminan estas antiguas palabras.*

1, 2, 3, 4 Se refieren a los dibujos de la primera página.

* El volante del pecho, el del tallo, los puños de las mangas, todo esto, lo sabemos de los mestizos.

CAAAP centro amazónico de antropología y aplicación práctica

historia y migraciones de los Yagua de finales del siglo xvii hasta nuestros días

J-P Chaumeil



CRONICAS

LAS MISIONES DE LOS MANOITAS A CARGO DE OCOPA EN EL SIGLO XVIII

Fr. Martín de Martín

Relato inédito de Fr. Martín de Martín, O.F.M

Transcripción paleográfica: Julián Heras, O.F.M.

(Original en el Archivo de Límites del Ministerio de Relaciones Exteriores de Lima, Signt. LEB-12-14; copia en el Archivo de Ocopa, proporcionada al CAAAP por el P. Julián Heras, bibliotecario de Ocopa).

VIDA EJEMPLAR DEL SIERVO DEL SEÑOR Y VENERABLE PADRE FRANCISCO DE SAN JOSE LLAMADO VULGARMENTE EL CUATRO OJOS, PREDICADOR APOSTOLICO, GUARDIAN Y VICECOMISARIO DE LAS CONVERSIONES DEL COLEGIO DE SANTA ROSA DE OCOPA EN EL REYNO DEL PERU.

CAPITULO I

Patria, Padres y primera educación del Venerable Padre hasta tomar el hábito de nuestra sagrada religión.

Que el hijo sabio es gloria de su padre nos lo afirma el Espíritu Santo y siendo la verdadera sabiduría aquella que se funda en el santo temor de Dios, sólo se pueden gloriar de hijos sabios el que los tuviese virtuosos. De esta gloria gozó en todos los siglos el Serafín llagado N.P.S. Francisco, en la multitud de hijos sabios que en la universidad espiritual de su religión crió en el santo temor de Dios; teniendo con ello no sólo Gloria para el Mundo, sino gozo accidental extraordinario en las Moradas del Cielo. No contribuyó poco a ensalzarle esta gloria el Venerable P. Fr. Francisco de San José, profesor de su instituto, cuya ejemplar vida pienso historiar, a pesar de la repugnancia que para ello siento. Ni lo limitado de mi discurrir, ni lo tosco de mis voces, ni lo nada expresivo de mis expresiones, ni lo poco limado de mis términos, me detiene a emprender una obra tan sobre mi talento; pues no escribo para que con tal humilde estilo se dé a lo público, ni es tanta mi soberbia que yo presuma ser para ello.

Tres son las causas que me mueven a hacerlo, que son: La primera el evitar la queja que advierto en nuestros Cronistas contra los religiosos contemporáneos a los siervos de Dios, en no haber dejado anotados sus hechos y virtudes, para que ellos con lo elegante de su decir y nervio de su

razón las den a público en el tiempo oportuno; la que siempre desde niño reputé por justa; porque sobre ser útil su narración al común de los fieles que leen sus vidas, para animarse a practicar virtudes que practicaron ellos, cede en honra de nuestra madre la religión, cuyo honor debemos todos por los medios posibles procurar con mucho o poco talento. La segunda por no poder tolerar queden sepultados en la región del olvido los hechos ejemplares que hizo este gran siervo del Señor por ensalzar la gloria de su nombre; los trabajos que padeció por darle a conocer a las más remotas y bárbaras naciones y las virtudes que para ello practicó, siendo tantas que no me detendré en llamarlo el Apóstol de las Montañas del Perú. Y la tercera y principal porque me sirva a mí de estímulo que el celo ardiente e infatigable que tuvo en la salvación de las almas y aquella constante práctica de virtudes que con su amable compañía experimenté por algún tiempo.

No hay en la vida de este siervo del Señor todo aquel complejo de gracias *gratis datas* que llaman los teólogos con las que suele hacerse sensible la omnipotencia divina en aquellos que con fino amor le sirven, como son visiones, revelaciones, éxtasis y arrobos; sino una virtud sólida, practicada a influjos de la divina gracia; una perfección religiosa digna de ser emulada, aun de aquellos a quienes Dios Nuestro Señor adornó con las gracias expresadas. Y algunos visos de aquella promesa que la Majestad de Cristo nuestro bien, hizo con sus apóstoles cuando los envió a predicar

su Evangelio y en ellos a todos sus Ministros evangélicos.

Nació, pues, este siervo del Señor en el año de 1721 de nuestro universal remedio, día 27 de agosto en que nuestra Madre la Iglesia celebra la fiesta de San José Calasanz, fundador de la sagrada Orden de clérigos menores. Fue natural de los reinos de España e hijo de un lugar llamado Manzanares, sito en la Provincia de la Mancha, Arzobispado de Toledo. Sus padres me persuadieron fueron nobles, pero aunque no lo fuesen fueron labradores honrados y por la opulencia de riquezas y santas costumbres estimados en aquel famoso pueblo que puede gloriarse de haber sido madre de tan ejemplar y virtuoso hijo. Su padre se llamó Blas de Mora Barragán, su madre Teresa Fernández Castellanos. Estuvo ésta muy apretada en el parto del Venerable Padre. Tan intensos y vehementes fueron los dolores que la pusieron en el último prieto, sin que las medicinas ni la experiencia de las mujeres más prácticas que por oficio asisten en estos conflictos pudieran aliviar su vehemencia. A tanto llegó el peligro que la partera recelosa de que la criatura sólo hecha pedazos pudiera salir del claustro materno, le echó agua y bautizó aún antes de nacer en aquella parte que le fue posible. Parece que la Providencia divina quiso de ante año dar una reseña de los trabajos que esta criatura venía a padecer al mundo, sobre la ley común de los hijos de Adán, pues no había nacido cuando experimentó los riesgos del morir; o que nuestro común enemigo reconociendo por las cualidades naturales del niño el enemigo que le nació para hacer la guerra en las Américas con su predicación y ejemplo; e intentar destruir su imperio en las Montañas del Perú procuró que fuese antes muerto que nacido, si no es que

diga finalmente que entendido de los riesgos que hay en el mundo de perder la vista del sumo bien, temía cuál otro Bautista salir del receloso de perder entre sus lazos aquel Dios que lo había criado y redimido.

Nacido, pues, con tantos trabajos y peligros de perecer y bautizado como dejo dicho, se le usó el santo crisma y óleo en dos de setiembre y fue rebautizado bajo de condición por haber dudado el Párroco del bautismo administrado por la comadre. Púsosele por nombre Francisco, Antonio José, no sé si por haber nacido en el día de San José de Calasanz (entonces Beato) o por cordial devoción al Señor San José, esposo de María Santísima Nuestra Señora, que tuviesen sus padres, a quien siguió el Venerable Padre toda su vida en la devoción usando en obsequio de este glorioso Patriarca el sobrenombre de San José sin traer a la memoria los apellidos paternos como todos usamos.

Criáronle sus padres con santo temor de Dios en la observancia de los divinos mandatos, que le daban practicada con el arreglo de sus santas costumbres y ejemplos, persuadidos que ninguna herencia podían dejar a sus hijos más pingüe y apreciable que el criarlos virtuosos; no omitían diligencia que pudiera contribuir a su edificación no ignorando ser más eficaces para mover a la guarda de la divina ley e imprimirla en los corazones ajenos, los medios que entran por los ojos que los que se perciben por los oídos.

Logróse la semilla de sus santos ejemplos en sus hijos, pero en especialidad en una hija que se entró religiosa de la Concepción en la villa de la Membrilla, donde fue muchas veces Prelada con singular acierto en

su gobierno, por haberla dotado Dios de una celestial prudencia; de un celo no sé si más activo que suave (medio poderoso de conservar la disciplina regular y mantener en caridad los súbditos) y de otras prendas religiosas que la hicieron amable para con Dios y para con los hombres, y en nuestro Venerable Padre a quien dispusieron con lo ejemplar de su vida y dieron paso franco a las inspiraciones del cielo con sus virtudes para que Dios Nuestro Señor le llamase al estado religioso. No he podido adquirir otras noticias de sus primeros años y lo siento, pues, regular que ya viniese habituado del siglo a muchas virtudes que después practicó en la religión.

CAPITULO II

Toma el hábito de nuestra Sagrada Religión y otros sucesos hasta que fue al Colegio de PP. Misioneros de Sehegin, sito en la Santa Provincia de Cartagena.

Deseoso San Juan de apartar a los cristianos de los lazos y peligros del mundo, les dice: No queráis amar al mundo ni cuanto en él se encierra porque si lo amáis no entrará en vosotros la caridad de Dios, y menos aquella especialísima con que el Señor ama y favorece a los justos ni aquella con que vosotros deseáis amar a su Majestad, porque si amáis al mundo en éste no hay más que concupiscencia de los ojos, concupiscencia de la carne y soberbia de la vida: esto es, amor desordenado de riqueza, y bienes temporales; amor desordenado de deleites y regalos; soberbia de la vida, o deseo de las honras. No améis nada de esto, pues el mundo y toda su concupiscencia pasa, huye y se desvanece.

Apenas rayó el uso de la razón en el Venerable Padre cuando le dio Dios un conocimiento claro en su entendimiento de esta verdad: una adecuada penetración de las falacias del siglo; y un conocimiento expreso de sus peligros; por lo que determinó entrarse en la religión del seráfico Patriarca donde cortados de una vez las raíces de su daño, pudiera entregarse con más libertad a la observancia y práctica de tan celestiales desengaños. Consultó con sus padres la vocación, los que como tan buenos cristianos tuvieron un extraordinario júbilo en la elección del estado que hacía su hijo. Lejos de atender a conveniencias temporales y a otros fines terrenos y frívolos que suelen ser no pocas veces causa del mal logro de las más eficaces vocaciones, permitieron tomase el hábito de nuestra seráfica Religión en el convento de nuestro P. S. Francisco de la ciudad de Huete o Avete en la ciudad de Cartagena, en el día siete del mes de febrero del año de 1738 como consta de la Partida de hábito.

Alistado en la seráfica familia este soldado de Jesucristo y puesto en la casa del Señor no es decible el gozo de este siervo suyo, al contemplarse en la posesión de sus deseos en tan tempranos años, que no había cumplido diecisiete de su tierna edad. Como tan obligado a Dios empezó a mostrarse agradecido, correspondiendo a sus santas inspiraciones con la exacta observancia de las reglas y constituciones; pues penetró con aquella natural penetrativa de que le dotó el cielo que el fundamento y el medio y el fin o consumación de toda virtud religiosa a que después había de arreglar su vida es la observancia de ellas. Era de clarísimo entendimiento y apenas advirtió en lo que consistía la perfección a que había de quedar obligado por religioso, cuando asistido

de la divina gracia lo abrazó con tanto empeño y tesón su voluntad que hasta la muerte no desistió de las observancias regulares en lo que fue ejemplarísimo; verificándose en sustancia el dicho del Espíritu Santo que cual fuese la juventud tal será la senectud.

Pasó su noviciado con ejemplo de la Comunidad y admitido a la Profesión hizo los votos y profesó la vida y regla de los frailes menores quedando de una consagrado a Cristo. Apenas profesó cuando los Prelados le aplicaron a los estudios de Filosofía y Teología, en lo que salió aprovechado. Era de clarísimo entendimiento, despejado juicio, tenacísima memoria, particular penetrativa y de tal prontitud en discurrir que apenas vi otra semejante. Tuvo las primeras funciones literarias con el mayor lucimiento y sin duda hubiera pasado a obtener las primeras cátedras de la religión a no tener la Providencia divina determinado para Apóstol de las Montañas del Perú; porque además del derecho que tenía por sus relevantes talentos y méritos que le hacía acreedor a ello, era ocasión en que un tío suyo, carnal hermano de su madre, era el que gobernaba la Providencia por haber sido dos veces Provincial en ella, junto con otros dos sujetos que le favorecían y miraban con particular inclinación, ya por sus prendas religiosas que hacen amables a los sujetos para con Dios y los hombres y ya por varios respetos de religión que suelen mover más que los de la carne y sangre.

Recibidos todos los sagrados órdenes en Salceda del Río, lugar del Obispado de Cuenca y habiendo recibido el Sagrado Presbiterado, determinó partirse al apostólico Colegio de la villa de Sehegin, ya para vivir con ejemplar

vida, atento al cargo en que Dios se había dignado ponerle y de que se le había de hacer cargo en el formidable juicio de Dios y ya para prepararse al empleo de Predicador apostólico Misionero a que su Majestad le llamaba, y no queriendo vivir para sí solo sino para los prójimos, como de todos sus hijos quería nuestro P. S. Francisco. Por más que el amor propio le lisonjeaba con la proporción del tío el vivir con comodidad y estimación, todo lo abandonó, reputándolo como estiércol por ganar a Jesucristo y seguirle en la instrucción y conversión de las almas a que toda su vida aplicó los mayores conatos y dirigió sus continuas fatigas, ansias y desvelo. Ni el sentimiento que pudiera ocasionar al tío al ver que se apartaba de la carrera de la cátedra le detuvo para no seguir los impulsos de la vocación divina, sino que atropellando por los respetos mundanos, obtuvo con sagacidad y cauteloso silencio la licencia del P. Guardián del apostólico Colegio de Cehegin para irse a morar a él; medio por el que no se percibió en público nada de su determinación hasta que estuvo en el Colegio Misionero. Era el tío sobre sabio virtuoso y cuando parece lo había de sentir, se alegró mucho de su determinación y cuando recelaba su enojo, se halló con un Misionero para exhortarle a la perseverancia en tan santo ministerio. Puesto en el Colegio, se entregó a los ejercicios de mortificación y penitencia, y a la práctica de las virtudes persuadido que los medios más eficaces para arrancar los vicios del mundo y plantar las virtudes en otros son las virtudes y ejemplo del Predicador. Y a la observancia de las Bulas apostólicas y Constituciones Generales y Municipales del Colegio como quien sabía que en ello (está) la perfección religiosa de un Misionero. ¡Oh si todos nos hiciéramos este cargo cómo

seríamos más perfectos; cómo tendría más estimación el ministerio, cómo lograríamos más conversiones de pecadores, y seríamos más agradables a Dios, y más útiles al mundo. Por la observancia de las Bulas apostólicas han tenido su aumento los Colegios y por su observancia tendrá su perseverancia y adelantamiento en las conversaciones tanto de gentiles como de cristianos viejos, lo demás sólo será perderse todo con el tiempo. En este Colegio vivió con particular ejemplo hasta que se alistó para servir a este Colegio de Ocopa a fin de trabajar más en la viña del Señor y aumentarla entre los infieles dándoles luz y noticia de nuestra santa Fe intimada por Dios en su Escritura y Evangelio.

CAPITULO III

Parte el Venerable Padre del Colegio de Cehegin para éste de Ocopa y otros sucesos particulares del viaje.

Desconsolado había quedado el Colegio de Ocopa (por entonces aún Hospicio) con el general alzamiento del de Juan Santos Atahuallpa Apoinga; desposeído de los hijos que a costa de fatigas, sudores y aun sangre de varios varones apostólicos había engendrado para Dios en el Cerro de la Sal y Montañas inmediatas; y perdidas casi del todo las esperanzas que había concebido de la reducción de las naciones coniba, simiríncha, pira y otras que habitaban en la gran Pampa del Sacramento y orillas del famoso río Ucayali, cuando rompiendo por indecibles dificultades tomó cuantos medios en lo humano eran posibles para su restablecimiento. Estos fueron dar parte a nuestro católico monarca Fernando el sexto que a la sazón go-

bernaba los reinos de España, por medio del Venerable Padre José de San Antonio, Comisario que se halla en España de este Colegio de Santa Rosa de Ocopa. Llegada esta noticia a la corte y dada a su Majestad penetró el corazón de aquel piadoso Príncipe. Para dar algún alivio a su pena, tomó el medio a petición del Colegio de enviar una Misión auxiliada en un todo y habilitada de su Real Erario para que pudiera ocuparse en la pacificación de las Conversiones del Cerro de la Sal y sus adyacentes. A este fin dio su Real Cédula en el año de 1751 para que se llevase a efecto la reconquista de las dichas conversiones.

Vista por el Venerable Padre Fr. José de San Antonio la determinación del monarca, expidió dicho Comisario una carta exhortativa por las Provincias franciscanas de España tan llena de fervores apostólicos que abrasados los religiosos de ellas en celo de la salvación de las almas, que se ofrecían a porfía al remedio de tanta necesidad; teniéndose por dichosos los que merecían ser elegidos. Con tan eficaz diligencia recolectó en breve una Misión de sesenta sacerdotes, con los religiosos legos y donados correspondientes, en la que le cupo la elección del Venerable Padre.

Dividióse ésta para su venida en dos trozos. Uno vino por la vía de Buenos Aires, que fue el segundo; el otro, que fue el primero, y en que vino nuestro Venerable Padre, hizo su viaje por la vía de Cartagena, habiendo arribado al Perú y llegado a este Colegio el año de 1752. Cuántos fueron los trabajos de estos operarios evangélicos los conocerán los que han navegado; pues sobre los ordinarios susos y temores de los que navegan, estuvieron en peligro próximo de perecer.

La primera vez fue el Golfo de las Damas, que estando los religiosos comiendo y el navío con todo el velamen, le acometió un huracán de viento opuesto, tan repentino y furioso, que trastornó la nave o la puso de costado. Cayeron los religiosos de espaldas y los vasos, platos y jarras sobre ellos. Cuan próximo peligro de perecer sea este lo conocen los prácticos navegantes, pues todos unánimes afirman ser este acontecimiento llamado contraste, uno de los mayores riesgos y peligros de perecer que ocurren a los marinos.

En tanto conflicto se hallaban cuando Dios N. S. fue servido darles consuelo, pues cesando algún tanto el aire de aquel ímpetu primero pudieron maniobrar y escapar del riesgo.

La segunda fue en las islas de San Bernardo día de nuestra patrona S. Rosa de Lima en el que antes de amanecer estando los religiosos aún recogidos varó el navío, con tal horrible golpe y formidable estrépito que juzgaron todos que se había hecho pedazos. Contémplese a dónde llegaría el conflicto de estos pobres al contemplarse de un instante a otro hechos difuntos.

La tercera fue junto a la isla de Baru, donde finalmente varó y pereció el navío; en el terrible conflicto de verse en las garras de la muerte, de ser pasto de los peces y víctimas de las aguas se hallaban cuando habiendo notado los habitantes de la isla que en navío varado había frailes franciscanos y misioneros, cuando urgidos de su devoción al Santo, le pusieron en rogativa encendiéndole una lámpara, pidiéndole con instancia todo el pueblo que socorriera a aquellos sus afligidos hijos, que sólo los tenía en aquel aprieto el no querer vivir solo para sí,

sino para el bien de sus prójimos, que era el fin para que su religión había constituido. Mientras las mujeres y niños rogaban a Dios y al Santo en la iglesia, los hombres cogieron sus canoas y abordando al navío fue Dios servido salieran, aunque vivos, medio muertos del susto.

Todos estos lamentables y peligrosos acaecimientos pudieron ser naturales desgracias, pero aunque tales no dejo de discurrir fueron astucias de nuestro común enemigo que receloso de la guerra que le habían de hacer los misioneros tanto con su predicación y buenos ejemplos entre los fieles, como entre infieles, asestó los tiros de su malicia a fin de que perecieran en el mar, aun antes de que le declarasen la guerra en el Perú, intentando reconquistar el imperio que injustamente usurpara en aquellas almas que por su culpa se le habían sujetado en toda la Montaña.

No lo consiguió, pues, a pesar de su soberbia y rabiosa envidia no sólo en el navío sino por tierra en cuantos lugares y ciudades encontraron, vinieron ejercitándose en el ministerio apostólico cogiendo con su predicación y ejemplos admirables frutos de penitencia en innumerables pecadores que a la eficacia de su predicación y santa vida se resolvían a dejar la peligrosa de los vicios. Cúpolé a nuestro Venerable Padre la mayor parte de esto, pues con la gracia que le dio Dios de aquella tenacidad de memoria tan particular, que con sólo leer un sermón de mozo sucesivamente lo predicaba, en todos los apuros era el primero el cuatro ojos; pues aunque venían sujetos muy hechos y de igual o superior talento, excedía a todos en la prontitud de la memoria que es lo que más aprovecha a los misioneros en los aprietos. Donde más quiso hacer su

Majestad felices los trabajos y fatigas de su siervo, fue en la ciudad de Panamá donde predicó treinta días consecutivos y donde cogió copiosísimos frutos de muchas conversiones de pecadores a quienes sacó del tirano poder del demonio.

Rabioso éste de ver ultrajada su soberbia de este pobre fraile franciscano, le armó algunos lazos de los que salió victorioso en los brazos del sufrimiento.

Finalmente llegaron a este Colegio que hallaron en el desconsuelo de la pérdida de Sonomoro y con ella casi cerrada la puerta para la conversión de la gentilidad, que era el motivo que tuvieron para dejar sus patrias, sus provincias, sus padres, sus conocidos y amigos. Sólo quedó la puerta de Andamarca; pero no se descuidó el demonio, en ver si podía cerrarla del todo, perdiendo todas las almas que en él había y acabando con los misioneros, que eran sus intentos. Para esto movió al rebelde Juan Santos para que aquel año saliera a aquel pueblo de la Montaña con el fin de sujetarlo. No lo pudo conseguir, pero estuvo muy próximo a ello, como a matar a los dos Padres que había en aquella doctrina, que eran el P. Fr. Juan Fresneda, a quien después mataron en Manoa, y el P. Fr. Mauricio Gallardo, quien habiendo dejado algún tiempo después el Colegio y conseguido en la Provincia el honor de Lector Jubilado, se volvió a morir a él con particular ejemplo. Finalmente hallándose con tan invencibles impedimentos para la conversión de los infieles que eran los principales intentos y fines de su venida a estos reinos, se aplicaron unos a los ejercicios de mortificación y penitencia, procurando con este medio mover a Dios para que no se malograsen sus deseos, que era dilatar la

gloria de su santo nombre entre los gentiles; y otros a predicar entre fieles esperando tiempo en que poder conseguirlo.

CAPITULO IV

De las virtudes de Fe, Esperanza y Caridad que ejerció el Venerable Padre.

Son las virtudes unos hábitos que adornan y ennoblecen las potencias de la criatura racional y las inclina a las buenas operaciones. A toda criatura racional sin diferencia comunica el Altísimo la luz de las virtudes naturales y de la gracia; mas sobre esta ley general y providencia que tiene el Supremo Señor para con todos los hombres se muestra más benéfico para con los cristianos a quienes por ningunos méritos suyos, sino por su gran misericordia les hizo el imponderable beneficio de ponerlos en el gremio de la santa Iglesia y a los que mediante el santo bautismo les infunde los hábitos sobrenaturales de fe, esperanza y caridad para que con ellos trabaje y sobre conservar los bienes recibidos adquiera otros con sus propias fuerzas, obras y merecimientos.

Esta fuera la dicha de los hombres si correspondieran al amor que les muestra su Creador y Reparador, hermoseando sus almas y facilitándoles con hábitos infusos el ejercicio virtud de la voluntad; pero el no corresponder a tan estimable bien los hace en infelices; porque esta deslealtad consiste la primera y mayor victoria del demonio contra ellos.

Lejos de esta ingratitud estuvo Nuestro Venerable P. Fr. Francisco de San

José, pues toda su vida fue un continuado ejercicio de ellas como veremos. La fe primera en orden por ser base de las demás y habiendo sido en este siervo el Señor el apoyo donde fundó lo grande de su santidad, no pudo menos de ser firmísima. Hizo de ella grande aprecio, pues conoció que ella era lo que pone cerca el objeto infinito de Dios a quien adoraba con su alma: la que enseña el camino cierto de la eterna felicidad: la que luce en las tinieblas de la vida mortal a los viadores, y la que los lleva seguros a la posesión de la eterna bienaventuranza, a donde debían caminar si no estuvieran muertos con la infidelidad y pecados: la que despierta las demás virtudes: la que sirve de alimentos al justo; y finalmente la que le consuela y entretiene en sus trabajos. Descubriéronse sus quilates en el Venerable Padre en aquel incendio inextinguible de los deseos del martirio que abrasaban su corazón, aquella ansiedad de que Dios fuese conocido de todo el mundo que sólo pudo acabarla la muerte; aquellos ardientes conatos de dilatar las glorias de la Cruz en las regiones más remotas; despreciando peligros de mar; abrazando trabajos de tierra, tolerando cansancios; sufriendo sedes; emprendiendo caminos largos y pesadísimos como después veremos y aquel estar entre los gentiles expuesto y pronto a dar cabida por promulgar la fe de Cristo, qué son sino una prueba sensible de su fe viva y ardiente, que inflamada de lo activo y fervoroso de su celo despedía radios en sus obras para abrasar a sus prójimos y encenderlos en las llamas purísimas del amor al Crucificado? Aquella piadosa inclinación que tenía a administrar los santos sacramentos de comunión y penitencia que jamás se negó a nadie pudiendo, aunque fuese el más miserable, antes sí haciéndolo con más amor y caridad a los

más pobres y desvalidos: aquel haber aprendido las lenguas cholonas, conibas, shipiba y seteba de la que escribió vocabulario con tan indecible trabajo que de ello perdió el estómago. Aquel trabajo de haber escrito en lengua seteba y coniba el catecismo y las oraciones de la doctrina cristiana para sacra a aquellos gentiles de sus idolátricos errores y darles a saber los misterios más recónditos y venerables de nuestra católica Religión: aquel luego que se vio Guardián de Ocopa emprender las conferencias de lengua siendo él el primero en ponerse a declinar los nombres y luego que se vio en Chanchamayo emprenderlo con más eficacia y estarme a mí con la mayor sagacidad y amor adelantándome para que lo hiciera a fin de que sacásemos a los pobres de sus ignorancias y los confesásemos, qué es sino efectos de aquella fe viva que ardía en su alma?

Sacramento de fe por antonomasia es el de la Sagrada Eucaristía en cuyos obsequios y cultos puso todos los esfuerzos de su devoción. Nunca que pudo dejó de decir Misa, pues en la recepción de este divino Sacramento tenía librados los aciertos de su apostólica vida. No es creíble el tiempo que estuvo en Manoa, cuánto fue el dolor que atravesó su alma con no poder decir Misa todos los días, ya por la falta de vino, ya por la harina, pues sobre no tener más que un poco de trigo, que para ello le llevaban desde las conversaciones de Cajamarquilla con los trabajos del camino que diremos después, no tenía otra piedra de molino para hacerlo que dos cantos que se encontraron por acaso; pues no era fácil en muchas leguas allí el hallarlos. Los trabajos que con esto padeció no nos son decibles, después a mí me dijo que fue uno de los mayores que padeció, pues sobre el trabajo de

hacer las hostias con tanto trabajo, sentía el dolor de no poder recibir al Señor que era el consuelo y fortaleza suma, todo lo cual indica particular viveza de su ardiente fe acerca de este divino Misterio; esto persuade aquel levantarse por lo regular a las tres de la mañana para disponerse con la más ferviente oración y actos de las virtudes para recibirle: esto aquel celo de la curiosidad, limpieza y aseo en los altares, y demás cosas pertenecientes a la celebración de este divino sacrificio; para lo que traía siempre consigo, cuando viajaba el hostiario, la ampolla para traer vino, y los corporales; a fin de evitar por este medio las irreverencias en el Cuerpo y Sangre de Cristo y darle el culto posible y debido: esto es una cruz que de continuo traía en el pecho, señal de la gran veneración que de ella tenía en su corazón meditando la pasión de Jesucristo, de quien fue devotísimo, y sirviéndole de recuerdo; para el agradecimiento al imponderable beneficio que aquel Señor le había hecho de haber en ella redimido, aunque no faltaron malignas avispas que de la flor de su dulce devoción a la Cruz y al Crucificado sacasen veneno de decir que todo cuanto trabajaba era para que lo hicieran Obispo; y esto fríamente da a entender aquella cordialísima devoción a la Madre de las Misericordias, María Santísima, a N. P. S. Francisco y a Santo Domingo, y otras sin número de acciones que nos hacen sensible la viveza de la fe que reinaba en su alma.

La esperanza en Dios que tenía era firmísima, generosa y ardiente de la que le nacía aquel hacer frente a todas las dificultades que le ocurriesen para dar cumplimiento y buen logro a sus empresas apostólicas: de aquí el romper las dificultades de ir a Manoa que se le proponían para la reducción de aquella nación, pues con

las desgracias que habían acontecido en la entrada que el año de 1757 los Padres Fr. Juan de Santa Rosa, Fr. Juan de Dios Fresneda, Fr. José Salcedo y Fr. Antonio Cabello, en la que murió este último a manos de los infieles, 12 indios cristianos de las conversiones de Cajamarquilla y muchos más de los infieles, poca esperanza podían llevar en lo natural de la consecución de sus intentos: y de aquí el haber hecho frente en la expedición de Chanchamayo a un Gobernador de Indios tal cual como D. Juan José Avallafuertes, como se verá en el tratado último de esta vida. Sólo Dios, cuyas promesas (de que el que espera en él no será confundido) son infalibles, pudo sacarle bien de las manos y pluma de aquella criatura que tantos pesares y trabajos le ocasionó. Finalmente, en todos sus trabajos recurría a Dios, como él me dijo, y me salen mejor que si fuera hombre de mucha autoridad.

La caridad, corona de las virtudes, medio y fin de la vida espiritual, con quien tiene la gracia tan estrecho vínculo, que o por conexión o por identidad cuasi son una misma cosa, parece que halló en este siervo de Dios su asiento; es esta divina virtud tan activa y oficiosa que ni en sus ansias puede tener hartura ni en sus operaciones treguas; gira en continuo círculo o movimiento de Dios al prójimo y del prójimo a Dios, tirando todas las líneas de su circunferencia al punto fijo que es el amor. Así se vio en el Venerable Padre que en todas sus operaciones y trabajos siempre miraba al amor de Dios y del prójimo; testigo de esta verdad por lo que hace a los prójimos los trabajos indecibles que por su salvación padeció, como veremos en el capítulo en que trataré de su celo: por lo que hace a Dios lo convence aquel cumplir sin tedio no sólo los

divinos mandamientos, sino los consejos de la regla, las bulas apostólicas y las constituciones, de lo que fue observador y celador acérrimo: aquel estremecerse cuando por lo fogoso y activo de su genio fuertísimo se turbaba exteriormente o por ver las malas operaciones de los prójimos o por corregirlas cuando debía. Llegó a sentir tanto esto y puso tantos conatos para jamás turbarse que me ordenó a mí que luego que lo advirtiese turbado le mirase con rostro severo. Contémplese una acción como ésta de un hombre de su autoridad, años y canas, cuánto amor a Dios indica y cuán eficazmente procuraba el no desagra-darle.

De aquí le nacía un amor entrañable a aquellos religiosos que caminaban a la perfección, y que amaban a su Majestad y un jamás tratar con nadie que viese que ofendía Dios. Aun los religiosos que le ofendieran le era causa bastante para romper con ellos, aun con todas las personas mayores de los seculares por más beneficios que hubiera recibido ni esperara recibir, sea ejemplo con nuestro hermano D. Lorenzo Cárdenas, a quien siendo síndico de las Conversiones, mirándole como a hijo por haber recibido particulares favores y prometiéndose más de su caridad y la de su esposa, porque advirtió que se frecuentaba el juego de naipes, le dijo que si no se cortaban los juegos, que no volvería más a la casa.

Lo mismo sucedió con la hermana un día que en Lima la vio vestida a la moda de aquella ciudad o desnuda de los brazos, a quien se lo reprendió e hizo que jamás se volviese a poner de aquel modo. Finalmente conoció que esta divina virtud era el origen de todos los bienes, el remedio de todos los males, la que desarma los ene-

migos del alma, la que alivia los trabajos, la que suaviza las asperezas, la que endulza las tribulaciones, la que corrige los vicios, la que aborrece los pecados, y la que consuela el corazón de los siervos de Dios en sus trabajos y aflicciones, como lo experimentaba por lo que procura conseguirla no teniendo otro fin en tanto obrar que el amor a Dios, y el que no se malograse su sangre santísima en los prójimos.

CAPITULO V

De la observancia exacta de los tres votos de pobreza, obediencia y castidad del V. P. San José.

Que toda la ruina de los hombres proviene del mal uso de la libertad es una verdad tan sabida como cierta y sólo perdiendo ésta podrán recuperar los daños que hicieron a su alma por el abuso de ella. Piérdese ésta por la profesión religiosa para lo malo y asegurarse para lo bueno. Lo que la rienda que desvía de peligro y adiestra para el camino, hace los votos en el alma que a Dios por ellos se consagra. Así se vio en el Venerable Padre, quien guiado de ellos evitó los peligros del mundo, demonio y carne contando esmero y conato que hasta de los remotos huía por observarlos. En la obediencia fue extremado, pues jamás replicó a sus Prelados, ni jamás censuró que a otros los ocupasen en el ministerio, y a él lo pospusiesen ni se acordasen de él. Así se experimentó todo el tiempo que estuvo en las Conversiones de Cajamarquilla, desde por orden de los Prelados salieron a varios registros de gentiles otros religiosos sin que se acordasen de él ni se valiesen, no ignorando nadie la gran expedición que tenía para estos asuntos,

el tino mental, para el acierto en cuanto se le ordenaba y lo ejemplar de su vida que lo pedía, antes sí reputándose siempre inútil para estas expediciones se contentaba con quedarse guardando el fardaje y tiendas en los pueblos conversos, hasta que llegó el tiempo determinado por la oculta y sabia providencia de Dios para ir a Manoa. Lo mismo sucedió para la de Chanchamayo, la que emprendió sólo por la obediencia del P. Guardián, pues le era indiferente el estarse en la soledad o el andar en los afanes del ministerio siempre que Dios por medio de los Prelados no lo determinaban a los ejercicios de la vida activa.

Repetidas expediciones se hicieron ya al Mayro y ya a otras partes sin que jamás se mezclase ni sintiese en ir o en no ir a parte alguna teniéndose en su concepto propio por el más inútil de todos para estos negocios. Sólo cuando fue a Manoa les propuso a los Prelados lo movido que se hallaba interiormente para entrar no tanto por ir cuanto por no malograr por su silencio los eficaces auxilios con que Dios Señor nuestro le llamaba. Tan penetrada tenían los Prelados esta ceguera a sus mandatos y dictámenes que para cuanto querían hacer o reformar en la Comunidad para su bien espiritual que siempre contaban con el cuatro ojos y no sólo para no murmurarlo, abrazarlo y defenderlo. La mismo tuvo a sus confesores a quien vivió rendido toda su vida en lo que hacía al gobierno de su alma conociendo estar al santo consejo ajeno vinculado regularmente el acierto.

La santa pobreza, patrimonio y herencia la más apreciable de la religión seráfica, fue la posesión de su alma. Amóla toda su vida entrañablemente no sólo con el afecto sino en el efecto,

contentándose siempre con lo más grosero. Aun de las libertades que da la regla para hacer dos túnicas no quería usar en los últimos años de su vida; pues por lo regular siempre anduvo con un hábito solo desde que fue a Manoa hasta que murió, que fueron como unos dieciocho años, no se olvidó del consejo de nuestro Padre S. Francisco que sus hijos puedan remendar sus vestiduras de sacos y de otras piezas con la bendición de Dios; lo que practicaba muchas veces. Llegó a tenerlo tan remendado y roto en Manoa que aun se le veían las carnes; llegando a tanto extremo de viejo, que la piedad de los gentiles de aquella nación se movió a hacerle una túnica de algodón, la que recibió con agradecimiento como verdadero pobre. En la comida siempre fue pobre y cuando por solo su gusto se hacía siempre era la más grosera. En los viajes siempre era su regular sustento pan y queso, aunque algunas veces solía condescender con la piedad de algunas personas que cuando salía de sus casas por su caridad le daban algunas cosas. Esto mismo practicó cuando conversor en Cajamarquilla y siempre en más de cinco años que estuvo en Manoa, donde su ordinario sustento solo un brevaje, mazamorra de maíz sin sal ni manteca, de lo que vino a perder el estómago y a cuasi nada más poder comer, porque todo le empachaba. Y así al principio cuando salió de Manoa sólo uno unas berzas sancochadas podía comer. Ninguna cosa más interiormente le solía turbar que los garbos en las comidas de las Comunidades, siendo así que por naturaleza era generoso; fuelo mientras fue Prelado con los religiosos en cuanto le pareció lícito y conforme llevado de la máxima que donde hay abundancia hay observancia; intentando evitar por este medio los tropiezos de la propiedad y quebrantamiento de la regla en sus frailes.

El amor a ella le hacían romper algunas veces en algunas razones con que confundían a los menos mortificados y observantes. Un día porque cierto religioso envió estando en las Conversiones por un poco de aceite y vinagre para unas ensaladas en los días de ayuno, o para condimentar la comida cuando se le ofreciese, apenas lo vio cuando con la mayor seriedad le dijo: Aquí no hemos venido a saciar apetitos sino a pasar trabajos como verdaderos pobres. Otro día admirándose cierto religioso de que el claustro pequeño de Ocopa, que está próximo al refectorio, no lo hubieran cerrado ni puesto otra techumbre que cañas, arrebatado en celo le dijo: Padre mío, ni vea cerrado el claustro, ni el techo es de otra cosa que cañas, porque los que hemos vivido en él treinta años ha, hemos sido pobres frailes e hijos de S. Francisco que no ignoramos nos dijo nuestro Padre: que las iglesias y pobrecillas moradas que para ellos son edificadas, en ninguna manera las reciban si no fueren conformes a la santa pobreza que en la Regla prometimos. Esto es lo que Dios quiere en los Conventos de los frailes franciscos.

De estos ataques no le faltarían en la vida, pues en tocando en la pobreza, o cosa que aun sólo de palabra podía dañarla, ya tenían al cuatro ojos encima confundiéndonlos con sus razones, lo que tuvo desde niño. En el uso de las cosas fue moderadísimo, por lo que en sus petacas cuando murió no se halló otra cosa que una talega de cilicios, cartas y papeles pertenecientes a las Conversiones y algunas cosillas de poquísimo precio.

La castidad, virtud celestial que hace a los hombres semejantes a los ángeles, fue el ídolo de su corazón; por cuya observancia trabajó mucho. Fue muy combatido, pero con la gra-

cia de Dios que no permite seamos tentados sobre nuestras fuerzas, salió victorioso. Nunca la quebrantó siendo religioso. Para contener los ladridos del sensual apetito, y conservarse casto como a Dios le había ofrecido, mantuvo una continua guerra con su cuerpo, mirándole como a su más cruel enemigo. Siempre trajo por lo regular cilicio continuo; las disciplinas eran frecuentes aun fuera de las comunidades para lo que buscaba los lugares retirados o los campos donde hacerlas sin los peligros de ser visto.

Su abstinencia fue mucha, pues sobre los ayunos de la regla, ayunaba los sábados a María Santísima, de quien fue muy devoto, suplicándole a la Virgen que le alcanzase auxilio de su Hijo para no quebrantarla; finalmente cuasi toda la vida fue un perpetuo ayuno sin meter en cuenta los cinco a seis años que estuvo en Manoa, que allí parece vivió. De la abstinencia en el trato con mujeres fue recatadísimo siempre, pues no ignoraba que las mujeres es más amarga que la muerte; por tanto no siendo por obediencia, caridad o cosa perteneciente a sus conversiones rara vez hablaba a ninguna. Jamás salió de aquella boca palabra que ni aun remotamente oliese a impureza ni se notó en él acción descompuesta. Por más que la malignidad le impuso la nota de pulpero cuando anduvo en la expedición de Chanchamayo; por más que al acto de su fe y religión heroica de traer en el pecho una pequeña cruz para el recuerdo del imponderable beneficio que Jesucristo nos hizo en redimirnos en ella se le atribuía a la ambición de ser obispo; por más que a lo ardiente y activo de su celo quiso alguno equivocarlo de rapidez intrépida e imprudencia; y por más que a su fortaleza en defender la causa de Dios y expedición de Chanchamayo le puso el maligno

sobrenombre de obstinación de juicio y dureza de su capricho, jamás se atrevió de atacarle de deshonesto. Finalmente llegó a ser tan ejemplar en este punto, que entre los gentiles era común el decir entre ellos: El Padre es como Dios que no peca. Contémplese a donde llegaría su recato y la pureza de vida, que tuvo en aquellas tierras, cuando hasta los más bárbaros gentiles le canonizarían con expresión como esta de llamarle: ser como Dios porque no pecaba.

CAPITULO VI

De la observancia de la Regla, Bulas Apostólicas y Constituciones del V. P. por todo el tiempo de religioso.

La variedad de sendas por donde se conduce el hombre a su fin último guiado de la divina gracia se infiere bien de la multitud de mansiones que afirma la Majestad de Jesucristo tiene su Padre celestial para descanso de sus escogidos. Procuran estos conocer su santa voluntad, y apenas la perciben cuando empiezan a obrar con actividad, y a poner en ejecución los queres de su Señor. Así lo vemos en este siervo de Dios, a quien mostrándole por la fe ser voluntad suya el camino para ir a él la perfecta observancia de la Regla y Constituciones, lo empezó con fervor, prosiguió con ejemplo y acabó con perfección. ¡Oh! si los religiosos todos nos llegásemos a penetrar de esta verdad y hacer aprecio del bien que en sí la observancia encierra, cómo anhelaríamos todos a observarlas a fin de hacernos santos y amables a Dios y a los hombres.

En los ayunos de la Regla fue observantísimo, pues jamás andando a

caballo en día de ayuno lo quebrantó. Por largos que fueran los caminos, ni por penosas que fuesen las punas, siempre ayunaba, no siendo su comida regularmente en estos días sino pan y huevo.

En el andar a caballo fue ejemplar mientras pudo. En España estoy que me dijo no había montado vez alguna a caballo en cuantos viajes hizo, en las veces que lo mandaron de unos conventos a otros, y aun después de venir a América, en el primer viaje vino lo más a pie o siempre que pudo, hasta que por la experiencia conoció que lo dilatado de los caminos, los fríos de las punas, o páramos muy fríos, los efluvios y antimonios de los minerales por donde pasamos, el desabrigo de las paradas, los tránsitos tan dilatados de unas a otras; la frecuencia de los ríos, lo feble de los alimentos, a que no estamos hechos, y finalmente el estómago, que por las obstrucciones continuas que padecía le molestó mucho, se redujo a andar a caballo. No es decible cuánto padeció con el estómago, pues para una poca de mazorra que comía tenía que andar con el sen y el ruibarbo cargado por los empachos continuos.

La plata o pecunia, enemigo capital de la Regla de S. Francisco, que ni en España ni en la América donde estuvo treinta años jamás la tocó, ni la trajo en su manga. Para observar con la mayor tenacidad este precepto, cuando andaba por los caminos a caballo, se valió de la ejemplar industria de que luego que llegaba a los pueblos donde no tenía conocidos, tomaba licencia a los señores curas si los había y tocando si no la campana a misión, a donde después de haber predicado, les pedía por el amor de Dios a los vecinos limosna de alfalfa para su mula, consiguiendo por este medio matar

con una piedra tres pájaros: mover los oyentes al santo temor de Dios e instruirlos en la divina ley que era su principal intento; el dar de comer a su mula para no perder a otro día su jornada; el guardar la Regla de S. Francisco y el experimentar la caritativa providencia de Dios que hasta para las mulas de los frailes franciscos provee de sustento cuando vamos en ella confiados mucho mejor que cuando vamos proveídos. No sólo el guardar de este modo la Regla mientras anduvo en los caminos sino que procuró principalmente mientras fue Prelado cuando le fue posible de que todos la guardaren, de que fue velador acérrimo. Para conseguirlo se valió del arbitrio de enviar donados sustitutos del síndico, cuando los religiosos iban a los viajes de conversiones o misiones para que recibiesen el dinero y guardasen lo necesario para los religiosos, todo con el fin de que los frailes no manejasen el dinero; si todos los Prelados hicieran esto y fiáramos entonces cómo nos iría mejor a todos. No seamos codiciosos ni mezquinos: fiemos a Dios y busquemos su reino y su justicia y lo demás su Majestad nos lo dará sobrado.

Al ejercicio santo de la oración mental fue muy entregado, levantándose a ella como a las tres de la mañana con que se preparaba para celebrar el tremendo sacrificio de la Misa. Tan eminente fue en ella que en los seis años que estuvo en Manoa no se quitó de la presencia de Jesús Crucificado, con la particularidad que siempre que hablaba o veía (aunque fuera de largo) algún gentil, veía con visión imaginaria caer sobre él la sangre de Jesucristo, que salía de la sangre de su sacratísimo costado. De aquí tomó un motivo y tanto se enflamó en que aquella sangre dulcísima no se malograra en aquellos miserables, que por

conseguirlo no paraba de día y noche por aprender la lengua: enseñarles la doctrina y administrar los santos sacramentos. Cuando andaba en los caminos procuraba andar en la presencia de Dios, fue amantísimo de la soledad y cuando no podía gozar del retiro por los ejercicios de la vida activa imitaba a los bencejos volando y comiendo: andando y orando poniendo en práctica el consejo del santo fundador: el misionero buen soldado y no pecar.

De la regular disciplina fue amantísimo y obsérvantísimo de la uniformidad de la vida común; para esto hizo constituciones, orden de rúbricas y ceremonias para el coro para que por ellas se arreglase y arrojase el enfadoso y díscolo, término de que así se hace en mi Provincia. Lo mismo hizo en las conversiones de Cajamarquilla cuando fue Presidente, donde etsableció la oración mental, las disciplinas y todo el tenor de vida regular de otras constituciones, como que sabía que la base fundamental de la perfección religiosa está en su observancia, sin la cual toda religión será babilonia y confusión. Finalmente su vida fue un libro animado de las Bulas Apostólicas, Regla y constituciones, donde el que le miraba leía sin trabajo de abrirlo cuanto en ellas se contienen. Dichosa criatura que así supo hacer cierta su vocación, por lo que no dudo conseguiría la corona de la gloria a un apóstol debida.

CAPITULO VII

Ardiente celo de la salvación de las almas y trabajos que padeció por conseguirlo.

Conocido por los Prelados este celo que le comía el corazón, le enviaron

a las conversiones de Cajamarquilla (recién dadas por entonces a este Colegio por la santa Provincia de los XII Apóstoles de Lima, la que siempre fue verdadera Madre del Colegio) para que allí se ocupase en mantener con su doctrina y ejemplo la fe en aquellos neófitos, lo que desempeñó con su ejemplar conducta a medida y satisfacción de lo que se había prometido. Aquí permaneció algún tiempo con una vida austerísima más angélica que humana, por la que mereció ser llamado de Dios para la conversión de la nación manóita. Propuesto a los Prelados, lo llamado de Dios que se hallaba para esta espiritual conquista y obtenida su bendición y licencia, se preparó para este penoso y peligroso camino con unos ejercicios públicos, medio que tomó para alentar a aquellos neófitos a que se alentasen a abrazar con resignación los trabajos del viaje y medio para obligar a Dios Señor nuestro se sirviese de llevar a debido efecto los deseos que le inspiraba y le diese luz para el acierto. Dispuestas todas las cosas salió de las conversiones de Cajamarquilla año de 1760, acompañado del Venerable Padre Fr. Miguel Salcedo, varios indios de la conversión de la dicha conversión, otros chapetones y una intérprete llamada Ana Rosa, a quien el Venerable y mártir del Señor, Fr. Juan Fresneda, había sacado de muy pequeña el año de 1757 en la entrada que por entonces hicieron nuestros misioneros para la reducción de esta misma nación.

Para hacer entender los trabajos que el Padre y sus compañeros padecieron en este viaje es menester tener a la mano o por pluma un manojo de agudas espinas o estacas de las innumerables que en los pies se le clavaban; un tosco báculo de los que sostenían sus fatigados y aun trémulos

cuerpos para la videncia de los trabajos; era necesario que mi tinta fuera sangre-viva de la mucha que derramaron de las heridas de aquellos apóstoles que evangelizaron la paz; o un arroyo de sudor del que corría de sus fatigados cuerpos; era necesario que mis expresiones fueran ayes; un Dios me asista, un sea por el amor de Jesús y su dulcísima sangre que servía de desahogo a su dolor, al golpe de las frecuentes caídas o un ángel sin que sobrase nada para decirnos. Tan despiadadas fueron las fatigas, tan inexplicables los cansancios y tan peligrosos y continuos los peligros de morir a fuerza de los riesgos que sólo Dios puede saberlos.

Para que no se tenga por paradoja hiperbólica mi decir, paso a dar las señas del camino, que su simple narración sola creo baste para conocer la verdad genuina y pura que refiero. Es esta una montaña despoblada y tan poblada de árboles tan eminentes que rara vez se ve el sol. Tan cerrada y entretegida de vejucos espinosos, zarzas y otras malezas que apenas se puede dar paso sino a golpe y a fuerza del machete; sin que esta diligencia pueda evitar el que se reciban muchas espinas, heridas de estacas, golpes de caídas y aun peligro de ahorcarse con los vejucos que se enredan. Compónese de eminentísimos cerros, profundísimas quebradas, peligrosísimas laderas, precipitados ríos, rápidos arroyos y pocas pampas o llanuras; pues aunque haya algunas, tenían que huir de ellas por los pantanos o ciénagas molestísimos que hay en ellas. En estos cerros hay cuestras tan dilatadas que no las podían subir o montar en dos días en las que padecieron gravísimas sedes y fatigas intolerables, a cuya penalidad hubieran perecido a no haberlos Dios conservado con su oculta providencia.

No está en esto lo peor sino que hay repetidos repechones tan perpendiculares y derechos que les causaban fatigas mortales y falta de aliento al subirlos; son muchos de ellos tan perpendiculares y arriesgados que a no haber la providencia divina varios vejucos y raíces de que podían asirse, se hubieran visto en un continuado precipicio y del todo imposibilitados al tránsito. Hacíaseles más trabajoso el que muchos de los vejucos eran espinosos, o estaban vestidos de espinas venenosas y como no siempre había elección de otro, tenían que asirse de él, teniendo a menos mal el pasarse las manos con las espinas que caer despeñados o precipitados al río. Esto les acontecía muy frecuentemente sin que dejase de haber paso en que se alegraban de tener uno de ellos, porque hallaron pasos de peñas peladas, de rumbos y tierra suelta, en donde por falta de ellos daban formidables y repetidas caídas; no obstante que se ayudaban los unos a los otros, asiéndose los unos a los otros o sirviéndose de los hombros para estribos.

No menos trabajosas les eran las bajadas, pues aunque en ellas no experimentaban aquellas fatigas de los repechos, les causaban mayores molestias o dolores en las piernas, muslos y recalco de rodillas, por lo que acontecía llegar más cansados a las pascanas por la noche cuando bajaban que cuando subían; en ellas se experimentaban mayores peligros de precipitarse y más frecuentes las caídas. Muchas veces bajaban descolgándose de vejucos en vejucos, cuando más afianzándose en el talón, o en el dedo mayor del pie con la precaución de no llegar abajo por no caer en el precipicio; y siempre con el recelo de que si se quebraba el vejucos daban una caída mortal o muertos caían al río. Como son tan perpendiculares las

cuestas sucedía algunas veces escurrirse el pie y caer sin poderse detener, sino a costa de un fatal golpe contra un árbol, ocurriendo ser este unas palmas que tienen las espinas como lancetas, con lo que se hallaban sobre golpeados pasados de ellas en manos, brazos, rostro y cabeza y el lado que a ella caía. Y se daba gracias a Dios por no haber caído al río despedazados.

Las laderas, que parece habían de ser más propicias, les eran más molestas que las subidas y bajadas. Corren éstas como dicta la experiencia por lo regular por las márgenes de los ríos perpendiculares y por tanto el monte en ellas está más enmarañado, más lleno de zarzas, vejucos espinosos y otras malezas; es montaña más quebrada y llena de peñolería; más continuos los repechones, aunque no tan elevados: saltos arriesgados y derrumbes peligrosos: y tiene muchos trechos de tierra suelta y movedizas piedras.

Con tanto temor y riesgo caminaban por estos parajes que tenían que ir en realidad con el credo en la boca, porque si resbalaba la tierra o la piedra, al río sin remedio. Hasta ellos mismos cada cual se era un peligro; pues como no era camino seguido, cada cual iba por donde podía; de lo que se seguía que si los que iban por arriba, por acaso hacían caer alguna piedra venía sobre los que caminaban por abajo con peligro de matarlos. Finalmente en estas laderas había sitios donde ni tierra hallaban donde poner los pies, sino en ramada de raíces y vejucos, que si alguno se descuidaba y metía el pie en algún agujero sacaba la pierna desollada y en peligro de quebrársela se veía.

Los arroyones por donde se pasó son unos ríos innavegables, no por

falta de agua sino por la mucha abundancia de piedras que hay en ellos. Los trabajos que aquí sufrió el Venerable Padre con sus compañeros fueron sobremanera mayores que los dichos. Caminaban por ellos a veces los tres y cuatro días con el agua a la rodilla, a la cintura, a los pechos, encontrándose a veces pozos en que no podía fijarse el pie: unas veces caminaban agua arriba batallando con la fuerza de las corrientes, otras agua abajo precipitadamente impelidos de las corrientes: otras cruzando de una banda a otra; muchas saltando de piedra en piedra, las que estando resbaladizas por mojadas daban caídas con golpes en las espinillas o en otras partes del cuerpo: y siempre bañados y mojados de sudor sin poder mudarse ropa por ser inevitable continuar metidos en el agua.

Ilegaban a las posadas o pascanas en las que no había otro techo para abrigo que el cielo, donde se mudaban la túnica, o enjuta o mojada como estaba, y la otra la ponían a la candela, que se enjugase para caminar al otro día. Sobre toda ponderación son los trabajos que padecieron en estos arroyones no sólo por lo dicho, sino por los ardores intensos del sol. En las subidas, en las bajadas y en las laderas tenían entre tanta fatiga el alivio de la sombra de los árboles y el de sentarse algún rato a descansar, pero en los arroyones ni había sombra, ni dónde sentarse a descansar, sino que era preciso no sentarse, sino caminar abrasándose vivos, por lo sumamente ardientes que son los rayos del sol en aquella montaña.

De este ardor del sol inevitable les resultaba dolores intensos de cabeza, fluxiones de ojos y dolores de muelas: de modo que cuando salían de un arroyón para entrar en un cerro era como

quien sale del purgatorio para entrar en el paraíso. Este es un breve diseño de los trabajos que en su cuerpo paquien sale del purgatorio para entrar en la conversión de Manoa ocasionado solo de lo fragoso y áspero del camino.

Veamos los que padeció de parte de los animales fieros y venenosos de los que están pobladas aquellas incultas breñas y fragosos bosques. Hay osos formidables que tienen caminos como si fueran de gente en algunas partes, y aunque le daban este alivio para caminar lo recompensaba el continuo susto de caer de improviso en las garras de este animal y ser víctima de su fiereza sin remedio ni socorro alguno. No menos era el temor de los tigres, fiera tan traidora como todos saben. Para defenderse de ella tenían que hacer de noche grandes candeladas, que son lo que les ahuyenta y quedarse algunos en centinela, para avisar en caso de algún acometimiento; tal es la tenacidad de este animal en aquellas partes, que los seguían por cuatro o cinco días buscando ocasión para envestirles.

No menos les hacían temblar las culebras, víboras, caimanes y rayas, animal traidor que ocultándose debajo de la arena, apenas siente el pie del caminante cuando pica, siendo tan peligrosa su mordedura que, si no se acude pronto con remedio (que es un corazón de ajo puesto a la herida), peligró el mordido en la vida.

Las avispas, que son innumerables para la mucha avispera, apenas llegaban a los árboles cuando acudían con sus agujones a clavarles, sin tener otro alivio que abofetarse, correr si iban cuesta arriba, precipitarse si iban cuesta abajo, o arrojar a los ríos, metiéndose debajo del agua la cabeza para librarse de ellas.

Los mosquitos, zancudos y demás especies tanto era lo que les molestaban que de noche no les dejaban dormir, ni de día sosegar, de modo que llegaban fatigados del camino de todo el día, y a la noche se rendían más por no dormir un instante, por causa de sus zumbidos y picaduras.

Finalmente hay otras que llaman soldados, porque siempre van acordonadas. Tales suelen ser los cordones que ocupan tres o cuatro cuadras, y si daban con los hormigueros en una cuesta arriba, como no había otro camino, tenían que correr, los que ni aun podían andar pasando por medio de ellos hasta concluirlos, que pasaban para quitarse las que se les habían quedado en los pies y piernas clavadas.

Sobre las plagas dichas concurrieron a hacerles trabajoso el camino las garrapatas o ladillas. Son estas de dos especies: una las conocidas y otras más pequeñas como piques, de la que hay muchísimas. Tan desmedido era su número que cuando llegaban a las pascanas, la primera diligencia era coger un cuchillo, o un machete, y raerse las que traían en las piernas. Otros les aplicaban en el fuego para que se quemasen teniendo a menor mal sufrir sus ardores que el ardor que les causaban estos animales.

Estos fueron los cansancios, los sustos, los temores y trabajos que padecieron nuestro Venerable Padre con todos sus compañeros en el viaje de Manoa. Movidos del celo de la salvación de las almas, sirviéndoles de regular sustento una poca de harina de maíz o una mazamorra sin sal ni manteca, algunos palmitos o algunos pedazos de mono de los que cazaban los indios. Con este pobre viático o grosero sustento llegaron a Manoa nuestros Misioneros, teatro donde la

divina Providencia les tenía prevenidos muchos más trabajos, para aumento de sus méritos. ¡Oh! dichosos trabajos que tanta gloria les habéis conseguido a todos en el cielo.

CAPITULO VIII

Llega el Venerable Padre a las tierras de Manoa, sucesos de su llegada, y recibimiento de los gentiles en los primeros días.

Lucifer, cuya inmortal envidia y aborrecimiento que al hombre tiene, le empeña para que con todos sus esfuerzos solicite su perdición; viendo que la empresa a que anhelaba el Venerable siervo del Señor era en todo contraria a los malignos designios de su soberbia, temeroso del daño que se le iba a seguir, mostró su sentimiento en destallidos que ocupando la región del aire, percibieron todos. Llegó el Venerable Padre con sus compañeros a las tierras de Manoa con felicidad, aunque con los indecibles trabajos que dejó referidos y en ellas al desembo-cadero del río Santa Rosa, en el de Manoa, vísperas de los Príncipes de la Iglesia, San Pedro y San Pablo. En este sitio se detuvieron dos días para preparar la gente con los santos sacramentos de comunión y penitencia y disponerlos a la muerte si llegase el lance de ella. Hicieron todos y habiendo acabado de comulgar toda la gente y estando para marchar al día siguiente, sintieron todos contiguamente a ellos un trueno, o estrépito tan formidable y repentino como si fuera un pedrero cargado de metralla. Causó este ruido en los nuestros notable admiración y buscando la causa no la hallaron; pues los nuestros no dispararon nadie como tocó y vio el Vene-

rable Padre por el registro que hizo de las armas: ni los gentiles de aquellas tierras tienen armas de fuego para atribuirlo a ellos; ni de algún español se halló rastro o indicio que hubiese por aquellas partes, por lo que quedaron del todo persuadidos que había sido el enemigo del género humano, que no habiendo podido impedir llegasen a aquellas tierras los misioneros, empezó a sentir la destrucción de su imperio en aquella nación y a mostrar su sentimiento en horribles estallidos.

Apenas se persuadieron que era el demonio quien lo había causado, cuando tomando motivo de ellos el Venerable Padre les hizo una fervorosa plática alentándolos a guerra contra el infierno. Tan eficaces fueron sus razones y tan penetrantes sus palabras animadas de aquel celo de apóstol de que Dios le dotó, que fervorizó tanto a los indios que el más cobarde parecía un esforzado soldado o un hombre todo apostólico pronto a dar la vida por Jesucristo, si llegara el tiempo de hacerlo.

Con alentado espíritu y lleno de fervor salió este pobre ejército de Jesucristo para el pueblo de Yapati, donde Ana Rosa y los demás juzgaron hallarían a los gentiles manojos; en dos días pensaron llegar allá, pero tardaron siete, en los que pasaron gravísimos trabajos por haberse perdido varias veces. Llegaron en fin al sitio citado donde antes había estado, pero lo hallaron arruinado, sin vestigio de gentes.

Las chacras llenas de monte y con señales de faltar más de dos años allí los moradores. No es decible el dolor del Venerable Padre al ver malogradas sus ansias o no logrados sus deseos. Aumentaba esta pena el no saber qué rumbo tomar por ignorar el que

habrían tomado los gentiles: el que los bastimentos para la gente se iban acabando: que su compañero se hallaba con unas ardentísimas calenturas, casi imposibilitado del todo de caminar: y el Venerable Padre llenas todas las piernas de llagas por las muchas estacas y espinas que se le habían clavado en aquellos pies que evangelizan la paz.

En tanta tribulación y pena se hallaba cuando recurrió a la oración confiado en aquel Señor que consuela a los afligidos pidiendo a su Majestad el socorro de la necesidad en que se veían. No le salieron fallidas sus esperanzas, pues aquel Señor que es el consuelo de los afligidos, le envió pronto el consuelo por el medio que refiero: salieron unos indios a buscar rastros o a ver si encontraban camino, y a breve rato encontraron indicios o vestigios de dos canoas que poco hacía habían pasado por aquel sitio. Cerciorólos más de esta verdad el que los gentiles habían dejado plátanos verdes para hallarlos maduros a su regreso. Trajéronle la noticia al Venerable Padre, la que le llenó de júbilo su alma, pues con ella aún esperaba hallar gentiles y convertirlos, que era lo que le comía el corazón a la violencia del amor que tenía se lograse la sangre de Cristo en sus prójimos. Para lograr los fines, tomaron los medios de esperar a las canoas haciendo dos emboscadas a las dos bandas del río, para que luego se enfrentasen con ellas, saliera Ana Rosa a hablar a sus paisanos y darles noticias de nosotros.

Día ocho de julio por la tarde, que celebraban la fiesta de Santa Isabel Reina de Portugal, se vio pasar una canoa en que venían dos gentiles y no hallando pronta a Ana Rosa para que saliera a hablarlos, salieron los indios nuestros a detenerlos. En vano

fue esta diligencia porque los bárbaros luego que los vieron desampararon la embarcación y se huyeron al monte disparando uno de ellos una flecha con la que hubiera muerto a uno de los nuestros a no haber sido por el defensivo del escopetil. El ver el Venerable Padre malograda esta ocasión que tanto había deseado y que tantos trabajos le había costado, era un porro para su alma y cuchillo a su atribulado espíritu las lágrimas de la neófita Ana Rosa por no haber estado allí al tiempo que llegaron sus parientes en la canoa.

Pronto se acabó esta pena, pues a breve rato fue Dios servido viniesen dos hombres y dos mujeres en la otra canoa. Apenas se enfrentaron con los nuestros, salió Ana Rosa sola a hablarles, quedando los demás de los nuestros ocultos en el monte, encomendando a Dios la felicidad de la expedición y poniendo a Santa Isabel por intercesora, a quien ofrecieron para perpetua memoria llamar a aquel río de Santa Isabel. Exhortó la neófita a sus parientes con tal fervor como pudiera haberlo hecho el más eficaz y activo misionero para que los hablase; pero los encontró obstinados para hacerlo. Estuvieron en esta porfía y persuasión largo rato y al fin convinieron en ello. Llamados más, apenas se presentaron los nuestros, cuando las dos mujeres y un hombre huyeron al monte como si fueran unas fieras. Sólo quedó uno llamado Rungato, a quien la Ana Rosa cogió tan fuertemente de los vestidos que ni le dejó ir ni tirar flecha alguna, a pesar de su valor que no era poco hasta que llegaron los nuestros.

Apenas los llamó Ana Rosa y todos se arrojaron al río vestidos y calzados, ansioso cada cual de ser el primero de abrazar a Rungato (así se llamaba el

gentil) como que en ello tenía el premio de todos sus pasados trabajos o como que con ello se daban por pagados.

Llevaronlo al rancho a donde le regalaron con lo que pudieron. Apenas se desahogó del primer susto o sobresalto cuando empezó a hablar con Ana Rosa de los trabajos que había padecido su nación en el tiempo de su ausencia. Entre otras cosas le dijo una y fue que por la persecución de sus enemigos vivían prófugos sin pueblo, sin comidas y muchos de ellos desnudos por falta de algodón para vestirse. Valióse el Venerable Padre de esta noticia, le dijo que ya podía consolarse él y los demás, que recibiendoles en amistad les darían hachas y herramientas para labrar sus chacras y salir de todas las miserias en que se hallaban.

Luego que amaneció el día despacharon a Rungato bien regalado de herramientas y chaquiras a que diera noticias a sus parientes y paisanos de la pacífica venida a aquellas tierras. Salió lleno de gozo del rancho, pero en el camino encontró a todos sus parientes que venían hechos unas fieras a matarlos, ocasionado de que uno de ellos que se escapó fue mintiendo y diciendo que ya habían muerto a su compañero, que él había escapado con algunos golpes, debiendo a la ligereza de sus pies el no haber muerto como ellos. Venían tan enfurecidos con esta falsa noticia que le costó mucho a Rungato el pacificarlos y contentarlos. Convenciéronse con la verdad de los hechos y se vino con ellos a visitarlos.

Llegó Rungato al día siguiente por la mañana a Yapati con la noticia de que allí venían sus parientes. Salieron a recibirlos a la playa los que venían

por río arriba armados de arco y flecha, los rostros de achiote y otro diversos tintes y algunos con plumajes en las cabezas, a excepción de Run-gato, que venía sin tintes ni pintura alguna en prueba de su amistad pactada. Luego que divisaron a los nuestros empezaron a gritar: *amico, amico*, correspondieron los nuestros con las voces: *amico, amico* y llegándose los unos a los otros se empezaron a abrazar con recíprocos abrazos y con extraordinario júbilo de todos, que sólo en el cielo tendrían igual al que en aquella ocasión tuvieron. Entonaron el *Te Deum laudamus*: y todos procesionalmente fueron a una capilla de palmas que por orden del Venerable Padre habían fabricado los nuestros y donde tenían colocada una imagen de María Santísima, que adoraron todos así cristianos como gentiles. Concluida la adoración los convidó el curaca mayor llamado Santo Ray a comer, lo que admitieron gustosos. Partieron para el pueblo llevándolos por dentro del río (porque por entonces no les enseñaron otro camino) y habiendo caminado como dos leguas por agua y otras dos por tierra, llegaron al que se llamaba Ruaray, donde encontraron algunas mujeres que les recibieron con danzas y gritos diciendo: *amico, amico*. Llegaron todos a la casa de Santo Ray, donde les administraron la comida que aunque tan pobre como ser unos pocos plátanos sancochados y bebida de papaya, decía que jamás había comido cosa tan de su agrado. Concurrieron después a visitarlos los demás pueblos de la nación a quien dieron a adorar a nuestra Señora, que todos hicieron con gran veneración.

Entre las visitas que les hicieron no quiero omitir la narración de la que les hizo la mujer del curaca Santo Ray, a quien llamaban la señora y su nom-

bre era Mucancina. Vino ésta acompañada de doce damas que las llamaba Raybo (que aquí era llamar reina) pobrementemente vestidas o casi desnudas, pues las más de ellas no traían más vestidos que un refajito que les cubría desde la cintura a la rodilla. La señora venía vestida de camiseta negra o calzoncillos sin mangas, que la cubría hasta el medio muslo, y otra ropa interior hasta los tobillos. Traía en la cabeza un plumaje hermosísimo en forma de corona, del cual pendían tres pájaros a la espalda de varios y hermosísimos colores. Y en las manos traía un muñeco a quien llamaba *Ñañanchi*. Con este adorno y acompañamiento entró en casa, y luego les pedía las manos para besárselas, lo que ejecutó ella y sus damas, haciendo antes y después ella y sus damas genuflexión. Mostráronles la imagen de María Santísima, la que adoraron con genuflexiones, ósculos y reverencias. Después les pidió a los Padres licencia para danzar, lo que hizo con sus damas con gran seriedad y modestia, cantando al mismo tiempo una letra, que no entendieron más que estas palabras, que a modo de estribillo repetían: *Espíritu Santo, Santísima Trinidad*. Concluida la danza se despidió habiéndoles regalado un poco de maní y huevos de tortuga, que en la pobreza que padecían, fue un gran regalo al que correspondió el Venerable Padre con un rico guardapiés de presiana (que para este fin le había regalado la Hermana Síndica de Huailillas, Doña María Sáez), un cotón de Angaripola y una mantilla de bayeta fina, con cuyo traje salió a danzar a la plaza.

Desembarzados de estas visitas les dijeron el fin de su venida que era para hacerlos cristianos para que fuesen después de esta vida a gozar del Creador del universo en la Gloria. Todos respondieron con mucho gusto

que sí, que se harían cristianos; por lo que construyeron una capilla de palmas, bendijeron una cruz grande, que adoraron cristianos y gentiles y se celebró la primera Misa en el día del Triunfo de la Santa Cruz. Parece quiso la omnipotencia divina darles en esta vida el premio de traerla siempre en el pecho los gozos que en los días de sus festividades tuvo; pues en la víspera de la exaltación de la Santa Cruz entró en Chanchamayo, y este día celebró la primera Misa. Con esto empezó a amanecer y lucir el sol de la divina fe y santo Evangelio en aquellas tierras, que poseídas del enemigo común habían estado sentadas en las tinieblas de la gentilidad tantos siglos.

Cuánto sería el gozo del Venerable Padre al verse en la posesión de lo que tantos trabajos costó a este Colegio de Ocopa no es decible con términos humanos; baste el decir que le hizo prorrumper como fuera de sí: *Haec requies mea in saeculum saeculi*; lo que hubiera cumplido si aquellos ingratos al amor que les tuvo y a los beneficios que de él y de los demás Padres Misioneros recibieron, no hubieran cometido el atentado de matarlos después de cinco años a todos.

CAPITULO IX

De los indecibles trabajos que padeció y particulares acaecimientos de aquellos tiempos.

Siempre fue estilo de la divina Providencia con los suyos alternar tribulaciones y consuelos, alivios y trabajos, para que acumulando merecimientos en lo que se padece, no se desfallezca con lo que se goza; y esforzados con el descanso, vuelvan así dientes a la

pelea. Gozoso se hallaba nuestro Venerable Padre con el hallazgo de sus gentiles, y tanto que con sola esta posesión tenía en nada todos los trabajos antiguos, y teniendo a su mayor felicidad el haberlos pasado cuando empezó a sufrir otros de nuevo que sufría toda la nación manoíta. Eran muchas las plagas que sufría aquella nación por temor de sus enemigos y las que inevitablemente se habían de comunicar al Venerable Padre y sus compañeros. Sólo diré algunas de las que toleró con la ayuda de Dios por el espacio de casi seis años. La primera era ocasionada del sitio donde tenían el pueblo; era éste una ciénaga o pantano tan aguanoso que muchas veces brotaba el agua en las casas y con ser tan aguanoso carecían de agua corriente, o río para bañarse, calamidad y trabajo indecible para los indios que acostumbran a estarse continuamente bañando: suplían esta falta con hacer unos pozuelos, y poniéndose al borde se echaban agua a sus cuerpos con unas ollas, de la cual agua se hallaban después obligados a cocinar o componer la comida, y a beber con indecible fastidio, no sólo por haberse lavado en ella los indios sus cuerpos, que son inmundísimos, sino también porque el agua por sí era salobre y hedionda mucho.

Contéplese qué trabajo para estómagos delicados. Sólo el suyo ardiendo en el fuego del divino amor podía digerirla sin tomar un hastío que les quitase la vida.

De los ratones o pericotes padecieron mucho, porque sobre haberlos con muchísima abundancia, eran tan ladrones y dañinos que no había comida que no la maltrataban, o robaban, sin que hubiese arbitrio alguno para impedirlo. Dio en el arbitrio de echar rescoldo o brasas sobre las ollas para

libertarlas, pero ellos aguardando que se muriesen o se convirtiesen en ceniza iban, la escarbaban, quitaban las tapas y se comían la poca y pobre comida que tenían. Muchas escaseces padecieron por ellos, pues el poco maíz que tenían y habían cogido a fuerza de trabajo y sudor de su rostro para pasar la vida, se lo comían ellos; teniendo después que ayunar y andar con mucha estrechez los misioneros.

Los grillos eran tantos que parecía plaga de langostas y tan dañadores que de ellos padecieron mucho. Se comían el techo de la casa, que era una choza de palmas y como los aguaceros eran continuos, se les mojaba la pobre comida que tenían; de modo que siempre estaban remendando el rancho y siempre roto. La ropa, las mantillas, las túnicas y los hábitos, los costales y cuanto tenían, se les destrozaban y comían. No es decible lo que por esto padecieron.

Sobre todas las plagas la que más le ejerció fue la de los mosquitos zancudos; eran estos tantos en el dicho pueblo que no les permitían ni un instante de sosiego. Ni de día ni de noche podían sentarse ni recostarse a descansar un rato; porque al punto se hallaban cercados de una nube o enjambre de ellos que les despedazaban. Para comer tenía que coger el plato o mate en una mano y con la otra sacudir y comer y siempre paseándose. Lo mismo para escribir y coser, siempre paseándose, de lo que les resultaban continuos dolores de piernas y de muslos, sin poder hallar alivio en parte alguna; si se iban a la chácara apenas movían una hierba cuando salía un enjambre de ellos que como malignas avispas, les comían las manos, pies y rostro, que los quemaban vivos. Dormir un rato sin la defensa de un toldillo era imposible; los natu-

rales como ya prácticos, todos tenían sus toldillos para dormir; pero el Venerable Padre y sus compañeros que no tenían experiencia, se fueron sin él.

Viéndose afligidos y desfallecidos por falta de sueño dio en el arbitrio de hacer unos sacos de costales viejos y retazos tan estrechos por falta de tela, que al tiempo que los defendían de los mosquitos, los sofocaban causándoles congojas y sudores mortales. El meterse en ellos para dormir era para el efecto de sudar más que entrar en unciones y así decía el Venerable Padre: puedo decir con toda verdad que ninguna de las demás plagas me mortificó tanto como ésta, pues ella fue la piedra toque de mi paciencia.

De la hambre no padecieron alguna extrema, pero sí una continuada grave. Los naturales padecían pobreza suma, pues la mayor parte del año se mantenían de frutas silvestres que buscaban por el monte. Eran sus chácaras muy pequeñas y sus sementeras tan cortas que apenas les duraban los frutos tres meses, teniendo que andar lo demás del año para mantenerse desconsolados, afligidos y vagos por los montes como brutos en busca de alimentos. La hacha con que cortaban los árboles era una piedra y el machete con que cortaban el monte y las ramas era palo de chonta (que es una palma que regularmente se cría en toda la montaña). Y si así les pasaba a los naturales, qué tal lo pasarían los huéspedes?; ningún día se le pasó sin comer ya por un poco de maíz que conservaba para los mayores aprietos en los que sin sal ni manteca hacía un brebaje o mazamorra para no morir; o ya porque algunas mujeres infieles que le querían mucho por los beneficios que de él recibían y por la santidad de vida que en él miraban, movidas de su piedad, le daban de la

carne de sagino (jabalí) que había y mataban muchos que traían sus maridos. Es cosa para alabar a Dios al principio cuando no sabía la lengua ni lo entendían, iban al rancho y le decían ya-ya (que quiere decir santo padre) y empezaban a mascar, con que le daban a entender que sí había comido, y él apretándose el vientre les daba a entender que estaba vacío; por lo que las pobres indias les socorrían con lo que tenían.

Un día fue tanto el apuro en que se vio que, al brevaje de maíz ordinario, añadió un poco de salvado que había sacado de la harina de las hostias, el que le dio tal sainete que lo consoló y confortó en tal manera como si hubiera comido un gran regalo, que no dudó sería producido de aquel principio que nuestro P. S. Francisco hacía que los mendrugos le supiesen a un gran regalo.

Padeciendo intolerantes tantas escaseces, pensaron o discurrieron (porque la hambre es muy discursiva) el hacer una huerta donde sembrar yucas y maíz para evitar no tanto la escasez porque pasaban, cuanto el no serles molestos a los infielés. Hicieron su huerta con sus manos consagradas. Al principio se les hacía duro el manejo del hacha y del machete, porque las manos se les herían y llenaban de vejigas y llagas, pero luego se les hicieron callos y se les facilitó mucho, de modo que cortaban palos como si fueran unos robustos jayanes. Aun el mismo Dios en crédito de la virtud de sus siervos y de sus infalibles promesas de que al que buscarse el reino de Dios y su justicia todas las demás cosas se le llegarían, quiso en la primera cosecha darles el premio de su trabajo. Tan patente fue esto que hasta los gentiles lo tuvieron por prodigio: de lo que resultó que uno de ellos

movido de ello les llevó una limosna del maíz y dijo: Padre, porque sois cristianos ha nacido tan pronto vuestro maíz; tomad esta limosna y pedid a Dios que a mí me dé buena cosecha.

Así miraba Dios por su siervo en tiempo de mayor escasez que padecieron dando testimonio de la certeza infalible de sus verdades. Aún más admirable fue el caso que refiero: eran muchas las enfermedades que padecían. Casi todos los del pueblo estaban plagados de llagas, herpes y postillas que parecían leprosos: eran en ellos estas plagas como enfermedad habitual y muchos estaban con calenturas. Fueron a visitarlos y a decirles los santos Evangelios y quiso su Majestad en crédito de su Ley divina y virtud de sus ministros que todos sanasen. A vista de esto decían los gentiles que porque los Padres habían rezado sobre ellos se habían puesto buenos. Quiso su Majestad se verificase a la letra su Evangelio por las promesas que en él hizo a sus Apóstoles y predicadores evangélicos que pondrían sus manos sobre los enfermos y les iría bien o sanarían. Sea Dios bendito que así mira por los suyos cuando conviene a su mayor honra y gloria. Advierto aquí que el Venerable Padre dice por su humildad que sanaron los gentiles de tantas plagas por las comidas buenas que tuvieron después que hicieron buenas chacras, pero lo cierto es que antes que hubiera chácaras buenas ya estaban todos buenos.

CAPITULO X

Prosigue la materia del capítulo pasado.

Que los trabajos y penas del alma exceden a las del cuerpo es una ver-

dad tan constante que más debe suponerse que probarse; pues cuanto tienen las potencias de más nobles, tanto más tienen en lo espiritual de sensibles. Así aconteció con el Venerable Padre, pues no obstante lo bien que en la apariencia les habían recibido, no dejaban de dar algunas muestras de desconfiados, bastantes para que estuviesen los nuestros con recelos y sobresalto. Es esta gente por sí desconfiada de toda nación, y así el temor y continuo sobresalto de ser muertos de sus enemigos los tiene en un continuado martirio. Este temor les había obligado a fundar el pueblo en un sitio tan incómodo para ellos como el que dejo referido. Tan medrosos estaban que apenas oían tronar o cantar algunos pajarillos en que tenían supersticiones, cuando llenos de un temor pánico, que casi los sacaba de sí, empezaban a clamar y decir: ya vienen nuestros enemigos a matarnos, ya vienen nuestros enemigos a matarnos. Y teniendo a los nuestros por los mayores por las muertes que habían ocurrido el año 1757 en la entrada que habían hecho nuestros Misioneros, en la que sacaron a Ana Rosa y a un hermanito suyo, contémplese qué seguridad tendrían ni a dónde llegarían las penas del Venerable Padre.

Para percibir las era necesario conocer la viveza de su genio, estimulada de la penetrativa de su entendimiento todo lince en el discurrir. Aumentaban más sus aflicciones el que en los primeros días los gentiles no dejaban las armas de las manos de día ni de noche, pasándola toda en centinela delante del rancho del Venerable Padre y comiendo ají o pimiento fuerte por vivir persuadidos que esto les da fuerzas para pelear. Sólo Dios puede saber cuánto padeció por esto; contemplando no que a él

le podían dar la muerte, que esto era lo que menos temía, sino el que le matasen (a) los indios de la conversión de Cajamarquilla que tenía en compañía y quedaran sus hijos huérfanos y sus mujeres viudas.

A vista de este recelo y ninguna seguridad que podían prometerse, echaron a discurrir medios varios para ver si podían sosegarlos o entrarles por los ojos la buena intención que los nuestros tenían en su pecho, los rectos fines con que habían venido a sus tierras, que no eran otros sino la salvación de sus almas. Para persuadirlos a esto discurrieron ser él único el sacar algunos de ellos a tierras de cristianos, para que con la experiencia del buen trato y agasajo que experimentarían entre los nuestros, afuera se les quitara el recelo. Se lo propusieron y convinieron en ello. Salió con ocho de ellos el P. Salcedo, compañero del Venerable Padre. Llegaron unos a los pueblos de conversiones de Cajamarquilla y otros al hospicio de Huailillas. Este, que fue medio seguro para que se cerciorasen de la buena intención que tenían los nuestros y de los santos fines con que habían ido los Padres a vivir entre ellos, fue para el Venerable Padre de un prolongado martirio; ya por quedarse sin compañero, que para un sacerdote y compañero obligado a celebrar el tremendo sacrificio de la Misa y aun a morir sin confesión, es un trabajo que sólo lo podrá ponderar un sacerdote que tenga temor de Dios; ya porque se quedó sin intérprete, porque Ana Rosa fue necesario saliese a serlo de sus parientes, quedándose como una estatua entre los gentiles, ya porque la ausencia de los indios fue tan dilatada que duró en algunos cuasi un año y los que menos gastaron cinco meses.

En todo este tiempo no cesaban los del pueblo de hacerle preguntas sospechosas sobre cuándo sería la venida de los suyos; juzgando que les habrían quitado las vidas o no les dejarían volver. Cada palabra de estas preguntas era un dardo que atravesaba su corazón. Tan recelosos estaban que, habiendo ido los indios de la conversión de Cajamarquilla a llevarles algún socorro, los salían a recibir con las armas en las manos diciendo: *naguara bueay, naguara bueay*, que quiere decir en nuestro castellano: los enemigos vienen, los enemigos vienen. No paró en esto la ocasión de su pena, sino que le ocurrió mayor en los primeros del mes de marzo, en que le llegaron cartas noticiándole en ellas que tres de los ocho indios que salieron habían muerto y que otros estaban enfermos. Apenas dio la noticia en el pueblo, cuando empezaron a sospechar que los habrían dado veneno, por lo que intentaron quitar la vida a los nuestros; lo que hubieran ejecutado a no haber avisado al Venerable Padre una mujer aunque gentil, con cuya noticia procuró aquietarlos con la promesa de que pronto vendrían los que habían quedado vivos y les dirían la verdad de todo.

Aún más allá llegó la pena del Venerable Padre (pues cuando Dios da en atribular o permitir tribulaciones al justo no suelen ser pocas, aunque siempre sean para su mayor mérito). Apenas llegaron las cartas cuando se encendió en el pueblo una peste tan general que apenas hubo uno que no la padeciese, de la que murieron muchos. Dieron en el frenesí de que los indios de Cajamarquilla habían traído la peste junto con las cartas, cosa que le causó la mayor pena y dolor. En medio de esta locura y desatino no dio Dios permiso o lugar para que rehu-

saran recibir el santo bautismo, antes sí lo recibieron todos cuantos murieron con gran devoción y ternura, aquel que les llevó aquella limosna de maíz en tiempo que estaban tan necesitados a quien le puso Antonio, que en medio de tanto padecer quiso Dios darle este consuelo.

Los trabajos que padeció con esta peste no son decibles, pues los indios se hallaban repartidos en dos pueblos distantes el uno del otro más de cuatro leguas. El tiempo era el mes de marzo en que son mayores y más frecuentes las lluvias en aquella montaña; por cuya causa el camino estaba hecho una ciénaga o pantano en unas partes y en otras una laguna. Hallábase el Venerable Padre en la ocasión con la cabeza llena de lepra y llagas, con una apostema grande en el pescuezo y los más días con calentura. De tanto mal como se hallaba cargado parece que se había de rendir a la cama y permitir algún descanso a su fatigado, mortificado y enfermo cuerpo, pero no fue así, sino que agitado de los ardores e impulsos de su celo andaba continuamente de un pueblo a otro a pie, descalzo de pie y pierna y sin sandalias por no admitirlo el camino; dándose muchos tropezones, clavándose muchas espinas, atravesándose estacas que le dieron mucho que padecer, en especial una, cruzando ciénagas, pasando atolladeros atravesando arroyones y cruzando dos veces en cada viaje el río Yapati o de Santa Isabel, con peligro de que se lo llevara el río. Nada de esto le detenía, urgido como otro San Pablo de la caridad de Dios por ganar para Jesucristo a sus hermanos y que se lograra en ellos el inestimable beneficio de la redención mediante el sacramento del santo bautismo que les administraba. Tanto era el júbilo de su alma que no cesaba de darle gracias a Dios porque le había dado

fuerzas y auxilios para tolerar, pues sin ser muy especiales no era posible el que hubiera podido sufrirlos sin haber perdido la vida. En tantos trabajos se hallaban cuando Dios nuestro Señor fue servido se templasen algo, porque los indios viendo la peste que entre ellos se había encendido y persuadidos por el Padre que provenía del sitio cenagoso en que estaba el pueblo, determinaron pasarse a otro sitio donde consiguieron la salud, tenían que comer al menos maíz y se libertaron de aquella plaga de mosquitos zancudos que es en toda la Montaña por lo regular el ejercicio de todos los Misioneros.

CAPITULO XI

De los errores en que nuestro común enemigo tenía a aquellos indios al tiempo de su reducción y los medios que tomó para sacarlos de ellos.

Cuando Dios alza la mano de sus criaturas vienen a dar de abismo en abismo en el profundo de los males cual es la idolatría. No les concede a todos (oh juicios incomprensibles de Dios) aquel imponderable beneficio que por sólo su misericordia sin ningunos méritos nuestros, nos hizo de traernos a su Iglesia, pero en todos infunde aquella luz de su lumbre según el testimonio de David: *signasti super nos vultum tuum, Domine*; con la que si se dispusieran cooperando hallarían la causa y principio de su ser.

Bien lejos de dar con él estaban los de la nación seteba o manoita cuando llegó a ella el Venerable Padre, porque ciega con la multitud de culpas personales los había dejado caer en varios errores que los despeñaban en lo profundo de la perdición eterna.

Creían que había Dios que castigaba a los malos y premiaba a los buenos. Tenían noticia de María Santísima, pero erraban en atribuirle el poder que Dios tiene por esencia, creyendo que esta divina Madre era la Creadora del Universo. Fue increíble el trabajo que le costó al sacerdote el sacarlos de este error. Aconteció un día que estando instruyendo a una en el artículo de la muerte para bautizarla y diciéndola que Dios creó el cielo y la tierra y los hombres y todas las cosas, le replicó una gentil: Padre, Dios creó a los españoles, pero a nosotros la Virgen que es nuestra Madre. Díjoles: Dios nos creó a todos, a los españoles y a los indios y a la misma Virgen. Dime, Padre, replicó alterada, ¿cómo dices y nos enseñas en el Ave María a decir: Santa María, Madre de Dios?, pues si la Virgen es Madre de Dios, ¿cómo la ha de haber criado?, el hijo no pudo haber criado a la Madre. La madre si crió a su hijo. La Virgen crió a Dios y no Dios a la Virgen. Respondióle haciendo la distinción de las dos naturalezas, divina y humana, explicándole el misterio de la encarnación, en qué sentido era Madre de Dios y en cuál era criada por su Majestad, con lo que quedó convencida y después tuvo la dicha de morir cristiana. No es decible la devoción que aquellos cristianos tenían a la Virgen; si por los cantos de algunos pajarillos en que tenían superstición sospechaban que venían sus enemigos a matarlos, exclamaban: Virgen, Virgen; si tronaba: Virgen, Virgen; si en enfermedades: Virgen, Virgen; en fin, para todo miraban a esta Señora como auxilio único de sus necesidades.

Además de Dios y la Virgen, creían que en el cielo había otro sujeto a quien llamaban Ray o Rey, quien decían estaba allá donde nace el sol y

a quien sólo pudo averiguar de una mujer le daban el cargo de darle las niñas de los ojos en muriendo. A la Santa Cruz tenían gran veneración y la colocaban en caminos, calles y plazas. Tenían también en sus casas un muñeco llamado *Yayanchic*, que en lengua general quiere decir Nuestro Padre, y, aunque ellos ignoraban el significado, no hay duda que lo tenían por cosa santa (pues aunque al principio creyó por habérselo dicho así la intérprete), que sólo usaban de él sin otro respeto del que lo usan las niñas en España; luego entendió que usaban de él por acto de religión. A la luna daban también alguna adoración. Apenas nacía la luna nueva, cuando todos hacían mil besamanos y le decían: dile a tu mujer que nos envíe saginos, que nos envíe salud y todo lo necesario.

Preguntóles en una ocasión que quién era la mujer de la luna, a lo que respondían que no lo sabían. Desengañábalos diciendo que la luna no era hombre ni mujer ni podía dar salud ni saginos (que son los jabalíes o puercos de monte) ni cosa alguna, pues sólo era una luz que Dios había puesto en el firmamento para alumbrarnos. Respondíanle: así es, mi Padre. Pero a la siguiente luna volvían con sus besamanos y ceremonias.

Creían que su nación se llamaba seteba por alusión a los gallinazos de aquella tierra, de quien estaban persuadidos descendían; otros que descendían de loros, otros de papagayos, otros de tigres, sobre lo que tenían errores.

No padecían menos error en su gobierno político, pues los gobernaba una mujer. Esta era la señora Mucancina, mujer del curaca Sotoray, de quien ya hablé en la visita que les hizo

al tercer día de su llegada a aquellas tierras. Esta mujer era el cura y corregidor de esta nación; porque ella bautizaba, confesaba, casaba y ordenaba todas las demás cosas pertenecientes a su falsa religión y gobierno o desgobierno civil y político. Era una grande embustera y ellos tan simples que por más que sus profecías le salían falsas, lo mismo después la creían. Fingía que Dios le hablaba en sueños y la revelaba que en tal parte había saginos y lo más era falso siendo por casualidad el acertar. Su bautismo era con agua de limón con el que quiso bautizar al Padre. No lo pudo conseguir, pues le dijo que él se llamaba Francisco y que no quería su bautismo, sin reparar en disgustarlos. La confesión la hacían en un día de borrachera en esta forma: se sentaba en un toldo de los que tenían para dormir y allí iban entrando los penitentes y le decían sus pecados y ella decía que los exhortaba no pecasen más. Los matrimonios los hacían antes que los contrayentes tuviesen uso de razón.

Se juntaban los padres de los niños delante de la señora y hacían los tratados y cada uno se llevaba a su hijo o hija a su casa. Después dormían juntos las noches que los padres querían, pero siempre el niño le llamaba a la niña su mujer y al contrario. En esta separación vivían hasta tener un niño, el cual habido se juntaban del todo. Si había algún disgusto antes de tener algún hijo les era libre el apartarse el uno del otro y tomar el varón otra mujer y la mujer otro marido. Algunos tenían dos mujeres, que eran o dos hermanas o madre e hija. También tenían la costumbre judaica de tomar por segunda mujer a la mujer de su hermano difunto, lo que tenían por ley tan inviolable que aunque estuvieran casados la recibían por segunda mujer; todo lo cual se hacía

con consentimiento de la señora Mucancina. Fue providencia de Dios que aquella mujer no se opuso a los Padres, que de haberlo hecho, antes les hubieran quitado la vida. No fue así, sino que desde luego se mostró afectada a recibir la ley. Fue la que más asistió a la doctrina, la que más remedió a los Padres en sus necesidades y por lo que creo Dios le concedió muriese cristiana con el nombre de María Antonia, pues murió desengañada de sus errores a las 24 horas de bautizada.

Tenían alguna noticia del diluvio, pero mezclada con varios errores; de todo procuraba sacarlos mediante la doctrina cristiana que compuso, por cuyo medio los iban dejando y creyendo las cosas como eran en sí y en verdadero sentido católico, cuando Dios permitió cayesen en aquella tentación de matarlos a todos.

CAPITULO XII

Nuevos trabajos que emprende el Venerable Padre y sus compañeros por la reducción de las naciones sipiba, coniba y pira.

No hay cosa que más informe de las firmezas del amor que las obras, aquella inquietud continua que tiene un corazón vivamente enamorado, que por obrar en obsequio del amado, pruebas de las finezas de su amor. Así aconteció con nuestro Venerable Padre y sus compañeros, quienes abrasados en llamas del amor divino no podían sosegar sin procurar más y más las glorias de su dulce amor crucificado. En posesión (el venerable Padre y sus compañeros) se hallaban del pueblo de San Francisco

de Manoa, plantando las verdades infalibles de nuestra católica religión y desterrando los errores que en aquellos infelices indios había propagado nuestro común enemigo, cuando pareciéndoles poco obrar esto por Jesucristo, a quien amaban, intentaron la reducción de las naciones sipiba, coniba y pira, sitas en la gran pampa del Sacramento y márgenes del famoso río Ucayali.

Varias veces lo intentaron, pero tal era el odio que los de Manoa tenían con los sipibos por las guerras antiguas que con ellos habían tenido, que lo mismo era los Padres de amistarlos con los sipibos, cuando llenos de furia respondían: que de los sipibo sólo querían cortarles las cabezas y robarles mujeres, con otras barbaridades semejantes. Por esta causa en cuatro años no pudieron proseguir adelante en la reducción de sipibos y las demás naciones habitantes en aquella montaña, hasta que Dios usando de su misericordia y dándose por entendido y obligado de las frecuentes oraciones de sus siervos por esta necesidad de sus prójimos, mudó el corazón de fiero de aquellos indios, de tal modo que no sólo perdonaron a sus enemigos, sino que los buscaron, los trajeron a su pueblo, los regalaron y festejaron con aquel amor y cariño que pudiera hacerlo un hermano con otro hermano más querido.

Entraron en Manoa cinco indios de la nación sipiba, donde los recibieron el Venerable mártir de Jesucristo Fr. Juan de Dios Fresneda y el Venerable Padre Francisco con particulares muestras de cariño. No es decible el gozo de sus almas al verse con este nuevo hallazgo más apreciable de su corazón que los tesoros corruptibles del mundo. Regalaronlos en cuanto pudieron y hablando con ellos les ma-

nifestaron los particulares deseos que tenían de ir a sus tierras para hacerlos cristianos, a fin de que fuesen a gozar por toda la eternidad del Creador del universo allá en el cielo. Conviniere en ello y en llevarse en su compañía al Venerable Padre Fresneda, lo que pusieron en ejecución para que los hiciera cristianos.

Llegó el Padre a la nación de los sipibos donde fue recibido de toda la nación con general aplauso y universal regocijo por la dicha que concebían en ser cristianos y el bien que tendrían sus almas recibiendo el santo bautismo. Residía esta nación en las márgenes de los ríos Pisqui, Achani y otros sitios, sin pueblo, dispersa en rancherías distantes unas de otras 6 y 8 días de camino; viendo el Venerable Padre la imposibilidad de poderlos enseñar la doctrina estando tan dispersos, los exhortó a que se congregasen en uno solo. Lo prometieron, pero no lo ejecutaron; lo más que se consiguió fue que se redujesen a tres pueblos o se congregasen en ellos, que fueron Santo Domingo de Pisquis, Santa Bárbara de Achani y Santa Cruz de Juantía y otro que se esperaba luego que llegasen religiosos. Tendrá esta nación como 1,000 almas y algo más.

Reducida la nación sipiba a recibir el Santo Evangelio, no se dieron por satisfechos nuestros misioneros, sino que ardiendo en conatos de dilatar la fe y dar a conocer el nombre de Dios a todo el mundo, determinó el Venerable Padre Fresneda (a quien ya le había llegado la patente de Presidente) que hicieran unos ejercicios espirituales de oración y penitencia poniendo por intercesores a nuestros Padres Santo Domingo y San Francisco, Patronos de la misión para el buen logro de la expedición. Y otros al Arcángel

San Miguel ofreciéndole el patronato de la nación coniba, si esta abrazase la ley evangélica. Parece que tan eficaces fueron estas oraciones de sus siervos que aún antes de acabarse los ejercicios y novena vinieron los de Manoa y le dijeron al Venerable Padre Francisco: Padre, queremos ir a amistarlos con los conibos, cosa que hasta entonces habían repugnado mucho. Dioles las gracias de ello porque conocía que sólo éste, en lo natural, era el medio para dar a conocer a Dios a aquellas gentes y propagar a otras naciones el santo Evangelio.

Hiciéronlo y a breves días volvieron trayendo de regreso cuatro conibos con dos mujeres; tan excesivo fue el gozo de su alma que se hubiera ido en aquella hora a los conibos a no haberse opuesto mucho el pueblo, con el que fue preciso condescender por evitar alguna sublevación. Determinó pasar el P. Fresneda, pero tuvo pronto que regresar, porque los sipibos llevaron muy a mal que el Padre los hubiera dejado, dándoles a los conibos esperanzas de que ya vendrían Padres para que los enseñaran.

Ibase divulgando la noticia de la llegada de los Padres por todo el centro de la montaña para hacerlos cristianos y que fueran al cielo y así pedían Padres a cada paso. La que más instó fue la nación pira, nación famosa, muy guerrera y la más dilatada que tuvieron noticia al ir a la montaña. No se pudo condescender por la escasez de operarios evangélicos y sólo se les dio esperanzas de que harían por traerles Padres para que les instruyesen. A vista de la instancia de los conibos y sipibos de querer Padres, determinó el P. Presidente de la conversión que saliera el Venerable Francisco a Lima, no sólo con el motivo de procurar con el Reverendísimo Co-

misario General que enviase obreros evangélicos a cultivar aquella nueva viña del Señor, que deseaba recibir el santo Evangelio, sino con el fin de que se curase, porque había enfermado mucho con lo malo y pobre de las comidas, con el rigor de las penitencias y con el continuo trabajo de estudiar las lenguas. Llegó a perder tanto el estómago y a llenarse de instrucciones que nada deponía de cuanto comía, sino con la ayuda del sen o ruibardo que echaba en polvos en la mazamorra o brebaje de maíz que era su ordinario sustento. Llegó a Lima y andando en la solicitud de misioneros y curándose, le llegó la siguiente carta con la que quedó atravesado su espíritu sin saber qué hacerse: Carta al Venerable Padre Fr. Francisco de San José: Mi Padre: ya llegó el caso que tanto me he estado temiendo por no haber gente de armas en esta conversión. Llegando yo con mis conibos a este de San Francisco de Manoa para llevar socorro y a buscar un Padre para poner en los puros que repetidas veces me lo habían pedido, hallé que cuatro días antes de mi llegada había salido para Santo Domingo de Pisqui el P. Fr. Roque Aznar y el Hno. Manuel Romero, donado de la misión, con indios de Pampa Hermosa, Valle y Sión y llegado a Yapatí los recibió el traidor Rungato y su parcialidad con extrañas demostraciones de afecto, trayéndoles yuca, plátanos y maíz con abundancia y al ponerse el sol vinieron todos y cogiéndolos descuidados, empezaron a macanazos y mataron al Padre el primero, al donado y a 16 indios; esto es lo que han hecho Yaubos (así se llama la parcialidad sublevada). Los mansos y los que teníamos por mejores; qué podremos esperar de los demás que no los juzgamos tales?

Los setebos, así se llaman los del pueblo, no sabemos hasta ahora que

hayan sabido ni entendido en la traición. Ellos muestran gran sentimiento del hecho y dicen que buscaron a los agresores y los mataron. Nos han dicho que nos vayamos todos a los conibos y que, después de ellos hayan vengado las muertes, irán por su Padre conversor; por lo que todos salimos para allá mañana 13. Desde allí avisaré con más extensión; lo que encargo es que nadie venga por esta vía hasta que avisemos.

No es decible el dolor del Venerable Padre en esta ocasión, no tanto por las muertes referidas, pues todos eran cristianos y murieron mártires de la caridad, sino por la perdición de aquellas almas y fatales consecuencias que se podían seguir como de facto se siguieron, pues los sipibos y conibos no sé si movidos de Rungato o del mismo enemigo mataron a todos los Padres, donados e indios cristianos que había en aquellas tierras. Y así murieron: en el pueblo de San Francisco de Yapatí: el P. Fr. Roque Aznar, sacerdote; el Hno. Manuel Rarnero, donado y 12 indios cristianos de la conversión de Cajamarquilla.

En el pueblo de Santo Domingo de Pisqui, el P. Fr. Juan de Dios Fresneda, sacerdote; Fr. Alejandro Casas, religioso lego; Fr. Francisco Jiménez, religioso lego; dos chapetones y tres indios cristianos.

En el pueblo de Santa Bárbara de Achani: el P. Fr. Mariano Erranz, sacerdote; Fr. José Caballero, religioso lego; el Hno. Manuel de las Animas, donado; un soldado chapetón y dos indios cristianos.

En San Miguel de los Conibos: el P. Fr. José Salcedo, Presidente de la conversión; el P. Fr. Juan de Santa Rosa, sacerdote; el P. Fr. José Jaime,

sacerdote; Fr. Manuel de San Pablo, religioso lego; el Hno. Andrés Bernal, donado; el Hno. Mauricio de San Francisco, donado; el Hno. Hipólito de Jesús, donado; Dn. Antonio Tomati, gobernador de la conversión; un soldado y algunos indios cristianos que no se averiguó.

CAPITULO XIII

Con la noticia de la muerte del P. Roque Aznar sale para Manoa el V.P. por la vía del Pozuzo y trabajos que padeció con sus compañeros.

Cuando la noticia de la muerte del P. Aznar parece que había de entibiar el ánimo del Venerable Padre para animarse a emprender un viaje tan penoso como es el de Manoa por camino casi no conocido y más hallándose tan quebrantado en la salud como dejo dicho. Fue de mayor incentivo a su celo para ponerse en marcha con su presencia y prudencia la muerte de todos los demás. Cual otro elefante que con ver la sangre vertida se alienta a la pelea, así nuestro Venerable Padre con la vista de la sangre de un hermano suyo y temor de que se derramara la de los otros, determinó salir al punto de Lima sin acabar de curarse ni recuperar la salud perdida para un viaje que él sólo bastaba para consumir y quebrantar la salud más robusta. Para esto dispuso socorro de armas y regalos, para ver si con el temor o el obsequio podría impedir los estragos que se temían en toda la conversión.

Con la licencia del Señor Virrey, con la bendición de nuestro Reveren-

dísimo Padre Comisario General y en compañía de los Padres Fr. Manuel Gil, Comisario de las misiones seráficas, y Fr. Valentín Arrieta, predicador apostólico, salió para Pozuzo por decirle el Padre Presidente que nadie entrase por la vía de Cajamarquilla hasta que él avisase. Día 7 de julio del año del Señor de 1767 se embarcaron en el río Pozuzo. Tan poco feliz fue esta navegación que en 14 días apenas habían caminado 20 leguas por causa de los formidables pasos que encontraban en el río. No daban paso en el que no hallasen un tropiezo, de lo que nació tener largas detenciones, grandes averías y mayores infortunios. Los barcos que llevaban esta pobre expedición de Jesucristo se reducían a una balsa y dos canoas, las que bararon no una sino repetidas veces, causándoles indecibles fatigas el descencallarlas. En uno de estos lances baró la balsa con tal violencia que se desgovernó toda y fue preciso descargarla a toda prisa; en otra ocasión se les entró la canoa mayor entre unas peñas y de los repetidos golpes que dio, se rajó de popa a proa, y no habiendo herrero ni calafate para repararla, tuvieron los religiosos con sus manos consagradas que aplicarse a estos oficios, forjando de machetes fajos para ceñirla; de cuchillos, abrazaderas para asegurarla; y de cortezas de palo, betún y estopas para calafatearla. Reforzada la canoa siguieron su rumbo río abajo y a poco trecho dio ella y la balsa en una palizada con tal violencia que casi se voltearon y quedaron perdidos.

Tan extraordinario fue este trabajo que en él perdieron casi toda la pólvora y 6 armas de 16 que llevaban; perdieron muchos libros, mucha ropa, muchas herramientas, muchos víveres y (juguetes) que llevaban para regalar a los indios.

Y finalmente perdieron casi todo el bastimento, pues llevando provisiones para 4 meses, apenas les quedó para 8 días y tan malo que la harina de maíz se agrió, se puso tan pestífera que sólo una casi extrema necesidad podía hacer que se comiese y unos chicharrones de cerdo no sólo rancios sino podridos. Esto que podría retraerlos de la empresa no fue óbice sino que puesta su confianza en Dios salieron a continuar su viaje. No les salió fallida su esperanza, pues el Señor los socorrió con caza, pesca, palmitos y verdolagas con tanta abundancia que siendo 73 hombres los que iban entre todos, no se pasó día sin que hicieran dos comidas. Bendita sea tal Providencia con la que socorre a los que le sirven en todos tiempos.

Pasados los malos pasos del río siguieron su camino sin novedad hasta el día dos de agosto que avistando las tierras y nación de los cashibos, apenas los sintieron cuando salieron aquellos bárbaros a ellos, desnudos, armados de arco y flecha, amenazándolos de muerte y gritándoles como unos desesperados. Uno de ellos anduvo tan atrevido que metiéndose en el agua les disparó una flecha que no les hizo daño por lo ancho del río. Por evitar estos peligros, siguieron a todo remo pero los bárbaros los siguieron con tal velocidad que les cogieron la delantera y se apostaron en un estrecho del río donde podían flecarlos a su salvo. Advertido de los nuestros el peligro se retiraron a la opuesta banda y saltando a tierra les preguntaron qué querían, y respondiendo que ver a sus amigos. Replícaron los nuestros que si eso querían que pasaran a nuestra banda y los regalarían. Detuviéronse algún rato pero al fin pasaron treinta hombres y algunas mujeres y regalándoles a cada uno un cuchillo; se abrazaron y que-

daron en la apariencia amigos. Poco duró esta amistad, porque al anoecer fueron cogiendo las flechas que dejaron al venir y toda la noche nos estuvieron espiondo atribuyendo el no haberlos flechado el que los nuestros estuvieron toda la noche con las armas en la mano.

Apenas amanecía el día 3 cuando vieron que aquellos ingratos parte de ellos tenían cogida la banda del río por donde habían de salir, y que los restantes los tenían cercados por distintos sitios. Viendo esta disposición de batalla los reconvinieron con la amistad pactada, a la que haciéndose sordos, el capitán de nuestra escolta les echó este resto diciendo: apartaos de ahí, acabaré con vosotros. Repitiéndoles esta amenaza dos o tres veces y no dando otra respuesta que preparar los arcos, mandó nuestro capitán hacer fuego a algunos de los nuestros. Dispararon cinco tiros con tanto acierto que dudaron si habían errado alguno. No huyeron por esto los bárbaros, por esto sólo se retiraron algún tanto; por lo que avanzándose los nuestros hacia ellos les dieron un avance en que quedó uno muerto y les hicieron retirar al monte desde donde les amenazaban con furiosos gritos y sonándoles las flechas. Desalojados los indios del lugar que impedían el salir, embarcaron los nuestros; lo que advertido de los bárbaros, corrían a ellos dando gritos y disparando flechas, las que fue Dios servido no hirieran a ninguno. Caminaron todo este día a todo remo y libres ya de este peligro por el medio dicho padecieron a la noche el trabajo sensible que ya refiero.

Con el contento de haber salido bien y sin daño alguno de los cashibos, se llevó el río la canoa por la inadvertencia o descuido de los canoeros. Ve-

nía en ella el corto y mal bastimento que traían, por lo que se hallaron en el mayor conflicto. Al verse en este infortunio sin bastimento y con sólo una canoa en que apenas cabían, recurrieron a Dios para que los socorriese en tanto aprieto y aquel gran Dios que consuela a los afligidos no dilató mucho el consuelo; porque habiendo salido al amanecer en busca de la canoa, la encontraron a distancia de una legua arrimada a un tronco sin avería alguna. Alegres con el hallazgo de su canoa tomaron su marcha río abajo hasta el día 7 que llegaron al desemboco del río Pozuzo en el poderoso Ucayali, donde habitan los conibos pertenecientes a la conversión de Manoa. Recibieronlos estos con singulares demostraciones de cariño y preguntándoles por sus padres conversores, les respondieron que habían ido río arriba a la nación de los piros, por haberse arruinado sus pueblos con una gran creciente del río, y que volverían a aquel sitio en concluyéndoles la casa que ya les estaban fabricando.

Dijéronles que era necesario dár aviso a los Padres de su llegada y llevarles carta, a lo que se ofrecieron prontos prometiéndoles que dentro de 5 días ya estarían los Padres conversores en compañía de ellos. Esta última palabra fue la única verdad que les hablaron, pues su ánimo en estos cinco días era congrega toda su nación y echarlos a flechazos al cielo, como lo habían hecho con los otros. Conocieron los nuestros la traición y por tanto dispusieron el escapar con brevedad aquella misma noche por el río abajo a salir a San Francisco de Manoa y de allí a la conversión de Cajamarquilla. En vano fue esta diligencia, porque teniendo ellos centinelas, al amanecer ya vieron canoas de los que suponían dormidos, que habiéndoles cogido la delantera a los

nuestros iban a juntarse con los de otro pueblo de su nación que había río abajo. Andóse en tanto peligro, se encomendaron a Dios, preparó nuestra gente las armas y siguieron el rumbo hasta las tres de la tarde que descubrieron el pueblo a la orilla del río. Había en la playa una gran multitud de gente armada, que los llevaban a tierra. No quisieron arribar y saludándolos de paso siguieron su camino por el río. Viendo que no querían saltar en tierra, tomaron ocho o diez canoas unos, y otros siguieron la playa, diligenciá con que los cercaron por mar y tierra sin ser posible el defenderse porque nuestra gente era la precisa para el remo, y no podían usar de las armas. Viéndose en este aprieto saltaron en tierra y les preguntó el Venerable Padre que a qué fin les perseguían. Respondieron que querían herramientas para labrar sus chacaras. Bien se le ofreció la respuesta que merecían aquellos ingratos, pero considerando su estado sacerdotal, le pareció conveniente condescender y amistar con ellos dándoles a cada uno un machete.

Al repartir los machetes encontraron entre los conibos al curaca de Manoa con muchos de sus indios, a quienes parece los trajo el cielo para remedio de los nuestros. Díjoles el Venerable Padre cómo iba a su pueblo y que deseaba los fueran acompañando, a lo que respondieron que estaban prontos, que los esperaban donde hicieran pascana, que por la mañana siguiente los alcanzarían. Diéronles palabra de hacerlo, y despedidos de ellos y de los conibos, se embarcaron. Apenas se habían embarcado cuando les dieron otro cerco como el primero; advertido de los nuestros saltaron en tierra, tomó nuestra gente las armas y los conibos acordonándose en medio círculo, se pusieron en forma de batalla. Sería

esta hora las 5 de la tarde, y se permanecieron en esta forma sin disparar hasta las diez de la noche que puesta la luna y valiéndose de su oscuridad, se fueron acercando y disparando flechas a los nuestros, los que les correspondieron con balazos. En esta batalla estaban cuando aconteció una cosa bien digna de memoria y fue todos, así cristianos como gentiles, vieron un foco de luz más resplandeciente que la luna, que corriendo por encima de los gentiles alumbró toda la campaña. Apenas vieron esto los gentiles (oh misericordias grandes de Dios), cuando dejaron de flechar.

No obstante que cesaron las flechas no cesó el cuidado del Venerable Padre y de los nuestros y más al amanecer, que vieron el cordón mayor que el día antecedente, por haber llegado aquella noche muchos de los convocados. En tanto prieto estaban cuando vio el Venerable Padre a los extremos del cordón a los indios de Manoa, y llamando al curaca le preguntó que qué intentaban los conibos. El que respondió: Padre, ahora le diré lo que ayer no quise decirle. Has de saber que han muerto a sus padres conversores y a toda la gente que los acompañaba y lo mismo quieren hacer con vosotros; pero ya esta noche llegó su curaca mayor, me he empeñado con él y me ha dado palabra que no os harán daño; pero es necesario que les regales algunas hachas para acabar de aplacarlos. No le pareció conveniente al Venerable Padre el mostrar cobardía por entonces y así, con la fortaleza natural que Dios le dio, le habló con la mayor resolución y le dijo: Mira, curaca, nosotros no tememos a los conibos; diles que si quieren hachas que dejen las flechas, y que vengan como verdaderos amigos, y de no hacerlo así que ninguno de ellos ha de quedar con vida.

Intimóles el curaca esta amenaza y luego al punto dejando las flechas se vinieron a los nuestros con tales demostraciones de cariño como si fueran sus mayores amigos. Regalaronles algunas hachas, y ellos correspondieron con algunas comidas y todo el día se estuvieron hablando con ellos con grande amistad.

Conseguida ésta, descubrieron otro mayor peligro, y fue que reconviniendo al curaca con la palabra que le había dado el día antes para ir con ellos a Manoa, le respondió ¿dónde quieres ir Padre?, si en ese río abajo están esperando los puros para mataros, porque también nos quieren matar a nosotros.

Ellos han muerto también a sus padres conversores, juzgando que vendrán los españoles a castigarlos se han huido y los están esperando en ese río para acabar con ellos; y así no dudes, que si vais río abajo acaban con vosotros. Viéndose en este aprieto, se abrazó con el curaca y le dijo: Ve aquí curaca en los peligros en que me veo por vuestro amor, si voy río abajo me matan los shipibos; si río arriba, los conibos, que estos han convocado que es preciso irlos encontrando. Aunque salga bien de los conibos, luego encontraré con los casibos, que instados con la guerra que tuvimos al bajar, nos recibirán con mayor fuerza al subir. ¿Quién sino vuestro amor me ha puesto en tales trabajos y peligros? Entonces el curaca enternecido le dijo: No temas, Padre, a los conibos, que yo con su curaca y toda mi gente te iremos acompañando hasta sacarte de ellos. De los casibos no te puedo yo defender, pero tu gente te defenderá al subir como te defendió al bajar, y así río arriba has de ir si no quieres morir, porque yo no te puedo defender.

Viose el Venerable Padre con todos los nuestros obligados a tomar sus consejos y volver río arriba acompañados de toda la gente de Manoa y de los conibos amistados, que los vinieron escoltando tres días en los que no cesaron de encontrar canoas de los que venían de arriba; pero luego salían los curacas, les hacían un gran sermón a favor nuestro, con el que convertían sus furias en abrazos y finezas que nos hacían.

Ya les parecía que se había acabado todo peligro, pero no fue así; porque ahora se vieron en el mayor que podía acontecerles, porque los de Manoa acordándose que el Venerable Padre había sido su primer Ministro evangélico y de los beneficios que les hizo en más de 5 años que estuvo con ellos, se les hacía muy duro el dejarle ir, y tratando el punto con los conibos, se empeñaron unos y otros en que se quedara con ellos. Este fue el mayor empeño y peligro porque fueron tantas las instancias que hicieron para que se quedara que temió perder con ellos las amistades, si no les daba gusto. No obstante, con la ayuda de Dios los aplacó, asegurándoles que el verano siguiente volvería a asistirles hasta morir. Con esta palabra, sosegados algún tanto, se despidieron de ellos y siguieron su regreso. Cuánto sería aquí el valor del Venerable Padre al ver que aquellas ovejas por quienes tantos trabajos había pasado se quedaban así expuestas y entregadas ya a los demonios. Sólo Dios puede saberlo, pues yo no sé cómo no perdió la vida a fuerza del sentimiento.

Salieron de las tierras de Manoa y caminaron sin novedad hasta que llegaron a los casibos. Apenas los vieron cuando comenzaron a gritos tan descompasados que los confundían, corrían por las playas y monte como

unos desesperados, tan tenaces estuvieron en seguirlos que en tres días no los dejaron, ya cogiendo los estrechos de los ríos y ya poniéndose en emboscadas para flecharlos, pero fue Dios servido que ni una flecha tocó a alguno de nosotros, habiendo quedado cuatro de ellos en este segundo lance heridos o quizá muertos.

Viéndose libres ya de estos bárbaros siguieron su camino sin novedad hasta que el bastimento se les acabó del todo, por lo que tuvieron que detenerse a pescar y cazar junto a un arroyo que llaman de San Agustín para comer. Entróse el P. Valentín a cazar al monte y a breve distancia se encontró con tres indios en carnes y del todo desnudos, que luego que lo vieron echaron a huir dejándose las flechas. Cogiólas el religioso y les gritó diciendo *amico, amico*, y al punto volvieron ellos; y el más anciano que habla algún castellano, besándole los pies y las manos al religioso, le decía: Padre, por amor de Dios, como pidiéndole perdón de algún delito. Trájoslos al rancho, a quienes el P. Comisario y el Venerable Padre Francisco les hicieron mil cariños. Preguntáronle que de dónde era o de qué nación. A lo que respondió que era de Pozuzo, que se había huido muchos años ha, que era cristiano, que se llamaba Lorenzo; que su mujer era cristiana y se llamaba María; que aquellos dos que le acompañaban eran sus hijos y que no tenían nombres, porque no eran cristianos. En esta conversión estuvieron hasta cerca de ponerse el sol, que se despidieron, asegurando iban a su pueblo a traernos bastimentos. Al día siguiente por la mañana regresó nuestro Lorenzo con algunos hombres, mujeres y muchachos cargados de yucas, plátanos, maíz y otras comidas que recibieron con el gusto que se deja discurrir y les correspon-

dieron con algunas navajas y cuchillos. Recibido el regalo fueron al pueblo el P. Comisario y el P. Valentín con los demás soldados, a quienes recibieron con danzas y regocijos y donde se permanecieron hasta otro día por la mañana, que volvieron al rancho con cuasi todo el pueblo cargado de comida con tal abundancia que tuvieron lo necesario para doce días que tardaron en volver al Pozuzo.

Tres días estuvieron en aquel sitio en los que les hicieron tales instancias para que se quedasen por sus curacas que traspasado el corazón del Venerable Padre y del P. Valentín le pidieron licencia para quedarse con ellos. No fue posible que el P. Comisario lo permitiera temeroso de algún asalto de los de abajo, pero les aseguró que luego los consolaría consultando el caso con el Rmo. P. Comisario general, con cuya respuesta dieron consuelo a aquellos pobres indios. Despedidos de ellos con tiernos abrazos se dieron al remo, y llegaron a Pozuzo, donde procesionalmente fueron todos a la iglesia cantando el *Te Deum laudamus*, dando a Dios gracias porque los había librado de tantos riesgos y peligros. Con esto se terminó la conversión de Manoa y todo cuanto se podía haber adelantado la conversión por la vía del Pozuzo, pues después por mucho que se trabajó y gastó nada se hizo.

CAPITULO XIV

Es electo el Venerable Padre en Guardián de Ocopa y otros ejercicios en que se ocupó hasta empezar la expedición de Chanchamayo.

Símbolo perfecto del virtuoso verdadero es el diestro piloto. Elige éste para hacer su viaje el rumbo conveniente, pero sin atarse a seguirle siempre, si para llegar al puerto le hacen oposición los temporales; porque en tal caso valiéndose de la destreza del timón y amainando, o mudando las velas varía de rumbo sin mudar de empeño; así el virtuoso, que por el mar borrascoso de esta vida camina al puerto de una dichosa eternidad, toma el rumbo de sus ejercicios según impulsos de la inspiración, pero si la variedad de accidentes en la vida de un religioso sujeto al yugo de la obediencia lo embarazan, se acomoda con el tiempo y muda de rumbo para hacer al puerto de la eternidad feliz su camino. Así aconteció con nuestro Venerable Padre, quien corriendo viento en popa impelido de las inspiraciones por el golfo de la conversión de los infieles le atajó la santa obediencia con haberle hecho Guardián del Colegio de Ocopa. Por lo que hubo de mudar de rumbo, aunque no el caminar para el cielo. Apenas llegaron al Colegio del viaje referido en capítulo pasado cuando ocurrió hacer la elección de Prelado, pusieron los ojos en el Venerable Padre con tan benemérito por su virtud y talentos, por lo que le dieron los votos. Renunció la Prelación como verdadero humilde; pero no le valió, pues le obligó la obediencia a que recibiese el empleo. Puesto en la casa de Dios no es decible su celo por la observancia de la Regla y constituciones, siendo el primero en todo para animar con su ejemplo a los otros.

Escribió esto Fr. Martín de Martín.

revista andina

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

contiene:

- Artículos
- Notas de investigación y documentos
- Reseñas
- La revista de las revistas

El primer número aparece en julio y el
segundo, en noviembre de 1983.

PEDIDOS A

AHUACPINTA 598
APARTADO 477
CUSCO
TELEFONO 224631

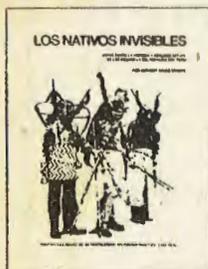
HORACIO URTEAGA 452
JESUS MARIA
LIMA 11
TELEFONO 249402

CAAAP

ULTIMAS PUBLICACIONES



GUALLART, José María;
Fronteras Vivas
Poblaciones Indígenas en
la Cordillera del Cóndor
66 páginas 19 mapas
1981



STOCKS, Anthony Wayne;
Los Nativos Invisibles
Nota sobre la Historia
y Realidad
Actual de los Cocamillas
del Río Huallaga, Perú.
185 páginas. Ilustrado
ISBN: 84-89290-01-6
1981

EN VENTA:

En las principales librerías

PEDIDOS:

CAAAP Parque Gonzales Prada 626
Magdalena, Lima, Perú.
Teléfono: 615223.

Suscríbase...

SUR

 boletín
informativo
agrario

La revista que:

- ANALIZA
- INFORMA
- OPINA
- DESCRIBE

los acontecimientos del agro nacional



SUSCRIPCIÓN ANUAL 1983 (11 números)
PERU : S/. 5.000
EXTRANJERO : US \$ 30 (30 dólares)
Precio especial para grupos campesinos

ENVIAR CHEQUE O GIRO A:

CENTRO LAS CASAS
APARTADO 477
CUSCO - PERU

RESEÑAS

"DUIK MÚUN..." UNIVERSO MITICO DE LOS AGUARUNA

Aurelio Chumap Lucía y Manuel García-Rendueles. 2 Vols. CAAAP: Lima, 1979.

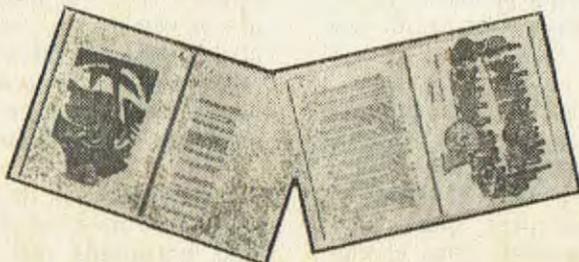


Carlos Garayar D.

Centro de Investigación de Lingüística Aplicada de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Desde hace unos pocos años la indiferencia, cuando no el desdén, por las culturas nativas de la selva peruana ha venido siendo sustituida por un creciente interés que tiene su expresión en el número y calidad de los trabajos a ellas dedicados. Una de las instituciones que más se destaca en esta labor es el Centro Amazónico de

Antropología y Aplicación Práctica, como lo acaba de reafirmar con la publicación de "*Duik Múun...*" *Universo Mítico de los Aguaruna*, monumental recopilación de narraciones míticas de ese pueblo y cuyos autores son Manuel García-Rendueles y Aurelio Chumap Lucía.



La obra, distribuida en dos tomos bellamente ilustrados con dibujos y grabados realizados por jóvenes aguarunas, trae más de cien narraciones que el compilador agrupó temáticamente en ocho apartados: *Mitos Cosmogónicos*, que es el más extenso; *El Hombre en la Mitología Aguaruna*; *La Mujer en la Mitología Aguaruna*; *Fábulas y Cantos de Animales*; *Narraciones Varias*; *Ciclo de Iwanch*; *Otros Relatos y Narraciones* y, por último, *Instantáneas Aguarunas*. Aunque por su propia naturaleza estas narraciones desarrollan varios temas a la vez y, por lo mismo, cualquier ordenación es discutible, se puede decir que la realizada en la edición que comentamos es funcional y permite una lectura más ordenada. La obra incluye un amplio y útilísimo *Vocabulario Comprensivo*, además de un *Índice Analítico*, y viene encabezada por una *Introducción* que nos informa del método empleado para la obtención del material, su transcripción y traducción.

Realizada a lo largo de los años 1969, 1970 y 1971, y luego durante algunos meses de 1976 y 1978, el trabajo de recolección comprendió más de 80 horas de grabación llevadas a cabo en "lugares relativamente alejados, al menos geográficamente, de la zona donde más intensamente se padece el 'choque cultural'" y teniendo como informantes a hombres y mujeres del grupo etnolingüístico aguaruna "reconocidos socialmente como depositarios y mejores intérpretes de sus tradiciones".

Muchos méritos de este libro podrían ser elogiados, como el de ser, hasta donde sabemos, la mayor recopilación de narraciones míticas del pueblo aguaruna, pero quisiéramos destacar particularmente uno: el cuidado puesto en el tratamiento del ma-

terial en todas sus etapas. En efecto, al ser el mito una experiencia religiosa y de grupo, en la que hablante y oyente reviven lo narrado, y no un simple cuento que se cuenta a extraños, la recopilación no consiste sólo en buscar un informante y encender la grabadora; el primer paso ha de ser el de ganarse la confianza del grupo, integrarse a él e incluso, como lo dice García-Rendueles, escoger cuidadosamente el momento adecuado, generalmente el atardecer, para hacer la pregunta clave: *Munta, ¿augmatbau dékasmek? —Munta, ¿conoces palabras de los antiguos?—* y no recibir la contestación rápida y mecánica ante un observador excesivamente curioso: *Dékashjai —No sé—*. El no tener en cuenta esta característica del mito suele llevar a graves distorsiones no sólo de la forma sino del contenido, errores que el compilador evitó al descartar un primer acopio que había sido hecho al margen de esas consideraciones, conservando de aquel primer intento solamente "aquellos relatos de los que no conseguimos otras versiones".

La seriedad con que ha sido encarado el trabajo lleva al autor, en el caso de varias narraciones, a consignar dos versiones y hasta tres. Esta abundancia, que tratándose de otro tipo de relatos podría resultar redundante, permite apreciar variantes —que sería interesante interpretar— pero también muestra que lo que informa a esas versiones, a pesar de la distancia (entre las versiones segunda y tercera de *La Cueva del Táyu* hay más de cien kilómetros en línea recta), es un mismo núcleo básico aun intocado.

La consignación de más de una versión de un mito indica que la obra ha sido organizada con vistas a servir como material de estudio, aunque en

la *Introducción* no se haga mención explícita de ello entre los propósitos del libro. Así también lo indican la presentación secuenciada y la anotación de datos como los del nombre del informante, lugar, fecha y aun la cinta en que ha sido grabado el relato.

Igual cuidado se ha tenido con la transcripción y traducción. El padre García-Rendueles nos informa que aquella se hizo con el concurso de un grupo de jóvenes nativos y que las versiones definitivas se obtuvieron luego de comparar las logradadas individualmente y previa discusión sobre "las pocas palabras en que diferían". La traducción, realizada conjuntamente por García-Rendueles y Chumap, fue "un trabajo paciente y minucioso" que, según propia confesión, "resultaba árido y pesado" en razón de la dificultad de trasladar a una lengua que hace tiempo dejó de ser vehículo del mito un pensamiento radicalmente diferente.

El trabajo, pues, es valiosísimo porque rescata de la mejor manera un patrimonio que en pocos años más se habría perdido y que es vital para que ese pueblo se reconozca a sí mismo como tal y mantenga su autoestima. Este es, precisamente, uno de los objetivos que se propusieron alcanzar los autores. Aunque necesariamente los aguaruna se irán integrando cada vez más a la llamada cultura occidental y abandonarán, por tanto, el modo de vida del que el pensamiento mítico es el correlato, la conservación de sus narraciones en su propia lengua, lengua en la que muchos de las nuevas generaciones saben leer y es-

cribir, servirá, si no ya para interpretar el mundo, sí como el vínculo que los una y los haga sentirse orgullosos de contar con una tradición.

El segundo propósito del libro es el que la situación de "miles de nativos amazónicos peruanos sea conocida por los grupos más conscientes de los problemas que conlleva la realidad multiétnica del Perú". No dudamos de que a este propósito contribuirán los estudios que seguramente se harán sobre el material recogido, pero la presente edición, por sus características de presentación y a pesar de su reducido precio, no creemos que llegue a una audiencia multitudinaria. En este sentido, esta recopilación debería ser, más bien, la base para que una selección de estas narraciones, editadas en versiones menos académicas aunque cuidadosas, como las versiones libres que se incluyen en "*Duik Múun...*", pueda llegar a un público más amplio. No creemos que selecciones de ese tipo constituyan una desnaturalización de los fines con que se hacen estas investigaciones sino, por el contrario, un aporte al resto de los peruanos, que se enriquecerán con el conocimiento de relatos que, si bien desprovistos de su contexto original, son lo suficientemente consistentes como para deleitarnos y enseñarnos.

Resumiendo, la publicación de "*Duik Múun...*" *Universo Mítico de los Aguaruna* es un buen ejemplo de lo que tiene que ser el trabajo de rescate de los valores culturales de las poblaciones nativas de la selva, trabajo urgente que felizmente ya ha empezado.

Land, People and Planning in Contemporary Amazonia Proceedings of the Conference on the Development of Amazonia Seven Countries.

Centre of Latin American Studies Occasional Publication Nº 3. Cambridge University 1980. Editor: *Françoise Barbira Freedman*

Charlotte Seymour-Smith

Esta recopilación de artículos proporciona un resumen de las direcciones actuales en la planificación para el desarrollo y las consecuencias sociales, económicas y ecológicas del proceso de colonización y explotación económica de la Amazonía. F. Scazzocchio, en su Introducción, hace hincapié que en el desarrollo amazónico influyen una serie de fuerzas e intereses externos, que muchas veces están en conflicto con intereses locales y con consideraciones sociales y ecológicas. La pregunta que hace Scazzocchio —¿desarrollo para quién?— se reitera a lo largo de este volumen, que contiene demostraciones repetidas del proceso por el cual los intereses de los habitantes de la Amazonía y la conservación a largo plazo de sus recursos naturales y humanos, son sacrificados a favor de intereses externos y la explotación a corto plazo de recursos irremplazables.

La sección sobre el 'debate ecológico' se ocupa mayormente de la comparación de las repercusiones ecológicas de varias estrategias de explotación del bosque tropical, y en especial de los proyectos de desarrollo

en la Amazonía brasileña. Subraya la marginalización de la perspectiva ecológica en el proceso de desarrollo amazónico. La apropiación y explotación de los recursos de la Amazonía continúa, tanto a nivel de programas nacionales como a nivel de la colonización espontánea, a pesar de la ausencia de una estrategia racional para el manejo de este tipo de ecosistema, y de las dudas graves que existen sobre el balance final de costos y beneficios de los proyectos actuales.

En la sección sobre la colonización de la Amazonía, un artículo de F. Schuurman considera los resultados de los programas oficiales de colonización desde 1960 en Perú, Bolivia, Colombia y Ecuador. Schuurman atribuye los malos resultados de estos proyectos a la falta de comprensión, a nivel oficial, de la organización de producción del campesino migrante, y a problemas de orden burocrático que impiden la implementación de decisiones y políticas centrales. Los colonos, debido a problemas económicos y técnicos, no pueden producir los excedentes para el mercado que necesitan para pagar sus préstamos, lo que lleva al colapso del sistema de créditos y el abandono de los proyectos por los colonos. Los artículos de They, Martin y De Souza sobre la colonización en Brasil también subrayan la diferencia entre las expectativas de los migrantes y la realidad de la frontera económica. Muestran cómo mientras la retórica de la política nacional presenta a los programas de colonización como la solución de los problemas de escasez de tierras y falta de oportunidades económicas en otras regiones, en realidad los intereses de los migrantes tienden a ser sacrificados a los de las grandes empresas comerciales. De Souza, por ejemplo, describe cómo los

‘posseiros’ (migrantes pobres) en la Amazonía brasileña desplazan a los nativos para ocupar sus tierras, pero después son desplazados ellos mismos por empresas comerciales y haciendas. En este caso los migrantes sirven para preparar las tierras para la explotación capitalista, desplazando a la población indígena.

La selección de estudios regionales. (Area Studies) da más ejemplos de los procesos ya delineados, en las zonas de la Carretera Transamazónica, Brasil (Fearnside); Rondonia, Brasil (Mueller); Santa Cruz, Bolivia (Riviere, Maxwell); Ecuador (Bromley); Perú (Chirif) y Colombia (Domínguez, Ortiz). En su artículo sobre la colonización interna en el Perú, Chirif caracteriza el proceso de migración a la Amazonía como la exportación de la pobreza de la sierra, y los programas oficiales de colonización como un atentado para neutralizar problemas económicos y políticos en las zonas urbanas del país. Chirif subraya la amenaza que constituye para las comunidades nativas la tendencia desde 1978 por parte del gobierno a favorecer el desarrollo de la Amazonía por el capital privado.

En una sección sobre el impacto del desarrollo sobre la población indígena, el artículo de N. Arvelo-Jiménez evalúa el programa de ‘Empresas Indígenas’ en Venezuela. Concluye que estas empresas, presentadas por el go-

bierno como el medio de realizar las demandas de la población indígena y garantizar su auto-determinación, son en realidad mecanismos para la imposición de cambios sociales y de una política centralista de desarrollo económico. A. Ramos, en su artículo sobre integración y etnicidad en Brasil, hace la observación importante de que si tienen la seguridad de propiedad de sus tierras, la integración económica de los nativos al sistema regional y nacional no conlleva automáticamente la desintegración social y étnica. D. Gross estudia los factores que conducen a la participación de los grupos nativos en la economía del mercado, que incluyen la reducción de sus recursos naturales y tierras, lo que limita las posibilidades de la agricultura de subsistencia y favorece una mayor dependencia en el mercado. A. Seiler-Baldinger y F. Renard Casevitz contribuyen con artículos sobre conflictos y adaptaciones entre nativos y colonos y patronos en la Amazonía del Nor-Oeste y entre los Matsigenka del Perú respectivamente. Estos artículos demuestran que entre los dos extremos del aislamiento de los grupos nativos y su asimilación a la sociedad nacional, hay una variedad de reacciones y adaptaciones posibles. El desarrollo futuro de los nativos amazónicos será en parte producto de sus propias decisiones económicas y también políticas, si toman a tiempo conciencia de su posición y dejan de ser, en las palabras de Chirif, observadores pasivos en el proceso de explotación de la Amazonía.

Próximamente

AMAZONIA PERUANA Vol. V No. 10

Traerá los siguientes artículos:

*TOURNON, Jacques y
U. REATEGUI*

Investigaciones sobre las Plantas Medicinales de los Shipibo-Conibo.

GRAY, Andrew

Los Amarakaeri: Algunos conceptos de su Estructura social.

DOBKIN de Ríos, Marlene

Curación Urbana Amazónica: Concordancia o Discrepancia Doctrinal.

MARZAL, Manuel

Las Reducciones indígenas en la Amazonía del Virreynato Peruano.

AMADIO, Massimo

Los Murato: Una síntesis histórica.

CRONICAS:

Fr. Juan Bautisa de la Marca

Diario y Padrón de la Gente del Pajonal (1733).

NOTICIAS

Congreso sobre Tupis Sud-Americanos. Un encuentro de especialistas en culturas Tupi Sud-Americanas se llevó a cabo en la Universidad Católica de Sao Paulo (Brasil) el pasado noviembre de 1982. Veinticinco antropólogos brasileños presentaron los resultados de sus investigaciones etnológicas entre los Tupi. Las Actas de la Reunión serán publicadas por la Revista del Museo Paulista.

*
**

Theodore Mac Donald, Director de Cultural Survival (Cambridge, Massachusetts, USA), visitó el CAAAP el pasado mes de enero. Se discutieron posibles áreas de colaboración entre ambas instituciones.

*
**

Lingüística y Educación. Al igual que años anteriores el CAAAP brindó a los interesados en la problemática de las poblaciones indígenas de la Amazonía, cursos de capacitación. Del 24 al 28 de enero, se realizó el curso sobre Lingüística y Educación, siendo los temas centrales; la preparación de material en lengua nativa; la enseñanza del castellano como segunda lengua; y la recopilación de literatura oral nativa.

Cursos de Lingüística para Maestros. Durante los meses de enero y febrero el Centro de Investigación de Lingüística Aplicada de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, institución que cuenta con un área de investigación en lenguas amazónicas, dictó una serie de cursos para maestros de primaria, secundaria, superior y pública en general. Los cursos fueron sobre:

Enseñanza del castellano en la escuela primaria
Lingüística y enseñanza del castellano
Inglés como lengua extranjera
Educación Bilingüe
Lengua y Cultura Quechua

*
**

Maestros Nativos Bilingües. En el Hogar Nativo de Pucallpa del CAAAP (Dpto. de Ucayali), se realizó del 21 al 28 de febrero un curso de capacitación para maestros nativos bilingües. Este curso fue organizado por la Federación de Comunidades Nativas del Ucayali (FECONAU) con el apoyo académico del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, a través de su Departamento de Lingüística. Los temas tratados incluyeron entre otros:

Realidad etnolingüística. de la
Amazonía
Educación Bilingüe
Redacción y gramática castellana
Aprestamiento en lengua nativa
Castellano oral
Literatura oral nativa

**

Educación Bilingüe en el Ene y Tambo. Con el comienzo del año escolar de 1983, se inició en el área de la etnia ashaninka de los ríos Ene y Tambo un proyecto experimental de Educación Bilingüe en base a un convenio entre el CAAAP y el Ministerio de Educación. Este proyecto se está aplicando en las escuelas de las comunidades nativas de Otica y Anapati (río Tambo) y de Cutivireni (río Ene), utilizándose un primer material experimental expresamente desarrollado. Se planifica la extensión del programa para el año próximo a diez escuelas de esta región.

**

Congreso de Pueblos y Organizaciones Indígenas de Sud-América. Del 6 al 13 de marzo de 1983 en Tiwanaku, Kollasuyo, La Paz en Bolivia se llevó a cabo el II Congreso de Pueblos y Organizaciones Indígenas de Sud-América. Los objetivos del Congreso se centraron a profundizar la unidad entre los pueblos indígenas con los demás pueblos explotados y oprimidos, compartiendo experiencias de lucha, formas de organización y conocimientos técnico-científicos. Así también denunciar ante el mundo los problemas que afectan a los pueblos indígenas como son: genocidio, etnocidio, despojo de tierras, discriminación, transculturación, explotación, racismo, etc., y poder de esta manera llamar a la solidaridad nacional e internacional en

la lucha de supervivencia y desarrollo de los pueblos indígenas.

**

Donaciones Bibliográficas Brasileñas. En tres oportunidades en el curso de los pasados meses (diciembre 1982, febrero y marzo 1983), la Biblioteca del CAAAP ha recibido en donación de la Embajada del Brasil, 50 libros referidos a la Amazonía Brasileña, incrementándose una vez más nuestra colección bibliográfica sobre la región. Gracias a anteriores y estos últimos generosos donativos de la Sección Cultural de la Embajada del Brasil, la Biblioteca del CAAAP se ha constituido en una de las más completas en documentación sobre la Amazonía Brasileña, junto con la Biblioteca del Centro de Estudios Brasileños de Lima y la Biblioteca Nacional del Perú.

**

La Asociación Madrileña de Antropología realizó el pasado abril del presente año un Simposio titulado "Relaciones entre ecología e iconografía en el medio amazónico". Para mayores informaciones escribir a Antonio Pérez, Asociación Madrileña de Antropología, Alfonso XII 68, Madrid 7, España.

**

Bilingüismo, Educación Bilingüe. Los días 4, 5 y 6 de mayo se realizó en Saint Valley de Aosta, Italia, la 3ª Conferencia Internacional de 'Language and the City', relacionada a tópicos sobre problemas del Bilingüismo, Educación Bilingüe, Sociolingüística, Psicolingüística, etc. Esta conferencia fue convocada por el CMIEB, Centro Mondiale d'Informazione Bilingue.

Curanderismo Amazónico. El pasado mes de mayo, visitó Lima Luis Eduardo Luna procedente de Helsinki, Finlandia. El señor Luna viene realizando estudios sobre shamanismo mestizo en la región de Iquitos. El día 26 del mismo mes, presentó su realización fílmica "*Don Emilio y sus pequeños doctores*", basada en los conocimientos y prácticas médicas de don Emilio Andrade, vegetalista de Quistococha, Loreto.

*
**

CONCYTEC. En reciente reunión sobre "Estado Actual y Avances de la Investigación Antropológica en el Perú", convocada por el Consejo Nacional de Ciencias y Tecnología, el antropólogo Alejandro Camino presentó el trabajo "*Pasado, Presente y Futuro de la investigación antropológica en la Amazonía Peruana*". Las Actas de dicha reunión serán publicadas por el CONCYTEC en el curso del año.

*
**

Lenguas Nativas. Para la primera semana del mes de julio, el Centro de Investigación de Lingüística Aplicada de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y el Departamento de Lengua y Literatura de la Universidad Nacional de Huamanga, Ayacucho tienen planeado realizar un Seminario Taller de escritura en lenguas nativas, principalmente para quechua y aymara hablantes.

*
**

Migraciones y Colonizaciones en la Amazonía Peruana. El Consejo Nacional de Población (Lima) viene desarrollando una investigación integral sobre el fenómeno de la migración campesina de la región andina hacia

la Cuenca Amazónica. El proyecto estudia las colonizaciones en toda la región de la Amazonía Peruana enfatizando el análisis de las variables demográficas, socio-económicas, culturales y ecológicas. El equipo de trabajo está conformado por siete investigadores (antropólogos, demógrafos, agrónomos) que estarán concluyendo el proyecto hacia finales del 1983. El Centro de Investigación y Promoción Amazónica participa en la coordinación y asesoría del indicado proyecto.

*
**

Representante Aguaruna en Congreso Mundial. El dirigente Aguaruna César Sarasara de la OCAM (Organización de Comunidades Aguarunas del Alto Marañón) ha sido invitado a participar en el Simposio sobre problemática de las Sociedades Indígenas Americanas que se realizará en el XI Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas a efectuarse en Vancouver, Canadá, hacia finales del mes de agosto del presente año. El señor Sarasara presentará un informe sobre la situación actual de las comunidades aguarunas en particular y de los pueblos indígenas de la Amazonía Peruana en general.

*
**

Seminario sobre Desarrollo Urbano en la Amazonía, con auspicios del CAAAP y del Núcleo de Altos Estudios Amazónicos de la Universidad de Belem (Pará, Brasil) se viene proyectando para realizarse a finales del año 1983 en la ciudad de Iquitos. El proyectado seminario busca poner en contacto a los investigadores que han venido estudiando esta problemática desde diversas disciplinas (sociología, antropología, medicina, demografía, planificación, etc.), con miras

a propiciar el intercambio de información e hipótesis de trabajo. Se propone como objetivo un acercamiento al estudio de la problemática urbana amazónica para precisar criterios útiles y prácticos a los proyectos y acciones de mejoramiento de las condiciones de vida del poblador de estas zonas tropicales y propiciar lineamientos para una planificación social y ecológicamente adecuada al medio. Para mayores informes dirigirse a Patricia Injoque, Coordinadora del Seminario sobre Desarrollo Urbano en la Amazonía, CAAAP, Apartado 111-66, Lima 14, Perú.

*
**

Becas de Investigación del Consejo Nacional de Ciencias y Tecnología. En el curso de los pasados meses el CONCYTEC apoyando el estudio científico regional en la Amazonía ha otorgado becas de investigación. Entre los beneficiarios figuran:

Margarita Benavides. Alternativas de solución a algunos de los principales problemas de los grupos nativos de la Selva Peruana.

Dr. Jaime Descailleaux. (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Departamento de Microbiología). Citogenética comparada de primates sudamericanos.

Eduardo Fernández. (Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica). Tradición religiosa de los Ashaninka.

Dr. Gerardo Lamas. (Museo de Historia Natural Javier Prado). Lepidópteros del Neotrópico.

Deborah Mc Lauchlan. Evaluación preliminar de Recursos Naturales y

posibilidades de manejo de recursos en la región de San Ramón de Pangoa.

Dr. Juan José Miranda. (Instituto de Medicina Tropical de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos). Estudio inmunológico de la Leishmaniasis tegumentaria.

*
**

Beca FOMCIENCIAS. En fecha reciente la Fundación para el Fomento de las Ciencias Sociales, FOMCIENCIAS (Lima), otorgó una beca de investigación a la antropóloga Frederica Barciay para que continuara sus investigaciones etnológicas entre las poblaciones Amuesha de la Selva Central del Perú.

*
**

Museo Amazónico, viene formándose con apoyo de diversos organismos públicos y privados en España. Mayores informes solicitarlos a: Antonio Pérez, Canarias 28, Madrid 7, España.

*
**

La edición de la obra *Una Paz Incierta: Comunidades Aguarunas frente al impacto de la Carretera Marginal* de Michael Brown, que viene preparando el Departamento de Publicaciones del CAAAP ha tropezado con inesperadas y serias complicaciones en el proceso de impresión lo que viene dilatando a un plazo imprevisto la entrega del libro.

*
**

Caso Herzog. El cineasta peruano Alberto Durant viene preparando un proyecto de filmación documental sobre el Caso Herzog entre las comunidades aguarunas del Alto Marañón.

Para tal efecto viajó a la región para participar en la reunión del Consejo Aguaruna-Huambisa donde se contempló esta propuesta, siendo aprobada.

*
**

Boletín Bibliográfico. La Biblioteca del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, CAAAP, está editando un breve *Boletín Bibliográfico* donde se consignan los principales ingresos de libros, revistas y folletos. El Boletín es publicado bimensualmente y se distribuye gratuitamente a los interesados.

*
**

Antisuyo, establecimiento comercial cooperativo de las poblaciones indígenas de la Amazonía Peruana viene operando una tienda de venta de artesanía indígena en la ciudad de Lima ubicada en Llano Zapata 120, San Isidro, Lima 27.

*
**

Bibliografía Amazónica. En los últimos meses se han publicado numerosas obras sobre la Amazonía. Entre ellas destacan:

AMADIO, Massimo et. al. *Manual de Gramática Elemental para Candoshi hablantes.* NEC. 25, San Lorenzo 1983.

COLLIER, Richard. *Jaque al Barón. La Historia del Caucho en la Amazonía.* CAAAP. Lima 1981.

CHEVALIER, Jaques. *Civilization and the Stolen Gift. Capital Kin and Cult in Eastern Peru.* University of Toronto Press. Toronto 1982.

D'ANS, Andre Marcel. *L'Amazonie Peruvienne Indigene.* Payot. Paris 1982.

DAVILA H., Carlos. *Etnohistoria y Artesanía Shipiba.* Seminario de Historia Rural Andina. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima 1982.

DAVILA H., Carlos y Angel CORBERA M. *Linguística en la Amazonía Peruana.* Seminario de Estudios Antropológicos de Selva de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima 1982.

KROEGER, Axel y Françoise Barbira-Freedman. *Cultura Change and Health: the Case of South American Rainforest Indians.* Medizin in Entwick lungsländern N° 12. Verlag Peter Lang. Frankfurt am Main Bern 1982.

MALLEUX, Jorge. *Inventrios Forestales en Bosques Tropicales.* Lima 1982.

MORAN, Emilio F. *Developing the Amazon.* University of Indiana Press. Bloomington, Indiana 1981.

MORAN, Emilio F. *The Dilema of Amazonian Development.* West view Press Boulder, Colorado 1982.

ROE, Peter. *The Cosmic Zygote. Cosmology in the Amazon Basin* Rutgers University Press. New Jersey 1982.

ROOSEVELT, Anna C. *Parmana. Prehistoric Maize and Manioc Subsistence along the Orinoco and Amazon.* Academic Press, Inc. New York 1980.

RUMRILL, Roger. *Amazonía Hoy. Crónicas de Emergencia.* CETA-CAAAP Iquitos 1982.

RUMRILL, Roger. *Vidas Mágicas de Tunchis y Hechiceros.* Lima 1983.

SMITH, Nigel S. *Rainforest Corridors. The Transamazon Colonization Scheme.* University of California Press. Berkeley 1982.

SMITH, Richard Chase. *Las Comunidades Nativas y el Mito del Gran Vacío Amazónico.* Documentos N. 1. AIDÉSEP. Lima 1983.

ZARZAR, Alonso y Luis ROMAN. *Relaciones Intertribales en el Bajo Urubamba y Alto Ucayali.* Centro de Investigación y Promoción Amazónica. Documento N° 5. Lima 1983.

Se terminó de imprimir (1,500 ejemplares) en el mes
de agosto de 1983 en los Talleres de
Gráfica Morsom S. A.
J. Azángaro 671
Lima - Perú