

2

SECCION TEMATICA

MARTINEZ H., La destrucción de los ecosistemas selváticos.

SAN ROMAN J. V., Pautas de asentamiento en la selva.

CAMPOS R., Pesca y caza en una comunidad Shipibo.

KRAMER B. J., Implicaciones ecológicas de la agricultura Urarina.

BERLIN B., Primera expedición etnobotánica al Alto Marañón.

CHAUMEIL J. P. y J., Instrumentos de música y producción alimenticia entre los Yagua.

amazoniana
peruana

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

CONSEJO DE REDACCION

Manuel A. García-Rendueles F.
Jurgen Riester Goebel
(Responsable de este número)
Enrique Ballón Aguirre

DIRECCION DE PUBLICACION

María del Carmen Urbano Delgado

PUBLICACION Y DISTRIBUCION

Centro Amazónico de Antropología
y Aplicación Práctica (C-AAA-P).
Dpto. de Documentación y Publica-
ciones.
Apartado 111-66. LIMA 14, PERU

CANJES

C-AAA-P. Apartado 111-66. LIMA 14
PERU - SUD-AMERICA

AMAZONIA PERUANA

VOL. 1 - No. 2 - ECOLOGIA

JULIO 1977

S U M A R I O

PRESENTACION		3
SECCION TEMATICA		
El saqueo y la destrucción de los ecosistemas selváticos del Perú	Héctor MARTINEZ	7
Pautas de asentamiento en la selva.	Jesús V. SAN ROMAN	29
Producción de pesca y caza en una comunidad Shipibo en el Río Pisqui	Roberto. CAMPOS	53
Las implicaciones ecológicas de la agricultura de las Urarina.	Betty Jo KRAMER	75
Sumario de la primera expedición etnobotánica, al río Alto Marañón, Departamento de Amazonas, Perú	Brent BERLIN	87
El rol de los instrumentos de música sagrados en la producción alimenticia de los Yagua del Noroeste peruano.	J. P. CHAUMEIL	101
COLABORACIONES		
Trueque, correrías e intercambios entre los quechuas andinos y los piro y machiguenga de la montaña peruana.	Alejandro CAMINO	123
TESTIMONIOS		
"Nos dicen que somos ociosos...". Grupo Ashaninka		143
Grupos nativos y sistema legislativo.	Francisco BALLON	149
CRONICAS		
Sigue la Misión de Panatahuas (II).	F. RODRIGUEZ TENA	157
BIBLIOGRAFIA		
Bibliografía de la familia lingüística jibaroana.	Manuel A. GARCIA-RENDUELES	171
DOCUMENTOS		
Declaración de Barbados II (28 julio 1977)		181



CENTRO AMAZONICO DE ANTROPOLOGIA Y APLICACION PRACTICA

Psje. Nicolás Ayllón (antes San Luis) 132 — Lince — Tlfno. 718181
Apartado 111 - 66 Lima 14, Perú

1. Demografía

2. Ecología

PROXIMOS NUMEROS

3. Mitología amazónica

4. Etnografía amazónica

5. Chamanismo

6. Etnicidad amazónica

— El orden de estos temas está sujeto al acuerdo del Consejo de Redacción —

Copyright © 1977 por C—AAA—P. Todos los derechos reservados.

REVISTA SEMESTRAL

SUSCRIPCIONES 1977 (2 Números): S/. 800.00 \$US 15

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

EDITORIAL

Presento con satisfacción el segundo número de la Revista "Amazonia Peruana", que es el resultado del esfuerzo común de personas interesadas en la problemática amazónica y, especialmente, en la situación de marginalidad y dominación en que vive la población nativa. El fin de la Revista no es puramente científico; más bien queremos colaborar, por medio de análisis adecuados, a la comprensión y transformación de la realidad social que viven los nativos de la Amazonia. El camino a recorrer —lo sabemos— es largo y penoso; los esfuerzos para ello, dispersos y muchas veces contradictorios. Pero es responsabilidad de todos el aportar conocimientos, análisis y experiencias sobre la vida amazónica, a fin de llegar a descubrir el camino que permita el cambio profundo de la Amazonia peruana. Por eso, la Revista tiene también la esperanza de llegar a ser portavoz de los nativos; ellos son los que, en definitiva, deberán buscar y hacer realidad el camino a escoger.

El segundo número de la Revista tiene como tema central la ECOLOGIA. Mucho se ha escrito en los últimos años acerca de este tema y mucho queda por escribir para llamar la atención al gran público, pues tanto el futuro de las sociedades nativas, como el de la "civilizada", depende del manejo de la ecología. Del hombre "primitivo" (en el sentido de "temprano" o "antiguo") se ha dicho que tiene un dominio limitado sobre la naturaleza. Sin embargo, hoy nadie se atrevería a afirmarlo, pues está probado científicamente que el "primitivo" ha logrado establecer, en su desarrollo social, una interrelación equilibrada entre su ser humano y su medio ambiente, interrelación que puede considerarse un modelo alternativo de la que plantea la sociedad "desarrollada". La supervivencia, en un medio como la selva amazónica, de sociedades con escaso desarrollo de las fuerzas productivas ha sido posible únicamente por

el carácter especial de la relación Naturaleza-Cultura que logró el nativo, como fruto de la actividad y reflexión de muchas generaciones. Gracias a la peculiar relación Naturaleza-Cultura, el nativo ha logrado sobrevivir en zonas de suelos poco fértiles y con escasos recursos de proteínas y ha logrado darse el sentido de su existencia, con explicaciones del origen del cosmos y de su propio ser. Así la sociedad tribal ha logrado un equilibrio balanceado entre Cultura y Naturaleza, mientras que la sociedad "civilizada" enfrenta el problema de que se le escapó el manejo de su propia invención y siente la amenaza de la destrucción de su ambiente.

En la Amazonía peruana y en otras regiones de América del Sur existen todavía, a pesar del avance del sistema económico occidental, muchas sociedades tribales que conservan sistemas sociales basados en el equilibrio Cultura-Naturaleza. Ante este avance, nuestra reflexión no se limita a lamentar el hecho, ni a hacer consideraciones románticas sobre el equilibrio perdido, sino a estudiar el problema desde puntos de vista diversos para que la sociedad nacional tenga conciencia de lo que está pasando. No somos muy optimistas sobre lo que vaya a hacer la sociedad "desarrollada", a pesar de que, sólo por la toma de conciencia del desastre ecológico, sobrevivirá ella misma y dejará sobrevivir a las sociedades tribales, quienes, a su debido tiempo, podrán incorporarse como grupos étnicos autónomos dentro de la sociedad nacional. Pero tenemos esperanza de que las cosas cambien y así las culturas nativas puedan desarrollarse plenamente desde su propia originalidad.

En este número queremos ofrecer algunos aportes al difícil problema ecológico de la Amazonía. Brent Berlin presenta el conocimiento botánico de los aguarunas, Betty Kramer el bien adaptado sistema agrícola de roza y quema de los urarina y Roberta Campos la caza entre los shipibos; por su parte J. y J. P. Chaumeil enfocan el problema desde el nivel ideológico, al estudiar el rol de los instrumentos musicales en la producción alimenticia de los yaguas; finalmente, Jesús San Román en su estudio de las pautas de asentamiento en la selva y Héctor Martínez en su estudio de la destrucción de los ecosistemas selváticos del Perú, nos ofrecen una visión más amplia del problema ecológico amazónico. No creemos que todos estos artículos, que constituyen la sección temática de este segundo número de "Amazonía peruana", sean la última palabra sobre el tema; pero tenemos la esperanza de que sean una palabra que reinicie el diálogo sobre la ecología amazónica.

Lima, agosto de 1977

J. Riester



SECCION TEMATICA

EL SAQUEO Y LA DESTRUCCION DE LOS ECOSISTEMAS SELVATICOS DEL PERU

Héctor MARTINEZ

L'auteur expose le problème de la destruction des écosystèmes de la forêt à cause de l'extraction du caoutchouc, l'exploitation forestière, l'extermination de la faune et de l'agriculture migratoire, avec les projets de colonisation et développement. Il pose des possibles alternatives, comme la création des réserves, des parcs nationaux, des établissements ruraux intégraux, d'une législation adéquate et de le profit des connaissances et des techniques possédés par les natifs, en donnant la possibilité d'une exploitation adéquate des réssources naturels de la forêt, sans la détruire.

The author discusses the problem of the destruction of jungle ecosystems caused by the extraction of rubber, jungle exploration, extermination of fauna, agricultural migrations and different colonization projects. He presents different possible alternatives, such as the creation of reservations, national parks, integral rural settlements, a more adequate legislation and a better use of the know-how and techniques of the natives themselves, thus making in possible to exploit the natural resources of the jungle without destroying them.

Hervorgerufen durch die Ausbeutung des Kautschuks, der Entforstung, der Vernichtung der Fauna und des Raubbaues in der Feldbestellung —im Einklang mit Kolonisations— und anderen 'Entwicklungsprojekten— untersucht Hector Martinez das Problem der Zerstoerung des Ecosteme. Als Alternative schlaegt der Verfasser vor: Landreservate (Nationalparks), integrale rurale Ansiedlungen und eine adequate Gesetzesgebung; Das Wissen und die technischen Formen, das die Indianer von ihrer Umwelt besitzen muessten uebernommen werden, damit die natuerlichen Reserven adequat ausgebeutet nicht aber zer = stoert werden.

CONTENIDO

Introducción

- I — La realidad de los ecosistemas
 - 1.— La fragilidad y complejidad
 - 2.— La significación para el país
 - 3.— Algunas explicaciones

- II — El saqueo y la destrucción de los recursos
 - 1.— La extracción del caucho
 - 2.— La extracción forestal
 - 3.— El exterminio de la fauna
 - 4.— La agricultura migratoria
 - 5.— Los proyectos de colonización y desarrollo

- III — Las nuevas actitudes
 - 1.— La sabiduría de los nativos
 - 2.— Las reservas, parques y bosques nacionales
 - 3.— La investigación
 - 4.— El acondicionamiento legal
 - 5.— Los asentamientos rurales integrales

Bibliografía

“Nada más veían el precio en ella; y nunca la contemplaron: ¿Por qué tenían que contemplar la tierra?... todo radicaba en la oferta y la demanda y en las anotaciones de sus libros...”

—Archibald MacLeish—
(Oeste Silvestre)

Hasta hace unos 40 mil años la vida del hombre descansaba en la recolección y la caza hasta que, con el advenimiento del Neolítico, inventa la agricultura, iniciando entonces la modificación incesante de su entorno. Por un larguísimo período con objetivos de proveerse de alimentos para su subsistencia; con el desarrollo de las ciudades y la aparición de la industria moderna, con fines de alimentar a aquéllas mediante el fácil expeditivo del saqueo de los recursos naturales; y, con la aparición de la guerra química, con propósitos de mantener un poder hegemónico de naturaleza imperialista, recurriendo en este caso al uso masivo de defoliantes, como en Vietnam.

En el Perú, tratándose de los biomas selváticos, hasta apenas un poco más de un siglo habían permanecido prácticamente inalterados, hasta que con las urgencias de los países metropolitanos se inicia el saqueo y la destrucción de sus recursos y más adelante, aproximadamente medio siglo atrás, grandes masas de población andina, por diversos motivos, empiezan a introducirse en la selva, acelerando la transformación o destrucción de los ecosistemas naturales, a través de una agricultura migratoria que asume graves características.

En los últimos años surgen en el mundo voces, primero aisladas y luego institucionalizadas, que llaman la atención acerca del peligro de la destrucción ecológica por efectos de la contaminación y el mal uso de los recursos, generados en millones de años, conduciendo interiormente a adoptar una actitud de creciente prudencia y de reflexión en torno de lo que ha venido realizándose en los bosques amazónicos, planteándose algunos lineamientos y prácticas para evitar su total degradación o por lo menos para retardar ese proceso.

1. LA REALIDAD DE LOS ECOSISTEMAS

La creencia acerca de la riqueza e inagotabilidad de los recursos de la selva no es sino parte del desconocimiento de sabios y profanos. La realidad objetiva escondida es su fragilidad y complejidad y que hay todavía mucho por develar; pero, al mismo tiempo existe otra realidad, la de los hombres, quienes la han misticado en todo sentido y que a partir de una serie de falsas percepciones los lleva a su ocupación y destrucción.

Mas, no es únicamente el desconocimiento lo que conduce a estas situaciones sino también es la mala conciencia y la codicia imperante que el sistema capitalista genera en el hombre por obtener fáciles y rápidas ganancias, no importando a costa de qué. En estos casos, bajo los dictados de las necesidades de los países metropolitanos dominantes o derivadas de una perspectiva interna de mantener inmodificadas las estructuras económicas y sociales.

En fin, existen una serie de factores que objetiva y de modo inmediato explican al por qué se viene transformando o destruyendo los ecosistemas, o bien por ocupación o bien por extracción de los elementos considerados útiles comercialmente.

1. La fragilidad y complejidad

El Perú, con un territorio de 1'282,215 kilómetros cuadrados, comprende tres regiones topográfica, ecológica, social y culturalmente diversas: costa, sierra y selva. Esta última, denominada también amazonía, ecológicamente, en función de la topografía, el clima, los suelos y la pluviosidad, abarca dos biomas claramente definidos: la ceja de selva, selva alta o montaña y la selva o selva baja, los cuales en este escrito son tratados en forma genérica.

La selva constituye un conjunto de ecosistemas sumamente complejos, distinguiéndose una treintena de asociaciones florísticas. En general se presentan como una serie de asociaciones de organismos productores, consumidores y de descomposición que extraen su energía del suelo. Los productores son los árboles y demás plantas; los consumidores, los animales y los hombres; y, los organismos de descomposición, las bacterias, hongos, gusanos, arácnido y otras especies menores que transforman las materias muertas y liberan el carbono, el ozono y los minerales que contienen, quedando listos para su reutilización (Romanini, 1976: 29).

Los suelos por lo regular, excepto los aluviales, son pobres en nutrientes y fuertemente ácidos, con un pH cercano a cinco, además las capas de humus en las partes montañosas son sumamente delgadas, entre 10 y 55 centímetros, 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 utilizados rápidamente desaparecen con gran facilidad.

Todo lo cual explica 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 lleva a la ilusión de la existencia de un territorio rico en suelos, sin percatarse que al ser destruidos los bosques se alteran y destruyen fácilmente y con ello las comunidades bióticas. Además, los suelos al quedar desnudos son fácil presa de la erosión vertical, horizontal y por pendiente, lo 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 de la vegetación, habiendo un marcado contraste entre la copa y el

suelo. En el estrato superior y medio, expuesto a los rayos solares, encontramos a las aves, monos, aves rapaces, ranas arborícolas, avispas y abejas; en el inferior, mariposas, comejenes, aves, avispas y abejas; en el de los arbustos y yerbas, mamíferos, reptiles y quelonios; y, en el suelo, termitas y hormigas, coleópteros, arácnidos, caracoles, lombrices, etc. (Brack, 1976: 286-292). Cada cual ocupando un definido estrato territorial aéreo, de ahí que al desbrozarse el bosque se rompe estas asociaciones y a la larga se consigue la alteración o la destrucción de todo un determinado ecosistema. Las interacciones animales-plantas son múltiples, pero mal conocidas todavía.

Los ecosistemas existentes, ciertamente, son sumamente frágiles y mal conocidos en algunos de sus elementos: fotosíntesis, productividad, interacciones diversas, los cuales se manifiestan en la riqueza y diversidad de especies, repartidas desigualmente, tanto en lo que se refiere a la flora como a la fauna.

Formando parte de esta realidad ecológica hallamos unas 1,000 comunidades tribales, pertenecientes a 64 grupos etnolingüísticos y con una población total que posiblemente se acerca a un cuarto de millón de habitantes, que también están siendo disturbados o destruidos, a medida que avanza la ocupación o la devastación de sus hábitat naturales, o relegándose en no pocos casos a la última frontera que les queda: el bosque todavía inaccesible para los extraños.

2. La significación para el país

La selva es vista como una fuente de ingentes recursos renovables, en lo que a maderas, animales y peces se refiere y también como un área donde es posible ampliar la frontera agrícola hasta límites insospechados; prácticamente como un territorio de conquista y posible de constituirse en la futura despensa del país. Estos estereotipos, fatalmente, actúan poderosamente en contra de los llamados a la prudencia y al aquietamiento de los intereses creados que surgen del conocimiento y de la experiencia tecnológica adquiridos.

El absoluto aislamiento en el pasado, y relativo en el presente, de la región, respecto al resto del país, no ha sido ningún obstáculo para que los recursos renovables y no renovables (caucho, cascarilla, maderas, animales y peces, oro y petróleo, igual que ahora) no fueran extraídos sistemáticamente; pero, sin permitir una ocupación plena ni el desarrollo del territorio, dando al contrario a su economía un carácter extractivista-mercantilista sin desarrollo de las fuerzas productivas y ligada fundamentalmente a los intereses de los mercados exteriores.

En el presente, especialmente la parte altoselvática, está sometida a un exponencial proceso de colonización espontánea por los excedentes poblacionales de la región andina, quienes ante la disminución de los recursos naturales por la expansión demográfica y por la degradación de los suelos y ante la ausencia de fuentes de trabajo, coadyuvado por factores de cambio a los que están sometidos, optan por la migración. Las nuevas vías de penetración cons-

tituyen el acondicionamiento de la ocupación de la tierra y dan lugar al establecimiento de proyectos de colonización dirigida, con pobres resultados en cuanto a sus objetivos.

Las poblaciones tribales, por el tipo de economía en la que están insumidos y por su dispersión son vistos como carentes de importancia en el contexto general del país; no obstante, van cobrando una inusitada relevancia, especialmente en el plano político.

En la economía nacional es evidente su escasa integración, la cual se refleja más claramente en el hecho de que la región no contribuye sino en un 2% en la formación del producto bruto interno; y el escaso dominio que se ejerce sobre ella se expresa en la ocupación paulatina de los sectores fronterizos por poblaciones provenientes de los países limítrofes.

Pero, cualquiera sea el caso, la selva está sometida a un proceso de ocupación y de explotación de sus recursos naturales, bajo variados sistemas de producción, los que de un modo general van transformando profundamente o destruyendo los ecosistemas.

3. Algunas explicaciones

La diversidad de los sistemas de producción existentes son resultado o encuentran explicación en un conjunto de factores socioeconómicos, los cuales actúan separada o conjuntamente, formando verdaderas constelaciones con factores ecológicos y tecnológicos.

La construcción de carreteras de penetración y longitudinales selváticos, sin los estudios necesarios para el reordenamiento territorial o sin planes de utilización de los recursos, tratándose de tierras nuevas, provocan la irrestricta ocupación o apropiación por los colonizadores y especuladores. El establecimiento espontáneo, o mediante la colonización dirigida, de grandes masas de migrantes que no disponen de un conocimiento tecnológico apropiado, de asistencia técnica y de créditos llevan a destruir la floresta, a través de la agricultura y ganadería migratorias.

La precariedad de los asentamientos humanos, respecto a los servicios básicos y de asistencia técnica y crediticia, determina altos índices de desertión y, también, las bajas condiciones de vida. En este sentido existe una despreocupación por el hombre en su condición de actor y productor de riqueza, considerándosele más como un insumo de la producción y al que no se le brinda las facilidades necesarias para el mejoramiento de sus condiciones de vida y de trabajo, lo que se traduce en la precariedad de las unidades agrícolas trabajadas, contribuyendo en alguna medida en la degradación de los suelos.

La producción de enclave, o bien para satisfacer las necesidades de las otras regiones del país o bien en función de los mercados externos, o bien con ambas finalidades, sin mayor preocupación por conservar los recursos o por la reinversión de la plusvalía que la misma genera, lleva hasta agotar los recursos. A ello se suma el sentido, en general, unívoco de las actividades: agricultura, ganadería o forestal, sin un sentido de autoabastecimiento básico,

lo que lleva a una creciente dependencia del exterior de la región, acelerando el proceso destructivo, puesto que hay que producir más para obtener los medios de existencia que se requieren.

La prevalencia, por un lado, de relaciones de producción precapitalistas y, respecto a las poblaciones tribales, de relaciones coloniales en función al resto de los pobladores de la región, insertas en un sistema extractivo-mercantilista; y, de otro lado, las marcadas relaciones de explotación y de dominación de los ribereños y de la población tribal respecto a la ciudad y a los comerciantes y acaparadores, cobrando expresión en los precios y en los elementos que deben producir, provoca la necesidad de producir cada vez más para así seguir disponiendo de los elementos que el sistema introduce y diversifica.

En general, la ausencia de claras medidas de política, o su incumplimiento, acerca de la conservación y uso racional de los suelos y de la fauna y flora silvestres; la elusión de las conclusiones y recomendaciones a las que arriban las investigaciones y las comisiones de evaluación de los proyectos de colonización dirigida; y la centralización regional y la deficiente capacidad humana y material del aparato estatal, impiden actuar sistemática y racionalmente sobre los campesinos para que actúen en concordancia con las exigencias que la conservación de los ecosistemas imponen.

A lo anterior se suma la ausencia de actividades de investigación y de experimentación acordes con las necesidades y posibilidades de la región y no en función de las demandas y tecnologías externas y que revelan una asaz dependencia económica, tecnológica y cultural; la falta de actividades de educación silvicultural, de demostración y extensión y de difusión de los conocimientos acerca de las formas de destrucción ecológica, tendentes a la conservación y adecuada utilización de los recursos, a la diversificación de las actividades económicas y al autoabastecimiento básico; y, el prejuicio por la población nativa, que impide conocer y aprovechar sus conocimientos y experiencias milenarias acerca de la conservación y renovación de los recursos naturales y de la utilización amplia de los mismos para variados propósitos, contribuyen a la casi imposibilidad de ofrecer a los elementos que se introducen en la región consejos y conocimientos que contribuirían a la conservación de los ecosistemas en los que les toca actuar.

2. EL SAQUEO Y LA DESTRUCCION DE LOS RECURSOS

El inicio de la modificación irreversible o la destrucción de los ecosistemas selváticos es ciertamente reciente, apenas un poco más de un siglo, pues, con anterioridad ni los conquistadores hispanos ni los misioneros que los sucedieron llegaron a conmovierlos en lo más mínimo; la selva actuando con sus enfermedades, sus peligros y su ambiente malsano para los extraños les haría su estancia intolerables; a lo sumo se extraerían un poco de oro y otro poco de cascarilla.

Pero, el influjo y las necesidades de la industria moderna y la expansión del capitalismo crearían las condiciones para idear nuevos métodos, a veces

brutales, para saquear los recursos que requerían, empezando por el caucho, al que más tarde se agregarían las maderas, las pieles y los cueros, las resinas y el barbasco; y, por último, el hambre de tierras por los excedentes demográficos andinos, marcarían el inicio, quizá, de una indetenible destrucción de la selva.

a. La extracción del caucho

La extracción del caucho, con fines de su utilización principalmente en la industria automovilística de los países europeos y de los Estados Unidos, sin lugar a dudas, inicia toda una serie de actos depredatorios de la selva peruana y están modificando los ecosistemas.

Su explotación resulta verdaderamente destructivo del recurso porque en vez de proceder a la extracción racional del latex, como se hace en las plantaciones, los caucheros impulsados por la codicia de obtener riquezas en el más breve plazo no "ordeñaban" los árboles sino que los derribaban o sometían a profundas y continuas sangrías hasta que las plantas carentes de su savia vivificadora se secaban y morían.

No es posible saber cuántos miles de árboles fueron eliminados por esos procedimientos, las informaciones parciales y contradictorias disponibles hablan de un ritmo creciente en su explotación hasta aproximadamente 1918, cuando los cauchales sudamericanos dejan de tener importancia para los países industrializados, al entrar en producción las plantaciones de Ceilán, Singapur y la Malasia, introducidos por los ingleses en 1860, provocando la ruina de la amazonía, principalmente de algunas de las ciudades que habían crecido a su influjo, como Iquitos y Manaos (Brasil).

El caucho empieza a ser trabajado en 1862 y el jebe a partir de 1885, entrando pronto a un ritmo rápido de extracción, como puede verse segmentariamente en el Cuadro 1, notándose que en casi una década (1862-70) se extrae

CUADRO 1
EXPORTACION DE CAUCHO Y JEBE POR EL PUERTO DE IQUITOS (TM)

Años	Caucho	Jebe
1862 - 70	127	—
1871 - 75		—
1876 - 80		—
1881 - 85	1,782	126
1886 - 90	3,937	1,576
1891 - 95	5,624	531
1896 - 00	3,286	4,201
1901 - 05	3,575	3,589
1906 - 10	8,719	10,928
Total	27,050	20,951

Fuente: Bedoya, Manuel: Anuario de Iquitos (Cit. Flores Marín, 1977: 52-53), (La información para 1910 corresponde a Bonilla, 1974: 78; no incluye la correspondiente a jebe para el mismo año).

solamente unas 127 toneladas métricas, para luego, a partir de 1881, entrar a una fase extractiva creciente, llegando en el período de mayor auge, la década 1906-10, a exportarse más de 8,700 toneladas métricas y casi 11,000 de jébe; en unos 40 años por el puerto de Iquitos se habían sacado unas 27,000 toneladas métricas de caucho y 21,000 de jébe. Esto sin tomarse en cuenta lo extraído de Puno, Cuzco y Madre de Dios, departamentos también importantes en la producción del caucho.

El largo período de saqueo del recurso beneficiaría muy poco a la región, exceptuándose a unos pocos comerciantes y exportadores, quienes tuvieron un auge económico pasajero, pues, las ganancias que obtenían pronto las dilapidaban, mayormente en bienes importados de breve duración. La muerte de miles de hombres y de jóvenes que ingresaron a la selva con la ilusión de hacer fortuna en forma rápida es quizás la expresión más saltante de ese período; esto sin tomar en cuenta a la población nativa que verdaderamente fue diezmada.

Al respecto, por ejemplo, W. C. Hardenburg, en un artículo publicado en 1909 señalaba: "se hacía trabajar a los pacíficos indios en la recolección del caucho sin paga de ninguna clase, sin comida, desnudos; que se les robaba las mujeres, se les ultrajaba y se les asesinaba; que los indios eran azotados hasta poner al descubierto los huesos cuando no aportaban la cuota de caucho que se les había fijado o intentaban escaparse, que se les dejaba morir con sus heridas infectadas de gusanos, y que sus cuerpos eran utilizados para alimentar los perros de los agentes; que la flagelación de los hombres, las mujeres y los niños era la menor de las formas empleadas; que los indios eran mutilados en cepos, se les despedazaba con machetes, se les crucificaba con la cabeza hacia abajo, se les descuartizaba, servían de blanco para divertirse en prácticas de tiro, y que se les empapaba en petróleo y se les quemaba vivos, tanto los hombres como las mujeres" (Cit., Murdock, 1956: 373).

Este episodio, más conocido como los escándalos del Putumayo, tendría confirmación más adelante, concluyéndose además que entre 1900 y 1912 la producción de cuatro mil toneladas de caucho en el área había costado la vida a treinta mil indígenas (Ibid.). Fatalmente, ese hecho no es aislado sino que se repite en todo tiempo, como el ocurrido con los Matsés, bombardeados por aviones peruanos en 1964 (Romanoff, 1977: 104).

Concluido ese penoso período se iniciaría la extracción de otros recursos. La explotación y exportación de maderas finas desde 1918, con el establecimiento de la compañía norteamericana "Astoria"; la de pieles y cueros y animales exóticos a partir de 1928; la del barbasco en 1931; la del chicle o leche caspi en 1935; y la del petróleo de Ganso Azul a partir de 1938. La producción sería mayormente para el extranjero a través del Amazonas, pues, sólo a partir de 1943 los recursos empiezan a tener alguna significación para el mercado nacional, al concluirse la carretera a Pucallpa. En 1977, luego de largos trabajos se inicia otro período extractivo, el del petróleo, el cual, según informaciones oficiales, durará hasta 1985, si no se hallan nuevas reservas.

b. La extracción forestal

En relación a la extracción forestal, del total de los 79,683 miles de hectáreas que comprende el recurso forestal del país, el 92% (73,644 miles/has.) se halla en la selva, del cual el 94% está constituido por bosques productivos heterogéneos, homogéneos y de protección (Malleux Orjeda, 1975: 122), sometidos a un ritmo extractivo creciente en sus especies más valiosas, apenas unas 20 (DGFF, 1977: 113), con fines enteramente comerciales por un pequeño grupo de comerciantes e industriales que disponen de capitales para la extracción, industrialización y comercialización, sin preocuparse en nada por conservar el recurso o reponerlo.

Este ritmo extractivo puede verse claramente en el cuadro 2 y el Gráfico 1, notándose que en la actualidad se viene extrayendo más de un millón y medio de metros cúbicos de madera rolliza para fines de transformación, lo que equivale a decir que alrededor de 800 mil hectáreas están sometidas a ese proceso, puesto que se calcula la saca de 1 a 2 m³/ha./año de especies comerciales.

CUADRO 2

PRODUCCION DE MADERA ROLLIZA POR PRODUCTOS FORESTALES
(miles de metros cúbicos)

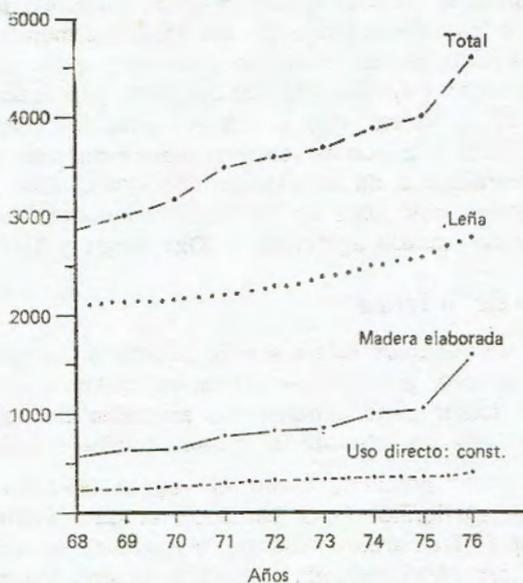
Años	Para madera elaborada*	Para pulpa	Para leña	Para carbón	Uso direc. Const. Rur.	Total	Valor (Mill.soles)
1968	578	—	2,081	28	269	2,956	746
1969	570	10	2,154	65	280	3,079	833
1970	676	20	2,225	52	297	3,270	1,044
1971	825	40	2,297	34	320	3,516	1,250
1972	842	54	2,369	31	330	3,626	1,284
1973	877	40	2,437	24	338	3,716	1,984
1974	1,004	32	2,508	25	357	3,926	2,509
1975	1,078	22	2,580	19	370	4,069	2,875
1976	1,630	35	2,655	19	434	4,773	4,038
Total	8,080	253	21,306	297	2,995	32,931	—
(Valor)	6,848	29	7,221	105	2,360	16,563	16,563

* Madera aserrada, laminada, contrachapeada y aglomerada y parquet.

Fuente: DGFF, 1977: 101, 105 y 107.

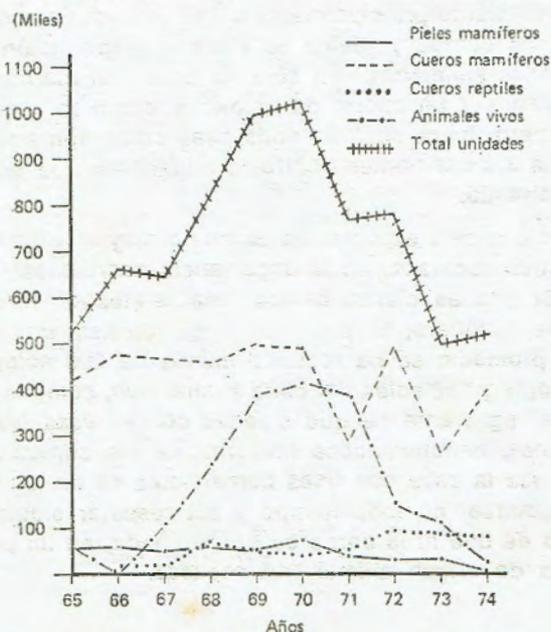
A esa extracción con fines de elaboración de diversos tipos de madera se suma las obtenidas para propósitos de uso directo, como leña y en construcciones rurales, y para su conversión en carbón y en pulpa, lo que significaría que en el presente se están extrayendo alrededor de unos 4,770 miles de metros cúbicos de madera rolliza, correspondientes a aproximadamente 1,600 miles de hectáreas.

GRAFICO 1



PRODUCCION DE MADERA ROLLIZA POR PRODUCTOS
(miles de metros cúbicos)

GRAFICO 2



EXPORTACION DE PIELS Y CUEROS Y ANIMALES VIVOS

Esta extracción ciertamente no es destructiva del bosque, puesto que la saca es selectiva, únicamente las especies valiosas comercialmente, apenas una veintena de un total de más o menos 3,000 especies; pero, sí significa su empobrecimiento, al dejarse únicamente las especies menos valiosas o de uso aleatorio, lo que restaría posibilidades de desarrollo a las poblaciones que más adelante se establezcan bajo nuevos lineamientos y prácticas de ocupación y aprovechamiento de la selva. Por ahora, es simple y llanamente el saqueo de esos recursos, toda vez que no existen planes de manejo ni de reposición de las especies extraídas o de sustitución con otras. Esto inclusive en la extracción semi-intensiva con fines de su aprovechamiento en la fabricación de pulpa (Pucallpa) y de madera aglomerada (Oxapampa y Tingo María).

c. El exterminio de la fauna

El saqueo de los recursos se hace más patente en lo que a la fauna terrestre y acuática se refiere, pues, la tendencia exportadora y el afán de obtener ganancias lleva a tomar sencillamente los animales de valor por sus pieles, sus cueros o con fines de laboratorio, ornamentación y zoológicos.

Animales de valor peletero, como el jaguar (*Panthera onca*), la nutria (*Lontra logicaudis*), el tigrillo (*Felis pardalis*), el gato montés (*Felis colocolo*) y el oso de anteojos (*Tremarctos ornatus*), y animales de valor por sus cueros, como el lagarto negro (*Melanosuctus niger*), el lagarto blanco (*Caimán chrops*), el lobo de río (*Pteronura brasiliensis*) y el tapir de altura (*Tapirus pinchaquea*), casi han desaparecido prácticamente de la faz selvática o se encuentran en vías de su total extinción, no obstante la prohibición de su exportación a partir de 1973.

Las pieles y cueros, apenas salados para su preservación, han sido exportados en forma creciente principalmente a tres países: Estados Unidos, Alemania e Inglaterra; a los cueros y pieles se suma la exportación de animales vivos para los otros fines señalados. En sólo 10 años han marchado oficialmente no menos de 7 millones y un cuarto de unidades, como lo demuestra el Cuadro 3 y el Gráfico 2; pero, fuera de toda duda esas cifras son mucho mayores, si tenemos en cuenta los deficientes controles aduaneros y la existencia de un muy socorrido contrabando.

En lo atinente a esta exportación se habla muy alegremente, como también en relación a otros recursos, de la importancia económica de la selva y de su potencialidad. Si ello es cierto, hemos "malbarateado" nuestros recursos, to por cada piel de mamífero, 63 por cada cuero de esta misma especie, 585 por da vez que en promedio se ha recibido menos de 200 soles por unidad, 1,100 cada cuero de reptil y 158 soles por cada animal vivo, como lo establece el mismo Cuadro 3, con el agravante de que quienes cobran esas piezas reciben sumas realmente ridículas, beneficiándose mayormente los comerciantes y exportadores. A más de que la caza con fines comerciales es de lo más destructivo que uno puede imaginarse: en todo tiempo y sin respetar siquiera a las preñadas, con el agregado de que ni la carne es aprovechada, en un país donde las fuentes de proteínas de origen animal son escasas.

CUADRO 3

EXPORTACION DE PIELES Y CUEROS Y ANIMALES VIVOS
(miles de unidades)

Años	Pieles mamíf.	Cueros mamíf.	Cueros reptil	Animales vivos*	Total
1965	51	422		63	536
1966	57	579	21	7	664
1967	52	470	19	107	648
1968	55	456	73	242	826
1969	51	501	52	394	998
1970	81	487	37	421	1,026
1971	43	284	58	385	770
1972	36	489	98	158	781
1973	38	267	92	107	504
1974	11	400	86	23	520
Total	475	4,355	536	1,907	7,273
(Valor mill. soles)	522	275	314	303	1,414
(Valor prom. soles/unl.)	1,100	63	585	158	200

* Mamíferos, aves, reptiles, bacracios y peces decorativos.
Fuente: DGFF, 1977: 55-56.

A la caza con fines comerciales se suma la destinada a la alimentación a medida que avanzan las masas colonizadoras y crecen los asentamientos urbanos, aniquilándose miles de huanganas (*Tayassu pecari*), sajinos (*Tayassu tajacu*), sachavacas (*Tapirus terrestris*), venados (*Mazama americana*), ronsocos (*Hidrochoerus hidrochaeris*), motelos (*Geochelone* spp.), taricayas (*Podochelys durmieri*) y otros animales más. También estos animales son cazados sin ninguna precaución y en cualquier tiempo, así, en 1975, en Puerto Angamos, sobre el río Yavari, contemplábamos miles de taricayas que habían sido cazados en la época de la vaciante, precisamente cuando salen a desovar a las playas, para alimentar al grupo de hombres que allí se hallaban y unos cuantos eran llevados a Iquitos en el avión de itinerario o en los vuelos no comerciales.

La actitud destructiva alcanza también a la fauna acuática, pues, a medida que crece la población urbana, la dinamita, el barbasco, los pesticidas y en los últimos años las redes de arrastre dan cuenta de miles de peces con afanes enteramente comerciales, sin tener en cuenta los períodos de reproducción ni los lugares donde se efectúa la pesca, con lo que se terminará la ya exigua riqueza ictiológica, así, el paiche (*Arapaima gigas*), el pez más conocido y preciado de la selva se encuentra en su fase de extinción. Todo ese proceso se acelerará con el uso de las modernas embarcaciones, semejantes a las bolicheras, que vienen armándose en la actualidad.

d. La agricultura migratoria

La destrucción de los bosques como resultado de la agricultura migratoria, distinta a la que practican las poblaciones tribales, asume graves características, pues, basta señalar que en el curso de unos 50 años se han desbrozado unos cuatro millones y medio de hectáreas, con un promedio de 100,000 al año en cifras redondas, pero, tal destrucción acusa un ritmo exponencial, con un incremento corriente anual del 12%, calculándose que en 1975 se estaban desbrocando 150,000 Has./Año (Malleux Orjeda, 1975: 109), lo que equivaldría a una destrucción de alrededor de 20 millones de hectáreas entre 1975 y 1999 (Cuadro 4 y Gráfico 3), es decir un incremento de 429% en 25 años respecto al acumulado en 5 años anteriores, lo que en suma significaría que en un breve periodo de 50 años se habrá restado un tercio de la potencialidad forestal de la selva. En el año 2000, dentro de apenas 23 años, se estaría desbrozando anualmente más de dos millones y medio de hectáreas.

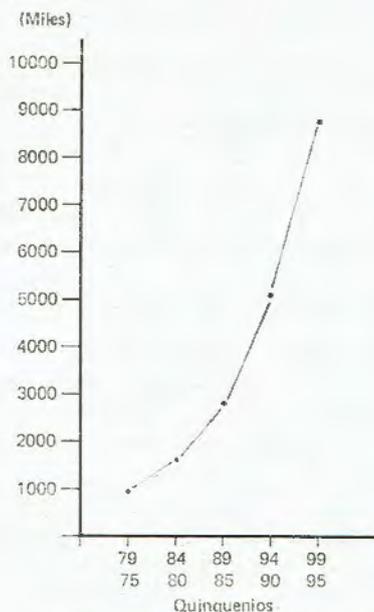
C U A D R O 4
DESBROCE DEL BOSQUE CON FINES DE AGRICULTURA MIGRATORIA

Período	E x t e n s i ó n (Has.)		
1925 - 74	4'500,000	—	4'500,000
1975 - 79	952,918		
1980 - 84	1'641,231		
1985 - 89	2'868,192		
1990 - 94	5'006,383		
1995 - 99	8'822,834	—	19'291,558
Total	23'791,558		23'791,558

En el presente, la destrucción en los bosques naturales se produce esencialmente en el bioma altoselvático y es resultante del "hambre de tierras" que padecen las empobrecidas poblaciones andinas por efecto de la expansión demográfica, la degradación de los suelos y la ausencia de fuentes de ocupación ajenas a las actividades agropecuarias. Es decir, en este caso se trata de un depredador ajeno a ese especial habitat, quien empieza sus operaciones con la tala y quema del bosque, sin tener idea de que así está iniciando el ciclo de una agricultura migratoria (Watters, 1971: 11) y bajo la creencia de que principia una de tipo permanente como en sus lugares de origen; pero, al cabo de unos pocos años constata que la tierra ya no produce como antes, al haber perdido su fertilidad o al haber sido invadida por las hierbas y malezas, contra los cuales está imposibilitado de luchar.

Ante esta situación, si tiene pocas tierras continuará cultivándolas hasta agotarlas completamente o en caso contrario, abrirá nuevos espacios del bosque, con lo que la tierra puede rehabilitarse, mediante un proceso regresivo

GRAFICO 3



DESTRUCCION DE BOSQUES NATURALES
POR AGRICULTURA MIGRATORIA (Miles/Has)

que empieza con el "empurmamiento", o se trasladará a otro sitio para reiniciar su labor destructiva. Este tipo de agricultor, a diferencia del nativo, está ligado completamente a la economía de mercado, busca como consecuencia la práctica de cultivos que le rindan dinero, sembrando sustancialmente café y frutales, los que requieren estar limpios de yerbas y malezas, de ahí que las lluvias torrenciales y la modificación del ecosistema dejan la tierra yerma en unos pocos años, debido a su desconocimiento de las técnicas de manejo y de conservación de los suelos.

Son testigos de esta obra destructora los valles del Chanchamayo, El Perené y Satipo (Junín), La Convención y Lares y San Francisco y Pichari (Cuzco), Oxapampa (Pasco), Tingo María (Huánuco) y muchos lugares más, en los cuales la floresta ha desaparecido prácticamente de grandes espacios y son frecuentes los deslizamientos de tierras, perdiéndose a veces laderas completas de los bosques circundantes, quedando consecuentemente inutilizados para cualquier propósito y es posible que ya nunca más puede restablecerse el equilibrio entre las condiciones ecológicas de la vegetación natural, pues, el monte no puede restituirse solo y los terrenos de mucha pendiente terminan por deteriorarse totalmente como resultado del efecto erosivo de las aguas y de los vientos, con lo que empieza un ciclo acelerado de desertificación. En no pocos casos, los terrenos que han perdido su fertilidad todavía pueden ser aprovechados como pastos, con lo que se termina la ruina definitiva de los mismos,

pues, en este caso, los vacunos los dejan desprovistos de toda cobertura herbácea y con sus pezuñas mezclan los suelos con la arcilla que los sustenta.

Este tipo de agricultura migratoria practicada por los colonizadores andinos no sólo destruye el bosque sino que no los aprovecha adecuadamente, pues, como sus propósitos son la práctica agrícola, utiliza muy poco la madera talada, calculándose que destina apenas un metro cúbico por hectárea para fines de comercialización y otra cantidad igual para vivienda, combustible y cercos; es decir entre dos y tres metros cúbicos por hectárea al año, de un total promedio de 25 metros cúbicos que se estima contienen estos bosques.

c. Los proyectos de colonización y de desarrollo

Las acciones de colonización dirigida selvática, fundamentalmente orientadas a la disminución de la presión demográfica sobre la tierra en el área andina, a modificar los flujos migratorios que de la misma se desencadenan hacia las ciudades costeñas y a la ampliación de la frontera agrícola, llevan consigo las prácticas de la agricultura migratoria, de la depredación de los recursos de la fauna y el mal aprovechamiento de los recursos maderables, agravándose a veces por la mecanización con fines de nivelación y limpieza de los terrenos desbrozados, sin tenerse conocimientos precisos de tal práctica. Todo esto, a la larga, sin mayor beneficio para los elementos comprendidos en estos proyectos, que no han logrado siquiera conservar los niveles de vida que tenían en sus lugares de origen, con lo que viene el desencanto y la deserción permanentes, debido a que los cultivos que practican y dirigidos sustancialmente a los mercados no son rentables y la ganadería introducida sólo puede dar frutos después de varios años, la que además al parecer tampoco es rentable dentro del paquete tecnológico recomendado por los técnicos o que ellos mismos tratan de adaptar sobre la base de su experiencia anterior. El fracaso de estas colonizaciones pueden verse claramente en Tingo María-Tocache-Campanilla, Jenaro Herrera, Marichín-Río Yavarí, Pichari y Saispampa (Martínez, 1976).

Los proyectos ganaderos estatales, como San Jorge y Tournavista (Pucallpa), igualmente destruyen los bosques para implantar praderas cultivadas, las cuales están constantemente siendo reemplazadas por otras al producirse la lexivación de los terrenos, convirtiéndose en la práctica en una ganadería también de tipo itinerante, que recurre a más y más espacios para la conservación de apenas unos reducidos hatos de vacunos, los cuales con sus pezuñas tienden a degradar rápidamente los suelos, con el agregado de que los barbechos prolongados no logran restituir el equilibrio ecológico inicial. Al parecer, las pautas que se siguen en la implantación de estas praderas son más propias de los climas templados.

En el presente se gestan dos grandes proyectos de aprovechamiento agropecuario de la selva: el "Proyecto Ganadero en el Huallaga Central", más conocido como "Azúcar Selva", y el "Proyecto de Desarrollo Agropecuario del Huallaga Central-Alto Mayo", ambos en el departamento de San Martín. El pri-

mero para establecer una plantación de caña de azúcar con propósitos industriales, con una extensión de 14,000 hectáreas, en la margen del río Huallaga, en las inmediaciones del río Sisa, propiciado por la Central de Cooperativas Agrarias de Producción Azurarea del Perú. Y, el segundo, en el Alto Mayo para la implantación de 12,000 hectáreas de pastos y cultivos industriales y alimentarios, mediante la utilización de máquinas para el desbosque y la preparación de los terrenos, con un costo total estimado de 28 millones de dólares; es auspiciado por la Cooperación Técnica Internacional Holandesa, más conocida como Coperholta, que anteriormente se ocupaba del desarrollo tabacalero de la zona.

Estos dos proyectos, sin lugar a dudas, introducirán grandes modificaciones en los ecosistemas del área, si tenemos en cuenta la orientación unívoca de las actividades que proyectan, en contradicción con la gran variabilidad que caracteriza a la selva.

Por último, es de señalar que la destrucción masiva de ciertas especies vegetales valiosas, la extracción sistemática de las especies maderables reconocidas y la devastación masiva de los bosques con fines de una agricultura y ganadería itinerantes, a más de romper el equilibrio de los ecosistemas, tienen efectos secundarios, como la colmatación de los lechos de los ríos, por el arrastre de los suelos erosionados y el deslizamiento de grandes espacios de terrenos, y la disminución del caudal de los mismos, provocadas por la mayor evaporación y por la pérdida de las pequeñas nacientes, restando las posibilidades hidroeléctricas que algunos de ellos tienen en sus partes altas.

3. LAS NUEVAS ACTITUDES

La advertencia de que la biósfera constituye el más preciado bien que el hombre posee y que sus desatinos la está sometiendo a cambios irreversibles, amenazando su propia existencia, expresada en reuniones internacionales, regionales y nacionales, como, por ejemplo, en la Conferencia Internacional sobre los Recursos de la Biósfera, convocada por la Unesco (París, 1968), Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente (Estocolmo, 1972), Reunión Internacional sobre Sistemas de Producción para el Trópico Húmedo (Lima, 1974) y en el Fórum sobre Desarrollo de la Selva Peruana (Lima, 1973), bajo los auspicios de la Universidad Nacional Agraria, en conjunción con los conocimientos y experiencias que se van logrando localmente, lleva a la adopción lenta de una serie de nuevas actitudes tendentes a disminuir el proceso destructivo de los ecosistemas selváticos o por lo menos a retardarlo.

a. La sabiduría de los nativos

A través de los antropólogos (Conklin, Varese y otros), de los geógrafos sociales (Meggers, Watters y otros) y de algunos "ecólogos" se descubre que los nativos tribales de la floresta habían aprendido en miles de años de interacción con los bosques a vivir en perfecto equilibrio con el medio ambiente. El tipo de agricultura, también migratoria y aparentemente desordenada, mediante

rotaciones prolongadas les permitía recuperar los suelos y reconstituir la floresta; la caza, únicamente de acuerdo a sus necesidades y bajo normas estrictas en relación con el espacio, el tamaño, el sexo y el tiempo, les permitía desenvolverse en un territorio relativamente pequeño, en contra de las creencias que al respecto existen; la pesca, igualmente bajo reglas estrictas, les permitía disponer de alimentos permanentemente; y la explotación del bosque les permitía disponer de frutas, gomas y resinas y de otros elementos para cubrir sus necesidades de autosuficiencia.

Igualmente, los "ribereños", herederos de los elementos que habían penetrado a la selva en diversas etapas de su fugaz ocupación, especialmente los del periodo del caucho y de la shiringa, habían aprendido a manejar la selva sin destruirla, organizando asentamientos humanos bastante estables y funcionales, practicando una agricultura perenne y anual bastante intensivas en los terrenos aluviales, desarrollando una pequeña ganadería que no requería de grandes espacios abiertos y una avicultura simple que se sustenta casi exclusivamente en lo que el bosque provee y cazando y pescando para obtener alimentos y circunstancialmente, en asociación con una pequeña extracción de madera, de dinero para cubrir las necesidades que el medio no podía brindarles.

Estas formas de vivir por generaciones de los antiguos pobladores de la selva es trastocado violentamente por la influencia de los buscadores de fáciles riquezas, a costa de la introducción de desequilibrios permanentes de los ecosistemas, y de los colonizadores, que bajan en forma creciente de las empobrecidas laderas andinas, interesados en establecer una agricultura y ganadería para satisfacer sus necesidades de dinero en un mundo que se torna agobiante respecto al consumo.

Pero, cualquiera sea el caso, el "redescubrir" por aquellos de todos esos conocimientos y experiencias y la toma de conciencia de esa misma realidad por quienes están interesados en conservar o desarrollar la selva, los lleva a percibir la posibilidad de aprovechamiento de esos conocimientos, en conjunción con lo que la tecnología moderna enseña, para mantener cierto equilibrio de los sistemas ecológicos naturales.

b. Las reservas, parques y bosques nacionales

Como una respuesta, débil todavía, a los afanes destructivos y al aprovechamiento privado de los recursos selváticos se han venido estableciendo desde 1963 algunas reservas, parques y bosques nacionales, los que se exhiben en el Cuadro 5.

Los parques nacionales están destinados a la protección y propagación intangible de las asociaciones naturales de la flora y fauna silvestres y de las bellezas paisajísticas que contienen; las reservas nacionales, a la protección de especies de la fauna silvestre y cuya conservación es de interés nacional y cuyo aprovechamiento está reservado al Estado; y los bosques nacionales, aquellos que son declarados aptos para la producción permanente de made-

CUADRO 5

UNIDADES DE CONSERVACION Y DE EXPLOTACION ESTATAL

Unidades	Departamentos	Extensión
Parques nacionales (proyectos)		2'235,900
Loreto	Loreto	2'000,000
Cutivireni	Junín	235,900
Parques nacionales		1,550,806
Tingo María	Huánuco	18,000
Manu	Madre de Dios	1'532,806
Reservas nacionales		1'387,500
Samiría - Río Pacaya	Loreto	1'387,500
Bosques nacionales		5,813,400
Pastaza - Morona - Maraón	San Martín	375,000
Diavo - Cordillera Azul	San Martín - Loreto	2'084,500
Mariscal Cáceres	San Martín	337,000
Apurímac	Junín - Cuzco	2'071,700
Manu	Madre de Dios	300,200
Alexander von Humboldt	Loreto - Huánuco	645,000
TOTAL		9'600,106

Fuente: DGFF, 1977: 71, 72 y 97.

ra, de otros productos forestales y de la fauna silvestre, están destinados al uso directo y exclusivo del Estado. De continuar la destrucción de los bosques, tal cual se hace en el presente, estas secciones de la floresta amazónica quedarán como relictos de un hombre destructor del propio ambiente que lo sustenta.

c. La investigación

La constatación por los especialistas forestales de que sus conocimientos son limitados en cuanto al manejo del bosque, a la conservación de los ecosistemas, a la utilización de las especies maderables y a las formas más racionales y el convencimiento de que únicamente la investigación puede darles conocimientos más adecuados y seguros y métodos más racionales de aprovechamiento del bosque como una totalidad, lleva a plasmar, a través de la Dirección General de Forestal y Fauna del Ministerio de Agricultura, la creación de entidades especializadas para esos efectos, como el que lentamente se desarrolla en Pucallpa: el Centro de Investigación y Capacitación Forestal (Cicafor).

Sus logros a mediano y largo plazo permitirán, a no dudarlo, una adecuada planificación del uso, conservación y aprovechamiento de los recursos forestales y su desarrollo económico constante, en función de los suelos, las aguas, la atmósfera y los recursos de vida. Por otra parte, es de esperarse que sus hallazgos contribuyan a cimentar esa nueva disciplina denominada Ecodesarrollo.

d. El acondicionamiento legal

Las leyes de comunidades nativas y de promoción agropecuaria de las regiones de selva y ceja de selva (Decreto Ley 20653 / 18 junio 74) y de foresta ley de fauna silvestre (Decreto Ley 21147 / 13 mayo 75), recogen una serie de experiencias en esos aspectos y cristalizan algunas de las preocupaciones de los elementos más concientes del país y señalan las pautas de las futuras acciones en la selva, constituyendo el acondicionamiento legal básico de cualquier actividad en ella, aun cuando no debe olvidarse que sólo serán útiles en la medida en que sean aplicados en la solución de algunos de los puntos más críticos de la problemática selvática.

En todo caso, mediante esos *dispositivos legales* se reconoce por vez primera la existencia legal y jurídica de los grupos tribales; se norman los derechos de propiedad, uso y trabajo de la tierra; se plantean los proyectos de asentamiento rural como forma básica de ocupación y aprovechamiento de los recursos; se definen los bosques y las unidades de conservación y de explotación; se plantea la reforestación como contrapartida de la extracción; señalan la política a seguirse respecto a la transformación y comercialización de los productos; se establecen las pautas de promoción y el régimen tributario; y se disponen las necesarias acciones de control y de administración forestal.

e. Los asentamientos rurales integrales

El conocimiento creciente acerca de la fragilidad y complejidad de los ecosistemas selváticos y la constatación de la falsedad de una serie de presupuestos que han dominado en la ocupación y en el aprovechamiento de los recursos, lleva a concebir los asentamientos rurales integrales como formas del aprovechamiento optimizado de los recursos renovables mediante la integración de las actividades forestales, agrícolas, ganaderas, piscícolas, de fauna silvestre y de turismo y de recreación, bajo formas asociativas de propiedad, manteniendo el equilibrio y la productividad de los eco-sistemas, en áreas que ecológicamente resulten aptas para la generación continua de riquezas, desechándose las inaptas en relación con esos objetivos. Todo esto desde una perspectiva de integración horizontal, para llegar finalmente a una integración vertical de las actividades, a medida que las condiciones y las necesidades la hagan factible; esta integración vertical contempla los aspectos de transformación, de comercialización y de transporte de los productos, para evitar que los elementos inmersos en el proceso productivo sean despojados de las riquezas que ellos obtengan (Maass, 1974; Dourojeanni, 1976: 86-92).

Esta nueva concepción para el desarrollo selvático recoge algunas de las conclusiones planteadas en reuniones internacionales, las experiencias desastrosas de la ocupación y aprovechamiento de los recursos selváticos y toma en cuenta la fragilidad y complejidad de los ecosistemas; pero, creemos, que lo más importante de esos planteamientos es el intento de rescatar el conocimiento milenario de las poblaciones tribales respecto al tipo especial de agricultura migratoria que practican y que no destruyen el bosque sino que les permite vivir en perfecta comunión biótica con su entorno.

BIBLIOGRAFIA

- BERESFORD-PEIRSE, Henry
1968 El hombre, los alimentos y el hambre. Roma, FAO.
- BONILLA, Heraclio
1974 El caucho y la economía del oriente peruano. **Historia y Cultura**, Nº 8: 69-80. Lima, INC.
- BRACK EGGS, Antonio
1976 El ambiente en que vivimos. Lima, Editorial Salesiana.
- CALDER, Ritchie
1970 La herencia del hombre. Barcelona, Plaza y Janes.
- COMMONER, Henry
1970 Ciencia y supervivencia. Barcelona, Plaza y Janes.
- DGFF
1977 Vademecum forestal. Lima, Ministerio Agricultura, (mimeo).
- DOUROJEANNI, Marc J.
1976 Una nueva estrategia para el desarrollo de la amazonía peruana. **Seminario FAO/SIDA sobre Ocupación Forestal en América Latina**, pp. 75-94. Roma, FAO.
- FLORES MARIN, José A.
1977 La explotación del caucho en el Perú. Lima, Seminario de Historia Rural Andina, UNMSM, (mimeo).
- GUERASIMOV, I., et al.
1976 El hombre, la sociedad y el medio ambiente. Moscú, Editorial Progreso.
- HAUKES, Jacquetta; WOOLLEY, Leonard
1966 Historia de la humanidad. Desarrollo cultural y científico. Buenos Aires, Editorial Sudamericana-UNESCO.
- IICA-OEA
1974 Reunión Internacional sobre Sistemas de Producción para el Trópico Americano (Sistemas de Uso de la Tierra), Informes y conferencias. Lima, IICA-Ministerio Agricultura.
- LLOBERA, José Ramón
1973 Las sociedades primitivas. Barcelona, Salvat Editores.
- MAASS, Alfredo
1976 Colonización integral. Modelo de un nuevo tipo de colonización incluyendo varios sistemas de uso de la tierra. **Reunión Internacional sobre Sistemas de Producción para el Trópico Americano**. Lima, IICA-DGFF.
- MAILEUX OREDJA, Jorge
1975 Mapa forestal del Perú (Memoria descriptiva). Lima, UNA.
- MARTINEZ, Héctor
1976 Las colonizaciones selváticas dirigidas en el Perú (Versión preliminar). Lima, CEPD, (mimeo).
- MOSCOSO CONDE, José
1977 La selva como ecosistema, **Panorama Amazónico**, Año 1, Nº 1: 11-20. Lima, SEAS, UNMSM, (mimeo).

- MURDOCK, G. P.
1956 Los witotos del noroeste del Amazonas, **Nuestros contemporáneos primitivos**, pp. 355-373. México, FCE.
- MURO C., José del Carmen
1973 Potencialidad agrícola de los suelos de la selva. **Fórum sobre Desarrollo de la Selva Peruana**, VA. Lima, UNA.
- PONCE DEL PRADO, Carlos
1973 La fauna silvestre, fuente de riqueza para la selva peruana. **Fórum sobre Desarrollo de la Selva Peruana**, VIC. Lima.
- ROMANINI, Claudio
1976 Ecotécnicas para el trópico húmedo. México, CIRED-CECODES.
- ROMANOFF, Steven
1977 Informe sobre el uso de la tierra por los Matsés en la selva baja peruana. **Amazonía Peruana**, Vol. I, N° 1: 97-130. CAAAP.
- UDALI, Stewart L.
1965 Herencia en peligro. México, Editorial Roble.
- WATTERS, R. F.
1971 La agricultura migratoria en América Latina. Roma, FAO.

PAUTAS DE ASENTAMIENTO EN LA SELVA

Jesús Víctor SAN ROMAN

En partant des rapports de voyages, des lettres et des journaux des voyages des premiers missionnaires, l'auteur analyse les diverses formes d'établissement traditionnels de la forêt. Il décrit les différences existantes entre les concentrations humains de la zone appelée "várzea" et ceux de "terra firme". De même, il décrit avec détails les modèles des case-collective, de village de mission, de ferme agricole riverain et de l'ensemble des maisons d'une localité riveraine, appelé "caseríos".

Relying upon the travel relations, letters and diaries of the first missionaries, the author analyzes the different types of traditional settlements in the jungle. He describes the differences that existed between the human groups in the zones known as "várzea" and those located in "terra firme". He also gives a detailed description of the different models of the communal house, the mission town, the river farm and the river village.

Auf der Grundlage von Reiseberichten sowie Briefen und Tagebüchern der ersten missionare, analysiert der Autor die verschiedenen Formen traditioneller Siedlungen in der Urwaldregion. Die vorhandenen Unterschiede menschlicher Gruppierungen zwischen der sogenannten "várzea" Zone und der "terra firme" werden ebenso detailliert beschrieben wie die Modelle Gemeinschaftshaus, Missionsdorf und einzelner bzw., gemeinschaftlich siedelnder "ribereños".

CONTENIDO

Condicionamiento ecológico

Formas primitivas de agrupamiento

Modelos de casas

Anexos de la casa comunal

Ubicación geográfica y estructura del núcleo habitacional

Espacio vital y vida semi-nómada

El pueblo misional

El fundo ribereño

El caserío ribereño

Anexos (10)

Bibliografía

CONDICIONAMIENTO ECOLOGICO

La ecología amazónica es compleja: temperatura elevada y bastante uniforme, abundancia de lluvias con frecuentes aguaceros, vegetación lujuriante y suelos difíciles. Estos suelos, en una gran parte, se hunden y emergen de las aguas, siguiendo los cambios rotativos de estaciones. Es un ritmo de creciente y vaciante que, a través de los diversos meses del año, se extiende con diversa intensidad a todos los ríos de la selva amazónica, obligando a una distinción neta de tierras *inundables* y *no inundables* (1). Por otra parte, los estudios experimentales de caracterización de suelos dan, para la mayor parte de las tierras analizadas, un grado elevado de acidez (ultisoles). Esto quiere decir que son suelos pobres, de baja fertilidad. Sin embargo, existen procesos naturales de abonamiento que posibilitan su utilización con fines de cultivo. Estos procesos pueden reducirse a dos: *empurmado* e *inundación*. El primero —proceso de empurmado— se apoya en la regeneración natural del bosque tropical y esto se logra por medio de la rotación de las tierras de cultivo; y el segundo —proceso de inundación— aprovecha el ritmo de creciente y vaciante, siendo esta última la época de cultivo.

Volviendo a la vegetación, la flora y la fauna de la selva amazónica reúnen una rica variedad de especies, muchas de las cuales no han sido todavía estudiadas y catalogadas científicamente. Por consiguiente, los recursos provenientes de esos campos son abundantes, pero tienden a estar dispersos y disminuyen rápidamente.

La adaptación exitosa del hombre primitivo a esas condiciones ecológicas impuso límites a la presión demográfica, no permitiendo una población numerosa ni concentrada. Ciertas prácticas culturales, como el infanticidio, las guerras entre grupos, las muertes por brujerías, etc. fueron respuestas sofisticadas a estas exigencias limitantes del medio ecológico, aunque la gente las vea como actos de salvajismo. Por esos medios debió llegarse a un equilibrio entre población y ambiente ecológico, de modo que la intensidad en la utilización de recursos no excediese la capacidad regenerativa.

Por supuesto, hay que admitir diferencias de densidad según las variaciones locales en recursos alimenticios y otras facilidades de habitabilidad. Bajo este aspecto, las "várzeas" amazónicas llevan ventaja a la "tierra firme". En las várzeas la tierra es más fértil y, además, los recursos se presentan en forma más concentrada y productiva. Este hecho permitió una mayor presión demo-

1. Betty Maggers habla de "várzea" y "tierra firme". Las várzeas son suelos de origen reciente, donde periódicamente se depositan los sedimentos llevados por la aguas.

gráfica. Confirmando esa posibilidad, las islas y riberas del río Amazonas parece que soportaron mayor índice de densidad, según se desprende de la lectura de Carvajal (2), y de las informaciones posteriores de Acuña y Fritz.

Admitida la mayor riqueza de las várzeas, se debe suponer que fuesen zonas de preferente interés, particularmente para la oleada de inmigrantes que, en diversos momentos, penetraron en la selva. Es, así mismo, lógico suponer que los grupos más débiles se vieran forzados a retirarse hacia ríos y quebradas de menor importancia o hacia los últimos rincones de tierra firme. Y, siendo esto así, se puede afirmar, sin temor a equivocarse, que el poblamiento de la selva tuvo sus líneas centrales de asentamiento en el río Amazonas y sus principales afluentes. A medida que uno remontaba su curso y penetraba por afluentes secundarios y quebradas, subiendo hasta las cabeceras, la densidad demográfica disminuía. Estas suposiciones son confirmadas por el testimonio de primeros testigos y llevan el aval de la investigación.

Formas primitivas de agrupamiento

Una primera constatación que se saca al leer las relaciones de viaje, así como las cartas y diarios de los primeros misioneros, es el pluralismo étnico-cultural. Pluralismo que fue, sin duda, resultante de una conjugación de factores raciales y culturales, y su determinante ecológico. Sin embargo, dentro de ese pluralismo étnico-cultural es posible identificar dos mayores tendencias en las formas de agrupamiento, siguiendo la distinción que hemos hecho de "várzeas" y "tierra firme".

En su relación de viaje, Carvajal —cronista de la expedición de Orellana— nos habla de pueblos grandes a orillas del Amazonas. Dice, en dicha relación, que había uno que se extendía por 5 leguas, sin espacio que interrumpiese de casa a casa; y habla también de otro que se prolongaba por más de 5 millas a lo largo de la cumbre de una alta ribera, separada de la tierra firme por una "ciénaga" (aguajal). Y, según el mismo autor, entre pueblo y pueblo no había el tiro de un arco y los más alejados no estaban a más de media legua. Los pueblos grandes eran divididos en secciones, cada una disponiendo de su propio embarcadero en el río. Cada pueblo tenía un jefe y todos los pueblos estaban unidos en una provincia, bajo la autoridad de "un muy gran señor" que tenía muchos pueblos bajo él.

Aun suponiendo cierto grado de exageración en la narración de Carvajal, debemos con todo aceptar la existencia de agrupaciones relativamente grandes, posiblemente de hasta 2,000 y aun 3,000 habitantes. Y, de hecho, otros testimonios algo posteriores (Maroni, Acuña, Fritz, y Laureano de la Cruz) confirman esa forma de asentamiento para las tribus de los Omaguas y Cocamas (3) que habitaban en la zona descrita. De los pueblos cocamas dice Maroni (XIX, 92) que estaban formados por 30 a 40 casas, cada una albergando varias fami-

2. Véanse las citas en la bibliografía final.

3. Estas dos tribus pertenecían al tronco lingüístico Tupí-Guaraní.

lias biológicas; Fritz (50-1) habla de casas omaguas habitadas por 3 a 12 familias biológicas; y Laureano de la Cruz (82, 84-8) afirma que el número de habitantes en 34 pueblos de las islas del Amazonas variaba de 16 a 250 personas. Las cifras de estos autores son menores que las proporcionadas por Cavajal —¿exageraciones de Carvajal? ¿cambios demográficos y políticos en el tiempo que media entre el testimonio de Carvajal y los otros testimonios?—, pero de todas formas prueban la existencia de aglomeraciones relativamente grandes.

Los restantes grupos nativos que habitaban la “tierra firme”, vivían formando pequeños núcleos habitacionales, “según es costumbre inviolable de toda tribu oriental” (Izaguirre, XII, 401). Los testimonios de misioneros que tuvieron contacto con esos grupos, son constantes en afirmar el hecho. En sus diarios, cartas y relaciones nos hablan de “rancherías”, “estancias familiares”, “casas familiares”, “pueblos”, con una o muy pocas casas, y una población que oscila entre 8, 15, 20, . . . y un máximo de 250 a 300 personas. Por eso Chantre y Herrera (67) pudo afirmar de las tribus del Marañón: “por numerosas que sean las naciones del Marañón, de ninguna se ha encontrado propiamente población en aquellos bosques. Unas pocas familias en (una), dos, tres, o cuatro casas ocupan el sitio correspondiente”; y Amich (I, 200), hablando de los Shipibo, dice: “esta nación, aunque numerosa, pues tenía cerca de mil almas, no tenía pueblos, más vivían por familias esparcidas por aquellos montes, de suerte que ocupaban más de 20 leguas de norte a sur. . .” Se podrían multiplicar las citas, pero lo juzgo innecesario, dada la evidencia del hecho.

El pequeño núcleo habitacional de que venimos hablando, podía estar formado por una sola casa o bien por más de una, con un máximo aproximado de 10. Si aceptamos el testimonio de los misioneros, y no parece que podamos dudar por su carácter descriptivo de primera mano, la práctica común de la mayor parte de los grupos nativos de “tierra firme” era una sola casa. Los ejemplos son numerosos: Jíbaros (Izaguirre, XII, 401), Payaguas (Chantre y Herrera, 365), Yameos (Maroni, XXX, 532-5; Uriarte, II, 30), Shipibo (Skinner, 409), Pebas (Maroni, XXX, 51), Yaguas (Herndon y Gibbon, 4), . . . y las citas podrían multiplicarse, incluyendo grupos de las familias lingüísticas Arawak, Pano, Záparo, Tucano, etc.

La casa única era más comúnmente habitación de varias familias biológicas, “unidas por vínculos de parentesco o amistad” (Izaguirre, XII, 405). Es muy posible que todos, o al menos la mayor parte de esos grupos de familias biológicas, formasen unidades exogámicas, pero nos falta información sobre su composición y reglas de descendencia. Sin embargo, los datos que nos transmiten autores posteriores (Tessmann, Preuss, Veigl, etc.) y las normas actuales de ciertos grupos, menos integrados a la sociedad nacional, pueden llenar, aunque sea en forma imperfecta y con ciertos interrogantes, el vacío existente. Según esos datos y normas se puede presumir que la estructura social de los grupos era preferentemente patrilineal y patrilocal.

Tessmann ve excepción importante a ese patrón preferente en la familia chama del bajo Ucayali, donde el grupo era matrilineal y de característica matrilineal.

Como ejemplo generalizado de casa única y una sola familia biológica, Steward y Métraux ponen a las tribus del tronco lingüístico Arawak: Campas, Machiguengas, Piros y algunas otras. Y, ciertamente, las informaciones primeras nos hablan de casas pequeñas, habitadas por familias biológicas. Sin embargo, las narraciones franciscanas del Apurímac (año 1787) revelan la existencia de pequeños asentamientos que reunían 3 ó 4 casas. Izaguirre (VI, 286) se refiere a un asentamiento campá de 3 casas que, en total, albergaban 16 personas. En otros casos, se nos habla de casas en proximidad unas de otras, posiblemente de familias relacionadas patrilinealmente. En este supuesto, podemos tal vez pensar en una cierta estructura política y social que daría unidad a las diversas casas.

Esto nos introduce en otro modelo de núcleo habitacional, formado por más de una casa. Este parece haber sido el modelo primero de los Encabellados. En 1651 los Encabellados vivían en caseríos o pueblos de 4, 5 y hasta 8 casas, cada una habitada por una o dos familias biológicas, con una población total de 50 a 60 personas (Laureano de la Cruz, 36). Sin embargo, posteriormente parece que adoptaron la casa comunal, habitación de varias familias biológicas, según nos informa Chantre y Herrera (414, 488).

Cada núcleo habitacional, formado por una o varias casas, era económica y políticamente independiente. Con todo, se mantenían relaciones estrechas con núcleos vecinos, visitándose mutuamente y participando en los acontecimientos festivos. Particularmente en tiempo de guerra, esa unión se hacía más fuerte, incluso llegaba a ser unidad política bajo la autoridad de un jefe. De los Jíbaros, Betty Megger (62) dice: "aunque cada jibaría es un pueblo económica y políticamente independiente, es parte de un grupo más grande compuesto desde media a una docena de casas ocupadas por familias relacionadas que se desparraman a una distancia de unas 9 millas alrededor de ambas partes de un pequeño río". Este modelo, de núcleos habitacionales en relación íntima y con proximidad geográfica, parece que fue universal en tiempos pasados. La lectura de los primeros autores permite llegar a esa deducción.

Concluyendo, existen varios modelos de núcleo habitacional, con predominio de determinado modelo en cada grupo nativo. Sin embargo, ciertos testimonios divergentes nos hacen sospechar frecuentes excepciones a la regla o norma general del grupo, así como cambios del modelo. Las causas que pueden haber creado tales excepciones, son muchas: tensiones dentro de un núcleo habitacional, presiones demográficas, contagio cultural, situaciones de guerra, etc. En todo caso resulta difícil descubrir el modelo primero de cada tribu, al menos para algunas tribus. Y la dificultad aumenta si consideramos los posibles influjos del hecho misional, aun para aquellas tribus no directamente tocadas. No hay que olvidar que la mayor parte de los datos de que disponemos, están tomados en momentos de influjo misional, aunque sea en sus primeros momentos.

Modelos de casas

El nativo construyó sus casas de palos y hojas. Sin embargo, la forma de combinar esos palos y esas hojas dio origen a varios modelos. La vigencia de un determinado modelo de casa, para cada uno de los grupos nativos, fue sin duda un rasgo de la tradición cultural respectiva, pero también una imposición del medio ecológico y una exigencia de seguridad. Hay lugares donde abunda el mosquito, el mosco, la "manta blanca", etc., mientras que otros se encuentran libres o casi libres de esas plagas, por cierto muy molestas. Esa presencia o ausencia de plagas tuvo que influir necesariamente en la elección de un modelo cerrado o abierto de casa, sobre todo teniendo en cuenta el desconocimiento o falta de mosquiteros. Asimismo, debió condicionar el tipo de casa el mayor o menor peligro de ataque en que se encontrase el grupo. Por otra parte, el uso de casas individuales o de una casa comunal tuvo que ver, sin duda, con situaciones de guerra y otros factores, sin excluir la importancia de la norma cultural.

Refiriéndonos en concreto a la gran casa comunal, damos 4 modelos diferentes en los gráficos que acompañan. Son modelos vigentes todavía en algunos grupos nativos.

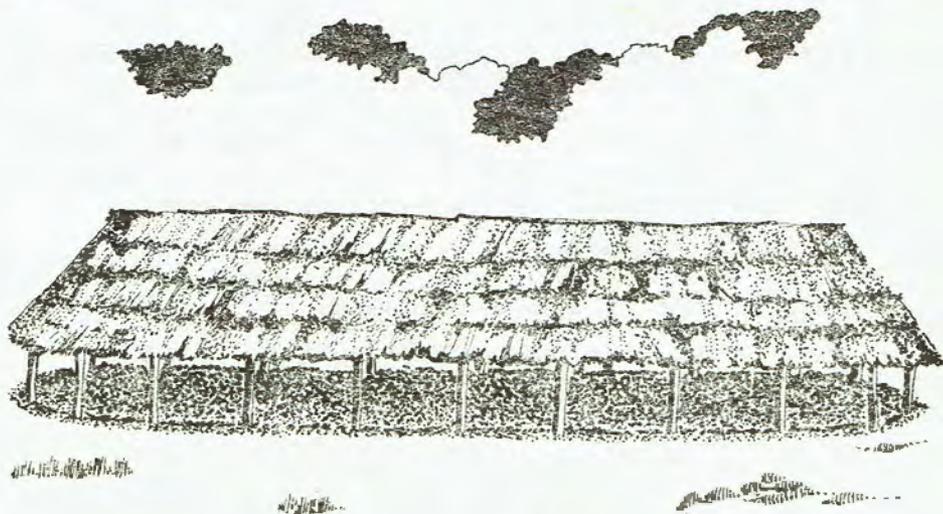


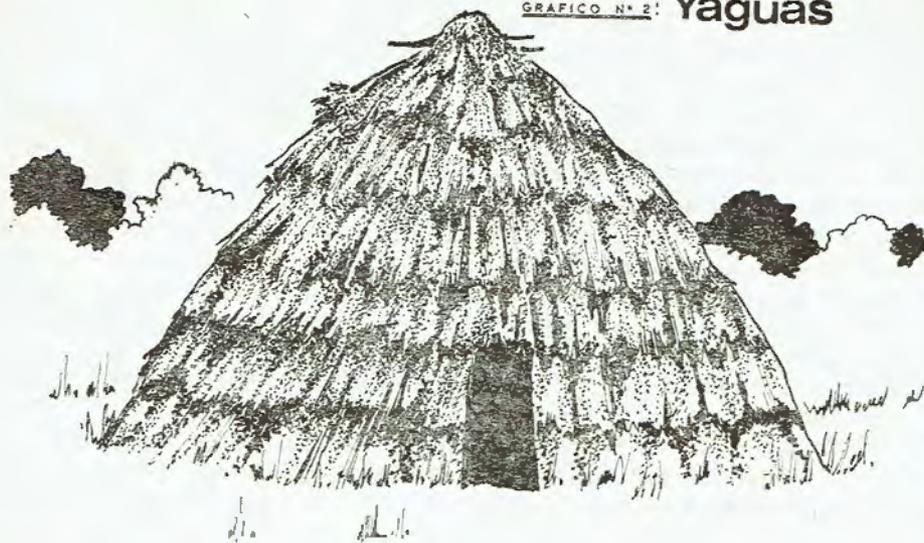
GRAFICO N° 1

Secoyas

Mod.1: Este modelo (gráf.1), muy simple, tiene forma elíptica u ovalada, aunque puede tomar también la forma rectangular. La estructura está compuesta de varios horcones que apoyan un techo de varillas y hojas. No tiene cerco o paredes. Es un modelo usado actualmente por los Secoyas. Este modelo sólo podía usarse en lugares donde no hubiese mosquitos.

Las medidas que se han tomado de una casa en la quebrada de Sta. María, son 30 a 35 m. de larga, 15 m. de ancho y 4 m. de alto.

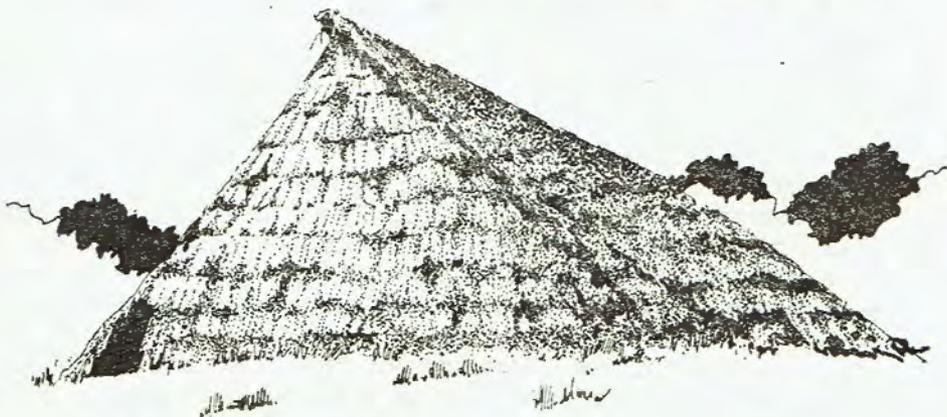
GRAFICO N.º 2: Yaguas



Mod.2: Parece que, en su forma primitiva, este segundo modelo (gráf.2) ha tenido forma cónica o de "colmena", pero la forma actual es más bien ovalada o elíptica, como puede verse en algún grupo de Yaguas y Witotos. La estructura no hace distinción entre techo y paredes, sino que las hojas descienden hasta el suelo, en plano inclinado. De esta forma la casa queda totalmente cerrada, con una o dos puertas de acceso.

Las medidas, tomadas de una casa ovalada, son: 20 m. de larga, 10 m. de ancha, y 10 m. de alta. En otro caso, pero de estructura circular, la medida ha sido de 20 a 23 m. de diámetro.

GRAFICO N.º 3: Mayorunas



Mod.3: El modelo tercero (gráf. 3) es de forma rectangular. Tampoco existe distinción entre techo y paredes, descendiendo las hojas hasta el suelo, como en el modelo anterior. Es el tipo de casa comunal que tienen actualmente los Mayorunas.



Mod.4: El ejemplo más conocido es la "jibaría" (gráf.4), casa comunal de los Jíbaros, ordinariamente de forma ovalada o elíptica, aunque puede tomar también forma rectangular. La estructura es de techo y paredes netamente diferenciados. El techo de varas y hojas descansa sobre una fila de horcones; y estos mismos horcones sirven de apoyo a las paredes de ripa que cercan la casa. Según el testimonio de los misioneros fue un modelo muy usado.

Las medidas de varias jibarias dan una media de 20 a 35 m. de largo y 10 a 20 m. de ancho.

Los cuatro modelos presentados han tomado, a través del tiempo, diversas variantes, según consta por los testimonios de misioneros y estudiosos. Anotamos, por ser un modelo bastante extendido, la casa de techo cónico, apoyada en una estructura cilíndrica abierta, o, en otros casos, cerrada con cortezas, madera, hojas o barro. Esta casa fue el modelo más usado por algunos grupos del tronco lingüístico Caribe y también Arawak.

Sería difícil, con los pocos datos de que disponemos, establecer prioridades temporales y procedencias culturales de los diversos modelos. Sin embargo, teniendo en cuenta la evolución que se descubre en algunas tribus, es po-

sible que la casa tipo colmena, con paredes y techo unidos, tenga mayor antigüedad.

Dando un paso más, penetramos en la gran casa comunal, pues es de suma importancia ver la distribución interior. Esta distribución nos descubrirá todo un sistema de organización y, últimamente, un modo de ser, de hacer y de pensar del grupo que la habita. Lamentablemente, los datos que nos transmiten los escritos de la primera época, son poco detallados. Es, por eso, que debemos acudir a informaciones posteriores que, por más que sean de valor más limitado por las alteraciones sufridas del contagio cultural, nos pueden permitir acercarnos al modelo o modelos originales.

Una constante del modelo, que viene probada por repetidos testimonios, es la separación de las familias biológicas en el interior de la casa. Los Pebas dividían el interior de la casa en departamentos familiares por medio de esteras (Maroni, XXX, 51); los Cashinahuas separaban los departamentos familiares por medio de una paianca horizontal (Tastevin, 151); los Cashibos repartían la casa entre las diferentes familias que habían tomado parte en la construcción y cada uno de los departamentos era llamado IDI (Trujillo, XII, 257); los Cahuaranos, ya en este siglo, colocaba sus departamentos en los lados de un pasillo central, separados unos de otros por tabiques hechos de cortezas de árbol (Tejedor, 83); los Ticunas dividían los corredores laterales entre las familias que ocupaban la casa, reservando el espacio central para ceremonias (Nimuedaju, III, 714). Y podríamos seguir dando más ejemplos, sacados de los escritos de los misioneros y estudiosos, pero creemos que los anotados son suficientemente representativos.

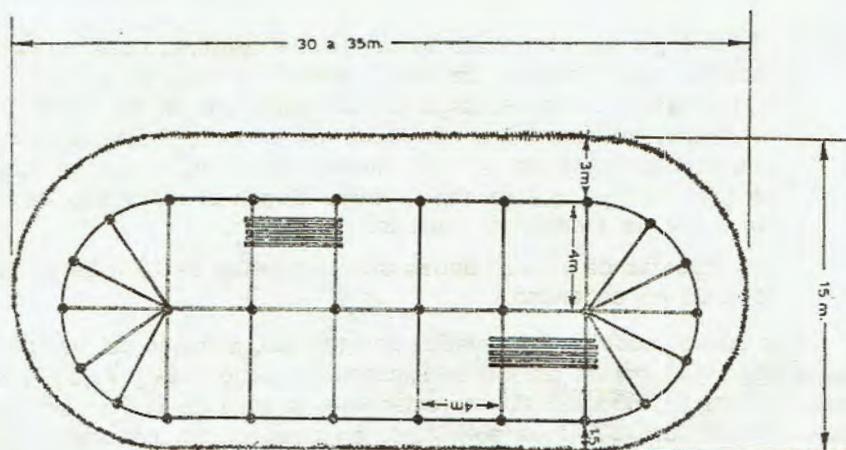
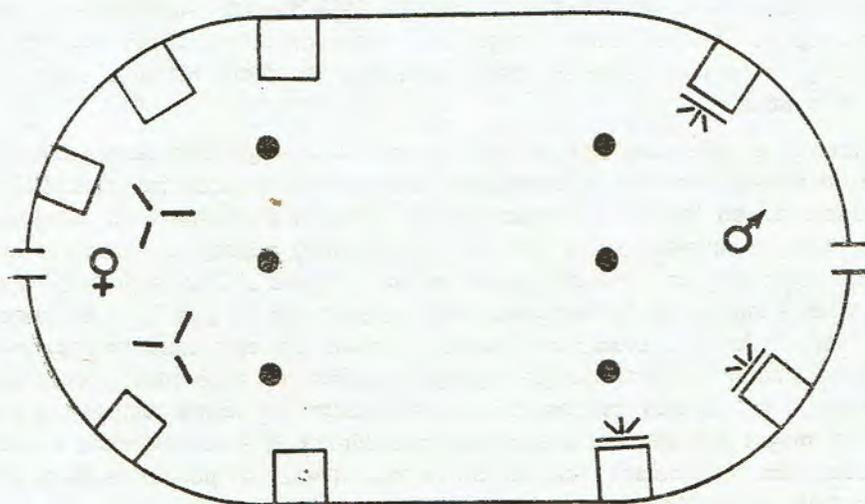


GRAFICO N.º 5: PLANO DE CASA COMUNAL
SECTA.

La casa comunal jíbara (jibaría) presenta una forma especial de división (gráf. 6). Está y estaba dividida en dos mitades, aunque sin separación formal, diferenciando a hombres y mujeres. Los hombres ocupan la mitad posterior, que da al monte, teniendo por esta parte su puerta de salida; mientras que las mujeres se colocan en la parte delantera, mirando al río, con su propia puerta de salida. Cada mujer se independiza de su vecina por medio de una división de esteras que, en los ejemplos observados, se elevan muy poco por encima de la barbacoa o estrado para dormir. Durante el día hombres y mujeres permanecen en sus respectivas mitades, pero, al llegar la noche, los hombres casados van a dormir a la barbacoa o estrado de la mujer; mientras que los solteros y visitantes permanecen en su propio estrado.

Cada familia —y, en el caso de los Jíbaros, cada mujer casada, también cuando dos pertenecen al mismo esposo— tenía su propio fuego, ordinariamente colocado delante de la barbacoa o estrado de dormir. Y el fuego, de especial significado para el primitivo, se mantenía encendido permanentemente.

GRAFICO N.º 6: PLANO DE JIBARIA



ESCALA APROX.:

1: 200

El centro de la casa comunal permanecía libre, sirviendo de pasillo y también como lugar de reunión y centro de actos ceremoniales y fiestas. A lo largo de las paredes, correspondiendo ordinariamente al espacio propio, se encontraban flechas, lanzas, pucunas o cerbatanas, y otros objetos; y del techo pendían canastas y algunos otros utensilios y también productos.

Anexos de la casa comunal

A principios de este siglo, la tribu de los Cotos u Orejones tenía, además de la gran casa comunal, pequeños aposentos o "casas familiares", a donde se retiraban llegada la noche. Estos aposentos o casas familiares, distantes entre 50 a 100 m. de la casa comunal, medían aproximadamente dos metros de alto y dos metros de ancho. El techo era de dos aguas y llegaba hasta el suelo. En su interior, el ajuar estaba formado por una o dos hamacas tendidas y los tres tizones que alimentaban el fuego, eso era todo. Según Tejedor (92-3), la casa comunal era residencia durante el día y lugar para las grandes reuniones.

En el último siglo, los Canelos (Simson, 157-8) construían también habitaciones individuales, además de la casa comunal. Estas habitaciones estaban cerca de sus plantaciones y a ellas se retiraban con cierta frecuencia. También los Cashibos (Trujillo, 260) edificaban pequeñas construcciones, fuera de la casa principal, que les servían de cobijo particular. A veces tales construcciones estaban distantes, cerca de chacras individuales. Actualmente, algunos grupos de Jíbaros hacen una pequeña habitación-vivienda en sus lugares de caza y, a su lado, cultivan una chacra que les proporciona alimento durante la estada.

También en el último siglo, grupos de la familia lingüística pano edificaban casas de almacenamiento para armas y otros utensilios (Izaguirre, VIII, 247-8). Retrocediendo en las fechas, hasta el año 1734, el P. Simón Jara (Izaguirre, II, 70) "tuvo la satisfacción de hallar un galpón muy capaz, con gran cantidad de maíz y yucas, y en torno del galpón *algunas chozas*". Este testimonio se refiere a las Pampas del Sacramento. Nuestra pregunta es ¿se trata de chozas habitación de familias biológicas? parece que sí. En este caso es muy posible que el galpón fuese almacén y lugar de reunión. En todo caso, parece que, ya desde la antigüedad, ciertos grupos permitieron, en forma temporal o permanente, mayor independencia a la familia biológica. Y esta tendencia se hizo, sin duda, más pronunciada después de la experiencia del pueblo misional y la penetración de la Sociedad Nacional.

El pueblo omagua presentaba una realidad totalmente diferente. Aquí se contaba con una infraestructura de servicios, aunque fuese mínima. Carvajal (201) habla de una casa donde había dos "ídolos", así como de una casa donde había mucha cerámica. Asimismo, es lógico suponer que existirían casas de almacenamiento de productos, y también casas para otros fines.

Ubicación geográfica y estructura del núcleo habitacional

Siguiendo la narración de Carvajal, vemos que la estructura física del pueblo omagua, y lo mismo la del pueblo cocama, era muy parecida a la que tienen muchos de los actuales caseríos. Las casas en fila, a corta distancia una de otra, se alineaban a lo largo de las riberas del río Amazonas y en las islas. Para su ubicación geográfica se buscaban preferentemente las alturas o restingas próximas al río, sobre todo las que ofrecían mayores ventajas para la defensa. Así, en el citado Carvajal, se nos habla de "ciénagas" que separaban las alturas o restingas de tierra firme. Por supuesto, no debemos excluir la existencia de pueblos asentados sobre terrenos inundables, como atestiguan Acuña, Maroni y Fritz.

Los núcleos habitacionales de "tierra firme", formados por una o varias casas, tenían una estructura muy simple. Cuando eran dos o más casas, podían estar juntas o algo separadas. La casa o casas se encontraban ordinariamente al centro, a un lado, o muy cerca de la tierra cultivada, según afirman repetidos testimonios y ha sido la práctica posterior. Para citar un testimonio, Chantre y Herrera (67), hablando de las tribus del Marañón, dice: "hacen en torno (se refiere a la casa) sus siembras que llaman chagras y procuran que sea cerca de algún torrente o riachuelo".

Las cercanías del "riachuelo", del río o de la quebrada fueron siempre lugares preferidos para la ubicación del núcleo habitacional, aunque la necesidad de defensa obligaba frecuentemente a ocultar su vista desde el río, y aun a alejarse de él. El río o quebrada eran para el nativo, y lo son todavía, medio de vida, proporcionando una parte importante de la dieta alimenticia, además de agua para beber y mitigar el calor; pero el río y quebrada eran también camino de peligro, por donde llegaba fácilmente el enemigo. Por eso precisamente los grupos más débiles buscaron siempre las quebradas más alejadas y los lugares más inaccesibles, de modo que pudiesen estar a seguro de los ataques de sus enemigos (Izaguirre, XII, 460).

Y, en las cercanías del "riachuelo", río o quebrada, se elegían, con preferencia, los terrenos un poco elevados o restingas, a donde no llegase la creciente. De los Mayorunas, Chantre y Herrera (521) dice: "un corto espacio de tierra algo alta o que no sea anegadiza, como admita dos o tres o cuando más cuatro o más casas, es preferido para su establecimiento a otros terrenos más extendidos de tierra firme". Esto mismo podríamos afirmar de los restantes grupos nativos. Los Jíbaros acostumbra a hacer las jibarías, con fines de defensa, sobre una colina escalonada. Y esta sigue siendo su costumbre (Harner, 41).

Para defenderse de los ataques enemigos, a veces, se colocaban trampas en los caminos de acceso al núcleo habitacional. Esas trampas eran frecuentemente fosas, disimuladas con ramas y hojas, en cuyo fondo estaban clavadas estacas puntiagudas. El P. Martín Iriarte, citado por Chantre y Herrera (403), dice, hablando de su expedición a los Icaguates: "encontramos dos trampas en el primer día, pero como se andaba en orden no sucedió nada". Y la mis-

ma práctica tenían los Cashibos (Trujillo, XII, 255) y los otros grupos. Los Canelos (Pierre, 144) cercaban sus núcleos habitacionales de empalizadas, con entradas secretas.

Al núcleo habitacional, como a nudo radial, convergían diversos senderos que, en forma más o menos visible, comunicaban con el mundo circundante. Un primer sendero, ordinariamente el más transitado, venía del río o quebrada; otros senderos comunicaban con los núcleos vecinos que mantenían relaciones de amistad; y, otro, muy importante, se internaba en la selva, llevando hacia los lugares de caza. Este sendero se ramificaba ordinariamente en otros muchos senderos, por ejemplo tantos como hombres casados. En este caso cada hombre tenía su sendero de caza que consideraba su propiedad. La práctica actual de los Jíbaros sigue la costumbre tradicional, y también la siguen los Matsés o Mayorunas, "aunque la mayor parte del tiempo cualquiera puede usar el sendero" (Romanof, I, 122).

Espacio vital y vida semi-nómada

Ya se ha dicho anteriormente que los recursos alimenticios de la selva, particularmente de "tierra firme", están dispersos y disminuyen rápidamente. Por consiguiente, todo núcleo poblacional necesitaba de un espacio vital extenso: tierras donde pudiesen abrir nuevas chacras y lugares de caza y pesca. Las dimensiones de ese espacio vital venían determinadas en función de dos variables principales: 1) riqueza de recursos alimenticios en esa zona, considerando también la facilidad de regeneración natural, y 2) magnitud del grupo poblacional. Por supuesto, debieron influir asimismo otras variables, pero su importancia fue sin duda menor y frecuentemente de influjo transitorio.

Entrando al campo concreto de distancias y medidas, en las "várzeas" el espacio vital debió de ser proporcionalmente menos extenso. Esto lo deducimos de las mayores posibilidades alimenticias de las várzeas y lo confirman los datos de los primeros autores, ya citados. Distinta fue la situación de "tierra firme". Aquí el espacio vital tuvo que ser necesariamente extenso, y lógicamente más extenso cuanto mayor era el grupo humano. Así los misioneros hablan lo mismo de horas o de pocos metros que de días y cientos de metros de camino entre un núcleo poblacional y otro. De los Jíbaros, Izaguirre (XII, 401-2) afirma que sus viviendas se construyeron con grandes separaciones, pudiendo distar unas de otras hasta 4 y 6 días de camino". Diversos testimonios, sobre otros grupos, dan distancias de "tres días de fatigas de lodazales" (Chantre y Herrera, 365), "una hora de camino" (Uriarte, II, 30), "unos pocos cientos de yardas", "media legua", y otros tiempos y medidas. Podemos concluir que los núcleos habitacionales estaban "desparramados a intervalos desde unos pocos cientos de yardas a unos pocos miles".

Otra perspectiva que puede ayudar a computar la extensión del espacio vital, es la distancia a los lugares de caza. Ahora bien, estos lugares se prolongaban frecuentemente a varios días de camino, internándose al *centro*.

De lo expuesto anteriormente, se desprende la forma irregular de la distribución de los núcleos. Estos se presentaban frecuentemente en concentra-

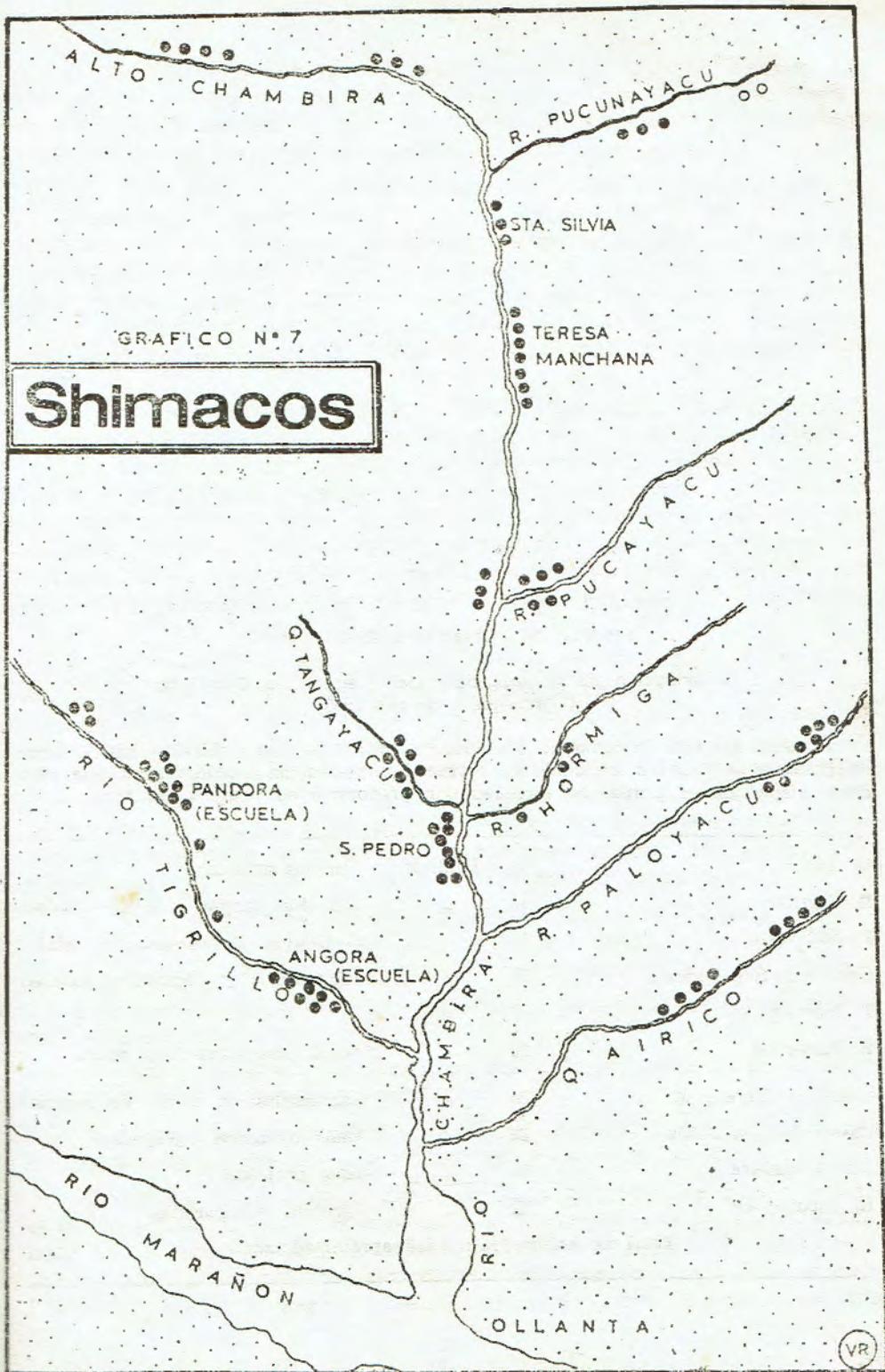


GRAFICO N.º 7

Shimacac

SHIMACOS (Urarinas o Cimarrones)

(Distribución de la población nativa en el río Chambira)
(Corresponde al año 1958)

Presentamos este ejemplo de distribución actual de una población nativa, poco integrada a la sociedad nacional. La forma de distribución puede darnos una idea de la dispersión en grupos de vecindad que predominó en tiempos pasados.

Q. Airico	8	familias	(en dos grupitos)
R. Tigrillo	40	„	(en dos grupos y algunos solos)
R. Patuyacu	10	„	(retirados, llevan vida nómada)
Caserío : San Pedro	30	„	(el caserío y algunos dispersos)
R. Hormiga	5	„	
R. Pucayacu	20	„	(en forma agrupada y solos)
Caserío : Teresa M.	20	„	(agrupadas en forma de caserío)
Caserío : Sta. Silvia	12	„	(más o menos agrupados)
Alto Chambira	18	„	(dos grupitos)
R. Pucunayacu	12	„	(grupito y separados)

Total de habitantes : 1,400 aproximadamente

ciones, con distancias entre uno y otro relativamente pequeñas. Eran agrupamientos de parentesco o amistad que compartían, aunque con limitaciones y rasgos de particularismo, un determinado territorio o zona. Esta zona o territorio era extenso, formando el espacio vital del agrupamiento.

El espacio vital de cada núcleo o agrupamiento (varios núcleos) solía estar delimitado por ríos o quebradas. Era un territorio que el grupo o grupos consideraban como suyo, defendiéndolo, hasta donde permitían sus posibilidades, de toda penetración externa. Todo grupo se sentía pegado, con fuerza, al territorio donde vivía, y habían vivido sus antepasados. Sólo, cuando las reservas del habitat se volvían escasas, trataba de ensanchar su espacio vital, empujando a otras tribus. Esto creaba situaciones de fricción y de guerra con vecinos.

A partir del núcleo habitacional, el nativo organizaba la caza, la pesca, la recolección, y también las expediciones guerreras. Sin duda, las estaciones, con sus fluctuaciones de creciente y vaciante, debieron determinar cambios en la intensidad de esas ocupaciones. Pero, sobre esos cambios o variaciones estacionales, así como sobre el ciclo anual de los nativos, poco o casi nada conocemos, aunque es posible hacer suposiciones. Tales suposiciones se pueden fundamentar en las facilidades que brindan las diversas estaciones y también en las costumbres actuales de grupos menos integrados a la sociedad nacional.

Con el paso del tiempo, los recursos de las cercanías disminuían y el nativo se veía obligado a alejarse, cada vez más, para obtener su alimento. Llegaba un momento en que la estadía fuera del núcleo habitacional se prolongaba por varios días, y aun semanas y meses. En esta situación, el grupo debía elegir entre cambiar la ubicación del núcleo habitacional o permitir a sus miembros estar más tiempo fuera de él, con todos los peligros que esto lleva consigo. La elección era, con mayor o menor retardo, por la primera solución, trasladando la vivienda a un nuevo lugar, ordinariamente dentro del espacio vital. Hablando de la entrada del P. Luyando a los Panatahuas, Izaguirre (I, 101) afirma:

“Toda agrupación de indios es nómada: fijan su residencia en un punto dado por poco tiempo, y gozan en los cambios que realizan, levantando nuevas moradas y abriendo nuevas sementeras y plantaciones”.

Y el mismo Izaguirre (XII, 502), hablando en general de los nativos en otra parte de su obra:

“Mudan fácilmente de lugar, aun cuando hayan de levantar nueva casa y hacer nuevas sementeras”.

Las afirmaciones de Izaguirre recogen una constante de los grupos nativos de “tierra firme”, insistentemente anotada por los primeros misioneros.

Referente a la periodicidad de los cambios, no todos los grupos seguían el mismo patrón. Los Jíbaros cambiaban, si atendemos a la práctica posterior, cada 5 ó 6 años; y lo mismo hacían los Zaparos, Cashibos y algunos más. Otros grupos, por ejemplo los Mayorunas, tenían por costumbre cambiar cada 2 ó 3 años, tiempo de máxima productividad de la chacra. Evidentemente, esta

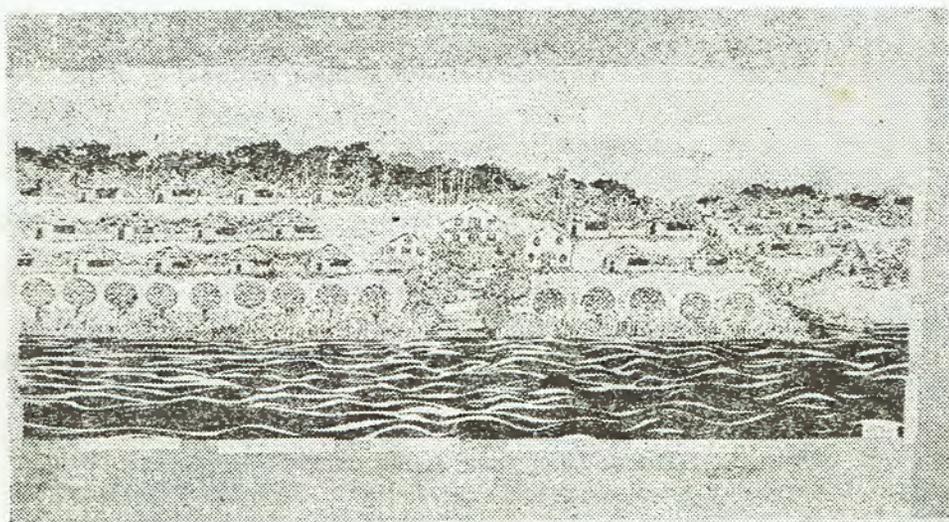
mayor o menor duración de los periodos era debida a costumbres y normas culturales de los diversos grupos, pero también a condicionamientos ecológicos: abundancia de recursos alimenticios, particularmente caza y pesca, y productividad de la tierra. Además, la duración podía ser afectada por situaciones ocasionales, tales como la "muerte de un miembro" o "jefe", el temor a los hechizos de un brujo", "la enemistad o pelea con vecinos", "el peligro de ser atacados", etc. (Izaguirre, I, 101; XII, 502).

En las "várzeas" la situación era diferente. Aquí el núcleo habitacional tuvo, según parece, estabilidad y permanencia. Lo permitía la mayor facilidad productiva y la rápida recuperación de recursos. Sólo los desbarrancos y otros imponderables obligaban, a veces, a mudar el lugar de habitación.

El pueblo misional

La dispersión en pequeños grupos, muy alejados unos de otros, así como su nomadismo o semi-nomadismo, dificultaban grandemente el trabajo misional. Esta situación, agravada por el escaso número de misioneros, además de otras razones prácticas, sirvió de justificación para implantar el nuevo modelo de asentamiento: el pueblo. El pueblo misional, de estructura bastante uniforme en todas las realizaciones de Jesuitas y Franciscanos, copió rasgos de modelos europeos, adaptándolos en lo posible a las características de la selva.

Centro radial del pueblo misional era la plaza, comúnmente de forma rectangular o cuadrangular, cercada por la Iglesia, la casa del misionero, y otras dependencias y servicios. Por delante de la plaza, siguiendo una línea paralela al río, pasaba la calle principal, con casas ordinariamente solo a un lado y dando cara al río. A veces, como era el caso de San Joaquín de Omagua, po-



dían existir otra u otras calles paralelas a la principal. De la plaza partía una calle o camino que bajaba hasta el río, terminando ordinariamente en un embarcadero. Y de la misma plaza o de la calle principal salía otra calle o camino que se internaba en la selva. Como ejemplo de pueblo misional, presentamos el dibujo de San Joaquín de Omagua, hecho a base de los datos que proporciona Uriarte (I, 138).

Preocupación constante de los misioneros fue llenar el pueblo de gente y hermosearlo. Para lograrlo hacían "salidas" o expediciones, "convitando a los infieles" a unirse a algún pueblo constituido, o, de no ser posible, a "juntarse y formar un pueblo" a orillas de algún río o quebrada que fuese de fácil acceso y comunicación. Por eso, la mayor parte de los pueblos misionales se ubicaban a orillas de los principales ríos.

Los misioneros cuidaron mucho del "entable político-religioso", siguiendo normas concretas de los "*Provinciales y Visitadores*". De San Joaquín de Omagua dice Uriarte (I, 140-50):

"Puso también, dicho P. Iriarte, ganado mayor y menor, con vacas y toro, y algunas cabras...; tuvo también puercos... y palomas...; plantó naranjos dulces..."

Pongo otras cosas de policía y economías que hallé en Omaguas. Fuera del Gobernador, que era vitalicio, había capitanes de todas las parcialidades, que eran de sus antiguos principales o sus descendientes, y se confirmaban por el Sr. Gobernador de Mainas; había su alférez y sargento de milicias, con sus insignias, y estos juntaban gente para las entradas... Cada año se elegían varayos de cada parcialidad, con un alcalde mayor Omagua, estos cuidaban por semanas (llevaban todos los asuntos de administración ordinaria del pueblo, distribuyendo los diversos trabajos y vigilando su ejecución). Para lo eclesiástico se elegían fiscales.

Existía un trapiche...; la herrería era una oficina utilísima...; había carpintería...; en un cuarto bajo se puso su telar...; ni faltaron pintores".

Un fenómeno, paralelo a la aparición de pueblo misional, y, al menos en parte, determinado por él, fue el alejamiento de diversos grupos nativos, no deseados de unirse en un pueblo, hacía zonas de más difícil acceso. Por consiguiente, hubo despoblamiento de ciertas zonas que antes soportaban una cierta densidad demográfica. Además, la población total de la selva disminuyó por efecto de las epidemias. Estos fenómenos se profundizaron y extremaron en tiempo del caucho, cuando el nativo fue perseguido, esclavizado, muerto, y, en el mejor de los casos, empujado hacia los lugares más inaccesibles de la selva.

El fundo ribereño

El fundo ribereño, su instalación y estructura, respondió a otras inquietudes, de rasgo económico capitalista, diferentes a las que movieron a la creación

del pueblo misional. Representó la nueva condición de la selva y del nativo: "salvaje a quien se debía domesticar". La selva pasó a ser colonia extractiva y el nativo se convirtió en mano de obra barata, en estado "salvaje" y, por tanto, de libre disponibilidad, que sería de quien primero la "domesticase".

Centro vital del fundo era la casa patronal. Dotada de ciertas comodidades, según la mayor o menor importancia del fundo, era residencia del patrón y de su familia. A la casa habitación se adosaban frecuentemente algunas construcciones, destinadas a los diversos servicios. La casa y sus anexos, además de ser casa habitación, hacía también las veces de almacén de productos, de casa comercial, de banco de habitación, de corte de justicia, de puesto de policía, de posta sanitaria, etc. Y a la cabeza de esas múltiples funciones estaba el patrón, cuya decisión era la última palabra. En apoyo de las afirmaciones anteriormente hechas podemos aportar múltiples testimonios escritos y orales.

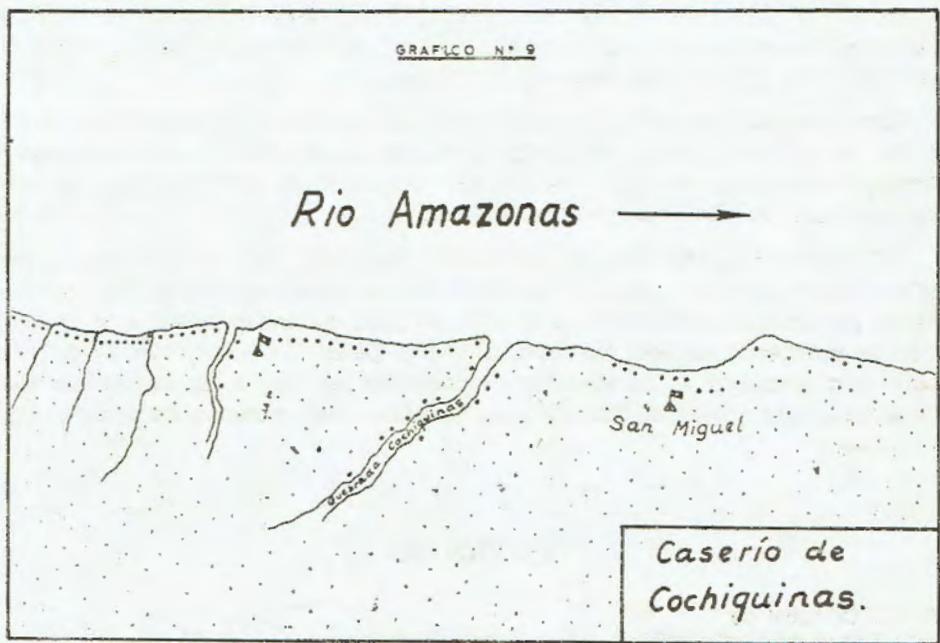
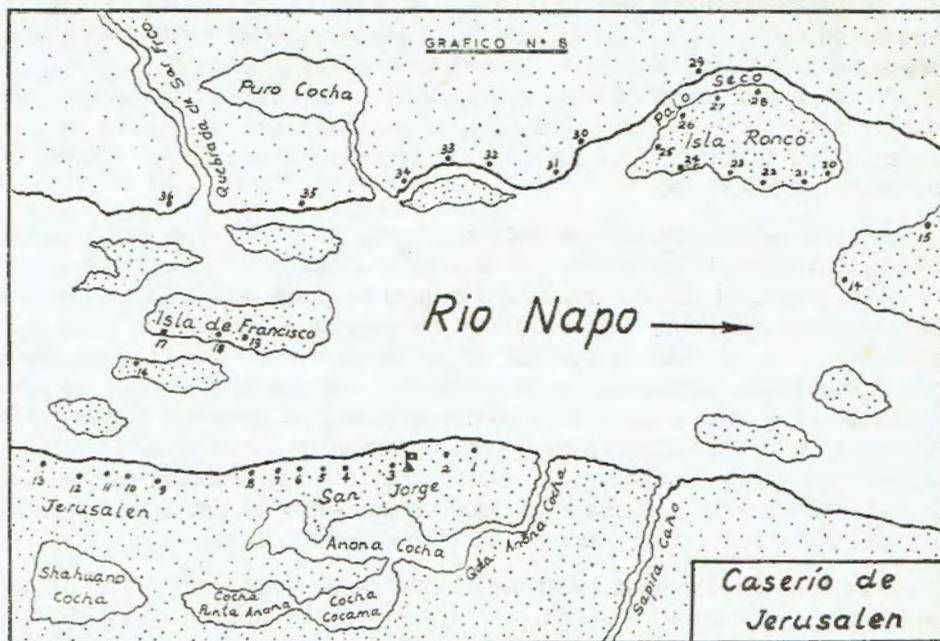
La casa patronal ocupaba ordinariamente alguna pequeña altura o restinga, muy cerca del río o quebrada. Los terrenos que rodeaban la casa, hasta cierta distancia, estaban despejados, siendo comúnmente pastizales. A corta distancia de la casa patronal, ordinariamente en los límites del pasto o "despeje", se encontraban la casa o casas de la "peonada", siendo, este último modelo de asentamiento, más frecuente.

En general, todo fundo desarrollaba diversos trabajos: ganadería, extracción de madera u otros productos, agricultura, destilación de caña de azúcar, caza, pesca, y otros más; pero, a pesar de ello, uno de los trabajos tenía ordinariamente preferencia sobre los otros, dando carácter propio al fundo. La "peonada", en su mayor parte formada por nativos con sus familias, se ocupaba de estos diferentes trabajos, adaptando su vida al tipo de ocupación que realizaba en ese momento y en ese fundo. Cuando se trataba de tareas de extracción debían ausentarse del fundo por largo tiempo o vivir casi permanentemente dentro del monte, ordinariamente bajo la dirección de un capataz o del mismo patrón. La familia podía desplazarse con el jefe de hogar o bien quedarse en el fundo, siendo esta última práctica más común. También los miembros de la familia hacían trabajos para el patrón.

El fundo ribereño aisló a la "peonada", que, como hemos dicho, eran principalmente nativos, del mundo humano circundante, alejándola de todo contacto externo. Esto favorecía los fines patronales de dominación. Además, estructuró un sistema radial de poder, con eje en el patrón, que desconectó los mecanismos de control grupal e individualizó las relaciones, anulando toda oposición. Por otra parte, el fundo ribereño se hallaba conectado, siendo su último tentáculo, a todo el sistema extractivo-mercantilista que le daba vida.

El caserío ribereño

El caserío ribereño —modelo actual de asentamiento rural— está formado ordinariamente por casas dispersas. Siguiendo, casi todas ellas, la ribera del río o quebrada, las casas se suceden a distancias irregulares que van desde



unos pocos metros hasta muchos cientos. A veces algunas casas se acercan entre sí, formando un pequeño núcleo que frecuentemente hace corona a la casa-escuela. Algunos caminos o veredas comunican a varias o todas las casas. Y estos caminos o veredas están cortados, con relativa frecuencia, por quebraditas, entradas o caños que obligan, particularmente en tiempo de creciente, a usar la canoa. Los gráficos 8 y 9 ofrecen dos croquis de caseríos que son representativos.

La casa del ribereño puede adoptar uno de los 4 modelos existentes en la zona. Sin embargo, el modelo corriente es una estructura rectangular o cuadrangular, hecha de palos y hojas, con el piso de pona, elevado a un metro o metro y medio del suelo. Esta estructura rectangular o cuadrangular está ordinariamente dividida en dos mitades por un tabique que sigue una línea perpendicular a la fachada. Una mitad hace de "cuarto", cerrado con paredes de pona o caña brava; y la otra mitad es lugar de reunión y permanencia familiar, y la cerca solamente una varandilla de aproximadamente un metro de alta. Para cocina es más común habilitar otra pequeña construcción, también con el piso elevado del suelo a la misma altura que la casa, que se une a la estructura principal por medio de un pasillo o simplemente de unas tablas.

Separadas de las casas están ordinariamente las chacras o tierras de cultivo, donde el ribereño pasa gran parte de su tiempo. Son chacras individuales que proporcionan el porcentaje mayor de la dieta alimenticia. Esta dieta se completa con pescado y carne de monte, otras dos ocupaciones que son principales en la vida del ribereño. El ribereño distribuye su tiempo entre esas diferentes ocupaciones, dando mayor o menor importancia a una u otra según las estaciones y las facilidades del momento.

Ejes centrales de la vida social, dentro del caserío, son, además de la casa familiar, la "chingana" y el campo de fútbol. Particularmente los sábados y domingos, el campo de fútbol se convierte en lugar de reunión, donde se dan cita personas de diferentes edades y sexo.

El caserío ribereño, con su aislamiento de casas, es posiblemente la forma mejor adaptada al sistema productivo, con su condicionante ecológico. Asimismo, se adapta perfectamente a la búsqueda de independencia y libertad que son características del ribereño. Por otra parte, los ejes y formas de vida social dan respuesta a las inquietudes comunitarias. Entre las formas de vida social debemos anotar la "minga", las "masateadas", además de las otras ya indicadas.

BIBLIOGRAFIA

- ACUÑA, Cristóbal de
1942 *Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas*. Buenos Aires.
- AMICH, José
1975 *Historia de las Misiones del Convento de Sta. Rosa de Ocopa*. Lima.

CARVAJAL, Gaspar de

1934 **The discovery of the Amazon, according to the account of friar Gaspar de Carvajal and other documents.** Recogido por José Toribio Medina. American Geographical Society, Special Publication.

CHANTRE Y HERRERA, José

1901 **Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español.** Madrid.

FRITZ, Samuel

1922 **Journal of the travels and labours of Father Samuel Fritz in the river of the Amazons between 1686 and 1723.** London, The Hakluyt Society, 2nd. series Nº 51.

HARNER, Michael J.

1975 **The Jivaro. People of the Sacred Waterfalls.** New York.

HERNDON, William Lewis y Lardner GIBBON

1853-4 **Exploration of the valley of the Amazon,** cit. en J.H. STEWARD, **Handbook of South American Indians,** III, 731.

IZAGUIRRE, Bernardino

1922-29 **Historia de las Misiones Franciscanas en el Perú.** Lima.

LAUREANO DE LA CRUZ

1900 **Nuevo descubrimiento del río Marañón llamado de las Amazonas (1651).** Madrid.

MARONI, Pablo

1889-92 **Noticias auténticas del famoso río Marañón y Misión Apostólica de la Compañía de Jesús de la Provincia de Quito en los dilatados bosques de dicho río.** Madrid. *Bol. Soc. Geogr.*, v. XXVI-XXX.

MEGGERS, Betty J.

1973 **Amazonia. Man and culture in a counterfeit paradise.** Chicago.

NIMUENDAJU, Curt

1963 "The Tucuna", en **Handbook of South American Indians** III, 713-25.

PIERRE, F.

1889 **Voyage d'exploration d'un missionnaire dominicain chez les tribus sauvages de l'Equateur,** cit. en J. H. STEWARD, **Handbook of South American Indians,** III, 640.

PREUSS, Konrad Theodor

1921-3 **Religion und Mythologie der Uitoto. Textaufnahmen und Beobachtungen bei einem Indianerstamm in Kolumbien, Südamerika (2 v.).** Leipzig ad Göttingen.

ROMANOF, Steven

1977 "Informe sobre el uso de la tierra por los Matsés en la selva peruana". **Amazonia Peruana,** I, 97-130.

SIMSON, Alfred

1886 **Travels in the wilds of Ecuador and exploration of the Putumayo river,** cit. en J. H. Steward. **Handbook of South American Indians,** III, 645.

SKINNER, José

1805 **The present state of Perú: comprising its geography, topography, natural history, etc.,** cit. en J. H. STEWARD, **Handbook of South American Indians,** III, 582.

STEWARD, Julian H. y Alfred METRAUX

1963 "Tribes of the Peruvian and Ecuatorian Montaña", en J. H. STEWARD, **Handbook of South American Indians,** III, 535-656.

TASTEVIN, Costant

1920 "Quelques considérations sur les indians du Jurúá". Bull. Mém. Soc. Anthropol. Paris, X, 144-54.

TEJEDOR, Senen

1927 **Breve reseña histórica de la Misión Agustiniiana de San León del Amazonas. El Escorial (Madrid).**

TESSMANN, Günter

1930 **Die Indianer Nordost-Perus. Hamburg.**

TRUJILLO, Alfonso

1960 "Análisis del comportamiento económico de los Cashibo frente a los efectos aculturativos". **Revista do Museu Paulista**, XII, 201-309.

URIARTE, Manuel

1952 **Diario de un misionero de Mainas. Madrid.**

VEIGL, Franz Xavier

1785 "Gruendliche nachrichten ueber die verfassung der landschaft von Maynas in Sudamerika, bis zum Jahre 1768", en Murr, Christoph Gottlieb von. **Reisen einlger missionarlen der gesellschaft Jesu in Amerika**, 1-324.

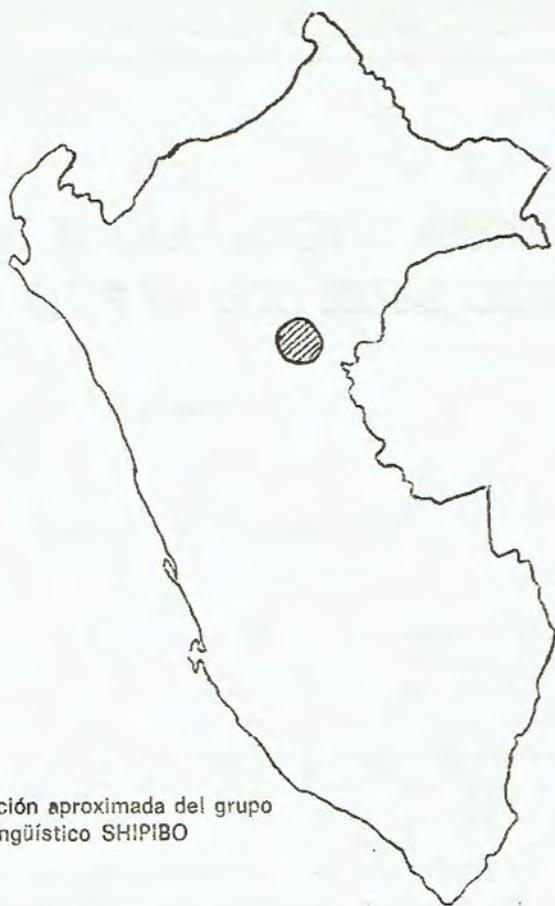
PRODUCCION DE PESCA Y CAZA DE UNA ALDEA SHIPIBO EN EL RIO PISQUI

Roberta CAMPOS

L'auteur étudie l'activité masculine de la chasse chez les Shipibo du Rio Pisqui. Elle décrit la faune, la divise en quatre topiques —gros gibier, menu gibier, tortues, oiseaux et poissons— les zone de chasse —les territoire autour de la communauté, les "centres de la forêt", la rivière, les lacs et les ruisseau —et l'organisation et le strategies employées par les natifs pour leur approvisionnement. En fin, elle fait une étude comparative de la richesse protéinique de l'alimentation des Shipibo que habitent les zones fluviales et interfluviales.

In this study the author analyzes masculine hunting behavior among the Shipibe Indians who live along the Pisqui River. The author describes the fauna, which is subdivided into four topics: big game; little game; turtles; birds and fish. The hunting zone smay also be divided into the areas immediately surrounding the community, the "jungle centers", the river, the lakes and the streams. Besides describing the organization and strategies used by the natives to supply themselves, she also does a comparative study of the protein value of the alimentation between the Shipibe groups living in fluvial zones and those living in the interfluvial zones.

Die Autorin analysiert die maskuline Aktivitaet der Jagd bei den Shipibo des Pisqui-Flusses. Beschrieben werden die Fauna, die sich, nach der Jagd, in vier Kategorien teilt —Grosstierjagd, Kleintierjagd, Schildkroeten sowie Voegel und Fische—, die Jagdgebiete— Umgebungen der Dorfgemeinschaft, die Crwaldzentren, der Fluss, die und Baeche—und die von den Eingeborenen zu ihrer Nahrungsbeschaffung benutzten Organisationen und Strategien. Schliesslich wird eine vergleichende Studie des Proteingehalts in der Ernaehrung der Shipibo dargestellt, die in fluvialen und interfluvialen Gebieten leben.



Ubicación aproximada del grupo
etnolingüístico SHIPIBO

CONTENIDO

Introducción

Lugar de Investigación

Método

Descubrimientos

- A. Caza mayor
- B. Caza menor
- C. Tortugas
- D. Pájaros
- E. Pesca

Estudios Generales

- A. Recursos
- B. Instrumentos y tecnología
- C. La organización de la Caza y la Pesca

El Pisqui en términos de la Distinción Fluvial e inter-fluvial

- A. Comparación con las áreas "ribereñas"
- B. Comparación con las áreas "interfluviales"

Conclusiones

Obras citadas

INTRODUCCION

La investigación descrita en este trabajo fue realizada en una aldea Shipibo ubicada en el tramo central del río Pisqui en el Oriente del Perú, desde enero de 1973 hasta el mes de mayo de 1974.

Los Shipibo son hablantes de un idioma Pano y habitan en las márgenes del río Ucayali y sus afluentes occidentales. Son uno de los grupos tribales más conocidos del Oriente peruano. Su ubicación en el Ucayali, que por siglos ha sido su principal vía de comercio y comunicación en la selva peruana, los llevó a tener un temprano contacto con la civilización. Igualmente importante para este contacto, ha sido su ansiedad por tener una educación y su deseo por productos de occidente. Los Shipibo hacen viajes frecuentes a Pucallpa, Contamana y a otros pueblos ribereños para vender sus productos, artesanías, productos de la chacra convertibles en dinero tal como la cabuya (*yute*), y para comprar cartuchos, machetes, telas, ropa y otros productos. Los hombres Shipibo participan directamente en la economía nacional a través del trabajo por temporadas en la extracción de madera y en la agricultura. Hoy en día muchas colonias Shipibo tienen escuelas, algunas son bilingües y en otras se enseña solamente en castellano.

El Shipibo del río Pisqui está, en cierto modo, más aislado que sus parientes del "río grande". El río Pisqui es un río pequeño comparado con el Ucayali, quizás 100 metros en la parte más ancha de todo su recorrido. Tiene sus orígenes en las laderas orientales de los Andes. No hay colonizadores en las partes altas del río, a medida que éste va descendiendo de la montaña a los terrenos bajos de la selva. Desde el poblado ubicado en la parte más alta, bajando a la boca del río, que desemboca en el Ucayali a la altura de Contamana, es navegable y a lo largo de sus orillas existen algunos poblados Shipibo y Peruanos. Al sur del río Pisqui y siguiendo un curso generalmente paralelo, está el río Aguaytia. El área entre los dos ríos es montuosa y cubierta por una espesa vegetación, atravesada ocasionalmente por riachuelos (quebradas). El área al norte del río Pisqui es igualmente montuosa y cubierta por una espesa vegetación.

El río es el conducto para el comercio y el medio para comunicarse con el mundo exterior, pero no es asiduamente recorrido. Pueden pasar semanas, a veces meses, sin verse algún bote navegando que no sean las canoas nativas, de manera que la llegada de un "motor" es ansiosamente esperada. Desde horas antes que el bote haya surcado la curva en el río antes de llegar a un poblado, los nativos han identificado a los viajeros por los sonidos característi-

cos de su motor. Los viajeros más comunes son los pequeños comerciantes, colonos peruanos y patronos con sus cuadrillas de tala de madera. En raras ocasiones, representantes de la sociedad nacional visitan la comunidad, tales como oficiales de salubridad, investigadores, censores, supervisores de las escuelas, sacerdotes y misioneros.

El relativo aislamiento físico de estos Shipibo está reforzado por una fuerte tendencia a una endogamia de río. Ya que los patrones de residencia post-matrimoniales son generalmente matrilocales, no es sorprendente encontrar que muchos hombres adultos de cierto poblado Shipibo han nacido en otros poblados. Sin embargo, no es usual encontrar a un hombre que no sea nativo del Pisqui. Por ejemplo, en el poblado estudiado solamente dos de los treinta y cuatro hombres casados, no habían nacido en el Pisqui (1), en cambio, todas las mujeres adultas eran oriundas de la zona.

Este aislamiento físico y social ha contribuido a preservar prácticas que ahora están mucho más atenuadas en los Shipibo del Ucayali, tales como la poliginia sororal, el matrimonio a temprana edad para las niñas, deformaciones craneales, y, hasta muy recientemente, ritos de circuncisión femenina.

Estas y otras diferencias lingüísticas menores en pronunciación y vocabulario, sirven para demarcar al Shipibo del Pisqui como un subgrupo de la población total Shipibo. Desde el punto de vista nativo, una de las importantes diferencias entre las dos áreas, es el hecho que para el Shipibo del Pisqui la mayor parte de su dieta está basada en la "cerne de monte". Antes de haber visitado el Pisqui, en repetidas ocasiones los Shipibo del Ucayali, cuya fuente principal de proteínas es el pescado, me dijeron que "en el Pisqui era diferente, ellos comen mucha carne". Esta diferencia es también importante en la mentalidad de los nativos del Pisqui: "Si usted vive aquí, le va a llegar a gustar la carne, a estar hambriento de carne".

El objetivo de este trabajo es la investigación de los recursos proteínicos y su abastecimiento. Presentaré la información del área del Pisqui, seguida de una comparación con la información de otras zonas tropicales.

LUGAR DE LA INVESTIGACION

El poblado está ubicado en la zona central del río Pisqui. Al inicio del trabajo de campo, la población de la comunidad era de 165 individuos, divididos casi en partes iguales entre hombres y mujeres (2).

El poblado consiste en una faja angosta y larga de tierra situada en una orilla elevada del río. Las chacras en las cuales los nativos plantan plátanos, mandioca dulce y diversos cultivos menores, están situadas detrás del poblado a lo largo de las orillas, río arriba y río abajo. Hay una zona de árboles detrás

1. Uno de ellos había nacido en el Ucayali y el otro en el Aguaytía.

2. 89 hombres y 76 mujeres.

de las chacras que es pantanosa en la estación de lluvias. Más allá, está la selva alta.

El área despejada del poblado contiene la escuela del poblado y 16 casas techadas con hojas, cada una con su cocina y diversas construcciones pequeñas fuera de la casa (gallineros, choza para los trabajos de alfarería, depósitos para la harina, etc.). La cocina en la mayoría de los casos, está situada a la orilla del río; las casas se levantan más atrás, diez o quince metros de distancia. El área entre las casas y las cocinas, generalmente está limpia de pasto. En el primer contacto, y especialmente si se llega en ocasión de una fiesta, cuando el poblado mismo ha sido despejado de pasto, la comunidad tiene la apariencia de una "calle" larga. Sin embargo, eventualmente parece que las casas y las cocinas están ubicadas por grupos físicamente definidos por el pasto que ha sido dejado crecer a propósito y socialmente definidos por las restricciones de visita. Los nativos visitan a sus vecinos por varias razones aunque la mayor parte de su tiempo lo pasan con su grupo.

En el poblado estudiado, había seis de estas agrupaciones. Cada grupo consistía en dos a cinco casas de parientes vinculados matrilateralmente. Cada grupo refleja el patrón de asentamiento disperso anterior, típico del área del Pisquí. El poblado fue establecido en ese lugar alrededor de 1958, con el propósito explícito de agrupar una población del tamaño suficiente para justificar la presencia de una escuela. Todas las comunidades Shipibo más grandes han sido formadas de esta manera, y podrían ser descritas más precisamente como asentamientos de "conglomerados", donde el nivel de integración de la comunidad es débil. Existen varias clases de lazos consanguíneos y afines entre las agrupaciones, pero se rompen fácilmente. Por ejemplo, en el año anterior al trabajo de campo, un pequeño grupo se separó de la comunidad por una disputa en relación a la escuela, formando el núcleo de un nuevo asentamiento a un kilómetro río abajo.

METODO

En junio de 1973, se inició un proyecto piloto para el cual se dispuso en tres cocinas balanzas y cuadernos para pesar y apuntar los productos de la caza, la pesca y la agricultura. El proyecto fue todo un éxito en el sentido que otras familias querían tener también sus propias balanzas. Por lo tanto en agosto, cada cocina fue provista de balanzas, lapiceros y cuadernos de notas. Todo producto de la pesca y la caza fue registrado antes de ser distribuido y desollado en la cocina donde fueron entregados. Las entradas por pesca y caza incluían: a) peso bruto total, b) nombre del cazador, c) tipo de animal o pescado; en el caso de la pesca, d) zona y e) técnicas empleadas. El registro fue efectuado por Joan Abelove (3), un asistente Shipibo del Ucayali, el profesor de la escuela o uno de los alumnos y por mí. Regularmente yo recolectaba los cua-

3. Una antropóloga que hacía estudios psicológicos en la comunidad de estudio.

dernos de notas y los reemplazaba por nuevos, y generalmente trataba de chequear cada cocina por lo menos cada dos o tres días.

Los nativos cooperaron con este proyecto y se familiarizaron con las balanzas que también son usadas por los comerciantes del río para pesar mercancías como azúcar, arroz y carne. Muchas de las mujeres aprendieron a leer los números en las balanzas a pesar de que antes eran completamente analfabetas. Para retribuir su cooperación a este inmenso proyecto, donamos calamina para el techo del nuevo local escolar, local que los nativos deseaban mucho.

Mi asistente Shipibo en las investigaciones de campo, hizo la mayor parte de la redacción preliminar y corrigió la información original de los cuadernos de notas y también hizo algunos análisis preliminares. La información fue llevada a tarjetas perforadas y sujetas a simple tabulación de computación para llegar a los datos mostrados en la tabla resumen que presentamos más adelante. Estoy segura que las cifras no han sido exageradas y que más bien en cierta forma son subestimadas, especialmente en el caso de la pesca ya que entre los minutos de entrega del pescado a las cocinas, no se podía evitar que entre las piezas pequeñas, algunas cuantas se quedaran asándose al fuego y que muchos otros escaparan a los procesos de peso y registro.

T A B L A I
 PRODUCCION DE PESCA Y CAZA — PESO BRUTO EN KILOS
 (Agosto 1973 — Marzo 1974)

	Ago.	Set.	Oct.	Nov.	Dic.	Ene.	Feb.	Mar.	Total	% Total
Caza mayor	597	503.5	1,097	603	1,139	725	491	268	5,333.5	50.77
Caza menor	119.5	102.5	157	71.5	159	109	150	117	985.5	9.38
Tortugas	27.5	53	92	71.5	67	118	101	121	652	6.21
Pájaros	29	17.5	32	34.5	24	19	12	9	177.0	1.68
Subtotal (Caza total)	773	676.5	1,379	780.5	1,389	971	664	515	7,148.0	68.04
Pesca	552	763	229	385.0	362	445	217	405	3,358.0	31.96
Totales	1,325	1,439.5	1,608	1,165.5	1,751.0	1,416	881	920	10,506.0	100.00

Se debe tener en cuenta los problemas que surgen al momento de interpretar esta información en términos de promedio de consumo diario de proteínas por adulto. El mayor problema que se presenta es con respecto al cálculo del promedio de la población. En esta área del Pisqui, los hombres Shipibo envueltos en la economía de comercio, están fuera del poblado por varios meses. Las mayores actividades que alejan a los hombres de su aldea son la ex-

plotación de la madera y la agricultura; ésta última consiste en rozar áreas del bosque (*chacras*) para los colonos. En alguna ocasión un hombre puede ir a Pucallpa para trabajar a destajo como obrero durante el día. Algunos hombres jóvenes están fuera de la aldea por periodos de dos años debido al servicio militar.

Como resultado de estos factores, hay largos periodos de tiempo donde el poblado parece estar ocupado sólo por mujeres, niños y ancianos. Además grupos enteros de familias abandonan la comunidad por algunos días o semanas, para visitar parientes en otros caseríos en el río o para acompañar a los hombres al interior en cortos viajes de cacería, o para visitar campamentos de extracción de madera.

Por lo tanto, en las mejores circunstancias, la población residente de una comunidad puede fluctuar grandemente en cualquier periodo dado; y sobre todo que la cifra de 165 individuos antes mencionada, puede ser mucho menor. Un segundo problema que debe ser tomado en cuenta, es que ciertas fuentes de proteínas no están incluidas en la información, tales como: proteínas de fuentes vegetales, carne seca o salada que es comprada ocasionalmente a comerciantes, gallinas y patos domésticos, y por último, carne y pescado que son alimento de las rápidas comidas hechas en el campo y en los viajes de pesca o cacería.

DESCUBRIMIENTOS

La tabla I presenta un resumen de la producción de caza y pesca a nivel de comunidad, para el periodo comprendido entre agosto de 1973 y marzo de 1974. La información de la caza ha sido dividida en cuatro categorías tomando como base el tamaño de los animales cazados. En la sección siguiente, analizaremos cada una de las categorías en términos de los animales que las representan, zonas en que fueron encontrados, y la organización y las estrategias empleadas por los nativos para su abastecimiento.

A. Caza Mayor

Esta categoría está compuesta por el pécarí de hocico blanco (Castellano = huangana; Nativo = *yahua*), 2,476 kilos; sajino (Nat. = *jono*), 22,137.5 kilos, y venado (Nat. = *chasho*), 7,20 kilos. La sachavaca (Nat. = *ahua*) también debe incluirse en esta categoría, pero no figura en la tabla porque no se mató ninguna durante los meses señalados. Solamente se cazaron dos en todo el tiempo que duró el trabajo de campo, y fueron comidos por sólo un grupo de gente mayor (y por los antropólogos) ya que los nativos creen que la carne del tapir es peligrosa para los padres y para los hermanos (sibling) de los niños, categoría que forma la mayoría de la población.

El *sajino* y la *huangana* son animales parecidos; la *huangana* puede ser distinguida por su pelo negro y por su hocico característico. Su peso promedio es un poco menor que el del *sajino* (24.3 vs. 20.3 kilos). De acuerdo con los

informantes, estos animales comparten algunas características comunes: son encontrados en todas las zonas de la selva, comen frutas, no comen carne ni pasto, corren en grupos. La *huangana*, sin embargo, corre en grupos mucho más grandes, cerca de cien animales por manada, mientras que el *sajino* corre en grupos de dos a quince animales. La muestra incluye la captura de siete *huanganas* haciendo un total de 149 kilos, y uno que los nativos mataron en octubre mientras nadaba en el Pisqui en una zona cercana a la aldea.

Los informantes mencionaron que es mucho más fácil encontrar *huanganas* en el verano, cuando los pantanos están secos y la *huangana* está buscando agua; no hicieron esta observación en el caso del *sajino*. Al hacer la recolección de la información se verificó todo esto.

La captura del *sajino* se hace más frecuente con el transcurso de los meses, tanto en número de animales como en total de kilos; mientras que la caza mensual de *huanganas* varió grandemente durante el periodo de estudio (4).

Los informantes describen que el venado tiene los mismos hábitos que el *sajino* y la *huangana*, y que no es fácil encontrarlos en la estación seca. Se diferencia del *sajino* en que no se les encuentra en grupos o en manadas sino solos.

La cacería exige un trabajo arduo y vigoroso. Un hombre sale de cacería temprano, generalmente al amanecer o un poco antes. Normalmente sale solo, algunas veces le acompaña su cuñado o su hermano. Durante la primera etapa de la cacería, recorre la selva usando alguno de los muchos caminos que salen del caserío. Camina rápidamente sin preocuparse mucho en no hacer ruido, quizá va conversando con su acompañante. Mientras, observa y busca, casi inconscientemente, signos, pastos pisoteados, huellas frescas, que le indiquen que recientemente han merodeado animales por el área. Una vez que el cazador ha descubierto rastros frescos, empieza realmente su tarea de cazar, y va siguiendo muy silenciosamente los rastros que encontró, marcando con su machete el camino para encontrarlo fácilmente de regreso a casa.

Para matar o herir al animal usa cartuchos de calibre 16. Una vez que el o los animales están muertos, el cazador decidirá si los llevará de regreso a la comunidad o si los desollará y luego regresará a recobrarlos al día siguiente. Si ha matado un buen número de animales, escogerá la segunda alternativa. Si cazó poco, regresará a la comunidad sin desollar al animal, o si está muy lejos del poblado, hará el desollamiento preliminar para reducir el peso de la carga y podrá iniciar su jornada de regreso. Normalmente lleva el producto de la caza a su hogar y lo entrega a una de sus esposas. Ocasionalmente lo deja a las afueras del poblado de donde es recogida por su esposa o por sus hijos. Si avanzada la mañana el cazador no ha encontrado la presa que busca ni huellas frescas, abandona su búsqueda y emprende el regreso. En su camino a la comunidad capturará cualquier presa pequeña que encuentre, monos, pá-

4. *Sajino*: promedio kilos/mes: 267; mes alto, octubre: 341; mes bajo, marzo: 150. *Huangana*: promedio kilos/mes: 309; mes alto, diciembre: 823; mes bajo, marzo: 22.

jaros, tortugas, ya que es mejor regresar con algo que con nada. Pero se sentirá enojado y desilusionado.

La mayoría de los hombres de la comunidad tienen y usan escopetas, aunque prefieren las ventajas que les da el arco y flecha, que todos tienen y usan. La ventaja obvia que da cazar con arco y flecha es que es un arma silenciosa. En el caso de un sajino, el animal herido grita y atrae a otros animales de la manada, dando al cazador la oportunidad de matar otros más. Sin embargo, los cazadores usarán sus escopetas siempre y cuando tengan cartuchos disponibles.

Salir de cacería mayor es una actividad cuidadosamente planeada, teniendo en consideración a la estación, el clima, las observaciones de las probabilidades de caza hechas por el cazador o por otros hombres, las necesidades de sus familiares, otros asuntos que demandarían su tiempo, como la agricultura, y finalmente tendrá en consideración su provisión de cartuchos. Es muy poco probable que un hombre planee hacer un viaje como éste sin contar por lo menos con dos cartuchos, preferiblemente tres "en caso que falle en el primer intento". Más aún, estos viajes parecen tener una meta específica: salir de caza porque otro hombre de la comunidad lo hizo. Escuchamos muchas veces entre los nativos que, "Juan se ha ido a cazar venados (o *huanganas*)".

Muchos de los viajes de caza mayor que observamos durante nuestro trabajo de campo, duraban un día. Los miembros de la familia del cazador siempre conocen sus planes y la dirección que tomará. Si avanzada la tarde el cazador no ha regresado, la preocupación empieza a crecer en la comunidad. Si para el atardecer aún no ha regresado, se forma un pequeño grupo de búsqueda. Todos van provistos con linternas (si disponen de baterías) y escopeta para avisar en qué lugar se encuentran. Pasar una noche en la selva sin haberlo planeado es una pesadilla que siempre trata de evitarse, pero es una experiencia que todos los hombres han tenido que sufrir por lo menos una vez. Los informantes describen vivamente los peligros que tienen que correr, como encontrarse con jaguares, espíritus, con árboles que se caen y pasar por la incomodidad de dormir sin su mosquitero.

Cierta clase de caza se hace intencionalmente durante la noche. Pero casi siempre se hace desde las canoas en el río. Por ejemplo, se puede cazar venados en la noche remando a lo largo de las orillas del río esperando poder sorprender a estos animales mientras están bebiendo. Algunas piezas menores también son cazadas durante la noche utilizando este mismo procedimiento. La única cacería intencional hecha en la jungla durante la noche, es la del tigre (Nat. = *ino*). Estos animales son buscados por su piel pero son muy pocos los hombres que escogen ganar dinero de esta forma.

B. Caza Menor

Esta categoría está compuesta por monos, roedores, armadillos y ardillas. El grupo más grande dentro de esta categoría lo forman los roedores: Majás (Nat. = *ano*), añuje (Nat. = *mari*) y ponchana (Nat. = *stana*). El majás

y el añuje son roedores relativamente pequeños (peso promedio de 4.4 kilos a 8) que pueden ser encontrados en todas las estaciones. Son animales que viven en madrigueras y para cazarlos generalmente se usan perros. Los nativos usan diferentes métodos para cazar estas dos especies. El majás es cazado generalmente en la noche. Usan la canoa, deslizándose a lo largo de las orillas del río o riachuelo y van buscando a los roedores con linternas. Normalmente este tipo de cacería es hecho por dos hombres, o un hombre adulto acompañado por un muchacho. Algunas veces llevan también a los perros a estas expediciones nocturnas. El añuje es cazado siempre durante el día. Son encontrados generalmente en las chacras donde hacen huecos buscando las cosechas de tubérculos. Por lo tanto cazarlos tiene un doble propósito, matar a un depredador de la agricultura y a la vez procurarse alimento. Como este tipo de caza es encontrada en las chacras, el hombre invariablemente lleva su escopeta cuando sale a sus trabajos agrícolas.

El roedor más grande en la selva tropical, el ronsoco (Nat. = *amen*) es también un enemigo temible para la agricultura. Sin embargo, mis informantes reportaron que desde que la compañía de petróleo los exterminó con el uso de productos químicos, estos animales no han vuelto a ser encontrados en el área (5). Los Shipibo informan que de ninguna manera comen *amen*.

El roedor más pequeño que comen es el ponchana (Nat. = *stanas*). Que sea de mi conocimiento, no comen ratas ni ratones de campo. De todos los roedores, la paca es el más buscado por su carne rica y suave.

Los monos (Nat. = *shino*) forman el segundo grupo más grande de esta categoría (403.5 kilos). Los Shipibo identifican un buen número de tipos de monos: maquisapa (Nat. = *iso*), cotomono (Nat. = *roo*), mono lanoso (?) (Nat. = *nano*), mono lechuza (¿?) (Nat. = *riro*) y tití (Nat. = *shipi*). Este último, es muy pequeño y se lo tiene como mascota; las mujeres y los niños lo cargan sobre sus hombros y cabezas y algunas veces lo amamantan. Todas las otras variedades son comestibles. El maquisapa es buscado especialmente, tanto por su grasa como por su carne. Los informantes reportan que los monos se encuentran en todas las estaciones y la información que presento lo confirma. Los monos son cazados usualmente con la escopeta y ocasionalmente con el arco y la flecha. Una vez presencié que un hombre cortó un árbol para buscar a un riro que había herido con su escopeta. El mono se había quedado atascado en una rama alta y sólo podía ser recuperado cortando el árbol. Me quedé muy sorprendida por el despliegue de esfuerzo efectuado para capturar una presa que no podía haber pesado más de dos kilos.

El maquisapa se ha retirado lejos del área de la comunidad, así que es necesario hacer un viaje de varios días a los cerros situados entre el Pisqui y el Aguaytía para encontrarlos. Por lo menos en una ocasión, dos hombres planearon una cacería con el propósito de encontrar maquisapas.

5. La exploración de petróleo se hizo en la zona central del río Pisqui arriba de la comunidad de estudio en el año 1967. Muchos hombres de la comunidad trabajaron para esa compañía como obreros diurnos.

El armadillo (Nat. = *yahuish*) es el siguiente animal de la categoría de caza menor, y también es buscado por su carne suave, aunque su caza está restringida por innumerables tabús. Esta especie habita en la superficie de la tierra y es capturada simplemente con las manos o con palos.

La ardilla que mora en los árboles (Nat. = *capa*) es similar a los monos en sus hábitos y son cazados de la misma manera. El coatimundi (Nat. = *shishl*) es el último de esta categoría, pero no obtuvimos información de los métodos empleados para su captura.

C. Tortugas

La tortuga de tierra es una fuente importante en la alimentación del Shipibo; no sólo porque se encuentra en todas las estaciones, sino porque se pueden conservar vivas hasta que sean necesarias. Se insertan palos pequeños entre el caparazón superior y el caparazón inferior hasta los terminales ventrales y dorsales, y se aseguran con sogas o lianas. Así, las tortugas no pueden moverse y son guardadas dentro de la casa, aunque no es usual que se almacenen de esta manera. Las tortugas hembras son particularmente buscadas y deseadas por sus huevos.

D. Pájaros

Los Shipibo del Pisqui cazan y comen una gran variedad de pájaros, muchos de los cuales son encontrados cerca de la comunidad. El mayor contribuyente a esta categoría es el pucacunga (Nat. = *quebo*), el paujil (Nat. = *jacin*), y la perdiz (Nat. = *comanehua*). Estos pájaros aparecieron durante todos los meses que duró el proyecto. Otros pájaros detectados en la muestra son, el pinshi (Nat. = *nea*), el loro (Nat. = *caín*), el tucán (Nat. = *shoque*), y el papagayo (Nat. = *bahua*). Los Shipibo cazan los pájaros tanto con la escopeta como con el arco y la flecha. Los muchachos practican su destreza cazando al acecho a pequeños pájaros en las áreas cercanas a la aldea. Estos pájaros generalmente son asados y comidos. Los hombres Shipibo son buenos imitadores de los cantos de los pájaros y usan esta habilidad para cazarlos. Los Shipibo domesticar gallinas y patos a pesar que son raramente utilizados en su alimentación. Algunas veces los venden a los colonos y comerciantes y otras son guardados para fiestas especiales o para aquel tiempo en que escaseen otras fuentes de proteínas.

E. Pesca

Los Shipibo capturan y comen gran variedad de peces. No fue posible mantener registros precisos de las especies, ya que una pesca típica incluye varias especies. Por lo tanto analizaremos la pesca en términos de zonas de explotación y tecnología usada.

Existen tres grandes zonas de explotación. El río Pisqui, los lagos formados en los meandros, y los pequeños riachuelos que desembocan en el Pisqui.

La técnica usada incluye varios métodos de arponear, disparar con el arco y la flecha, lanzar, pescar con anzuelo y pesca con veneno.

La pesca se realiza en las aguas del Pisqui durante todas las estaciones, pero es más abundante en los meses de verano cuando el nivel del agua es bajo y la corriente es suave. La pesca en la estación de verano envuelve típicamente a un hombre y un niño, usualmente su hermano o sobrino usando una pequeña canoa. El pequeño rema cerca de la orilla siguiendo las instrucciones del pescador quien examina el agua buscando turbulencias que le indican la presencia de peces. El pescador usa el arco y la flecha, algunas veces solamente usa la flecha y dispara. Para los peces muy grandes usa el arpón. El hilo y el anzuelo se usa también como método de pesca en el Pisqui durante todas las estaciones. A menudo cuando la marea es alta, se dispone el hilo en la orilla frente a la cocina.

El uso de las redes requiere la presencia de dos hombres, uno para que reme y el otro para que tire la red. Esta técnica la han copiado de los colonos, pero muchos hombres de la comunidad ya tienen sus propias redes y se han convertido en verdaderos expertos tirándolas. La mayor dificultad que se presenta en esta técnica es la confección y el mantenimiento de las tarrafas (redes; Nat. = *rica*). Muy pocos hombres tienen suficiente dinero para comprar el hilo necesario y la red requiere que se mantenga en buenas condiciones. Las pocas redes que hay en la comunidad dejan de usarse por meses debido a que no se dispone del material necesario para las reparaciones.

En los lagos formados en los meandros del río, la pesca se hace usando el arco y la flecha, lanzas y ocasionalmente redes. En el mes de junio de 1973, estuve en una excursión de pesca de todo un día que se hizo a un lago distante de la comunidad una hora. Se dispusieron cuatro pequeñas canoas sobre el bote. El grupo consistía en siete hombres adultos y cinco niños, dos mujeres (esposas de dos de los hombres), un niño de meses de edad y un recién nacido. Las mujeres llevaron ollas, varias manos de plátanos y una botella conteniendo sal. El lago estaba situado atrás del río a corta distancia, cerca de quince minutos de caminata. Después de amarrar el bote, las mujeres y los niños y dos hombres de más edad pasearon por las orillas del lago. Los jóvenes empezaron inmediatamente a pescar desde las playas usando hilo y anzuelo. Los hombres más viejos se fueron a recoger leña y las mujeres lo hicieron cerca de la orilla de manera que pudieran cuidar a los niños. Mientras tanto, los otros adultos arrastraron y jalieron las cuatro canoas a través de la selva hasta las playas del lago. Hasta la canoa más pequeña es sorprendentemente pesada. Tomó cerca de 45 minutos para que todas las canoas fueran arrastradas hasta la orilla. Tan pronto como las canoas estuvieron listas, se formaron cuatro tripulaciones que empezaron a remar hacia el centro del lago. En cada caso, el dueño de la red se puso al frente con otro hombre y un jovencito remando. En medio de la canoa estaba un joven cuya labor consistía en achicar la canoa y ayudar a extraer los peces atrapados con la red. Las canoas formaban y se mantenían en un semicírculo. Cuando alguno de los tripulantes apuntaba un área que parecía prometedora, todos los remeros avanzaban, acercándose en

forma de círculo en relación al pescador que iba a la proa de cada bote. A la vez que iban avanzando, uno de los hombres gritaba y pateaba y todos arrojaban sus redes al mismo tiempo. Uno de los hombres de esta expedición era un colono que vivía río abajo de la comunidad y parecía que pescaba la mayor parte. No podemos determinar si esto era porque sus habilidades de pesca eran superiores a las de los demás, ya que no había ninguna diferencia aparente que pudiera ser observada, pero puede ser, ya que pescar con la red es una habilidad reciente adquirida por los Shipibo. El grupo de las cuatro canoas recorrieron el lago usando este sistema y después regresaron a la orilla donde las mujeres tenían prendido el fuego. Tan pronto como el pescado fue entregado, las canoas salieron otra vez. Las mujeres cocinaron en las ollas algunos pescados y otros los asaron al fuego. Después del segundo viaje los hombres comieron lo que las mujeres habían preparado. Se hizo un tercer viaje después del almuerzo, mientras que las mujeres limpiaron y salaron el resto de la pesca. Después del tercer viaje, las canoas fueron arrastradas al Pisqui, y la pesca obtenida en el tercer viaje fue llevada fresca a la comunidad.

La técnica de pesca con veneno (Nat. = *ashandi*) en los riachuelos (quebradas) es muy importante por varias razones. La primera tiene que ver con la distribución del tiempo. Este tipo de pesca no se hace cuando la estación de lluvias es alta, ni cuando las *quebradas* están crecidas, ni tampoco puede ser utilizada en pleno verano cuando los riachuelos están a menudo secos y son sólo pequeños charcos, sino que se hace en las estaciones intermedias —de setiembre a diciembre, abril, mayo y junio—. La segunda razón, es que esta clase de pesca es practicada por casi todos en la comunidad, incluyendo mujeres y niños. El *merash* (Nat.), una planta que cultivan, es ingrediente necesario y para prepararlo para el uso se hace un hueco en la tierra y se ponen dentro las hojas de esta planta y se maceran con un palo hasta que estén pulposas. Este trabajo es duro y en varias ocasiones pude observar a los hombres cómo lo hacían. Luego, con este material, se forman bolas de unas seis pulgadas de diámetro. He visto que esta preparación se inicia en el lugar de la pesca o también en la comunidad, la noche anterior a la expedición de pesca. Se levanta un dique movable o una barrera atravesando la *quebrada*. El dueño del veneno anda por el riachuelo, río arriba desde el dique, hundiendo una canasta que contiene el veneno. Después de corto tiempo, los peces atontados aparecen en la superficie, y casi todos los nativos saltan dentro del riachuelo con cualquier instrumento que tengan —algunas veces lanzas, machetes, cuchillos—, o si no utilizan solamente sus manos. Los niños pequeños y las mujeres con criaturas, se sientan en las orillas con canastas o con ollas y sus parientes les arrojan el pescado conforme lo van capturando. Si es un buen día, es decir, si hay mucho pescado, todos están alegres y agitados. Las mujeres cargan el pescado a la casa en canastas que trajeron con ese propósito, o si no, rápidamente las confeccionan ahí mismo con hojas de palma. Después de una de estas expediciones, se pudo pesar 88 kilos de pescado, cifra que estamos seguros está muy por debajo de lo que realmente se pescó, ya que el pescado es limpiado y se cocina rápidamente al regreso a casa y, en el regocijo, el pescado no siempre era pesado. Doce adultos pertenecientes a cua-

tro cocinas y cerca de 20 niños participaron de este viaje, que fue considerado como muy exitoso. En otro de estos viajes en el cual participé hubo un rendimiento mucho menor. Sin embargo, me dijeron también que este año era malo para la pesca con veneno porque los pobladores no habían planeado la siembra de *merash* el año anterior, y que por lo tanto, había escasez de veneno. En varias ocasiones, algunos miembros de la comunidad se unieron a expediciones de pesca con veneno organizadas por parientes de una comunidad satélite río a bajo que sí tenía un buen abastecimiento de *merash*.

En algunas ocasiones, mujeres y niños pueden regresar al día siguiente para recoger los pescados "pisi" (podridos) que no fueron llevados a casa en la expedición original.

ESTUDIO GENERAL

A. Recursos

El Shipibo del Pisqui tiene acceso y explota una gran variedad de fuentes de proteínas que le procuran las áreas ecológicas para obtener las proteínas necesarias para su dieta: las áreas circundantes a la comunidad y a las chacras; la selva a unos días de viaje de la comunidad; los "centros de la selva" a más de algunos días del poblado; el río; los lagos formados en los meandros; y los riachuelos. La variedad de las zonas ecológicas disponibles y la planificación de la disponibilidad de los recursos, son factores importantes que contribuyen a un sistema marcadamente estable respecto a la obtención de proteínas. Muchos de los recursos de caza importantes, no están sujetos a variaciones extremas de estaciones. En el caso de la pesca, que tiende a ser más por estaciones, utilizando la pesca con veneno se obtiene un efecto de alargar la temporada de pesca, que es el verano.

La selección en la explotación de los recursos se hace por preferencias culturales y por tabús específicos. El ronsoco, por ejemplo, producto principal en mucho de los grupos tropicales, no es usado como alimento, y la caza del tapir está tan restringida por diversos tabús que muy poca gente es la que como su carne. Sin embargo debe notarse, que una restricción de alimento no significa que el animal no sea perseguido y matado. Pude observar el siguiente incidente. Se avistó un tapir nadando cruzando el río directamente en frente de la comunidad. En pocos minutos los hombres físicamente aptos se pusieron a perseguir calurosamente al animal en sus canoas, armados con escopetas, machetes, hachas, palos, en fin con cualquier cosas que les cayera en las manos. Las mujeres y los niños se juntaron en la orilla observando y gritando excitadamente. Finalmente el tapir fue derrivado a la mitad del río por varios golpes de hacha que le dio en la cabeza un joven parado en una pequeña canoa —hecho que denota una hazaña de coordinación. Dado el grado de exaltación de los pobladores y el tamaño del animal, esperaba un fiesta comunitaria para celebrar la caza, sin embargo, el animal fue desollado y se entregaron algunas piezas a una mujer vieja, otras a los antropólogos y el resto fue vendido a un poblado vecino.

Un último punto a comentarse es con respecto a la disminución de los recursos de subsistencia. Un informante viejo reconoció que los viajes de cacería toman ahora más días que los que se hacían en el pasado. Estos informantes describen el tiempo cuando "el sajino corría por el área de la comunidad, y los monos estaban allí no más atrás (detrás del poblado)". Esta figura puede ser tal vez un poco romántica, pero no hay duda que ahora los animales son más escasos. Podemos señalar dos factores principales que han contribuido a esto: el tamaño de la comunidad y su estabilidad; y un aumento general de población. A pesar de que todavía existen en el Pisqui caseríos tan pequeños como los formados por una o dos familias, la generalidad de la población Shipibo reside ahora en poblados organizados alrededor de las escuelas. Estas comunidades tienen de cuatro a ocho veces la población de los asentamientos pequeños y tienden a ser mucho más estables. El aumento general de población en el río es atribuido grandemente a la afluencia de colonos peruanos.

B. Instrumentación y Tecnología

Los recursos animales de las zonas descritas anteriormente son explotados por los Shipibo utilizando una variedad de técnicas, algunas aborígenes, otras más recientes.

Muchas de las herramientas básicas utilizadas para la pesca y la caza son fabricadas por los Shipibo con materiales naturales. En esta categoría están el arco y la flecha, las canoas, remos, los palos de las lanzas de pesca, y las canastas para llevar cosas. Todos estos artículos son hechos por los hombres Shipibo. Los machetes y escopetas, y aún más importante, los cartuchos, tienen que ser comprados. Los hilos para pescar son algunas veces hechos con algodón hilado en casa, pero el hilo de nylon disponible en Pucallpa es altamente preferido. Los anzuelos y arpones también son comprados. Las linternas y baterías, la pita utilizada en las redes se han convertido en artículos deseados. Todos estos elementos comprados para la pesca y la caza, atan al Shipibo al sistema de pago en efectivo.

En el Pisqui, la compra de estos artículos es raramente una transacción al contado. El hombre Shipibo mantiene relación por lo menos con un colono al que llama su "patrón". Este puede ser un colono que vive en el río y se gana su sustento casi como sus vecinos Shipibo. Sin embargo, el colono hace viajes más frecuentes a Pucallpa o a Contamana y tiene el capital suficiente para traer algunos productos para comercializar. El Shipibo compra estos artículos a crédito. La deuda se paga después con trabajo agrícola (6), con sajino, con la piel de jaguar, con tortugas o con carne seca. El otro tipo de "patrón" está tipificado por el empresario maderero, que trae una gran variedad de productos a la comunidad antes de comenzar su empresa de explotación de los bosques. El obrero Shipibo, su mujer y o mujeres, y sus niños escogen los productos que quieren, vestidos, ollas, machetes, cartuchos, chaquiras, etc. Los precios de estos productos son aproximadamente el doble que en Pucallpa.

6. Promedio 30 soles por día, 1973-74.

Se calcula el total, y la cifra determina el número de días-hombre de trabajo por la cual el Shipibo está obligado a trabajar en la tala (7). Este sistema tiene una historia larga en el Pisqui, asumiendo diversas formas y se remonta por lo menos hasta el inicio de este siglo.

C. La Organización de la Caza y de la Pesca

Un principio fundamental de la organización económica es la división del trabajo por sexo, en la cual la mayor responsabilidad para la obtención de proteínas se asigna al hombre. Esta es una característica común entre muchos grupos selváticos. Otra división dependiente de la edad, puede ser vista inspeccionando la producción de pesca y caza de todos los hombres de la comunidad. Los jóvenes se concentran en la pesca, y en menor grado, en la cacería de pájaros pequeños. Los hombres muy viejos también se especializan en la pesca y en la cacería menor que puede ser encontrada en las chacras y en las áreas circundantes a la comunidad. El resto de los hombres de la comunidad pueden ser divididos en dos categorías: a) adultos jóvenes, solteros o casados pero sin hijos, y b) hombres casados con familia. La primera categoría tiende a ser una población flotante. Estos hombres están fuera de la comunidad por periodos largos de tiempo, en el servicio militar, en un trabajo asalariado o simplemente "visitando" otras comunidades en una búsqueda manifiesta u oculta de esposas, o en las primeras etapas del matrimonio. No son los mayores contribuyentes del producto de la pesca o de la caza, ni para sus familiares ni para la economía de la comunidad vista como un todo. La segunda categoría, los hombres casados con familia, son los contribuyentes principales de fuentes de proteínas, especialmente de la caza mayor.

La exploración de las diversas zonas y de sus recursos, envuelve varias estrategias en términos de organización de estas categorías de personas. Típicamente, un hombre adulto busca la caza mayor; dos varones, a menudo un adulto y un niño, son el complemento normal para la pesca en canoa; dos o más de estos equipos componen una expedición de pesca a los lagos; y en general, todos los nativos de uno y otro sexo y de todas las edades participan en las expediciones de pesca con veneno.

El reclutamiento y asignación a un individuo en particular para una tarea específica es función de los miembros de la casa, y el producto de cualquier expedición de caza o pesca beneficiará a todos. Es decir que la familia es la unidad de producción. Desde el punto de vista de una unidad familiar individual, algunas combinaciones de hombres en las diversas categorías de edades deben ser mandados a proveer a la familia de proteínas. Este es un principio estructural básico, que fundamenta la variedad de formas de la composición de la unidad doméstica encontradas en la comunidad. El mayor problema que se presenta en este sistema es el hecho que los hombres adultos tienen la mayor responsabilidad no solamente en procurar proteínas sino también en ganar dinero y en ciertas actividades básicas del ciclo agrícola. Las familias de la

7. Promedio 50 soles por día, 1973-74.

comunidad solucionan este problema de varias formas. Una descripción detallada de este punto escapa al propósito de este trabajo. Sin embargo, parece ser que este problema es compartido por muchos grupos selváticos al entrar en una relación más estrecha con la economía nacional, y que tiene muchas implicaciones en la organización y desorganización de la vida nativa.

El Pisqui en términos de distinción Fluvial e interfluvial

Una distinción importante en la literatura antropológica en el área del Amazonas ha sido la distinción entre las Zonas "fluviales" y las zonas "interfluviales" (Lathrap, 1968). Esta distinción se basa estrictamente en criterios ecológicos, pero se ha convertido en una característica socio-cultural de los grupos que habitan estas zonas.

Las áreas fluviales son las llanuras inundables del Amazonas y sus mayores afluentes, incluyendo el Ucayali, donde se deposita sedimento anualmente, proveyendo de esta manera suelos muy ricos para la agricultura. Las interfluviales, son esas áreas apartadas de las llanuras inundables donde el suelo geológicamente es más antiguo y mucho menos capaz de soportar una agricultura intensiva. A más de esta diferencia de potencial agrícola, existe una diferencia crucial en la distribución de los recursos de proteínas. Mientras que las zonas fluviales proveen de ricos abastecimientos (aunque estacionales) de peces, las proteínas en las interfluviales son suministradas por animales terrestres, menos abundantes y definitivamente mucho menos seguros como fuentes de alimentación.

En la base de esta extensa polaridad ecológica (suelo rico y bueno con proteínas accesibles, versus suelo pobre y proteínas dispersas), se describen dos sistemas culturales fundamentales el "ribereño" y "regiones apartadas". La adaptación ribereña se capitaliza en el rico potencial y proteínico y agrícola para mantener a poblaciones más numerosas y sociológicamente más complejas y generalmente de características culturales más elaboradas, tal como estilos de arte. Por otro lado, la adaptación interfluvial, hace uso máximo de los recursos escasos, los asentamientos que habitan estas zonas son pequeños, dispersos y siempre en movimiento; y el nivel de organización socio-político es bajo, siendo los estilos de arte menos elaborados.

En esta sección examinaremos la información del Pisqui en términos de esta dicotomía.

A. Comparación con las áreas ribereñas

Roland Bergman ha descrito detalladamente la economía de subsistencia de una comunidad Shipiba ubicada en la zona ribereña del Ucayali central. Con este estudio se confeccionó la Tabla II. Esta información no debe ser comparada con la información del Pisqui en términos actuales de kilos producidos, ya que la población de las comunidades son diferentes, pero la comparación de porcentajes de pesca y caza entre las dos áreas es válida e interesante.

T A B L A II

PRODUCCION DE CAZA Y PESCA — PESO BRUTO EN KILOS¹

(Febrero 1971 — Enero 1972)

	Feb.	Mar.	Abr.	May.	Jun.	Jul.	Ago.	Sep.	Oct.	Nov.	Dic.	Ener.	Total	% Total	% Ajuste ³
Caza	244	342.7	5	—	9.5	9.5	475.5 ²	9.0	1.0	0	0	1.5	1,097.7	23.1	18.8
Pesca	64.6	91.2	141.5	246.85	242	585	391	253	503	433	476.5	229.5	3,657.15	76.9	81.2
													4,754.85	100.0	100.0

Fuente: Roland Bergman, Shipibo Subsistence in the Upper Amazon Rainforest. Ph. D. Thesis, University of Wisconsin, Madison, 1974, p. 238 - 241.

1 Esta tabla representa la producción total de caza y pesca en una muestra de nueve hombres adultos en la aldea estudiada por Bergman. En la comunidad había 25 hombres adultos.

2 Esta cifra alta se debe a un "episodio único en la historia de la comunidad". Una manada de 100 a 150 huanganas corrió a través de la comunidad y los nativos mataron 22. (p. 214 - 216).

3 Bergman ha hecho un ajuste de las cifras totales anuales para su comunidad para descontar las cifras sin precedente en el mes de agosto. Los porcentajes ajustados están basados en los ajustes totales anuales de la aldea de 10,556 kilos de pesca y 2,446 kilos de caza. (p. 290 - 291).

Si exceptuamos los meses de agosto a marzo de la tabla de Bergman, la pesca representa un 80% del total pesca-caza; en el Pisqui, la pesca contribuye un 32% de ese total. Quiero hacer notar que un registro completo de doce meses para el Pisqui alteraría indudablemente estos datos, ya que la estación seca (verano) es la estación de pesca abundante. Mis informantes dicen que en verano salen de caza cuando se sienten hambrientos por saborear carne más que por necesidad. Mi conjetura es que un porcentaje global de pesca puede alcanzar un 40 a un 45% en el caso de la comunidad en estudio. La cifra comparable anual para el Ucayali es 81%. La otra diferencia impresionante entre estas dos áreas que se aprecia al inspeccionar la información de las tablas, es la planificación en la disponibilidad de recursos. La variación anual de la disponibilidad de pesca y caza parece ser mucho más marcada en la información del Ucayali que en la información del Pisqui. La naturaleza de los ríos y la disponibilidad de recursos de la selva alta en el área del Pisqui, son dos factores que parecen tener mucha importancia en la diferencia de las muestras.

Las alzas y bajas anuales predecibles del río, son el factor más importante que afecta toda actividad de subsistencia en el Ucayali.

"En época de crecientes en Febrero, más del 90% de las áreas habitadas por los Shipibo es agua; en crecientes excepcionalmente altas, más del 99% es agua; durante la estación seca quizá sólo el 10% del área es agua" (Bergman, 1974: 210).

En el tiempo alto de la estación de lluvias es muy difícil salir de pesca en esta zona, pero es la mejor época para salir de cacería. Los animales se ven forzados a retirarse a unas cuantas áreas que permanecen secas y por lo tanto son presa fácil de los cazadores. Durante esta estación, el Shipibo del Ucayali disfruta de "un festín de carne roja" (p. 208).

El Pisqui, en contraste con el Ucayali, es un río relativamente pequeño cuyo cauce puede subir o bajar dramáticamente en un periodo de 24 horas, aparentemente en respuesta directa a las lluvias en el área de su origen. Existen diferencias obvias en el promedio de la altura del río en las estaciones de lluvias y en la estación seca, pero la inundación está restringida a rápidas crecientes que duran muy pocos días. Nuestro trabajo de campo abarca las estaciones de lluvia en los años 1973 y 1974, donde en ambos años las estaciones fueron de crecientes excepcionalmente altas en el Ucayali. En la comunidad de estudio no hubo inundaciones durante ninguna de estas estaciones.

La disponibilidad de la selva alta como zona para cazar es el factor fundamental en marcar las diferencias entre las categorías de caza. Bergman no analiza las categorías de caza en especies pero dice:

"Durante el tiempo de crecientes altas y cacería fácil, los animales cazados *en orden de cantidad* son: tortugas de tierra, armadillos, coatimundi, mono rojo, panguano, majás, sajinos, venados y tapir" (p. 221, el énfasis es mío).

Es claro que esta clasificación está en contraste directo con la clasificación de especies tomada en el Pisqui. En esta zona de bosque alto habitan las especies más grandes que predominan en el área del Pisqui. La presencia de esta zona haría que Bergman en su estudio no mencione la pesca con veneno. Como se ha hecho notar, la utilización de este método está limitado a los riachuelos y aparentemente en la zona del Ucayali, una zona similar no es disponible.

Entonces parecería que, al menos en términos de proteínas el Pisqui contrasta con el patrón del modelo "riberaño".

B. Comparación con las áreas interfluviales

Mucho del material de caza presentado en este artículo hace recordar prácticas de cacería similares descritas por grupos que son reconocidos en la literatura como de "regiones apartadas" (ver Carneiro, 1970; Kensinger y otros, 1975; Siskind, 1973; y Denevan, 1971). Esto podría llevar a asumir que el área del Pisqui debería ser clasificada dentro de estos grupos. Sin embargo, con respecto a recursos acuáticos, el área del Pisqui parece ser considerablemente más rica que muchos de estos grupos de "regiones apartadas".

Describiendo el sistema Cashinahua, Kensinger escribe:

"La pesca, al contrario de la cacería y la agricultura, no es el medio principal de la alimentación Cashinahua sino un medio de suplementar o proveer una variedad en la dieta. Su contribución al abastecimiento de comida para la familia, es altamente variable, dependiendo de la estación del año, la disponibilidad de equipo y material de pesca, abastecimiento de carne y las ambiciones personales" (p. 35).

Carneiro da un estimado cuantitativo para los Amahuaca:

"... cerca del 50% del alimento consumido por los Amahuaca se deriva de la horticultura y un 40% se deriva de la caza; el resto se deriva de la pesca y de la recolección" (p. 123).

Un estimado similar propone Siskind para los Sharanahua:

"... el grueso de la dieta... consiste aproximadamente en un 60% de productos agrícolas, 30% de la caza, 5% de la pesca y 5% de alimentos recolectados" (p. 84).

En el estimado de Siskind, el porcentaje de la pesca dentro del total general pesca-caza, es del 14%. Denevan al describir a los Campa del Gran Pajonal, dice:

"Los riachuelos en el Gran Pajonal generalmente son pequeños y también son pequeños los peces que lo habitan. Hasta los ríos más grandes como el Unini y el Nevati, son relativamente improductivos comparados con los ríos de las tierras bajas. Consecuentemente los Campa del Pajonal son pescadores algunas veces. La mayor parte de la

pesca en el Pajonal es con barbasco, en los riachuelos locales que se cierran con esteras una o dos veces al año, pero las capturas son pobres" (p. 105).

La superioridad del área del Pisqui en relación a la pesca parece estar en función con la variedad de zonas acuáticas disponibles, así como de su riqueza de peces. Los riachuelos, igual que los de las "regiones apartadas" que son explotados con la pesca por veneno, son una zona importante. El Pisqui mismo, que mantiene una variedad de peces incluyendo algunas especies grandes es otra zona importante. Los lagos que se forman en los meandros ocupan el tercer lugar. El resultado de esta combinación es un área considerablemente más rica que otras zonas interfluviales con respecto a la pesca, a pesar de que no es tan generosa como la zona del Ucayali que es una zona "ribereña" en todo sentido.

CONCLUSIONES

En este trabajo he considerado el aspecto de las proteínas dentro de la dicotomía fluvial-interfluvial. Para completar el análisis se requeriría de un análisis de suelo y de las prácticas agrícolas. Sin embargo, en la fundamentación de la información presentada parece ser razonable concluir que el área descrita comparte ciertas importantes características con ambas zonas. Parece ser una zona intermedia; abastecida con la caza mayor que se encuentra normalmente en las zonas de la selva alta y además dueña de un rico abastecimiento de recursos acuáticos.

La ubicación de la comunidad en la parte central del recorrido del Pisqui también es importante. La desembocadura del Pisqui y el área inmediatamente superior forma parte del sistema de las llanuras inundables del Ucayali y comparte características ecológicas descritas para esa zona. Los asentamientos que existen río arriba de la comunidad muestran gran dependencia de la caza y menos dependencia de la pesca que la mostrada por la comunidad objeto de estudio, es decir que se aproximan al modelo interfluvial.

La inspección de fotografías aéreas, revela que no hay lagos en los meandros río arriba de la comunidad. La comunidad en estudio está localizada en el límite superior de lo que parece ser como un sistema de llanuras inundables de pequeña escala. De la cabecera del río a un punto casi encima del caserío, el río despliega el patrón característico de un río de grandes pendientes abriéndose paso a través del terreno. Desde la comunidad hasta la desembocadura, el río se ensancha un poco y asume el patrón de un río tortuoso apareciendo los lagos en los meandros y las regiones pantanosas.

Ciertamente no es sorprendente encontrar que un ecosistema principal como la Amazonía tiene un número de zonas ecológicas principales y secundarias.

El área descrita en este trabajo puede ser distinguida de las zonas fluviales e interfluviales por la combinación de diferentes áreas de recursos directa-

mente accesibles a sus habitantes. La combinación particular de áreas de recursos, tiene un implicancia significativa no sólo para los alimentos obtenidos sino también para formas en que un grupo se organiza a sí mismo para adquirir los recursos de las varias zonas en cada estación. Un entendimiento de las semejanzas y diferencias culturales entre los Shipibo del Pisqui y del Ucayali o entre otros dos grupos cualquiera no puede desatender estos patrones básicos al utilizar el medio ambiente circundante.

BIBLIOGRAFIA CITADA

BERGMAN, Roland

1974 Shipibo Subsistence in the Upper Amazon Rainforest. Ph. D. Thesis, University of Wisconsin, Madison.

CARNEIRO, Robert

1970 Hunting and Hunting Magiu Among the Amahuaca of the Peruvian Montaña. In P. Lyons, Ed. 1974. **Native South Americans: Ethnology of the Least Known Continent.** Boston: Little, Brown and Co., pp. 122-132.

DENEVAN, William

1971 Campa Subsistence in the Gran Pajonal, Eastern Peru. In P. Lyons, Ed. 1974. **Native South Americans: Ethnology of the Least Known Continent.** Boston: Little, Brown and Co., pp. 92-110.

KENSINGER, Kenneth, et. al.

1975 **The Cashinahua of Eastern Peru.** Studies in Anthropology and Material Culture. The Haffenreffer Museum of Anthropology: Brown University.

LATHRAP, Donald

1968 The "Hunting" Economies of the Tropical Forest Zone of South America: An Attempt at Historical Perspective. In R. Lee and I. DeVore, Eds. **Man The Hunter.** Chicago: Aldine Publishing Co., pp. 23-29.

SISKIND, Janet

1973 **To Hunt in the Morning.** New Yrk: Oxfrd University Press.

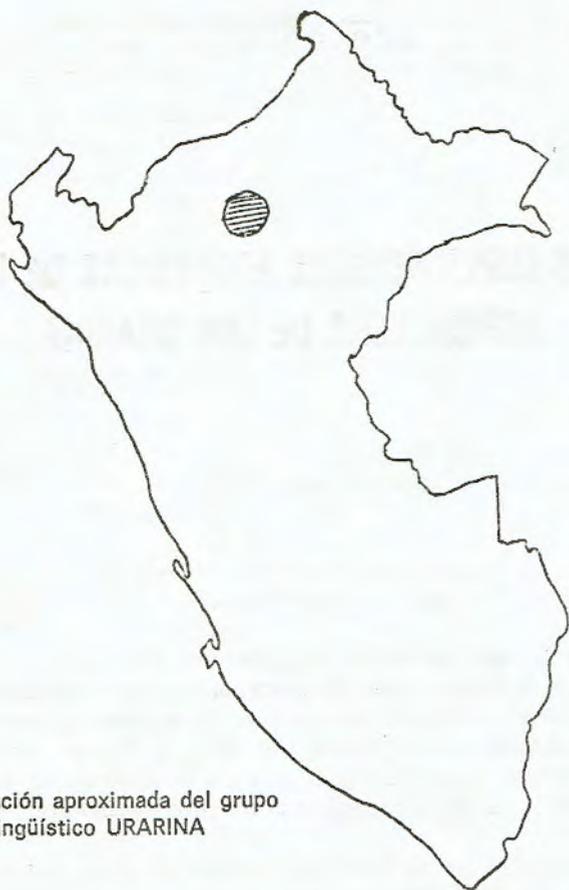
LAS IMPLICACIONES ECOLOGICAS DE LA AGRICULTURA DE LOS URARINA

Betty Jo KRAMER

Cet article présente une méthode d'agriculture d'usage extensif de la terre, notamment apte à la culture des bananes et que uniquement est pratiquée dans l'Amazonie péruvienne, par les Urarina. Le régime agricole décrit évite de dépendre d'une longue saison sèche qui donne à l'essart le temps suffisant pour se sécher avant le brûlis. Egalement on analyse les avantages et les limites commerciales de cette façon particulière d'agriculture "swidden".

This study presents an agricultural method for the extensive use of land, especially apt for the cultivation of bananas, and which is practiced only in the Peruvian Amazon region by the Urarina Indians. The agricultural system described here aims to avoid a dependence on a long dry season which is necessary to allow the harvest sufficient time to dry before burning. The study also analyzes the commercial advantages and limitations of this peculiar form of "swidden" agriculture.

Die Arbeit stellt eine Agrarmethode der extensiven Landnutzung vor, die insbesondere fuer den Bananenanbau und ausschliesslich von den Urarina des peruanischen Amazonasgebiets benutzt wird. Die beschriebene Anwendung dieser Methode beruht auf dem Vermeiden einer zeitlich langen Trockenzeit, die der Rodung genuegend Zeit zum Trocknen vor der Verbrennung gibt. Ebenso werden die Vorteile und wirtschaftlichen Begrenzungen dieser speziellen "swiddan" Agrarform analysiert.



Ubicación aproximada del grupo
etnolingüístico URARINA

CONTENIDO

Introducción

El ambiente cultural de los Urarina

El ciclo agrícola

Criterios y prácticas de manejo agrícola

Otras ventajas adaptativas

Ventajas y limitaciones comerciales

Resumen

Bibliografía

INTRODUCCION

La agricultura "swidden", practicada desde hace mucho tiempo, es un modo de trabajar la tierra para rozar el bosque con vistas a un cultivo subsiguiente. La forma más conocida de "swidden" es la llamada agricultura de "roza y quema"; en esta técnica se roza el bosque, se deja secar la parte rozada y se la quema; finalmente se siembran los cultivos en las cenizas.

Los métodos de "swidden" fueron usados para rozar los bosques templados de Europa y hoy día siguen empleándose en los bosques tropicales.

El antropólogo, aun cuando no tenga formación en agronomía, observa estos regímenes modernos de "swidden"; así, Conklin (1961) define la variación inmensa en las técnicas modernas de "swidden" sobre las que el antropólogo debe informar.

Los Urarina practican una forma peculiar de cultivo rotativo. Como lo hacen todas las técnicas de "swidden", el método se basa en el uso extensivo de la tierra y no tanto en el uso intensivo de la mano de obra. Distinto de los otros métodos de las tierras bajas de América del Sur, el sistema agrícola Urarina está especialmente adaptado al cultivo de los plátanos. Los Urarina plantan el rizoma del plátano en el bosque y después de varias semanas, tumban los árboles de la selva, haciendo posible que las plantas de plátano aún inmaduras reciban la luz del sol. Dejan secar y podrir el rozo; generalmente lo queman y siembran en las cenizas otros cultivos, tales como maíz, yuca, maní, camote, macabo (identificación pendiente).

Aunque este sistema de tumbar los árboles sobre el rizoma es único en la Amazonía, no es desconocido en Papau, Nueva Guinea (Schieffelin, 1975), en Centroamérica (Simmonds, 1959: 156) y en el Caribe (Wardlaw, 1961: 23-27). Esta técnica fue usada para iniciar las plantaciones de la United Fruit Company en Honduras (Walster, 1954). La técnica Urarina se debe incluir entre las variedades de "swidden" especialmente adaptadas al cultivo de cosechas arborescentes (cf. Rutheford, 1971; Schieffelin, 1975).

Este artículo informa sobre: 1—Las técnicas y las prácticas laborales Urarina de cultivo y recolección. 2—Consideraciones Urarina sobre el manejo de la tierra. 3—Las ventajas adaptativas de esta técnica, ventajas de las que los Urarina no tienen conciencia, y 4—Las limitaciones de esta técnica para la producción comercial a gran escala.

El ambiente cultural

Los Urarina forman una isla tribal en el Alto Marañón. Geográficamente aislados de los grupos lingüísticos vecinos, han tratado de mantener su aislamiento refugiándose, aguas arriba, de los avances de los colonos. Viven al norte del Marañón, por los ríos Chambira y sus afluentes, el Urituyacu y el Corrientes. Hablan un idioma Macro-Tucano (Wise and Shell, 1971: 14). Al sureste y surceste del Marañón viven hablantes de lenguas Tupi: los Cocama y los Cocamilla. Al noreste por el Corrientes, y al noroeste por el Pastaza, viven los Achuales, hablantes del tronco lingüístico Andino. Aunque los cálculos de la población han variado mucho en el pasado (STeward, 1948: 557), mi censo confirma el del Servicio para la Erradicación de la Malaria y da a los Urarina-Chambira una población entre 1,000 y 1,2000 individuos.

Los primeros exploradores de la región lograron contacto con los Urarina. Han estado en relación con los misioneros, los patronos, los regatones y los ribereños desde 1653 (Castillo, 1958; Chantre, 1901: 349-351; Izaguirre, 1925: VIII, 106; IX, 8-9; XII, 407; Quintana, 1948; Steward, 1948: 557; Tessman, 1930; Uriarte, 1951: I, 154, 204-205; II, 2, 51). El contacto no ha sido continuo porque los Urarina han seguido una política de refugio y aislamiento de los centros poblados peruanos —sitios de introducción de enfermedades epidémicas— y de los lugares donde las condiciones de trabajo tipo patrón-cliente no eran satisfactorias. En el proceso de contacto han conseguido nuevos artículos para su uso (ollas de aluminio, telas, escopetas y machetes) y ha disminuido el uso o el valor de los artículos tradicionales (ollas de cerámica, telas de fibra de palma, cerbatanas, arco y flechas para pescar). El plátano, un cultivo no tradicional (Figueroa, 1971: 5), ha sido incorporado en la dieta Urarina como alimento principal, reemplazando al anterior, el macabo o papa mandi (tubérculo de la familia Araceae, sin identificación).

El ciclo agrícola

El ciclo agrícola comienza con la llegada de la temporada de sequía. La roza es iniciada en el sector del bosque escogido para chacra. Los Urarina utilizan la purma alta (bosque cuyo techo forestal resulta en esta zona, de un barbecho de ocho años como mínimo), o bien, el bosque primario. Escogen las parcelas agrícolas entre los terrenos planos, no inundables y con tierras negras y porosas. La roza preliminar del bosque consiste en la limpia de la maleza. Una vez rozado el suelo del bosque, efectúan la siembra del rizoma de plátano; con una especie de pala de madera dura, llamada cameseba, abren un hoyo de 61 centímetros de profundidad donde introducen el rizoma. La segunda fase, la tala del bosque, comienza en julio; paralelamente a ella, durante los meses de julio y agosto, se prosigue sembrando los plátanos, reemplazando a los pocos que han sido dañados sea con la caída de los árboles sea por los insectos. Como los primeros troncos talados caen sobre sus ramas, la mayor parte del tronco del árbol permanece elevado sobre los cultivos. Los árboles talados posteriormente, caen sobre estos troncos elevados y también sobre sus propias ramas (cf. Schiffelin, 1975).

Después de haber talado los árboles, se deja secar el rozo y a fines de agosto o comienzos de setiembre se procede a quemarlo. La quema no es esencial a este método, como lo suele ser en el sistema rotativo de cultivo (cf. Meggers, 1971: 19-23); requisito para una buena quema es que el rozo tenga mucho material frondoso; si es escaso, los Urarina no se preocupan en quemarlo. Una mala quema favorece el crecimiento inmediato y rápido de plantas espinosas; en cambio, al no quemar, el rebrote de la purma es relativamente más lento. Los plátanos no se dañan con la quema ya que la planta parece estar dotada de cierta resistencia al fuego (Tutheford, 1971: 31-32); además, la quema no es muy intensa: las lluvias impiden se reseque completamente y, a su vez, el plátano está protegido por la zanja donde está plantado.

Inmediatamente después del proceso de la quema, siembran otros cultivos; éstos incluyen yuca —el otro alimento principal—, camote, maíz, calabaza, papaya, maní, macabo (tubérculo que anteriormente era principal alimento), caña de azúcar y taro. Prosiguen sembrando plátanos y bananas y reemplazando las plantas podridas. Una variedad de plátano frecuentemente cultivado es el que se conoce en Loreto como *inguirí* (en la costa peruana se le denomina *dominico*; cf. Figueroa, 1971, 12-12); las variedades de banana más comunes son: *seda* (*Musa paradisiaca*), *seda guineo*, *capirona*, *manzana* e *isfa*. Se cultivan también otras variedades de plátano que no he podido identificar (cf. Poponoe, 1955: 46-47).

Como todos los sistemas de agricultura de roza y quema, la chacra se abandona después de varias cosechas. Luego de dos o tres cosechas de plátano, los Urarina dejan la chacra; explican este abandono diciendo que los vástagos siguientes serían demasiado pequeños. Pero la razón principal es la mala producción y no tanto la necesidad de mayor trabajo para el deshierbo (Carneiro, 1961; Meggers, 1971: 20).

El tamaño de la chacra varía según la edad del agricultor y el uso proyectado para los productos de la chacra; los hombres ancianos hacen chacras domésticas pequeñas, de apenas un cuarto de hectárea; los niños siembran tan sólo dos docenas de plátano en una chacra minúscula cerca de la casa. Por lo general, una chacra doméstica en el río Tigrillo tiene media hectárea, y para esa medida calculan 500 plátanos, lo cual representa las necesidades anuales de la familia promedio. Las chacras de plátano, destinadas tanto para la venta como para el uso doméstico, varían desde media hectárea a una hectárea, dependiendo de la cantidad que se desea vender. Asimismo, por el Pucayacu, las chacras de yuca (para venta o para consumo doméstico) miden una hectárea.

El trabajo agrícola es trabajo masculino. Los hombres no sólo son los principales trabajadores sino también los dueños de las chacras. Hombres y mujeres indican que las chacras pertenecen al hombre que las preparó. La importancia de la propiedad masculina de las chacras se me hizo clara cuando una muchacha joven corrigió un error al contestar mi pregunta:

“¿Cha dae ca ocwana ” (¿De quién es esta chacra?)

“Game um...” (Es de mi ma...)

“¡Casi digo de mi mamá!”

“Gane baba dae” (Pertenece a mi papá).

Los hombres hacen las chacras que serán trabajadas por sus esposas: un marido polígamo preparará una chacra para cada una de sus esposas.

Un hombre de 50 a 60 años de edad recuerda que en los tiempos de la maloca (hace sólo 15 ó 20 años), todos los hombres trabajaban juntos en la preparación de una chacra. Cuando él era joven, vivía en una casa que tenía diez hombres para mano de obra. Estos diez hombres eran capaces de preparar en poco tiempo, una chacra común de dos hectáreas donde cada hombre tenía designada una parcela. Podían rozar el bosque en cuatro días y plantar la yuca en dos. Estas operaciones de rozar y talar son semejantes, en el gasto de tiempo, a las citadas por Meggers (1971), para los Mundurucú. Ahora un hombre, trabajando solo, labora un mes para preparar una chacra en un hectárea.

Hoy, la preparación de una chacra, es en gran parte una tarea individual. Un agricultor solitario roza el suelo del bosque y planta los rizomas. No se dedica a tiempo completo a estas tareas; divide más bien el tiempo entre las obligaciones de cultivar las chacras preparadas, cazar, pescar y trabajar en la extracción de madera. El trabajo de un individuo se complementa con la fuerza laboral del grupo; los trabajos de grupo incluyen la quema del rozo, la preparación de los tallos de yuca, la preparación de la plantación misma y el desyerbe; hacen invitaciones a otros hombres para que lo ayuden en los trabajos intensivos de rozar el bosque y desyerbar. La invitación implica un acuerdo laboral recíproco; también, la oportunidad de festejar y tomar masato. Aunque la invitación no lo exige, el dueño de la chacra suele proveer el masato fermentado o la chicha de maíz y posiblemente una comida. En la mañana de la minga (equipo de trabajo recíproco), cada hombre trae su propio machete, presentándose en la casa del dueño de la chacra. Se sirven rondas de masato y salen juntos para trabajar en la chacra. Más tarde, a media mañana, mandan a la chacra más masato al equipo de trabajo; por la tarde (hacia la 1:00 ó 2:00 p.m.) los trabajadores vuelven a la casa del dueño de la chacra para beber masato y tocar flauta y tambor.

Las mujeres contribuyen en la preparación y mantenimiento de las chacras; asumen también todo el trabajo de la cosecha doméstica. Ellas siembran los cultivos menores: maíz, calabaza y camote. En cierta ocasión, como los hombres de la unidad doméstica (household) no pudieron cumplir con todas sus exigencias laborales de caza, extracción de madera y cultivo, la mujer de mayor edad organizó a las demás mujeres para desyerbar la huerta del hijo. Los hombres lo tomaron como algo gracioso; pero la situación desconcertó a su marido y a su yerno. Mientras que las mujeres cosechan la yuca, van desyerbando ese sector de la chacra.

Las mujeres siempre van a la chacra en compañía de otras mujeres. El tono del trabajo agrícola en equipo femenino está regido por las relaciones de

parentesco; equipo hermana-hermana y madre-hija, conversan y bromean, pero suegra-nuera permanecen calladas y reservadas. Típicamente, las mujeres de varias generaciones cosechan la yuca juntas; las tareas de cosechar corresponden a la edad de la mujer: la mujer de mayor edad dirige la obra y escoge las plantas o el sector de la chacra a ser cosechada; mientras las más jóvenes recolectan la cosecha, las de mayor edad van desyerbando ese sector y sus alrededores. Las jóvenes se encargan de desarraigar los tubérculos y de reemplazar las plantas de yuca; las niñas participan en el trabajo escarbando los tubérculos que no se pueden arrancar fácilmente.

El trabajo agrícola es una de las pocas tareas colectivas en las que las mujeres trabajan juntas fuera de la casa. Los únicos otros trabajos serían la recolección de hojas de palma para hacer fibras y la recolección de frutos silvestres.

En realidad, el régimen agrícola no es tan sencillo como esta descripción parece indicar. Las prácticas agrícolas dependen del tiempo disponible y las condiciones ideales ceden a la realidad concreta. Lo ideal sería rozar todo el bosque al mismo tiempo, quemarlo de una vez y desyerbarlo enseguida. Muchas veces un hombre estará ocupado simultáneamente con la extracción de madera y con las actividades de subsistencia. Se realiza una actividad económica a costa de la otra, aunque, a la larga se cumplirá con todo el trabajo. El resultado es que el rozo y la quema, en sectores distintos de la misma chacra, pueden ocurrir con un intervalo de meses. También puede suceder que las mujeres asuman un papel masculino al hacer el desyerbe principal. Lo ideal sería usar el bosque maduro como terreno para la chacra. Hacer una chacra grande en bosque maduro es una tarea que consume mucho tiempo; por eso, los hombres muchas veces escogen la purma (bosque secundario) para sus chacras más grandes. El sistema agrícola y el tipo de cosecha cultivada son bastante flexibles, permitiendo variación en la sincronización del trabajo y la elección del terreno virgen.

Crterios y prácticas de manejo agrícola de los Urarina

Antiguamente, los Urarina sólo plantaban en bosque primario. En los tiempos de hacha de piedra esto era necesario para no dar con la topa (*Oshoroma lagopus*), vegetación principal en la purma, cuya resistencia no es suficiente para ser cortada con piedra. El bosque primario sigue siendo el tipo de bosque preferido o ideal para la agricultura, aunque muchas veces se escoge el bosque secundario. Según el agricultor Urarina, ambos tipos de bosque tienen ventajas y desventajas; el bosque primario ofrece una tierra mejor, tipo humus, con granos muy finos; los plátanos se desarrollan fácilmente en esta tierra pero la yuca muestra poca variación; asimismo, simplifica la ardua tarea de desyerbar; la cizaña no invade gravemente la chacra durante ocho meses y el desyerbe se puede postergar hasta un año. En la purma la cizaña crece inmediatamente y el primer desyerbe tiene que hacerse dentro de los dos o tres meses. La desventaja de usar bosque primario es la cantidad de tiempo y de mano de obra necesarios para preparar la chacra; se requiere la labor de un día en-

tero para talar los árboles más grandes y el rozo toma unas cuatro o cinco semanas para secarse (Ver a continuación el Cuadro de Criterios de los Urarina).

BOSQUE	VENTAJAS	DESVENTAJAS
PRIMARIA	<ol style="list-style-type: none"> 1.—Mejor tierra 2.—Mayor producción de plátanos. 3.—Poco desarrollo de la cizaña. 4.—El desyerbe se puede postergar un año. 	<ol style="list-style-type: none"> 1.—Es necesario mucho tiempo y mano de obra para las operaciones de rozar y talar. 2.—El rozo se seca en cuatro o cinco semanas.
SECUNDARIA	<ol style="list-style-type: none"> 1.—Es necesario poco tiempo y mano de obra para las operaciones de rozar y talar. 2.—El rozo se seca en tres semanas. 	<ol style="list-style-type: none"> 1.—Menor producción de plátanos. 2.—El desarrollo de la cizaña es inmediato. 3.—El primer desyerbe no se puede postergar más de tres meses.

Cuadro de Criterios de los Urarina en la Selección de Bosque Primario o Secundario para el cultivo.

Cuando la contribución inicial de mano de obra es el criterio principal, escogen la purma (bosque secundario) que permite rozar rápida y fácilmente la vegetación secundaria. Este aspecto es importante pues los Urarina trabajan presionados por el tiempo: les parece insuficiente debido, ya sea a las ocupaciones para extraer madera, o bien a la escasa mano de obra requerida para hacer grandes chacras. Además, el rozo seca rápidamente en un plazo de tres semanas y puede ser quemado después de sólo 16 días.

El rozamiento de los Urarina para plantar antes de la quema depende también de los criterios de tiempo y de mano de obra. Una vez que se planta el plátano, éste comienza a crecer. Si la cubierta del bosque se retira dentro de las cuatro o seis semanas, el crecimiento no se retrasa. Sin embargo el desarrollo rápido no está asegurado si se retrasa la plantación hasta después de la quema. Las lluvias pueden impedir que el rozo se seque suficientemente. Si la quema no se efectúa, el plátano no queda afectado adversamente (y los estudios científicos confirman las observaciones de los Urarina, Itie, 1949: 12) con tal que se libere al plátano de cualquier cubierta frondosa. Es desventajoso quemar antes de plantar en el bosque primario porque se favorece la invasión de la cizaña. Otros criterios son los de la necesidad de mano de obra y la comodidad. Los Urarina tratan de evitar el transporte de la mayoría de los pesados rizomas cuando la roza recién se ha realizado. Cualquier persona que haya trepado sobre la roza de una nueva chacra, y conozca sus enredos y matorrales, simpatizaría con el deseo de los Urarina de evitar estos terrenos. Además, los Urarina encuentran agradable trabajar a la sombra del techo forestal.

Otras ventajas adaptativas

Este método tiene otras ventajas que no son evidentes para los Urarina. Esta técnica protege a las plantas y a la tierra. La tierra, al estar continuamente cubierta, está protegida de las fuerzas erosivas del agua (Visschler, 1950: 5). La exposición de la tierra a la lluvia, y su solidificación subsiguiente se minimiza si primero se mantiene la cubierta frondosa del techo del bosque, y después una cubierta de cultivos de hoja ancha (Schefflin, 1975: 33). Puesto que los plátanos se pudren cuando se inundan es muy importante mantener un drenaje adecuado alrededor del plátano (Simmonds 1962: 33). La infrecuencia del desyerbe y la falta de preparación de la tierra, evitan los daños a la tierra de superficie (Bowman, 1958: 8). He observado que también facilita la filtración natural. La opción de no quemar protege las tierras (Visschler, 1950: 3). Plantando así en el bosque, los Urarina protegen la tierra y, como veremos, también el plátano.

Este régimen también favorece las necesidades energéticas del plátano. Durante el periodo inicial de plantación, las hojas caídas del bosque se pudren y proveen un fertilizante natural (Itie, 1949: 12). Durante las primeras semanas después de la plantación, el rizoma desarrolla su pseudotallo (Simmonds, 1959: 11-16). Cuando comienza el desarrollo del árbol o el vástago, el plátano requiere una exposición cuantiosa a la luz del sol (Simmonds, 1962: 31-32). Justamente en este periodo crítico se elimina la cubierta del bosque. El plátano expuesto a la luz del sol, muestra un brote repentino de crecimiento que no se encuentra en los métodos comunes de rozo y quema.

Aunque es conveniente la interplantación de otros cultivos para mantener resguardada la tierra, para conservar los nutrimentos y para impedir la *flora* invasora (Simmonds, 1962: 32). "El factor biótico más manifiesto en la ecología de la banana es la competencia con las otras plantas" (Simmonds, 1962: 32). La yuca y el maíz que se plantan sobre la ceniza de la quema, son plantas de crecimiento rápido que podrían privar a los plátanos de la luz del sol. De hecho, si se interplantan la yuca y los plátanos en el mismo mes, el desarrollo del plátano queda gravemente retrasado.

El plátano madura seis semanas más tarde de lo normal y muestra el pseudotallo delgado típico y la reducción de hojas y brotes (Simmonds, 1952: 31-32). Se puede interplantar la yuca sin hacer daño a los plátanos si éstos llevan ya tres o cuatro meses. La yuca plantada, una vez que el plátano se ha establecido bien después de cuatro meses, tiende a retrasarse en su desarrollo y aparece con tallo delgado. (se hizo observaciones de esta competencia en una chacra Urarina). La única diferencia de manejo en plantas competidoras fue la sincronización de la plantación, respecto a la plantación del otro cultivo. El factor de tiempo, como variable esencial, también fue observado y comentado por los informantes Urarinas. Aunque las plantas domesticadas interplantadas se amenazarían mutuamente por la competencia, las tierras forestales quedan protegidas de la intemperie y de la *flora* invasora.

Ventajas y limitaciones Comerciales

Este régimen agrícola tiene ventajas comerciales, aunque hay que contrapesar estas ventajas con las limitaciones ecológicas y económicas del sistema. Esta técnica está bien adaptada al estremo de plantaciones de plátano. El sistema simplemente explota la tierra virgen con un mínimo de mano de obra, un mínimo de tecnología y sin tener en cuenta el mantenimiento de la fertilidad. El empobrecimiento de la tierra después de varias cosechas lleva al decaimiento del fruto. Esta técnica es factible para iniciar una plantación, no para un manejo permanente de ella; además, tal como lo ha demostrado la experiencia en el Caribe, no es viable en métodos extensivos de agricultura exigidos por empresas comerciales a gran escala. Las reservas de selva virgen no son limitadas y la regeneración es lenta.

Las plantaciones industriales no han podido seguir con los métodos de uso extensivo de tierra y han acudido a métodos agrícolas de uso intensivo de mano de obra incluyendo labranza, replantación, poda, fertilizante, cosechas de cubierta e irrigación (Wardlaw, 1961: 23-27). Desgraciadamente no han tomado en cuenta estas limitaciones en las publicaciones oficiales recomendando la aceptación de este método para el cultivo de la banana en Tingo María, Perú (Visschler, 1950: 5-6).

El Teniente Gobernador de Nueva Angora, río Tigrillo, Señor Oswaldo Soplín M., practica el monocultivo del plátano a un nivel modesto, aunque localmente a gran escala. El Señor Soplín mantiene a la misma vez cinco de sus quince hectáreas de chacra trabajadas sobre purma en pleno cultivo. Cosecha los plátanos tres veces y deja la tierra en estado de barbecho dos años. Se evita la disminución de la fertilidad de la tierra plantando los plátanos sucesivamente más separados.

Para controlar el crecimiento rápido de flora invasora, sobre todo la topa, se aplica Hedenol, un herbicida. A pesar del aumento de trabajo para replantar y la tecnología adicional para controlar la cizaña, el Señor Soplín deriva ventajas económicas al usar este método. Como es básicamente un régimen extensivo, la tecnología y la mano de obra son mínimas. Es un sistema que no está limitado por la duración de la temporada de sequía para asegurar que se seque la roza, y el que produce para el mercado puede sincronizar su cosecha. La limitación más grande de vender en Loreto es la falta de certeza sobre el transporte a causa de las crecidas de los ríos. La posibilidad de sincronizar la cosecha permite al Señor Soplín hacer que la cosecha coincida con las lluvias de temporada, es decir, cuando el río es navegable. Entonces, si planta en Enero o Febrero, tendrá asegurada una cosecha para la venta entre Octubre y Diciembre. No importa si la roza se seca suficientemente para ser quemada durante la temporada corta de sequía que ocurre a fines de Enero o en Febrero. Si planta tanto en Enero como en Junio el mercado contaría con un abastecimiento continuo. Aunque es ventajoso a una escala comercial modesta, la producción continua bajo este régimen se limita por el decaimiento de la fertilidad de la tierra y por la invasión de la cizaña.

RESUMEN

Los Urarina practican un método de agricultura de uso extensivo de tierra, especialmente apto para el cultivo del plátano; varias de las ventajas de este método lo son también para otras especies arbóreas cultivadas; puede llevarse a cabo en bosque primario o en bosque secundario; pero, por ser extensivo, requiere un mínimo de mano de obra y de tecnología para la producción.

Este régimen agrícola evita depender de una temporada larga de sequía que dé a la roza el tiempo suficiente para secarse antes de la quema. Ya sea que el agricultor elija quemar o no, tiene asegurada una cosecha. El método protege la tierra de la intemperie, primeramente, por el mantenimiento de la cubierta frondosa del techo forestal y luego, de la tala, con los plátanos de hoja ancha. Cuando se plantan rizomas en el bosque, se aprovecha del fertilizante natural de las hojas caídas y otros residuos que se pudren en el suelo del bosque. El desyerbe infrecuente protege a la tierra de superficie y mantiene la filtración. Finalmente, debemos recordar la observación de los Urarina: es una técnica agradable y menos ardua que la agricultura convencional de roza y quema.

A pesar de las muchas ventajas de este sistema de cultivo agrícola, no se puede cambiar del sistema de agricultura rotativo a un sistema de agricultura estable sin incurrir en los costos de la intensificación de la mano de obra.

El rendimiento decae después de dos o tres cosechas, lo cual indica la disminución de la fertilidad de la tierra. El agricultor tiene dos posibilidades: fertilizar la chacra o abandonarla y estrenar selva virgen. Los costos económicos limitan la factibilidad de la primera posibilidad, y los límites ecológicos de la selva virgen adecuada, limitan la segunda. Una tercera el barbecho de ocho años. Con un barbecho de ocho años, el desarrollo de cizaña llega a ser un problema al cabo de dos o tres meses; con un periodo de barbecho tan corto como dos años, se puede controlar la cizaña mediante un herbicida. La práctica Urarina de talar los árboles sobre la cosecha es más apta para la agricultura de estreno de un terreno, pero con la intensificación de la mano de obra se puede practicar el método Urarina dentro de un sistema de barbecho y de rotación de cultivos a corto plazo (2 a 8 años).

BIBLIOGRAFIA

BOWMAN, George F.

1959 **El Plátano: Recomendaciones para su cultivo en el Perú.** Ministerio de Agricultura, Servicio Cooperativo Interamericano de Producción de Alimentos.

CARNEIRO, Robert L.

1961 Slash and Burn Cultivation Among Kuikuru and Its Implications for Cultural Development in the Amazon Basin. In **Evolution of Horticultural Systems in Native South America**, J. Wilbert, ed., Antropología Supplement nº 2, pp. 47-67.

CASTILLO B., Gabriel S. del

1958 Los Shimacos, **Peru Indígena**, v. 16-17; 23-28.

- CONKLIN, Harold C.
1961 The Study of Shifting Cultivation, *Current Anthropology*, 2: 27-61.
- CHANTRE Y HERRERA, José
1901 *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español...* desde 1637-1767, Madrid: Imprenta de A. Avrial.
- FIGUEROA, Raoul & Rafael FRANCIOSI
1971 El Cultivo del Plátano en el Perú, Ministerio de Agricultura, Boletín Técnico, n° 76, Lima.
- GIBAL Y BARCELE, Nacisco
1790 Diario del Viaje que yo Fr. ... hice por famosos rios Marañón y Ucayali. En *Historia de las misiones Franciscanas...* Tomo VIII, 106-107, Bernardino Izaguirre, ed., Lima: Talleres Tipográficas de la Penitenciaría.
- ITIE LECOAT, Manuel
1949 El Cultivo del Plátano, *Agricultura Tropical*, V, n° 12: 11-16.
- IZAGUIRRE, Bernardino
1922-9 *Historia de las Misiones Franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el Oriente del Perú*. Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría.
- MEGGERS, Betty J.
1971 *Amazonia: Man and Culture in a Counterfeit Paradise*. Chicago: Aldine.
- POPONOE, Wilson
1955 Plátanos y Bananas en la América Tropical, *La Hacienda* 50: 46-47.
- QUINTANA, José A.
1948 Boletín de las Misiones Agustinas, VI, 6: 271-280.
- RUTHERFORD, Hans
1971 *Farming Systems in the Tropics*. Oxford: Clarendon Press.
- SCHIEFFELIN, Edward L.
1975 Felling the Forest on the Crop, *Oceanía* XLVI, n° 1: 25-39.
- SIMMONDS, N. W.
1959 *Bananas*. London: Longmans, Green and Co. Ltd.
1962 *The Evolution of the Banana*. N. Y.: John Wiley and Sons Co.
- STEWART, Julian H.
1948 The Tropical Forest Tribes. *Handbook of South American Indians*, v. 3, Smithsonian Institute, Washington, D. C.: U. S. Government Printing Office.
- TESSMAN, Günter
1930 *Die Indianer Nordost-Perus*. Hamburg: Friedrichsen, de Gruyter & Co., M.B.H.
- URIARTE, Manuel Joaquín
1951 *Diario de un Misionero de Mainas*. Madrid: Instituto Sto. Toribio de Mogrovejo, Ediciones Jura.
- VISSCHLER CABALLERO, Elard
1950 *El Cultivo del Plátano en Tingo María*. Ministerio de Agricultura, Estación Agrícola en Tingo María, Circular n° 35.
- WALSTER, H. L.
1954 An Excursion into Banana Land, *Bimonthly Bulletin*, North Dakota Agricultural Experimental Station, Fargo North Dakota, XVII, 1: 13-16.
- WARDLAW, C. W.
1961 *Banana Diseases*. London: Longmans, Green and Co. Ltd.
- WISE, Mary Ruth & Olive SHELL
1971

(Traducida del inglés por Jaime Regan)

SUMARIO DE LA PRIMERA EXPEDICION ETNOBOTANICA AL RIO ALTO MARAÑON, DEPARTAMENTO DE AMAZONAS, PERU 1972 - 1973

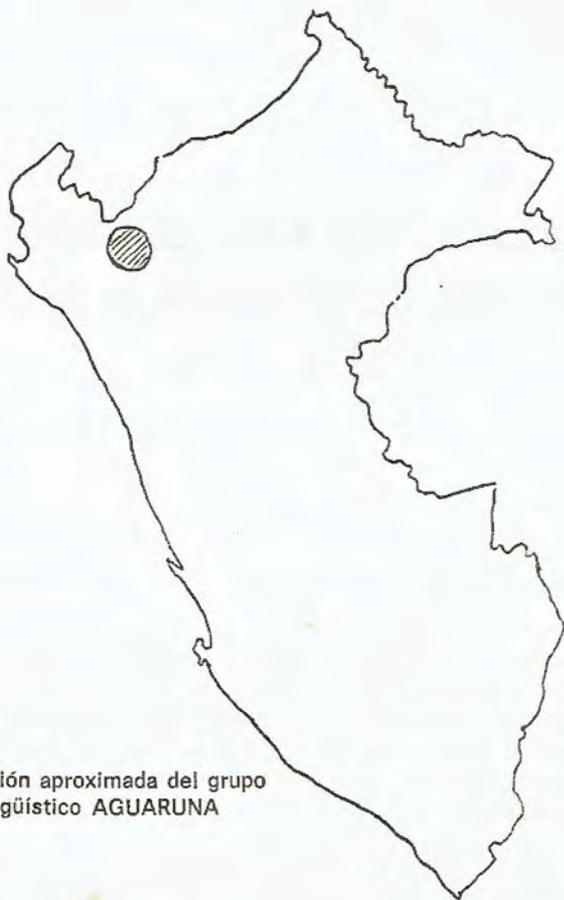
Brent BERLIN *

Les buts principaux de cet article se proposent de découvrir, d'une façon systématique, la connaissance des Aguaruna à son milieu biologique, pour lequel on met l'accent sur la classification native (ethno-classification) de la flore de la forêt tropicale. La connaissance botanique des Aguaruna, d'après l'auteur, constitue, en réalité, une forme de science botanique, que leur permette de connaître le monde vegetal avec une précision semblable à celle de n'importe quel scientifique.

This study aims to bring to light, as systematically as possible, the Aguaruna's knowledge of their biological environment, for which reason emphasis is placed upon the native classification (ethno-classification) of the tropical jungle flora. According to the author, the Aguaruna's knowledge constitutes, in reality, a type of botanical science which allows them to know the vegetable world with an exactitude comparable to that of a scientist.

Die Prinzipiellen Ziele dieser Arbeit decken in systematischer Art auf, wie die Aguaruna, auf Grund ihrer Kenntnisse ueber die biologische Umwelt, einen Schwerpunkt auf die Klassifikation (Ethno-Klassifikation) der Flora des tropischen Urwalds legen. Nach Auffassung des Autors begründet das botanische Wissen der Aguaruna tatsaechlich eine Art botanische Wissenschaft, die sie in die Lage versetzt, die Pflanzenwelt mit aehnlicher Exaktheit zu bestimmen, wie irgendein Wissenschaftler.

* Universidad de California, Berkeley



Ubicación aproximada del grupo
etnolingüístico AGUARUNA

CONTENIDO

Areas principales de estudio en la sistemática etnobotánica Aguaruna

- A. La clasificación Etnobotánica Aguaruna
 - Síntesis de la taxonomía Aguaruna
 - Categoría "domain"
 - Categoría "life form"
 - Categoría de lo genérico
 - Categoría de lo específico y de lo variado
- B. Visión panorámica de la Nomenclatura Aguaruna
- C. Datos sobre la identificación

Estado de las colecciones botánicas hasta junio de 1973

La botánica económica Aguaruna

Apéndice

Bibliografía

AREAS PRINCIPALES DE ESTUDIO EN LA SISTEMATICA ETNOBOTANICA AGUARUNA *

El estudio de la sistemática etnobotánica puede ser dividido en tres tópicos principales, cada uno estrechamente entrelazado con los demás. Nos referiremos a estas áreas como: *clasificación, nomenclatura, e identificación.*

En el estudio de la clasificación, tenemos interés en describir la forma como las plantas se encuentran organizadas, de manera natural, en la mente nativa.

Los estudios de *nomenclatura* están dirigidos a la descripción de los principios lingüísticos de nominación en grupos conceptualmente conocidos.

Al área de *identificación* corresponde el estudio de las características físicas de una planta, que permiten al historiador natural ubicarla en una clase conocida.

En tanto sea posible, nos referiremos a la etnobotánica Aguaruna en torno a estas tres áreas principales, de tal manera que podamos demostrar su relación a principios más generales de la clasificación etnobiológica.

A. La Clasificación Etnobotánica Aguaruna

El autor, durante el mes de Agosto de 1970, hizo un reconocimiento preliminar entre los Aguaruna. Los resultados de dicho estudio indicaron que este grupo de horticultores primitivos tienen un conocimiento de la selva tropical bastante desarrollado. Los primeros datos obtenidos en el presente proyecto arrojan el mismo resultado.

La base de este conocimiento botánico parece cimentada en principios biológicos de clasificación, los cuales encuentran su origen en el reconocimiento de organismos relacionados y que están determinados por amplias semejanzas y diferencias morfológicas. Rara vez hallamos que la clasificación se fundamenta en consideraciones funcionales de los organismos, como por ejemplo en su utilidad cultural. En este aspecto parece que hasta un 30% de los *taxa popular genéricos* (véase abajo), en Aguaruna no tienen utilidad cultural. Tales datos indican que si una planta está suficientemente distinguida por su morfología, estará conceptualmente conocida sin importar su función potencial.

* La investigación fue auspiciada por la Universidad de California, Berkeley, contando con la colaboración de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, a través del Museo de Historia Natural "Javier Prado".

Por todo lo expuesto, podemos pensar que los Aguarunas tienen un interés en clasificar su ambiente de manera semejante a la de científicos de culturas más desarrolladas tecnológicamente.

Además, debemos señalar, que los análisis botánicos de nuestras primeras colecciones de plantas efectuadas por los científicos del Jardín Botánico de St. Louis, Missouri, EE.UU., indican que las discontinuidades objetivas y biológicas son, en gran parte, y con excepciones muy explicables, idénticas al nivel de los mismos conocimientos alcanzados por la botánica sistemática de Occidente.

Estos encuentros, tal como son observados, pueden ser interpretados como apoyo del punto de vista de algunos taxonomistas sobre la "realidad de especies", e indican que la etnobotánica Aguaruna constituye, en realidad, una forma de la ciencia botánica practicada por personas, que sin haber tenido una educación formal, conocen el mundo vegetal con una exactitud semejante a la de cualquier científico.

Síntesis de la taxonomía Aguaruna

El conocimiento sistemático de plantas Aguaruna ha sido encontrado y organizado jerárquicamente en un número pequeño de categorías etnobotánicas. Estas categorías podemos compararlas como equivalentes a los "rangos" de la botánica de Occidente, aunque su contenido substantivo no es comparable más allá de los rangos de *género* y *especie*. Los taxa de plantas que se presentan como miembros de la misma categoría son siempre mutuamente excluyentes. Como hemos sugerido anteriormente (Berlin 1972, 1973), los nombres de estas categorías etnobotánicas son: "*domain*", "*life form*", *del género*, *de lo específico*, *de lo variado*, y *de lo intermedio*.

Categoría "domain"

La categoría "domain" es la categoría más general de la etnotaxonomía. En Aguaruna, la categoría "domain", corresponde cercanamente a la división de plantas elaborada por la botánica sistemática. Sin embargo, aparecen algunas excepciones en las plantas menores, tales como fungi, algas y hongos, cuya etnoclasificación en este momento todavía no está muy clara.

En Aguaruna la categoría "domain" no es conocida lingüísticamente por una expresión fija. A pesar de eso, varios informantes se refirieron a ella, y establecieron diferencias con el reino animal a través de palabras descriptivas del mundo vegetal (las 'plantas' no se mueven como los animales, 'ellas', a diferencia de éstos, tienen hojas, raíces, troncos, etc.). En las sociedades primitivas es bastante común que la categoría "domain" no tenga un nombre. Es mucho más importante para el selvático poner nombres a cada ejemplar de árbol, bejuco, etc., que a los grupos generales.

Categoría "life form"

La categoría "life form" abarca la mayor cantidad de grupos de organismos (a excepción de la categoría "domain") que son conocidos fácilmente por sus

numerosas características morfológicas. Al igual que otros sistemas de etnoclasificación, los Aguaruna distinguen sólo un número muy pequeño de clases "life form", y entre ellas se incluyen a la mayoría de los taxa de rango inferior.

Las clases "life form", en Aguaruna, son las siguientes: *númi* 'árboles y arbustos con tallos leñosos y erectos', *daék* 'lianas y enredaderas con tallos como alambres', *dúpa* 'plantas herbáceas con hojas anchas y venas de mallas y también gramíneas, y *shinki* 'palmeras'.

Categoría 'de lo genérico'

En contraste con los taxa *life form*, que se refieren a grupos de organismos más amplios, los miembros de la categoría etnobiológica 'de lo genérico' se refieren a las más pequeñas discontinuidades de la naturaleza, y son fácilmente reconocidos por sus caracteres morfológicos. En cualquier etnotaxonomía los taxa genéricos son las más numerosas, abarcan una extensión de 500 a 600 clases.

En el idioma Tzeltal, hablado por un grupo de indígenas mayas que habitan en el Estado de Chiapas, México, se encontraron, después de varios años de investigación, 471 taxa genéricos (Berlín, Breddlove, and Raven, 1973).

Trabajando con los Aguarunas hallamos 592 taxa genéricos. Podemos anticipar que mientras la investigación continúe será probable que aumenten las colecciones botánicas (véase la relación). Por medio de numerosos informantes se obtuvo nombres que indican que el número de taxa genéricos, en la población Aguaruna, no excede en mucho de las 600 clases.

Como mencionamos anteriormente, la mayoría de los taxa genéricos son incluidos taxonómicamente en una de las cuatro clases de la categoría "life form", 'árboles', 'lianas', 'hierbas', 'palmeras'. Sin embargo, algunos son aislados conceptualmente por sus aberraciones morfológicas, y otros, por asemejarse más a distintos sistemas de clasificación etnobiológica.

La distribución de los taxa genéricos entre las clases "life form" puede verse en la Tabla I.

Algunos ejemplos de taxa genéricos aislados son los bromeliadas epifíticos, *kuís*; los plátanos silvestres, *winchú* (*Heliconia* spp.), helechos, *dásasip*; los musgos y muchas plantas cultivadas que exhiben características peculiares como el *sánku* con sus hojas enormes (*Xanthosoma* spp.); la *papai* 'papaya' con su tronco sin ramas legítimas (*Carica papaya*), y la *yahúmak* 'yuca' (*Manihot esculenta*).

Ciertas formas de taxa genéricos no pueden ser clasificadas dentro de las cuatro clases de "life form" debido a que poseen cualidades de más de una de ellas. Las llamadas 'estranguladas' son ejemplos típicos de este grupo y pueden ser ejemplificadas en la taxonomía genérica *úwi* (*Clusia* sp) a quien no se considera ni en la clase 'árbol', ni tampoco como algún tipo de 'liana', porque la forma del tallo tiene caracteres semejantes tanto a 'árboles' como a 'lianas'.

Categoría de lo específico y de lo variado

En la dimensión etnobiológica los caracteres de la categoría de lo específico y de lo variado difieren de los de la categoría 'life form', así como también de los de la categoría 'de lo genérico'. Esto sucede siendo más importante, en la categoría 'de lo específico' se presenta en grupos de dos o tres miembros. Rara vez encontramos en esta categoría grupos de clases que excedan a diez miembros y estos grupos son indudablemente organismos de mayor importancia cultural. En las etnotaxonomías, en general, es difícil encontrar elementos de la categoría 'de lo variado'; en la etnosistemática Aguaruna hemos hallado muy pocas plantas cultivadas que correspondan a esta categoría.

En este momento todavía no es posible presentar datos precisos acerca de la cantidad de elementos que corresponden a la categoría de lo específico en la etnobotánica Aguaruna. Sin embargo podemos estimar que al terminar el proyecto en 1975 se podrán encontrar alrededor de 300 clases válidas que pertenezcan a la categoría de lo específico.

T A B L A I

DISTRIBUCION DE LOS TAXA GENERICOS ENTRE LA CLASE "LIFE FORM" EN AGUARUNA

númi	280 (47 %)	}	81 %
dúpa	71 (12 %)		
daék	98 (17 %)		
sínki	31 (5 %)		
sin afiliación	95 (16 %)	}	19 %
ambigüidad	17 (3 %)		

N = 592 taxa genéricos

B. Visión Panorámica de la Nomenclatura Aguaruna

Después de algunos meses en el campo, mi familiaridad con las características lingüísticas y estructurales de la nomenclatura de plantas Aguaruna es todavía rudimentaria; de todas maneras, ha contribuido a hacer progresar en algo los conocimientos de este aspecto tan importante de la etnosistemática.

Podemos decir que todos los nombres de los especímenes de la categoría 'life form' y de la categoría 'de lo genérico' son lingüísticamente simples en su construcción, o sea *monomiales*. Esta característica se puede generalizar a los sistemas de la clasificación etnobiológica mundial (Berlín, Breedlove and Raven, 1973, 1974). La nomenclatura específica puede ser vista como *bi-naria*, si al nombre genérico se le une una expresión específica. Existen algunos nombres específicos monomiales pero todos estos nombres pueden ser analizados co-

mo "específicos de tipo ejemplar", siempre y cuando estos 'etnoespecíficos' tengan una distribución muy amplia, por lo que se consideren de mayor importancia. En tales casos el tipo ejemplar es "polysemous" con el genérico "super-ordinato".

Ejemplos de este tipo de nomenclatura se indican en los siguientes juegos:

tuntuám	}	tuntuám (<i>Iriarteia ventricosa</i>)
		mun tuntuám (<i>Iriarteia</i> sp.) 'large tuntuam'
chéke	}	chéke (<i>Cecropia</i> sp.)
		yawá chéke (<i>Cecropia</i> sp.) 'dog-like ceke'
çaán	}	çaán (<i>Nicotiana</i> sp.)
		mun çaán (<i>Nicotiana</i> sp.) 'large caan'

C. Datos sobre la Identificación

La identificación (o, mejor dicho, reconocimiento) de una planta es requisito previo para su asignación a una taxonomía botánica. Los procedimientos mentales exactos, envueltos en el evento del reconocimiento o identificación, no se encuentra todavía muy bien definidos ni siquiera por los psicólogos cognitivos, quienes trabajan normalmente con objetos cuyas características físicas pueden ser controladas experimentalmente. Recién se están comenzando estudios sobre la índole de la identificación biológica.

Hemos hecho algunos esfuerzos al estudiar los procesos de la identificación (especialmente con las distintas clases de yuca conocidas por los Aguaruna) pero aún es insuficiente. Esta parte del trabajo deberá estudiarse en forma más intensa durante la investigación que se realizará entre los meses de Junio y Setiembre de 1974.

Estado de las colecciones botánicas hasta Junio de 1973

La medida más importante para indicar la magnitud y adecuación de cualquier descripción etnobiológica es la cantidad (y calidad) de las colecciones biológicas en la que están apoyados los análisis. Como indiqué en el proyecto original, las metas del trabajo actual no son completar un inventario total de la flora de la zona Aguaruna, ya que tal estudio pertenece a la botánica pura. Sin embargo, ha sido posible recolectar, no solamente las plantas nombradas por los Aguaruna, sino hacer colecciones de plantas en general. Hasta el 30 de Junio de 1973, se han podido seleccionar cerca de 3,750 colecciones que representan aproximadamente 18,750 especímenes del herbario. Era de suponer-

se que en esta parte del trabajo el número de colecciones hubiera sido más alto; sin embargo, tengo la satisfacción de anotar que en dichas colecciones el inventario de nombres genéricos Aguaruna está casi completo. Como he mencionado anteriormente, mis datos indican que hay un inventario total de unas 592 clases que corresponden a la taxonomía genérica. Hasta el momento, 451 clases de la taxonomía genérica, o sea aproximadamente un 70% del inventario, están representados por una o más colecciones botánicas.

A dos informantes Aguaruna les enseñamos los métodos de colección de especímenes para el herbario. Con el debido entrenamiento, ellos están capacitados, para realizar por sí solos, verdaderos trabajos "etnobotánicos". Mientras nosotros nos dedicábamos a la colección de las plantas en los alrededores de nuestra residencia permanente, en el caserío de Huampami a orillas del río Cenepa, estos dos asistentes efectuaban viajes dirigiendo equipos de recolección de plantas en las zonas aledañas, lo cual nos permitía un valioso incremento en el número de especímenes coleccionados.

Además, hemos recibido el informe de los científicos botánicos del Missouri Botanical Garden sobre los análisis efectuados a las primeras colecciones, y nos indican que la zona del Alto Marañón es de importancia fundamental para la botánica tropical. Tenemos la satisfacción de anunciar que se han encontrado varias especies nuevas, anteriormente desconocidas por la ciencia. Algunas de ellas presentan importancia económica potencial, especialmente ciertas especies de las familias Musaceae, Solaneae, y Cucurbitaceae. De especial interés es haber descubierto que una de la familia Burseraceae no es una nueva especie sino un nuevo género. Es de interés que el nuevo género, aunque no tiene su propio nombre en Latín, tiene un nombre Aguaruna.

La botánica económica Aguaruna

La segunda de las metas, de acuerdo al proyecto original, ha sido incursionar en el campo de la botánica económica Aguaruna, especialmente en el conocimiento de la horticultura. Informaremos sobre los resultados obtenidos en este punto.

Después de establecer el lugar permanente del trabajo de campo en el pequeño caserío Aguaruna de Huampami, situado en la confluencia de la quebrada Huampami con el río Cenepa, obtuve permiso de la Asamblea Comunal (institución conformada por los padres de familia) para iniciar el sembrío de un jardín experimental de yuca. Este jardín tenía aproximadamente 168 matas de yuca, que las obtuve de una muestra de las pertenecientes a diez mujeres Aguaruna. Mi meta fue observar el crecimiento de todas las variedades de yuca, que hasta el momento conocíamos, por lo menos en esa comunidad. Con este pequeño jardín pude efectuar mi experimento. La mujer Aguaruna es la que se encarga del cultivo de la yuca, debido a ello invité a varias mujeres a que me asesoraran en el jardín experimental y de esta manera pude determinar cuáles eran las características morfológicas que les permitían a ellas identificar las distintas clases de yuca; éstas se mantienen estables y se reconocen

por las características del tallo y de la hoja. (Ellas no necesitan ver la raíz para determinar la clase de yuca.) Sin embargo, hemos detectado que determinadas variedades sólo pueden ser reconocidas por algunas personas. Hemos sacado fotografías de la mayor parte de estas clases de yuca y en este momento estamos en pleno análisis.

Para reforzar los resultados y obtener inventarios completos de las plantas actualmente cultivadas por los Aguaruna, hicimos un reconocimiento de 16 chacras (de las 30 que hay en las cercanías de la comunidad de Huampami). Los resultados preliminares de la investigación, así como las recolecciones de plantas específicas, nos permiten compilar, en una lista tentativa, la mayor cantidad de plantas cultivadas en esta región. Suponemos que al continuar el trabajo, el número de plantas aumentará en algo, pero tenemos la certeza de que las formas más importantes ya han sido detectadas. Los Aguaruna cultivan normalmente más de 42 especies de plantas y reconocen más de 168 variedades. El inventario que aparece en el apéndice presenta nombres genéricos, y, si existen sub-classes, nombres específicos.

Además de los datos acerca de las plantas cultivadas, se han hecho esfuerzos para obtener información sobre las plantas silvestres de la región y que influyen notablemente en la economía Aguaruna. Hemos reunido datos que indican la utilidad de más de 455 clases etnogenéricas que muestran su importancia cultural en las siguientes áreas: construcción de casas, tintes nativos, ornamentación nativa; plantas de utilidad en la confección de ollas, en la construcción de canoas; venenos, herramientas y aparatos para la cacería, fibras para las canastas, y plantas silvestres comestibles y medicinales.

También hemos obtenido varios textos, escritos en el idioma Aguaruna, sobre temas de utilidad ritual y medicinal de las plantas. Además, Eloisa Sanner de Berlín, de profesión enfermera, colaboró con nuestro proyecto brindando tratamiento profesional a los Aguaruna enfermos, y compilando una lista de las enfermedades principales, sus síntomas y los tratamientos tradicionales.

En resumen, podemos pensar que la primera etapa de nuestro trabajo ha tenido un éxito inicial. Poseemos una idea clara sobre la vista panorámica de los Aguaruna sobre su ambiente vegetal. Es importante también haber hecho incursiones en la economía Aguaruna, aunque de manera indirecta, al investigar cuáles son las plantas que representan utilidad en el campo económico. Aunque queda mucho por estudiar, nos satisface haber encontrado que los Aguaruna conocen en forma profunda, sistemática, y, en realidad científica, los recursos naturales de la zona que habitan.

Las colecciones botánicas efectuadas nos permiten afirmar que el valle del Alto Marañón tiene gran importancia para la botánica y, tal vez, para la economía peruana. Esperemos que este trabajo y otros que se realizan en distintas regiones de la República, muestren no sólo la riqueza de los recursos naturales, sino, sobre todo de los recursos humanos que el Perú tiene la suerte de poseer.

APENDICE

**Plantas Cultivadas por Los Aguarunas
del Río Alto Marañón, Amazonas Perú ***

Plantas cultivadas principalmente por sus raíces comestibles.

1. máma 'yuca' (*Manihot esculenta*) (30± variedades bien conocido)

púyam	saké máma
suríknam	yampícan
kanús	antúk
ipák máma	muntúm
yakía máma	
ukayín	
suhíktak	
tunálm	
cikím	
sámpin	
kínkís	
panmac	
paúm	
símpu	
símpi máma	
hihuántan	
apán	
uhákan	
mankám	
ywanía máma	
usu uwakín	
daplín	
patáku	
cenkém	
winkánin	
cinkáe	
nampuín máma	

2. sánku 'yantía', 'taro' (*Xanthosoma* spp., *Colocasia esculenta*) (6 variedades, una introducida a la zona)

sin sánku	
yawá sánku	
suwín sánku	<i>Xanthosoma</i> spp.
mancúp	
nehem	
*pítuk	
kistian pítuk	
pítuk	<i>Colocasia esculenta</i>

3. kénken 'sacha papa' (*Dioscorea trifida*) (9 variedades)

íit
aintai kenken
tenténkam
úum
mun kénken
antumú kénken
daék kénken
unkuc
káim

* plantas introducidas a la zona

4. Idáuk 'camote' (*Ipcomea batatas*) (2 variedades)
kúyukúyu
cunuk idáuk
5. dúse 'maní' (*Arachis hypogea*) (6 variedades)
mun dúse
kun dúse
tankán dúse
ipák dúse
uyún dúse
kayampám dúse
6. ciki (Hierba tuberosa que todavía no está identificada botánicamente).
7. nabáu 'jíquima' (*Pachyrrhizus tuberosus?*)

Plantas cultivadas principalmente por sus frutas comestibles.

8. páantam ~ pámpa (*Musa balbisia* x *M. acuminata*) (17 \mp variedades)
sétas ~ setac
periya
katúcu
apásmes
sin paántam [NB \neq sin pantáam]
sánkusuk
upíp
wakac pámpa
kunkúimehes
muhát
sétu
suwín pámpa
taus
sin pantáam [NB \neq sin páantam]
kistián páantam
kucík cína
9. kukús 'cocona' (*Solanum* spp.) (7 variedades)
sáwi kúkús
nantu kukús
siwankús
kistian kukús *Solanum coconillo*
mun kukús
yumfs kukús
becán *S. pseudolulo*
- *10. anúna 'anona' (*Anona* sp.)
11. wanáwana 'cherimoya' (*Anona* sp.)
- *12. bakáu 'cacao' (*Theobroma cacao*) (4 variedades)
sin bakáu
kistián bakáu
tingo maría bakáu
tíno bakau
13. kái 'palta' (*Persea* sp.)
- *14. kistián pitu 'pan de árbol' (*Artocarpus altiss*)
- *15. nabán 'naranja₁' (*Citrus* sp.)
- *16. tansarina 'naranja₂' (*Citrus* sp.)
- *17. turánha 'turonja' (*Citrus* sp.)
- *18. yumún 'limón' (*Citrus* sp.)

- *19. papái 'papaya' (*Carica papaya*) (2 variedades)
sin papái
ciwán papái
- *20. pína 'piña' (*Annanas comosus*) (2 variedades)
kístian pína
sin pína
- 21. sáwi 'guayava' (*Psidium guayara*)
- 22. tapariwá '?' (*Spondias* sp.)
- 23. uyái 'pijuayo' (*Guillelma gasipaes*) (4 variedades)
yúsa
takúm
takuyám
kankán
- 24. yaás 'caimito' (*Chrysophyllum cainito*)
- *25. kásu 'marañon' (*Anacardium occidentale*)
- *26. wakám 'macambo' (?) (*Theobroma speciosum*?)
- 27. namúk 'calabaza' (*Cucurbita* sp.₁) (4 variedades)
ikám namúk = yúsa námuk
céncak namúk
yúsa namúk = Iván namúk
mun namúk
- 28. yuwí 'calabaza' (*Cucurbita* sp.₂)

Pisicidas

- 29. basú 'barbasco' (*Phyllanthus* sp.)
- 30. tímu 'barbasco' (*Lonchocarpus* sp.) (2 variedades)
apinkág tímu
sin tímu

Medicinal, mágico, plantas psico-activas

- 31. baikúa 'campachu' (*Brugmansia* spp.) (3 variedades cultivada por varias Aguarunas)
- 32. caan 'tobaco' (*Nicotiana* sp.) (3 variedades)
sin caán
tahímat caán
tawak caán
- 33. datém 'yahé', 'ayahuasca' (*Banisteriopsis* sp.) (2 variedades)
- *34. ahén 'gingibre' (*Zingiber officinale*) (10 variedades)
santaría ahén
paún ahén
dápí ahén
esék ahén
tikatin ahén
Ikís ahén
numpáin ahén
péca ahén
cíncip ahén
akáp ahén
- 35. kampának₂ (*Eleuthrine bulbosa*)

Otras plantas cultivadas

- *36. bíik 'frijol' (*Phaseolus* sp.)
37. híma 'aji' (*Capsicum* spp.)
sin híma *Capsicum* sp.
yaa híma *Capsicum frutescens*
- *38. panáat 'caña de azúcar' (*Saccharum officinarum*)
- *39. saa 'maíz (*Zea mays*) (6 variedades)
sin saa
kistlán saa
cúncu saa
sasák saa
unkúnc saa
seráno saa
40. uhús 'algodon' (*Gossipium* sp.) (3 variedades)
lwás uhús
káki uhús
sín uhús
41. ipák 'achiote' (*Bixa orellana*) (4 variedades)
sin ipák
hémpe ipák
baén ipák
camín ipák
42. yumi 'mati' (*Lagenaria siceraria*)

Plantas semi-cultivadas

43. cápa 'pote' (*Cruentia cujete*)
44. kumpía 'achira de monte' (*Renalmia* sp.)
45. akánum 'macanillo' ?
- *46. pihisúk 'hierba lisa' (*Cymbopogon citratus*)
47. ácu 'aguaje' (*Mauritia peruviana*)
48. cáapi 'llarina' (*Phytelephas* sp.)
- *49. daúm 'leche caspi' (*Couma macrocorpa?*)
- *50. kahuí 'cafe' (*Coffea arabica*)
51. yaeyú 'yuyu-chonta' (*Euterpe* sp.)
52. kistían múnci (*Passiflora* sp.)
53. náha 'ortiga' (*Urtica* sp.?, *Loasa* sp.?)
54. pápa 'papa' (*Solanum* sp.)
55. pán 'sapote' (*Pouteria* sp.?)
- *56. triku '?' (*Sorghum*)
57. anámian 'achira' (*Canna* sp.?)
58. túhu 'achira' (*Canna* sp.?)
59. símpi 'sinamillo' (*Oenocarpus* sp.)
60. wayampái 'achira' (*Canna* sp.?)
61. apas wámpa 'guaba' (*Inga* sp.)
62. ucinambáu '?'

BIBLIOGRAFIA

BERLIN, Brent

1972 Speculations on the Growth of Ethnobotanical Nomenclature. **Journal of Language and Society**, 1: 63-98.

1973 The Nature of Folk Systematics. **Annual Review of Ecology and Systematics**, Palo Alto, California.

BERLIN, Brent; Dennis E. BREEDLOVE, and Peter H. Raven

1973 General Principles of Classification and Nomenclature in Folk Biology. **American Anthropologist**, 73: 214-242.

1974 **Principles of Tzeltal Plant Classification: An Introduction to the Botanical Ethnography of a Mayan Speaking People of Highland Chiapas**. Academic Press: New York.

EL ROL DE LOS INSTRUMENTOS DE MUSICA SAGRADOS EN LA PRODUCCION ALIMENTICIA DE LOS YAGUA DEL NOR-ESTE PERUANO *

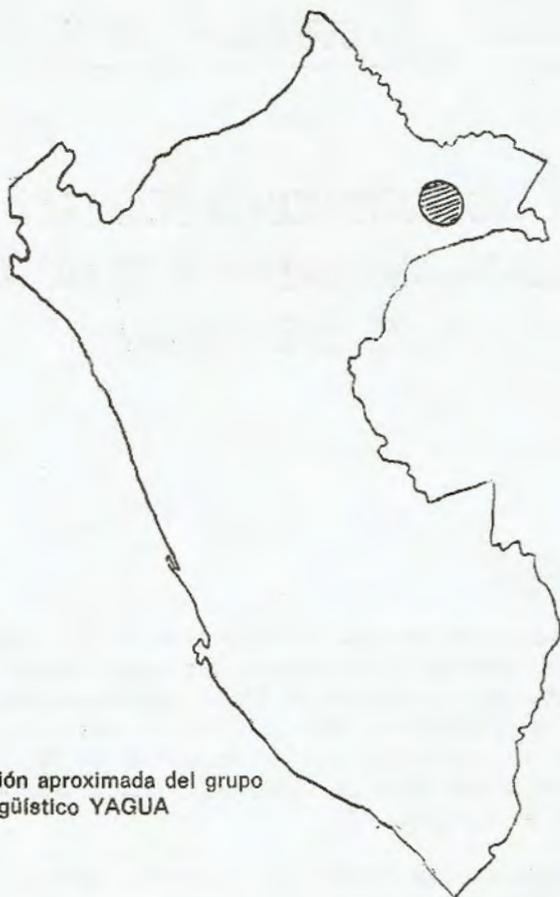
J. y J. P. CHAUMEIL

Au long de ce travail on examine les rapports entre une forme précise de représentation —que sont les instruments de musiques sacrés— et certaines aspects de la production alimentaire des Yagua de l'Ouest amazonien. On montre d'une part, que l'abondance des animaux riches en protéines est pensée et vécue par les Yagua comme un don de la forêt et d'autre part, que cette abondance est strictement liée à un rituel dans lequel les instruments de musique sacrés occupent la place centrale.

This study examines the relationships between a precise form of representation, the instruments used for sacred music, and certain aspects of food production of the Yagua in the eastern Amazon region. The study shows that the Yagua view the abundance of proteinrich animals as a gift of the jungle and that this abundance is strictly bound to a ritual in which the instruments of sacred music play a central role.

Durch diese Arbeit werden die Beziehungen zwischen einer bestimmten Form der Repraesentation, d.h. der rituellen Musikinstrumente, und einiger Aspekte der Ernaehrung der Yagua des westlichen Amazonas ueberprueft. Einerseits wird gezeigt, dass der Reichtum an proteinhaltigen Tieren im Denken und Leben der Yagua als eine Gabe des Urwalds betrachtet wird und wie andererseits dieser Reichtum strikt verbunden ist mit einem Ritual, in dem die Instrumente einen zentraien Platz einnehmen.

* Los Yagua son considerados como los últimos representantes de la familia lingüística Peba-Yagua. Actualmente, su número puede ser evaluado entre 3,000/3,300 individuos.



Ubicación aproximada del grupo
etnolingüístico YAGUA

CONTENIDO

Presentación

Mapa

Territorio y actividades de subsistencia

Ritual de los instrumentos de música sagrados

Los instrumentos de música en el uso ritual

Cuadro recapitulador

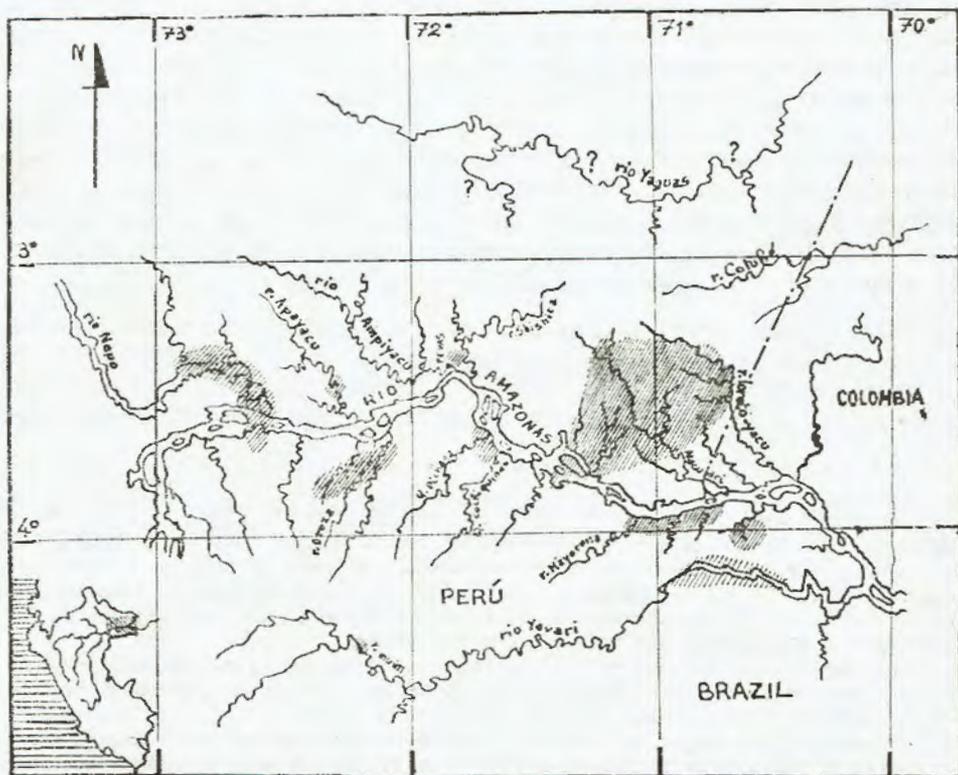
Rol de los instrumentos de música sagrados en la producción
alimenticia de los Yagua.

- A. Instrumentos de música sagrados y producción de chicha de mandioca dulce.
- B. Instrumentos de música sagrados y práctica de caza
- C. Instrumentos de música sagrados y producción animal

Anexos (A, B, C)

Nos proponemos examinar brevemente en las páginas que siguen las relaciones entre una forma precisa de representación (que son los instrumentos de música sagrados) y ciertos aspectos de la producción alimenticia de los Yagua del Oeste amazónico.

Quisiéramos mostrar por una parte, que la abundancia de alimentos de origen animal ricos en proteínas está pensada y vivida por los Yagua como un *don* de la selva y por otra parte, que esta abundancia está estrechamente ligada a un ritual en el cual los instrumentos de música sagrados ocupan el lugar central.



LOCALIZACION DE LAS PRINCIPALES COMUNIDADES YAGUA DEL PERU

Este artículo se limita pues, a un rol particular de los instrumentos de música sagrados en la práctica social de los Yagua. Los Yagua celebraban una o varias veces por año un gran ritual, el *Ñá* (1), en el curso del cual los hijos del "jefe"-de-fiesta eran iniciados y recibían un nombre. Los instrumentos de música sagrados jugaban un rol fundamental en el *Ñá*, particularmente en la práctica de iniciación masculina. Los instrumentos juegan igualmente un papel importante en el principio de autoridad (sujección de las mujeres a los hombres) y en la división sexual del trabajo. Estos dos últimos roles aparecerán a lo largo del artículo.

Territorio y actividades de subsistencia

El territorio yagua cubre una superficie de aproximadamente 70,000 Km² (ver mapa). La cubierta vegetal corresponde al tipo de la selva tropical húmeda baja.

Los primeros escritos (que remontan a finales del siglo XVII) concernientes a los Yagua permiten establecer al menos dos grandes centros de población. El primero se extendía al Norte/Nor-Este/Nor-Oeste de Pevás, del Río Shishita al Apayacu; el segundo, al nivel del curso superior del Río Yaguas (afluente derecho del Río Putumayo). Por consiguiente, parece que los Yagua se hayan dispersado hacia zonas mucho más vastas (ver mapa) (2). Los documentos antiguos muestran bastante claramente que los Yagua residían muy a menudo por grupos dispersos, río arriba en pequeños brazos de agua difícilmente navegables (3). Con las migraciones recientes, los Yagua tienden por el contrario a fijarse en las orillas de los grandes ejes fluviales.

Estas breves consideraciones nos llevan a distinguir las comunidades instaladas en pequeños brazos de agua (quebradas), en las zonas "altas" (4), interfluviales (comunidades "selváticas" o de "tierras altas") de aquellas localizadas a lo largo de los grandes ríos, en las zonas "bajas", frecuentemente inun-

1. Hoy, sólo algunas comunidades "retiradas" celebran todavía el *Ñá*.

NOTA: Para la transcripción de los términos de lengua Yagua, hemos adoptado la lista de fonemas dada en *The principles of the International Phonetic Association*, London 1949. (Reprinted 1972) 55 p. Sin embargo, para facilitar la lectura, la lista de fonemas y de signos diacríticos ha sido simplificada al máximo. Y por razones tipográficas, se han modificado, o simplificado aún más, algunos caracteres.

2. Múltiples factores han obligado a los Yagua a emprender importantísimas migraciones: guerras interétnicas, penetraciones portuguesas y españolas, acciones misioneras, presiones económicas, políticas, etc. . .
3. Ignoramos si los Yagua han habitado siempre las regiones interfluviales o si, por el contrario, como lo nota Lathrap, preferían las orillas del Amazonas más favorables a la sedentarización. Este habitat selvático no es más que un repliegue ante las penetraciones portuguesas y españolas o, todavía anteriormente, ante aquellas de las poblaciones de lengua Tupi (Omagua, Cocama. . .) que llegaron a la región probablemente antes de la conquista (cf. Métraux, A. "Les migrations historiques des Tupi-Guarani", *Journal de la Société des Américanistes de Paris* 19, 1928, pp. 1-45).
4. La desnivelación del terreno no excede a los treinta metros en la región.

dadas en los momentos de las crecidas del Amazonas (5), (comunidades "ribereñas" o de "tierras bajas"). Esta distinción está justificada por el hecho de que los apremios ecológicos no son los mismos en el interior de la selva que en las inmediaciones de los grandes ríos. Está generalmente admitido que el hábitat "ribereño" permite a la vez (6) una mayor sedentaridad y concentración demográfica que no permite el hábitat "selvático" (7) que implica movilidad y por lo tanto un vasto territorio, y una débil densidad poblacional sobre este territorio. En efecto, entre los Yagua, no encontramos el mismo modo de asentamiento en un medio "selvático" y un medio "ribereño". En el primer caso, las chozas están distantes las unas de las otras (la distancia varía de una hora a una o dos jornadas de camino). En el segundo caso, a menudo se tiene, pero no siempre, un asentamiento agrupado. Allí la distancia entre las chozas y la débil densidad humana aumentan las posibilidades de procurarse las proteínas necesarias para la alimentación diaria; aquí, esta distancia no es "determinante" puesto que el recurso acuático rico en proteínas es más o menos "permanente". Las comunidades "selváticas" están pues organizadas en función de la actividad depredadora "dominante": la caza, y la recolección. La caza puede ser individual, en la búsqueda del alimento cotidiano, o colectiva, con ocasión de los grandes rituales que necesitan una abundancia de carne y sobre todo en los períodos de escasez. Al primer tipo de caza (caza individual) le corresponde un territorio generalmente inscrito en los límites de los terrenos cultivados. Al segundo tipo de caza (caza colectiva) le corresponde igualmente un territorio localizado, escogido en función de su alejamiento de todo lugar habitado por el hombre. En otros términos, los Yagua seleccionan un territorio inhabitado, alejado (8), y por tanto, en principio y por estas razones, abundante en caza. Los Yagua no se aventuran en estas zonas de caza colectiva más que en grupos (9) y cuando es necesario. Es importante subrayar el lugar "central" que ocupa la carne en la alimentación, la ideología, el ritual y la práctica de los Yagua. No solamente los Yagua, "ribereños" o "selváticos", se creen ante todo Cazadores y se definen con relación a la caza, por otro lado exclusivamente masculina, sino que además consagran a esta actividad la mayor parte de su tiempo. Entre los Yagua "ribereños" la pesca tiende a sustituir a la caza. Aunque la caza haya prácticamente desaparecido de las "tierras bajas", los Yagua "ribereños" persisten en practicar frecuen-

5. En esta región, el Amazonas arrastra su máximo caudal de Marzo a principios de Junio (la "estación de lluvias" comienza hacia fin de Noviembre-principios de Diciembre).
6. Por la calidad de los terrenos de aluvión propicios a la agricultura y por la proximidad de un recurso acuático "constante" rico en proteínas. No obstante, la pesca, tal como los Yagua la practican, es estacionaria (estación de lluvias/aguas altas: pesca pobre; estación seca/aguas bajas: pesca abundante).
7. Caracterizado por una calidad del suelo inferior a aquella de los bancos de aluvión, "bajiales", y por una abundancia relativa y no constante de un recurso principalmente animal.
8. Generalmente a más de un día de camino.
9. Los desplazamientos en grupo aumentan la seguridad de cada cazador, seguridad contra ciertos ladrones o enemigos eventuales, pero también contra los espíritus de la selva.

temente la caza. En un tal medio, la eficacia de esta práctica podrá ser "puesta en tela de juicio", particularmente con relación a la pesca, sin embargo los valores simbólicos y la importancia ritual que le son atribuidas mantienen el uso. Determinadas situaciones pueden incitar a los Yagua a pedir la ayuda de diferentes "espíritus" encarnados en instrumentos musicales de tipo particular.

La recolección de frutos silvestres y de miel tienen igualmente un gran lugar en la alimentación de los Yagua (10). Es practicada por los dos sexos. La cosecha puede ser ocasional, en el momento de las partidas de caza o de los desplazamientos en la selva, u organizada, durante los períodos de maduración de ciertos frutos y las épocas de abundancia de miel. Como la caza, la recolección de frutos silvestres está más desarrollada en las "tierras altas" que en las "tierras bajas".

Los Yagua no son exclusivamente cazadores-recolectores. Ya sean "riberños" o "selváticos", todos practican la misma agricultura de "tala y quema". Los productos de esta agricultura constituyen de hecho la base alimenticia de los Yagua: por una parte, el vegetal cultivado está omnipresente en toda comida y, por otra parte, la producción vegetal es abundante y segura, ofrece una "reserva" alimenticia con la cual se puede contar. Los productos de las chacras connotan más bien el aspecto "cuantitativo" en la alimentación yagua. Los productos de la caza, la pesca y la recolección el aspecto "cualitativo". Las plantaciones (11) procuran ante todo un tubérculo, la mandioca dulce (*Manihot esculenta Grantz*), a partir de la cual las mujeres elaboran una chicha cuya importancia alcanza a la de la carne. La chicha de mandioca dulce y la mazamorra de bananas (producciones exclusivamente femeninas) juegan un papel fundamental en todo el ritual yagua.

Si los Yagua, principalmente los "riberños", orían desde hace poco algunas aves de corral, gallinas y patos, a veces uno o dos chanchitos, esta producción de carne no entra de hecho en el régimen alimenticio, sino muy excepcionalmente. En efecto, los huevos son raramente consumidos, sino reservados en stock para ser incubados. La producción de carne está orientada hacia la venta o el trueque, a cambio de ciertos productos de origen mestizo.

Los Yagua, "selváticos" y "riberños", practican todos, aunque en diversos grados, la caza, la pesca, la agricultura de "tala y quema" y la recolección.

10. El lugar de este recurso silvestre en la alimentación de las sociedades de la selva amazónica no ha sido siempre reconocida, particularmente por el hecho de que una buena cantidad de frutos recogidos o de miel, se consumen en el mismo lugar.
11. Idealmente, cada familia conyugal abre anualmente una chacra y abandona la precedente solamente después de dos cosechas sucesivas de mandioca dulce. En principio, toda familia posee simultáneamente varias parcelas individuales, cada una en un estado diferente de desarrollo del cultivo. El aprovisionamiento de la chacra es cotidiano.

En el primer caso, el acento se pone en la caza y la recolección, en el segundo caso sobre la pesca (12).

Ritual de los instrumentos de música sagrados

Como señalé al principio del artículo, los Yagua celebraban (algunos celebran todavía) un gran ritual *Ná*, con cuya ocasión eran fabricados los instrumentos de música sagrados. Los miembros de varias comunidades se reunían para el *Ná*. No obstante, en algunas circunstancias, los miembros de una sola comunidad pueden realizar "pequeños *Ná*", por ejemplo a continuación de repetidas cazas infructuosas (ver el ejemplo de "Edén de la Frontera" en anexo pág. 118).

El ritual consiste en fabricar dichos instrumentos en el curso de una caza colectiva de varios días en la que sólo los hombres participan. Por su parte y simultáneamente, las mujeres elaboran una gran cantidad de chicha de mandioca dulce y de mazamorra de bananas. Las bebidas deberán estar preparadas para el retorno de los cazadores. Algunos días más tarde, estos últimos anuncian su llegada soplando los instrumentos de música sagrados. Las mujeres deben entonces reagruparse en una choza herméticamente cerrada o bien ocultarse en la selva porque, en ningún momento, deben percibir los instrumentos (explicaremos más adelante la razón de esta prohibición). La caza traída por los músicos es depositada en un cañizo con hojas en el centro de un lugar limpio. Sucesivamente, mazamorra de bananas y chicha de mandioca dulce se ofrecen ritualmente a los músicos. Esta libación se prolonga generalmente durante una buena parte de la noche, durante la cual los instrumentos no cesan de sonar. La caza es despedazada por los hombres y exhibida por los músicos (ver foto). Antes de destruir los instrumentos, los hombres esparcen sobre el suelo el contenido de varias calabazas de chicha. La bebida así esparcida representa la vomitadura de los "espíritus", testimonio de su saciedad. Una vez destruidos los instrumentos, las mujeres se reúnen con los hombres alrededor de la carne despedazada. Una parte de los animales traídos con la ayuda de los "espíritus" se consume colectivamente, el resto se reparte entre todas las familias que han colaborado en el ritual. Después del cual, los regocijos tienen lugar: danzas, cantos y pantomimas se suceden hasta que no haya ni una gota de chicha de mandioca dulce.

Los instrumentos de música en el uso ritual

Se trata de instrumentos de viento tocados por pares: flautas, trompas de corteza enrollada en espiral y tubos huecos (megáfonos). Estos instrumentos están personificados y sexuados: son las "voces" de cinco *hupitu* (13) nombrados

12. Al contacto con la sociedad mestiza y los Organismos del Estado, los Yagua "riberños" comienzan a practicar una agricultura intensiva (arroz, yute, caña de azúcar, maíz, bananas, etc...)
13. Traduciremos este término por "espíritu benévolo", designa también la "sombra de una persona".



DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

y jerarquizados por los Yagua como sigue: en primer lugar *Rúnda'* (el más importante), después *Wawitihó* (inseparable de *Rúnda'*) y *Wirisihó* (el más "viejito"), en fin *Sipató* y *Yurihó*.

Cada uno de ellos de hecho es una pareja de gemelos siempre en una relación mayor/menor (14). Cada pareja es tratada como una sola persona. La relación mayor/menor puede expresarse de diferentes maneras: por ejemplo se dirá que *Rúnda'* está en una relación padre/hijo. *Rúnda'* nunca ha tenido hijos, ni padre (15), pero el mayor es *como* (podría ser) un "padre" para el menor. Está en una posición de "padre" con relación al menor. Del mismo modo *Wirisihó* es descrito a veces en una relación tío/sobrino, o incluso, aunque raramente, en una relación hombre/mujer. Los cinco *hupítu*, llamados genéricamente *mbayátu* (16), son considerados *como* "parientes". De la misma manera, son *como* "parientes" de los gemelos míticos, héroes culturales de los Yagua.

Los Yagua reconocen la existencia humana anterior de los *mbayátu*. Ciertos viejos aseguran haberlos conocido en su juventud. En esta época, los instrumentos no existían. *Rúnda'* y los otros venían en persona. Los primeros instrumentos, que eran enteramente de hueso, fueron fabricados por los espíritus mismos, los hombres los imitaron a continuación, pero los hicieron en madera. Anatómicamente semejantes a cualquier hombre, los cinco espíritus tienen sin embargo el pene atrofiado. Este handicap inhibe sus relaciones sexuales con las mujeres (cf. mito de *Rúnda'* p. 119), de ahí la prohibición que pesa sobre éstas. En efecto, la vista y a fortiori el uso de los instrumentos de música sagrados, están estrictamente proscritos a toda persona del sexo femenino (bajo pena de muerte y enfermedad grave) así como a los no-iniciados (17) y a los extranjeros. El orden de presentación de los instrumentos en el momento del ritual refleja bastante bien el principio jerárquico que los distingue: *Rúnda'* después *Wawitihó*, *Sipató*, y *Yurihó*, en fin *Wirisihó* (porque su "voz" es la más potente) (18). Los cinco instrumentos no están necesariamente presentes en toda manifestación, a veces solamente dos o tres son invitados (*Rúnda'* está siempre figurado). Cada espíritu puede estar representado por uno o varios pares de instrumentos. El número de pares está en función del número de músicos. No hay forzosamente igualdad de pares entre los instrumentos.

14. Esta relación mayor/menor está omnipresente en la mitología Yagua. A nivel de la representación, el instrumento en posición "mayor" es más largo que el "menor". Del mismo modo, al nivel del sonido, la "voz" del "mayor" es más grave que la del "menor".
15. Los cinco *hupítu* no tienen ni padre ni madre.
16. En este caso preciso, *mbayátu* = "alma". Por otra parte es este el vocablo que los primeros misioneros y los cronistas han retenido y traducido por "diablo" a causa de las prohibiciones de las que son objetos los instrumentos.
17. Tal como se practica hoy, la iniciación consiste en poner por primera vez a un joven en presencia de los cinco instrumentos. Un ayuno severo debe ser observado por el novicio antes y después de la iniciación.
18. Este orden puede variar de una región a otra, pero *Rúnda'* estará siempre en posición inicial.

to produce un sonido o serie de sonidos característicos (19). La combinación musical entre ellos es libre.

1. *Rúnda'* (ver mito p. 119)

Rúnda' está representado por un par de trompas de corteza de *tamiká*, "atadijo" (*Trema micrantha*) (20). Su fabricación tiene lugar en la selva, en el mismo lugar donde es localizado el "atadijo". *Rúnda'* vive por encima de *mukuhutSanu*, "mundo del Cóndor" (21), pero, cuando viene temporalmente sobre la tierra *makádi*, reside "en el agua" con los otros cuatro espíritus (22). *Rúnda'* está asociado a la caza de los animales silvestres, particularmente grandes mamíferos herbívoros y monos. He aquí una lista de algunos de entre ellos, tal como la ha establecido un informante: "sachavaca" (*Tapirus terrestris*), "Huan-gana" (*Tayassu pecari*), "sajino" (*Tayassu tajacu*), "venado rojo" (*Mazama americana*), "venado ceniz" (?), "mono choro" (*Lagothrix lagotricha*), "maquisapa"



a) mayor (padre)

L = 1 m. 50

φ embocadura = 1 cm.

grosor φ = 15/18 cm.

b) menor (hijo)

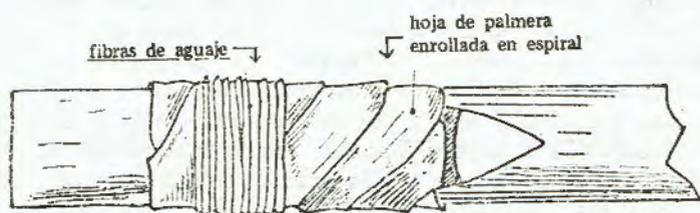
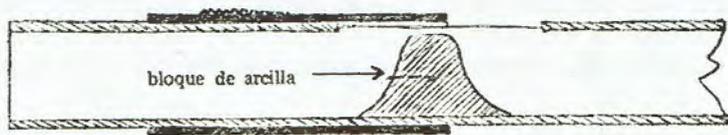
L = 1m/1m20

φ embocadura = 1 cm.

grosor φ = 12/15 cm.

19. Pudiendo ir de la frase a voluntad rítmica (trompas y tubos) a la frase melódica libre (flautas).
20. La corteza se coge en la parte "alta", "aérea" del árbol porque allí es flexible y resistente. Es igualmente posible utilizar la corteza de "palometa guayo" (*Lacistema aggregatum?*) para confeccionar este tipo de trompa.
21. Los Yagua conciben el universo como una serie de mundos *hutsanu* superpuestos. El conocimiento de estos mundos varía según los individuos. Ciertos chamanes yagua conocen más de doce *hutsanu*. Según los informantes *mukuhutsanu*, es el segundo, tercero o cuarto mundo por encima de la tierra *makádi*.
22. Si el intervalo entre dos utilizaciones se prolonga, de un día al siguiente por ejemplo, los cinco instrumentos se disimulan en un brazo de agua. Esta práctica les asegura una buena conservación. Por el contrario, si el intervalo es breve, son simplemente escondidos en la proximidad de la choza.

(*Ateles geoffroyi*), "machín negro" (*Cebus capucinus*), "machín blanco" (*Cebus albifrons*), "fraile" (*Saimiri sciureus*), "tocón" (*Callicebus cupreus*), "pichico" (*Saguinus tamarin*), "ardilla" (*Sciurus sp.*), "majaz" (*Cuniculus paca*), "pelejo" (*Bradypus tridactylus*), etc. . . Esta lista parcial reúne a ungulados, primates, roedores, esciúridos y desdentados. Los pájaros y los carnívoros no son mencionados. Es probable sin embargo que los volátiles tales como la "panguana" (*Crypturellus undulatus*), la "pucacunga" (*Penelope jacquasu*), el "paujil" (*Mitu mitu*), etc. . . y carnívoros tales como el "achuni" (*Nasua nasua*), estén también asociados a *Rúnda'* (23). Los animales traídos con la ayuda de los espíritus son designados con nombre alegóricos (24). El hecho de que *Rúnda'* esté asociado a la mayor parte de los mamíferos cazados por los Yagua puede explicar su posición inicial en la jerarquía de los cinco espíritus.



a. mayor
L = 3m. $\phi = 3/4$ cm.

b. menor
L = 2m50
 $\phi = 3/4$ cm.

forma de la muesca



23. Estas dos especies estaban representadas en los rituales a los que hemos asistido.
24. Powlison cita algunas en una reciente publicación (*La fiesta yagua, jiña: una rica herencia cultural* Yarinacocha, Instituto Lingüístico de Verano, 1976, —. 85-87).

2—Wawitihó

Wawitihó está representado por un par de flautas (25) cortadas en los tallos secos de la palmera samanase, "chambira" (*Astrocaryum tucum*). Según los Yagua, *Wawitihó* es inseparable del espíritu principal *Rúnda'*: "*Wawitihó* debe acompañar siempre a *Rúnda'*". *Wawitihó* es también el más largo de los cinco instrumentos. Por esta razón tiene el sobrenombre de *hamakano*, "el largo", "el grande". Reside "en el agua" de los *matió* (grandes mares). Para llamarlo, basta pisotear un cerro próximo al mar. *Wawitihó* está asociado a la pesca y a la abundancia de peces, particularmente del "sábalo" (*Brycon*), "palometa" (*Oligopletes palometa*), "paco" (*Myteles*), "lisa" (*Mugil*), "cúnchi" (?), "zungaro" (?), "dentió" (*Esox lucins?*).

3—Yurihó

Yurihó es semejante a *Wawitihó* (el mismo par de instrumentos de "chambira"), pero de tamaño más reducido (mayor = 2 m. de largo, menor = 1.50 m. de largo). *Yurihó* engendra las mismas prohibiciones que *Wawitihó*. Como este último, vive "en el agua" y está asociado a los peces (las especies no están precisadas).

4—Sipató/Sipatóda

La misma representación que *Wawitihó* y *Yurihó*, pero la longitud todavía más reducida (mayor = 1.50 m. de longitud, menor = 1 m. de largo), lo que le ha valido el sobrenombre de "pequeño" o "corto". La determinación del sexo de *Sipató* es ambigua: para algunos es masculino, para otros es femenino, entonces se le llama *Sipatóda* y puede ser considerada como la esposa de *Rúnda'* (26). Espíritu secundario, *Sipató/Sipatóda* reside igualmente "en el agua". El (ella) está asociado(a) a los peces, más exactamente a dos especies de peces: los "mota" (?) y los "paco" (*Myteles*).

5—Wirisihó

Wirisihó está figurado por un par de tubos huecos cortados en la parte "baja" de un tronco de *totónase*, "cashapona" (*Iriarte sp.*) (27). Una extremidad de cada tubo está cubierto de un bloque de arcilla agujereado en su centro con un orificio llamado *hupeto*, "boca", por el cual se sopla. Los sonidos graves emitidos por el instrumento son audibles a grandes distancias. Precisamente por la gravedad de estos sonidos los Yagua se refieren a él cuando lo

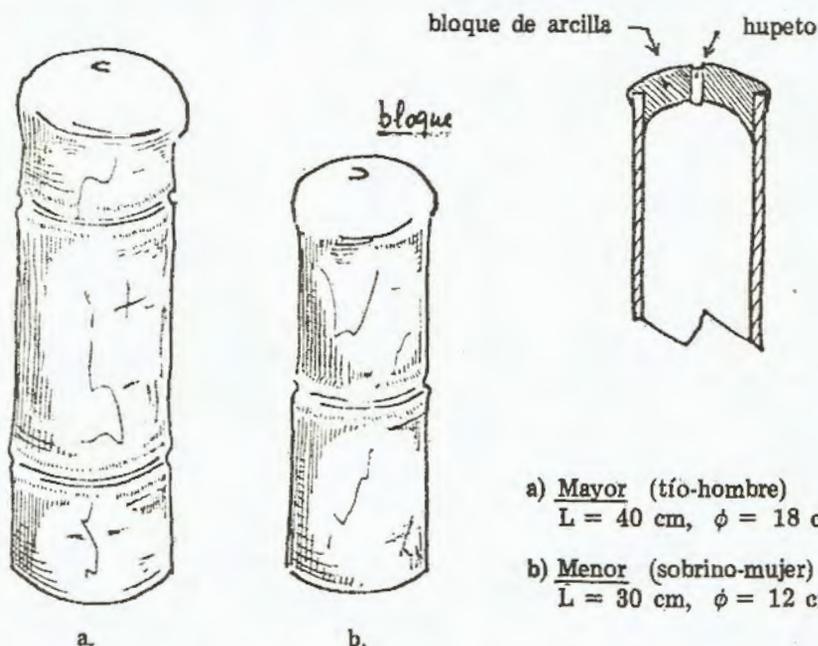
25. N. T. En francés "flûtes á-bloc".

26. Ver particularmente Powlison, 1976, p. 40.

Como ya dije, *Rúnda'* no tiene esposa y no tiene relaciones con las mujeres. Algunos Yagua sin embargo, consideran a *Sipatóda* como su "esposa".

27. *Wirisihó* puede también fabricarse a partir de la corteza enrollada de "atadijo". En este caso, será comparable por la forma y la talla a *Rúnda'*, exceptuada la embocadura que será de un diámetro superior.

llaman de sobrenombre *Wirishó*, "el viejo". Del mismo modo, el poder de los sonidos emitidos explica porqué *Wirishó* se encuentra corrientemente en la posición final.



- a) Mayor (tío-hombre)
 $L = 40 \text{ cm}$, $\phi = 18 \text{ cm}$.
- b) Menor (sobrino-mujer)
 $L = 30 \text{ cm}$, $\phi = 12 \text{ cm}$.

Como los instrumentos 2, 3 y 4 *Wirishó* reside "en el agua" de los grandes mares o también bajo los troncos de los árboles tumbados cerca de las quebradas. *Wirishó* está asociado a la captura de ciertos reptiles quelonios, principalmente los "motelo" (*Testudo tabulata*), las "charapilla de aguajal" (?), las "ashna charapilla" (?), puede ser incluso de las "charapa" (*Podocnemys expansa*) y de la "taricaya" (*Podocnemys dumierilliana*). La asociación *Wirishó* tortuga es también evocada para explicar la posición final del instrumento en el orden de presentación de los 5 espíritus.

A cada tipo de espíritu correspondería pues un tipo de animal (terrestre, acuático, semi-acuático) (28). Pero los cinco espíritus no engendran por sí mismos las diferentes especies animales. No son los "dueños" de los animales, sólo son los intermediarios entre estos últimos y los hombres.

Todos los animales silvestres pertenecen a *tohamwo* (*too'* = selva, *hamwo* = "dueño") "dueño" de la selva, a *ratuhamwo* (*ratu* = "colpa"), "dueño" de la "colpa" (ver mito en anexo, p. 119, a *ndanihamwo* (*ndani* = "aguajal") "dueño

28. Muchos Yagua no hacen (más) esta distinción y consideran los cinco espíritus como asociados todos a la abundancia de la caza y de los peces.

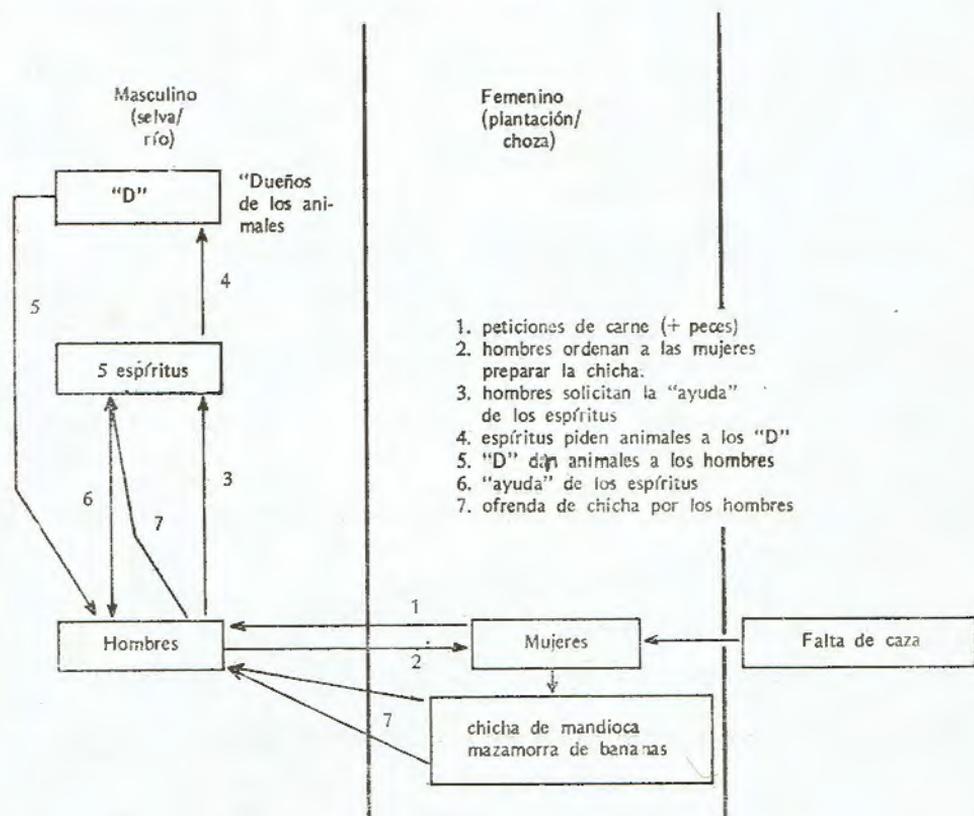
CUADRO RECAPITULADOR

Designaciones		Animales asociados	Residencia	Prohibiciones	Otras referencias
1- Rúnda' 2 trompas de corteza enrollada en espiral	Animales terrestres	Ungulados (sachavaca, huan-gana, sajino, venado...) Primates (choro, maquisapa, machín negro, ñachín blanco, fraile, tocón, pichico, ...) Roedores (majaz, ...) Esciúridos (ardilla, ...) Desdentados (pelejo, ...) Carnívoros ? (achuni, ...) Pájaros ? (panguana, paujil, pucacunga, ...)	en "alto" (semi-mundo)	La vista del instrumento por las mujeres lleva consigo la muerte	espíritu principal
2- Wawitihó 2 flautas	Animales acuáticos	Peces: (sábalo, palometa, paco, lisa, cúnchi, zúngaro, dentón, ...)	en "bajo" (en el agua)	Enfermedad heridas graves	"el largo" "el grande" "compañero de Rúnda"
3- Yurihó 2 flautas		Peces (?)	id.	id.	espíritu secundario
4- Sipató Sipatóda 2 flautas		Peces (mota y paco, ?)	id.	id.	"el corto" "el pequeño" "esposa" de Rúnda' - espíritu secundario
5- Wirishó 2 tubos huecos	Animales semi-acuáticos	Reptiles quelonios (motelo, charapilla de aguajal, ashna charapilla, charapa?, taricaya?, ...) Caimanes ?	en "bajo" (en el agua) bajo tronco de árbol, (lugares pantanosos)	id.	"el viejo"

ño" del "aguajal". Del mismo modo, los animales acuáticos dependen de *hahamwo* (haa. = agua), "dueño" del agua o de *kiwáhamwo* (Kiwá = pez) "dueño" de los peces, etc. Algunos de entre ellos son descritos por los Yagua como devoradores de hombres. Detentores de los animales, estos son los verdaderos responsables de las malas cazas y de la escasez de animales.

En efecto, los Yagua dicen no tomar, sino *recibir* de la selva sus medios de subsistencia. El papel de los cinco espíritus es precisamente pedir a los "dueños" que provean más animales a los Yagua. Los espíritus, particularmen-

te *Rúnda'*, "ayudan" también a los Yagua colocando a los animales "a tiro" y guiando las flechas hacia el blanco (29). Sin esta "ayuda", la caza sería rara y los cazadores más desafortunados. Para asegurarse esta "ayuda" fundamental, los Yagua deben invitar a los espíritus. Para hacer esto, deben ofrecerle lo que ellos producen en abundancia: la chicha de mandioca dulce y la mazamorra de bananas. Es la condición para tener caza; "sin mandioca, no hay carne ni pescado".



Papel de los instrumentos de música sagrados en la producción alimenticia

Toda manifestación de los instrumentos sagrados implica *al minimum* dos procesos simultáneos:

- fabricación colectiva e intensiva de chicha de mandioca dulce,
- caza colectiva intensiva.

29. Cada vez que un cazador señala a un animal, pide a *Rúnda'* que se lo dé. No es "realmente" el cazador el que mata la caza.

a) Instrumentos de música sagrados y producción de chicha de mandioca dulce

La participación de las mujeres en el ritual es tan indispensable como la de los hombres. En efecto, como hemos mencionado, una gran cantidad de chicha de mandioca dulce (producción exclusivamente femenina) es ofrecida a los espíritus a cambio de su colaboración. Las raíces de mandioca y los racimos de bananas destinados a ser transformados en chicha y mazamorra son cosechados por las mujeres en las plantaciones individuales de la comunidad. La elaboración de la chicha incumbe al conjunto de las mujeres, por tanto es el producto de la cooperación femenina intensa. Sin ofrenda de chicha, los espíritus cesarían de ayudar a los Yagua. El papel de las mujeres está aquí en asegurar a los hombres la colaboración de los espíritus (30). La producción de chicha de mandioca dulce (producción femenina) es pues la condición de la reproducción de esta práctica ritual.

b) Instrumentos de música sagrados y práctica de caza

Como dije más arriba, la venida de los espíritus está siempre precedida de una caza colectiva de varios días. Esta caza tiene por objeto traer nuevamente, con ayuda de los espíritus, el máximo de animales, de aquí la especificidad y el aspecto colectivo de la empresa. La escasez de caza cerca de los lugares habitados obliga a los Yagua a sobrepasar su territorio de caza habitual, cotidiano, para alcanzar zonas más alejadas, menos frecuentadas, multiplicando así las posibilidades de encontrar caza mayor, rara cerca de los lugares habitados, pero también de recoger miel y frutos silvestres. Las condiciones de éxito de una tal caza son pues las siguientes:

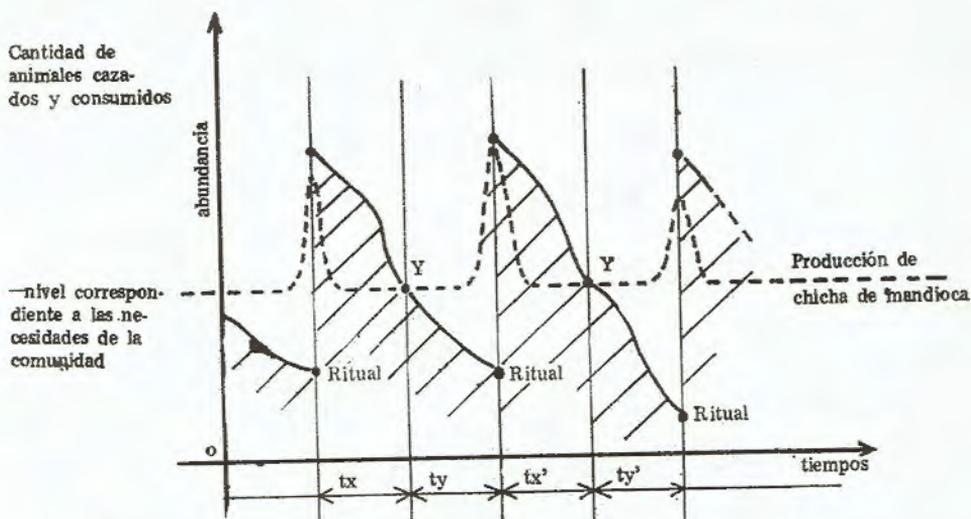
- colaboración de los espíritus de caza (pesca),
- cooperación masculina intensa,
- sobrepasar el territorio de caza habitual.

c) Instrumentos de música sagrados y producción animal

Hemos visto que existe una relación entre la producción animal y la manifestación de los instrumentos de música sagrados. Uno de los roles de los espíritus está precisamente en asegurar a los Yagua la producción de animales terrestres, acuáticos y semi-acuáticos. Gracias a la colaboración de los espíritus (31), la cantidad y la variedad de animales matados durante las grandes cacerías son bastantes superiores a las traídas en las cacerías cotidianas. Los efectos de la colaboración de los espíritus no son *solamente* inmediatos, pueden prolongarse bastante después de su venida, hasta períodos más o menos largos (ver el ejemplo de "Edén de la Frontera", p. 118).

30. Ver *supra* p. 107, el rito que consiste en esparcir por el suelo el contenido de varias calabazas de chicha.

31. En realidad, gracias a la cooperación más intensa de los hombres.



—los tiempos tx y ty varían en función de las estaciones, de los períodos de celo, de las migraciones animales, etc. . .

—a partir del punto y los Yagua pueden efectuar un ritual del tipo descrito en el artículo

Mecanismo de las condiciones de reproducción de la producción animal

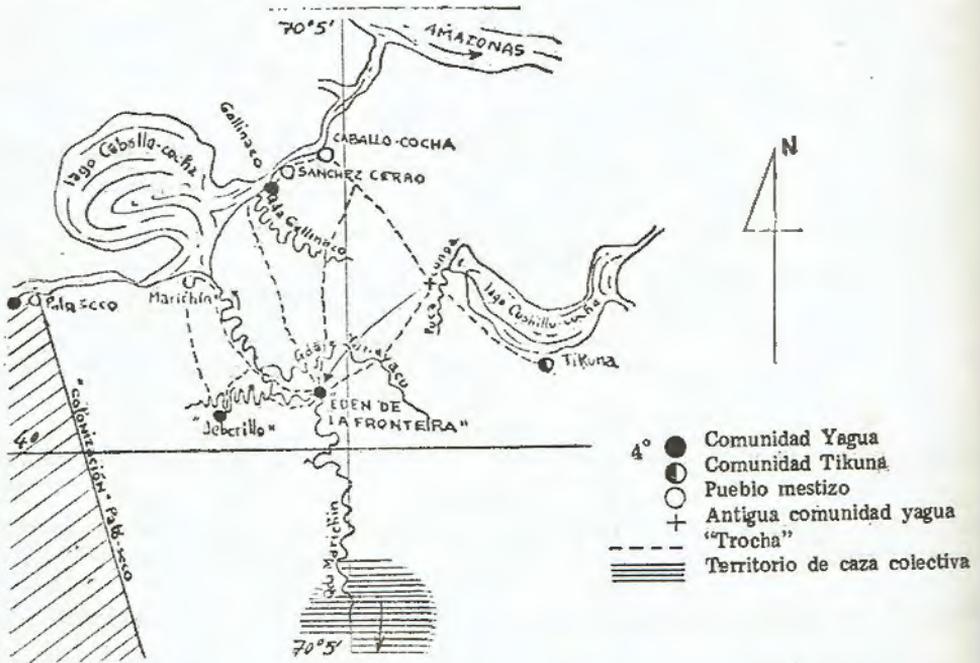
Toda manifestación de los instrumentos de música sagrados implica pues una intensificación de la producción alimenticia. Esta intensificación, resultado del trabajo colectivo de todos los miembros de la comunidad, produce una abundancia que los Yagua traducen como un *don* de la selva, no como resultado de su propia cooperación (excepto para la producción de la chicha).

Actividades intensivas	Sexo	Lugares	Productos	
Fabricación de chicha de mandioca dulce (mazamorra de bananas).	F	Plantación/choza	Especies vegetales cultivadas.	"abundante"
Caza colectiva (pesca) (recolección)	M	Selva/río	Gran variedad de especies animales. Especies vegetales no cultivadas.	"seguro" "incierto"

Vemos pues que el ritual de los instrumentos de música sagrados, tal como lo practican todavía hoy los Yagua, no es solamente un sistema de representación. Este ritual puede también funcionar en algunos casos como un mecanismo de regulación alimenticia, condicionando la producción de una fuente alimenticia fluctuante de origen animal.

ANEXOS

A—El ejemplo de “Edén de la Frontera” (32)



El acontecimiento tuvo lugar a principios de setiembre de 1975. Desde hacía ya algún tiempo los cazadores volvían de la caza al poblado con el morral vacío. Ante estos repetidos fracasos y el descontento de sus mujeres, decidieron de común acuerdo celebrar una fiesta de bebida con miras a invitar a *Rúnda'* y *Wawitihó*. Ordenaron a sus mujeres preparar una gran cantidad de chicha de mandioca dulce para dos días después. Ellos mismos se organizaron para una caza colectiva de dos días en la fuente de la quebrada de Marichín, a medio día de camino hacia el Sur (ver mapa). Según lo convenido, en la noche de dos días después, la chicha de mandioca estaba fermentada y los cazadores llegaron acompañados de *Rúnda'* y *Wawitihó*. Traían alguna caza ("choro" —*Lagothrix lagotricha*—, "pelejo" —*Bradypus tridactylus*—, "panguana" —*Crypturellus undulatus*—). Durante la manifestación los hombres pidieron a

32. Comunidad Yagua de 68 habitantes establecida desde 1974 en la orilla derecha de la quebrada de Marichín. Se inscribe en una región esencialmente habitada por mestizos y por indígenas de lengua Tikuna (fuerte concentración en Cushillo-cocha). Los Yagua allí son bastante minoritarios: las cuatro comunidades mencionadas sobre el mapa totalizan solamente 170 personas. Una tal concentración de población ha tenido un impacto decisivo en la fauna local. La extrema escasez de caza es particularmente sentida por los Yagua.

Rúnda' y a *Wawitihó* "darles" más caza. Los días siguientes, la caza apenas era mejor. Sin embargo, un mes más tarde, un fenómeno excepcional se produjo: una manada de "huanganas" (*Tayassu pecari*) había sido descubierta por un cazador (Alberto) muy cerca de "Edén". Provisto de un solo cartucho, este último no pudo matar más que una. Corrió entonces al pueblo a prevenir a los otros cazadores. Pero no había nadie. Alberto volvió enseguida sobre sus pasos: la manada continuaba allí.

He aquí el relato que nos hizo después de su regreso, mientras despedazaba el animal: "Estaban como cien, juntas, y bien cerquita. He podido solamente matar una, por falta de cartuchos, pero si tenía más cartuchos, se podía matar hasta diez porque no se han movido cuando he disparado, como si estaban manzanas, no han huido, han seguido no más, como si estaban ofrecidas. Nunca se había visto tanto desde tiempo". Alberto nos confiaba más tarde que todo esto era obra de *Rúnda'*, "él da siempre lo que se pide".

b—Mito de *Rúnda'* (pasaje de un mito recogido en noviembre de 1975)

... Antes que Luna y Sol existieran, los mundos *hutsanu* estaban casi pegados. El cielo *aritsi* estaba mucho más bajo que hoy, casi tocaba la tierra *makádi*. *Rúnda'* residía por encima de *mukuhutsanu* (mundo del Cóndor), tal vez en *pádahutsanu* (semi-mundo). *Rúnda'* venía sobre *makádi* cuando los *Yagua* lo invitaban. Era muy fácil puesto que el cielo era bajo. *Rúnda'* era un hombre (33) con el pene muy pequeño. Por esta razón, no había tenido jamás relaciones con una mujer y vivía célibe. Pero las mujeres se mofaban de él a causa de su pene. Por esto *Rúnda'* decidió un día matar a la próxima que encontrase. A pesar de todo, muchas mujeres intentaron verlo porque, excelente cazador, traía mucha caza. *Rúnda'* las mató a todas y fijó sus cuerpos en la copa de un tronco de *Astrocaryum*. Desde entonces, ninguna mujer se aventuró por allí... Ahora, es preciso subir a la copa de un árbol elevado para llamar a *Rúnda'*. Este responde por intermedio del trueno tróónnn... desciende en la tarde con el relámpago con la ayuda de una liana salida de su ombligo y pegada al cielo. La misma liana le sirve para alcanzar *pádahutsanu*. *Rúnda'* se pinta siempre la cara y el cuerpo según la pintura clánica del que o aquellos (de un mismo clan) que lo invitan...

C — *Ratuhamwo*, "dueño" (de los animales) de la colpa (34)

(versión abreviada de un mito recogido en julio de 1976)

Una tarde, un cazador reparó en las huellas frescas de "huangana", pero la hora tardía le obligó a diferir la persecución hasta el día siguiente. De vuelta

33. *Rúnda'* es tratado siempre en singular, aunque se trata de hecho de dos hermanos gemelos.

34. Del quechua *qollpa* o *jollpa* = "tierra salada". "De *qollpa* o *jollpa* que significa tierra salitrosa o salada, lugares muy estimados por los animales herbívoros adonde acuden a lamer por razón de que los alimentos vegetales casi no tienen sal común..." (Espinoza Galarza, M. *Topónimos quechuas del Perú*, Lima: Ed. Económica, 1973, p. 205).

a la choza, embadurnó de veneno sus flechitas. Al otro día, las marcas de "huangana" le condujeron hasta una colpa, *ratu*. Allí se detiene toda huella. El hombre busca alrededor de la colpa, pero en vano. Entonces es cuando sorprende a dos niños bañándose en una charca de agua clara. Los niños le arrastran por el hueco de la colpa. Así es como el cazador llega a la morada de *Ratuhawwo*, padre de los dos niños. El viejo (dueño de la colpa) lo interroga:

—“¿Qué quieres?”

—“¡Nada!”, responde el hombre, “yo cazo, ya hace mucho tiempo que no mato nada”.

—“Bien, te voy a curar. Cada vez que tu quieras matar una “huangana” ven aquí. Pero en adelante báñate con estas hojas de *ndurewí* (35). Cuando quieras matar caza, golpea aquí tum, tum, tum... y los animales saldrán. Mátalos con tu cerbatana porque me pertenecen. A veces, yo las retengo aquí porque muchas vuelven heridas por culpa de un cazador. Es preciso matar siempre limpiamente a un animal. Yo voy a ayudarte pero prométeme no contar a nadie el secreto”.

En efecto, sus éxitos de caza maravillan bien pronto a su alrededor. Sin embargo, algunos de sus compañeros de caza sospechan que tiene un secreto que en varias oportunidades intentan sacarle. Después de numerosas tentativas, el cazador termina por confesar. Desde entonces, *Ratuhawwo* no le ayuda más.

(Traducción del francés por María del Carmen Urbano)

35. “Sacha ajo” (?). Los Yagua utilizan las largas hojas de esta planta para curar los dolores articulares y reumáticos.

COLABORACIONES

TRUEQUE, CORRERIAS E INTERCAMBIOS ENTRE LOS QUECHUAS ANDINOS Y LOS PIRO Y MACHIGUENGA DE LA MONTAÑA PERUANA

Alejandro CAMINO

En este trabajo me referiré a las relaciones socioeconómicas que han existido desde el período pre-colonial hasta reciente entre los pobladores de los Andes y los de la Amazonía, tomando como caso la zona del Urubamba-Ucayali*. Analizaré el carácter de las interrelaciones entre diversas etnias e intentaré demostrar que éstas en gran parte explican algunos aspectos de la vida actual de estas poblaciones.

Entre otros, trataré de explicar el por qué del actual patrón de asentamiento entre los Machiguenga del Alto Urubamba, las razones que explican la presencia de un primer nivel de complejidad social entre ellos, así como el impacto que tuvieron las expediciones de los Piro y el modelo redistributivo del "curaca" andino en la estructuración de la sociedad Machiguenga.

* El presente trabajo es el resultado de informaciones recabadas durante trabajo de campo realizado en el Alto Urubamba en 1972 bajo auspicios del Dr. Allen W. Johnson, así como de una investigación de archivo realizada posteriormente entre 1973 y 1976. Agradezco el apoyo del Dr. Johnson, de los nativos y colonos del Urubamba y muy especialmente la ayuda de mi esposa María Eugenia.

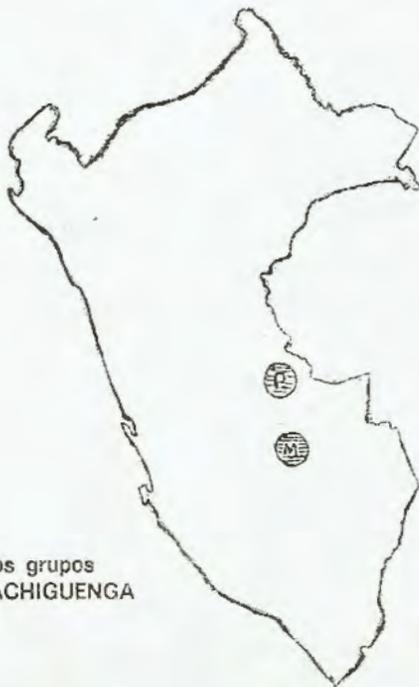
Trataremos así de descubrir los procesos históricos que explican las cambiantes relaciones entre los Machi-

guenga, sus vecinos del sur (los Quechuas) y los del Norte (los Piro-Chontaquiros) (1).

1. A lo largo del presente ensayo utilizaré la denominación Piro-Chontaquiros para designar al grupo más comúnmente conocido por Piro. Si bien algunos han tratado de identificar a los Chontaquiros con los Campa (Von Hassel 1905), la información con que cuento actualmente sugiere que los Chontaquiros son los Piro de la actualidad, o al menos un sub-grupo de éstos.

Si bien hipotéticamente, es probable que el grupo referido como Pilcozones, y a quien Varese trata de identificar con los Machiguenga (1973), son en realidad los mismos Piro o un sub-grupo de éstos.

Igualmente, los Machiguenga han recibido diferentes denominaciones durante los últimos 400 años. Muchas de éstas posiblemente se refieren a antiguas sub-divisiones del mismo grupo etno-lingüístico. Algunas de las denominaciones más usuales en el pasado han sido: Antis, Chunchos, Tampas, Shimpeñari, Pureñari, Chionchopari, Conchoite, Manariegui, Manaries, Opataris, Matsigenkas. El término Campa más comúnmente usado para referirse a los Arahucos de la montaña Central del Perú, ha sido también usado indistintamente para designar a los actuales Machiguenga del Alto Urubamba.



Ubicación aproximada de los grupos etnolingüísticos PIRO y MACHIGUENGA

INTRODUCCION

Poco es lo que hasta la actualidad sabemos sobre el carácter de las relaciones entre las poblaciones altas y las amazónicas en el periodo pre-hispánico, y aún actual. Lathrap, quien más intensamente ha investigado la prehistoria de los pueblos amazónicos (1970), en un reciente artículo (1973) ha sugerido la importancia que tuvieron las redes de intercambio a larga distancia en Sudamérica desde el tercer milenio antes de Cristo. La presencia de materiales de procedencia tropical entre los restos arqueológicos de la costa y sierra peruana son clara evidencia de la existencia de amplias redes de intercambio desde épocas pre-incaicas. Lathrap va más allá al sugerir que "las relaciones comerciales entre los Andes Centrales y la selva alcanzaron un alto nivel de intensidad bajo la influencia de la cultura Tiahuanaco" (1973: 181, traducción mía). Sin embargo la ausencia de estudios más intensivos para el periodo pre-histórico nos limitan a especular sobre el posible carácter de dichas relaciones. Una reciente publicación (Scott Raymond et. al., 1975) nos ofrece novedosa y documentada información en esta dirección.

Para el periodo Inca existe una mayor documentación al respecto. Sin embargo, ésta no ha sido sistematizada ni analizada debidamente. Unos pocos estudios arqueológicos (Bonavia 1968a, 1968b, Bonavia y Ravines 1968) e informes de exploradores (Savoy 1970) ayudan a confirmar las afirmaciones hechas en base a fuentes documentales sobre las repetidas intenciones del Imperio Inca de lograr acce-

so a los recursos amazónicos. Les numerosas expediciones imperiales destinadas a conquistar la inmensidad de los llanos amazónicos han sido recientemente consideradas conjuntamente con los informes sobre caminos y restos arquitectónicos Incas a lo largo de la Montaña Peruana (White 1975). Estos parecen indicar la implementación de programas estatales de colonización de tierras aptas para el sembrío de coca y extracción de otros recursos del medio tropical. Posiblemente parte de estos asentamientos operaban como "islas" dentro del más vasto sistema de "control vertical de la ecología" (Murra 1975). La posibilidad de que algunos de estos restos fueran construcciones defensivas no debe ser descartada. Los informes sobre el carácter hostil y conflictivo de las relaciones entre "chunchos" y quechuas son numerosos desde la conquista. Invasiones a poblados y ataques sorpresivos tipo emboscada por parte de los "chunchos", fueron acontecimientos regulares entre los pobladores andinos de las cadenas montañosas del Este (Ortiz de Zúñiga 1967, 1972; Steward 1963, V: 383, 386, 409; Uhle 1969: 123-161.)

Como veremos más adelante contamos con referencias de invasiones al Imperio Inca por "Chunchos" del Ucayali. Por otro lado, el caso de las invasiones de los Chiriguano al Imperio Inca se halla bien documentado (Nordenskiöld, 1917; Means 1917; Millones 1972).

White (1975) ha sugerido tres factores que operaron como impedimen-

tos a la implantación de modelos organizativos Incas en la zona amazónica: 1) la actitud hostil de las poblaciones amazónicas y la falta de adaptación a las condiciones tropicales por parte de los Andinos; 2) las características ecológicas del boque tropical en donde las modalidades andinas de agricultura intensiva no prosperaron y, 3) el carácter flexible y desagregado de las organizaciones sociales de las etnias amazónicas que no se prestaban a la fácil conquista ni al control político. La ausencia de instancias distintivas de control político y de economías generadoras de excedentes significativos, así como el carácter seminómada de las atomizadas poblaciones amazónicas no hacían de estas etnias unidades fácilmente organizables a larga escala para la extracción de tributo. A pesar de esto, es posible hallar algunas referencias al pago de tributos al Imperio por parte de los Antis o "chunchos" (Montesinos 1920: 94; Grain 1942: 241; Uhle 1969: 144; Cuneo-Vidal 1922: 89; Means 1964: 265; Morin 1976).

Aparte del posible control directo sobre los recursos amazónicos, el comercio e intercambio de bienes de origen diverso entre pobladores andinos y amazónicos tuvo una indudable importancia. Como lo sugiere Lathrap (1973), amplias y densas redes ponían en contacto a los grupos más diversos. Ferias estacionales y "puertos

de intercambio" posiblemente tuvieron gran actividad en el pasado prehispánico, especialmente durante los distintos horizontes en donde se incentivó el comercio de bienes suntuarios y ceremoniales. Los principales ríos funcionaron como vías efectivas de intercambio; por sus aguas los productos andinos bajaban hasta los más remotos pueblos amazónicos, y bienes de origen tropical llegaban hasta el corazón del Imperio. En este ensayo trataremos específicamente de la historia de estos intercambios de una de estas vías: el Urubamba-Ucayali.

Los tres grupos étnicos

Los protagonistas de esta reconstrucción de las relaciones interétnicas y de los lazos de intercambio en el Urubamba-Ucayali son tres grupos étnicos que habitan ecosistemas bien diferenciados. La ubicación y distribución de los grupos amazónicos no ha cambiado significativamente desde la Conquista. Es más, en base a los datos arqueológicos de Lathrap (1970) podemos afirmar que hacia el horizonte Tiahuanaco esta zona fue ocupada por las proto-familias (lingüísticas) de los grupos actuales, básicamente los Arahuaos en un primer momento, seguidos de los Pano posteriormente.

Pasaré inmediatamente a ubicar y delinear en grandes rasgos algunos caracteres importantes de estos grupos étnicos:

1. No entraré en mayor detalle en torno a los pobladores Andinos sobre los cuales contamos con la mayor información. Es importante sin embargo, para el presente artículo tener presente algunas de las características de las estrategias de subsistencia y economía de los ayllus andinos. Es importante recordar el ideal andino de controlar el máximo de hábitat posibles para fines de una agricultura intensiva y diferenciada, el rol de redistribuidor de bienes de distintos orígenes que asumía el curaca andino, la importancia que tenía el trueque cuando no era posible el control directo de un recurso específico, el rol del mitmaq como colonizador, etc.

Los Quechuas

En el caso específico de la sierra sur es difícil establecer con precisión los límites geográficos de los Quechuas. Estos parecen haber variado constantemente a lo largo del tiempo. En líneas generales y con exclusión del período Tiahuanaco e Inca, en que hubo una activa colonización de las partes bajas, los Quechuas han ocupado las tierras agrícolas y pastizales entre los 5,000 y los 2,000 metros. En el caso del Urubamba, podríamos señalar el límite inferior de 2,000 mts. como zona de ocupación permanente.

Los Machiguenga del Alto Urubamba

Los Machiguenga son una población de habla arahuaca caracterizada por una economía de subsistencia basada en la agricultura migratoria de corte y quema, la caza, la pesca y la recolección. (1) Las familias Machiguenga son en gran medida autosuficientes y se hallan desperdigadas por la floresta, ocupando chozas a lo largo de las quebradas secundarias y afluentes del Urubamba. El terreno es sumamente quebrado, pedregoso y predominan las pendientes pronunciadas. El Sistema de parentesco es del tipo Draviniano (Johnson & Johnson, 1975) con matrimonio prescriptivo y bilateral con los primos cruzados. (2)

Un punto sobre el que volveremos más adelante es el referente a los patrones de asentamiento de los Machiguenga. Estos, como ya indicamos, no

viven a lo largo del caudaloso Urubamba, sino en los afluentes. Sólo los curacas habitaban sus riberas, que si bien más rico en recursos, recibía la invasión belicosa de los Piro-Chontaquiros durante la época seca, en su camino a la Feria del Carmen.

Los Piro-Chontaquiros:

Más comúnmente referidos como Piro, son un grupo étnico de habla arahuaca hoy en disolución. Los Piro-Chontaquiros son, al igual que sus vecinos los Machiguenga, agricultores migratorios de corte y quema y cazadores. La recolección ocupa un lugar poco importante. En cambio, la pesca es muy productiva.

Los Piro-Chontaquiros habitan las márgenes y afluentes del bajo Urubamba. A diferencia de los Machiguenga, la vida y economía de los Piro-Chontaquiros está orientada hacia el río mayor. Las actividades mercantiles que este grupo desarrollaba en la zona fueron intensivas durante los siglos XVII, XVIII y XIX, y posiblemente durante el período prehispánico. Un viejo informante (Camino 1972) del Urubamba los caracterizaba como "los comerciantes de la montaña". El papel que desempeñaban en la montaña sudperuana puede explicarse como consecuencia de la zona que habitaban. En su frontera sur se encontraba el pongo de Mainique que operaba como una barrera efectiva entre la selva baja, la selva alta y la zona Andina. Sólo hábiles remeros como los Pi-

1. El corte de la chacra tiene lugar hacia el final de la época de lluvia; la quema se realiza hacia Julio a Agosto (época seca), para proceder inmediatamente con la siembra de yuca, maíz y otras treinta y tantas plantas de importancia secundaria en la dieta alimenticia.

2. Los matrimonios polígamos eran hasta hace poco la regla general para los curacas y algunos otros. Hoy en día su práctica está casi extinguida.

ro-Chontaquiros eran capaces de remontar el alto Urubamba atravesando por el quebrado hábitat de los tímidos Machiguenga. En su frontera norte, a los Piro-Chontaquiros se les abría la mayor vía comercial, el Ucayali, que los ponía en contacto con las más complejas poblaciones de la zona: los Shipibo, Cocama y Omagua, habitantes de la várzea, rica en variados recursos naturales. Igualmente, a través de los afluentes del Urubamba y los del Purús tomaban contacto con las redes de intercambio más extensas de la Amazonía Este.

Correrías e incursiones de los Piro-Chontaquiros entre los Machiguenga: Intercambios con los Quechuas

La desperdigada información arqueológica y etnohistórica nos proporciona un caso específico de interrelaciones entre selváticos y serranos. Para este caso particular se cuentan con numerosos informes que demuestran que en el pasado, los Piro-Chontaquiros actuaban como intermediarios entre los Andinos y los distantes grupos amazónicos. El Ucayali-Urubamba era una importante vía comercial por la que los Piro-Chontaquiros se desplazaban de sur a norte. Veremos cómo en sus viajes hacia el Alto-Urubamba para comerciar con los Quechuas atravesaban el vasto territorio de los Machiguenga, robándoles, atacándoles y esclavizándolos. Estas correrías obligaron a los Machiguenga a abandonar las márgenes del río mayor y a establecer curacas mediadores en las bocas de los afluentes.

El uso de Urubamba-Ucayali como importante vía comarcal posiblemente se remonta a períodos pre-incas. No contamos con evidencias arqueológi-

cas completas. Sin embargo recientes hallazgos arqueológicos en la zona de la sierra sur y en el bajo Ucayali nos dan algunas pistas. Últimamente entre los restos de la tumba Tiahuanacoide de Niño Corin en Bolivia se encontraron artefactos de manufactura amazónica, quizás Pano o Arahua (Wassen 1972). También se encontró un envoltorio de hojas identificadas posteriormente como *Ilex Guayusa*, una yerba mate estimulante cuyo uso se encuentra restringido a la Montaña ecuatoriana y nor peruana y, entre otros, al grupo Cashibo de los afluentes izquierdo del Ucayali Central (Schultes 1972). Es muy probable que este producto, si es que en el pasado no era cultivado debajo del paralelo 10°S., llegaba hasta el altiplano boliviano vía la ruta comercial del Ucayali-Urubamba. Esta ruta posiblemente se articulaba con las extensas y entrelazadas redes de intercambio descritas por Oberem (1974) para la Amazonía Norte.

Otro de los hallazgos en la misma tumba se refiere a unas "pipas" en forma de "Y" para aspirar polvos narcóticos así como pequeñas bandejas asociadas a éstas. Igualmente se encontraron hojas de tabaco. Es importante señalar aquí que tanto el tabaco como la Willca (Piptadenia Peregrina) eran narcóticos que se administraban por aspiración, costumbre muy difundida entre varias etnias amazónicas y en particular en las de la zona del Ucayali como entre los Piro-Chontaquiros y Machiguenga, así como entre los Andinos (Wassen 1965; Safford 1917; Uhle 1898).

En el otro extremo, se ha informado de hallazgos de hachas de cobre de manufactura Inca en el Ucayali (von Hassel 1905: 657) y sus afluentes, el

Pisqui y el Pachitea (Lathrap 1973: 181). Más recientemente (Scott Raymond et al., 1975) se han encontrado hachas en Cumancayacocha, Nueva Esperanza y Shahuaya (en el Ucayali) y Sivia (en el Apurímac).

En sus exploraciones por Vilcabamba y excavaciones en Machu Pichu en 1912, Bingham encontró en Maranyoc una gigantesca piedra cubierta de jeroglifos. Nos dice Bingham que una de estas piedras "está gravada con un estilo distinto a cualquiera otro del Departamento del Cuzco, y que representa la historia de una incursión desde las selvas del Amazonas hasta el corazón de las tierras de los Inca" (1913: 566, traducción mía). Enormes piedras con petroglifos similares se hallan desperdigadas casi a todo lo largo del Alto Urubamba (Pardo 1942).

Una curiosa recopilación de "Leyendas Incaicas" basadas en un manuscrito hallado en Huánuco por Juan Durand (1923) nos habla del rapto del príncipe Inca Copacabana por una india "Anti", la que huyó en su compañía por el Urubamba. La misma leyenda también refiere que los Piro y otros grupos "hacían correrías en torno al territorio cusqueño". Nos dice también que los "poliándricos" Campa (sic) "invadieron por centésima vez, en el año 1449, el valle de Huasquina (hoy Huadquina) hasta llegar a las fortalezas de Ollantay. En todas estas invasiones destruyeron los pueblos Incas de la frontera oriental, se apoderaron de casi todas las mujeres, las que como esclavas fueron internadas a los bosques de Malanquiato" (hoy pequeño caserío cercano al pongo de Mainique) (Durand 1923: 100). La leyenda nos dice también que los "quechuas fronterizos a la región de los bosques, desde Pi-

cho-Picho hasta Mantur (Mandor), se refugiaron entre las gargantas de Torontoy a Ollantay, formando un nuevo pueblo de muchos varones y pocas mujeres" (1923: 100). La historia finaliza con las noticias de la muerte de Kopa-cabana en manos de los Cashibo (sic) en Malanquiato. En el mismo texto se indica que los Incas construyeron fortificaciones para la defensa de Pichu-Pichu, Torontoy, Lares y Ollantaytambo (1923: 58). El historiador Means ha sugerido igualmente que Machu-Pichu fue una ciudadela construida para detener posibles incursiones de "salvajes" al Imperio.

Toda la zona de Vilcabamba alberga innumerables construcciones Incas, algunas de ellas en zonas tan apartadas como las partes altas del río Picha (Enock 1908: 248; Savoy 1970). Entre las construcciones más notables está Espíritu Pampa sobre el afluente Pampaconas. Otro importante resto arqueológico es la llamada fortaleza de Tonquini, que parece más bien restos de un antiguo puente a la entrada del Pongo de Mainique. Farabee (1922: 53) recogió la versión de que dicha edificación fue construida por los Incas con la colaboración de los Piro-Chontaquiros. Un importante informe (Chantre y Herrera 1901: 282) indica que los Piro-Chontaquiros adquirían objetos de oro de los Incas por intercambio. El intercambio de productos de los distantes llanos Amazónicos fue posiblemente una importante actividad regulada y controlada por el Estado Inca. Las ferias eran comunes luego de la cosecha, que en los Andes ocurre principalmente entre Julio y Setiembre, la estación seca. Es muy probable que la Feria del Carmen en el Alto Urubamba en donde los Piro-Chontaquiros intercambiaban bienes

con los Andinos en la época seca, articulaba consistentemente con los ciclos agrícolas y pastorales en los Andes. Cabe señalar que algunas de las localidades del Urubamba cercanas al lugar donde se realizaban las ferias anuales reciben los nombres de Quillabamba y Medialuna. Para los Andinos la época seca es un periodo lunar, regulado por un calendario lunar (1).

Luego de la conquista española la zona del Urubamba-Vilcabamba sirvió de refugio a los últimos incas, manteniéndose aislada y fuera del control colonial.

En 1671 en su "Descripción de la Provincia de San Francisco de la Victoria de Vilcabamba" Baltazar de Ocampo Conejeros nos habla de los primeros contactos con los "Manaríes" de la región (los Machiguenga de hoy) y sobre los conflictos perennes entre éstos y sus vecinos, los Pilcozones (por su probable ubicación se trata posiblemente de los Piro). Ocampo Conejeros proporciona también noticias sobre un "camino del Inca" que descendía hacia la Selva. Bues (1942) nos precisa: "el camino partía de Ocobamba y llegaba hasta el Pongo de Mainique". El río Urubamba parece haber sido una importante vía de comunicación entre los Andes del Sur y la Montaña Central. Sabemos que Juan Santos Atahualpa, el indio que se rebelara en 1742 contra la presencia española desde el Gran Pajonal de la Montaña Central, llegó a esta región proveniente del Cuzco "navegando por los ríos en compañía de un piro lla-

mado Bisabequí" (Varese, 1973: 177).

El informe etnohistórico más temprano sobre comercio intertribal en la zona del Urubamba data de 1750. Se trata de un documento eclesiástico que se refiere a los primeros misioneros de la zona Quillabamba-Urubamba, la zona limítrofe entre los Andinos y los Machiguenga. El documento se refiere a cómo los misioneros intentaron la pacificación de estas tribus: proveían a éstos de hachas y cuchillos a cambio de "niños y niñas que los mismos infieles sacan a vender, siendo el precio de cada alma... un hacha de Biscaya" (Colin 1966: 133). Como veremos más adelante, la venta de mujeres y niños esclavizados de otras tribus era realizado por los Piro-Chontaquiros en la misma zona de acuerdo a documentos tan sólo unas décadas posteriores. Podríamos afirmar sin dudas que este documento de 1750 se refiere a ellos.

El interés de los Piro-Chontaquiros por las herramientas de metal había sido ya demostrado hacia mediados del siglo XVII. Las primeras misiones establecidas entre ellos por religiosos que entraron por el bajo Urubamba fueron atacadas para obtener herramientas de metal. En estos ataques murieron los misioneros Herrera y Biedma (Steward 1963: 540).

Tan sólo a partir de 1806, y luego de muchos fracasos, lograron los misioneros establecerse permanentemente en el bajo Urubamba. Desde entonces los Piro-Chontaquiros intercambiaban con los misioneros aceite de tortuga y animales del bosque por herramien-

1. Un patrón de intercambio muy similar al descrito aquí parece haberse desarrollado en el Norte del Imperio Inca para la comercialización de la canela y resinas vegetales, entre los Andinos de Quito y los Indios Quijos y Canelos de las selvas ecuatorianas (Oberem 1974).

tas de metal, ropa y cuentas de collar (Steward 1963: 547). Sin embargo, las misiones apostadas en las partes bajas del Urubamba se hallaban alejadas y prácticamente desvinculadas de las principales rutas comerciales del Perú de entonces. Estas se extendían sobre todo en la costa pacífica y los Andes. Para los nativos Piro-Chontaquiros del bajo Urubamba, la zona montañosa que separaba a los Machiguenga de los Andinos, a pesar de hallarse distante, constituía un "puerto de intercambio" confiable y seguro para el intercambio de bienes tropicales por hachas de metal y otros productos manufacturados. Por estos motivos las ferias anuales entre selváticos y andinos persistieron en la zona hasta principios del presente siglo (Gade 1972).

En 1806 el misionero Bousquet informó que los Piro-Chontaquiros del Bajo Urubamba acostumbraban remontar el río en canoas hasta el poblado misión de Cocabambilla, cercano al actual Quillabamba, para adquirir herramientas de metal (Raimondi 1874: 3: 29). Cuarenta años más tarde un explorador francés nos informa de la llegada anual de los Piro-Chontaquiros a Cocabambilla, durante el mes de Julio. El propósito de los viajes era el de intercambiar con los pobladores de la hacienda Echarate monos y loros por hachas, cuchillos y cuentas de collar (Marcoy 1875: 364). Los Piro-Chontaquiros llegaban a Cocabambilla en Julio, cuando el Urubamba se hallaba en su nivel mínimo. Allí se realizaba anualmente la Feria del Carmen.

Otro explorador de la misma década nos proporciona datos más completos. Los Piro-Chontaquiros llegaban a Cocabambilla hasta en treinta canoas cargados de:

"papagayos, araras, sacos (vestimentas de salvajes), canoas de cedro, *mujeres esclavizadas de otras tribus*, cacao silvestre, gomas, resinas y otras preciosidades que cambian por cuchillos, machetes, pedazos de espejo, tijeras, clavos, sal, etc." (Valdez y Palacios 1971: 98; subrayado mío).

El General Miller (1836) nos refiere que en 1835 los Chontaquiros subían 200 millas por el Ucayali, hasta el "Encuentro" en Cocabambilla. Nos relata que el viaje lo hacían anualmente y tomaba 3 meses.

En 1868 el comisionado del Gobierno Peruano J. G. Nystrom amplía la lista a dieciséis productos. Nos dice también que en 1868 una comisión de Piro-Chontaquiros contactó a las autoridades de la ciudad del Cuzco solicitando el establecimiento de lazos comerciales más fuertes entre ellos y el resto de la economía nacional (Nystrom 1870: 22, 56).

Otro informe nos dice:

"Cuando necesitan machetes, cuchillos u otras herramientas de las que los comerciantes suelen proporcionarles, entonces, manifiestan alguna mayor actividad, y se dedican con más empeño a la pesca, para salar después el pescado que entregan a los comerciantes, o bien emprender correrías para apoderarse de algunos muchachos que después venden como esclavos" (Amich 1975: 297).

El mismo informe nos dice que los Piro-Chontaquiros viajaban hasta el Cusco. Posiblemente hace referencia al Departamento y no a la ciudad.

Entre los artículos de intercambio más importantes que traían los selváticos estaba la corteza del árbol de la Chinchona o "cascarilla" (*Chinchona pubescens*) del cual se extraía la quinina (Tschudi 1852: 279). Entonces había una gran demanda de quinina por parte de los franceses e ingleses quienes enfrentaban la fiebre amarilla durante la colonización de la Indochina y Africa. La importancia de la cascarilla en la Feria del Carmen en Cocabambilla aumentó entre 1870 a 1890. En 1873 una segunda comisión de Piro-Chontaquiros se dirigió al Cuzco, en donde una vez más solicitaron a las autoridades su apoyo para "civilizarlos". Un año más tarde los dos misioneros que acudieron al llamado e intentaron cristianizarlos regresaron desengañados al descubrir que lo que los Piro-Chontaquiros realmente querían eran objetos para intercambio y no los evangelios (Izaguirre 1925: vol. 10).

La llegada anual de los Piro-Chontaquiros durante la época seca era todo un acontecimiento en el Urubamba. Los Andinos se congregaban en Cocabambilla aguardando la llegada de los selváticos. Por su parte los Piro-Chontaquiros tenían que remontar el extremadamente torrencioso Urubamba en frágiles canoas. La expedición podía tomar varios meses ya que el recorrido era de más de 300 kilómetros, desde las planicies amazónicas hasta las profundas quebradas de la ceja de Selva. Su habilidad como remeros era reconocida en toda la zona. P. Marcoy relata: "estos indígenas parecieran ser una sola pieza con sus canoas, como centauros con sus caballos" (1875: 492, mi traducción).

En sus largas malocas del bajo Urubamba los Piro-Chontaquiros alma-

cenaban artículos que ellos mismos manufacturaban o que eran obtenidos de sus vecinos por trueque o pillaje, y que luego intercambiaban en la Feria del Carmen (Marcoy 1875: 497). Mujeres y niños apresados, así como perros de caza eran también importantes en el intercambio anual de Cocabambilla (Steward 1963: 547, 543, Valdez y Palacios 1971: 98).

Las necesidades del comercio en una zona tan extensa y poblada de etnias distintas obligó a los Piro-Chontaquiros a aprender algo de los idiomas de sus vecinos. Varios exploradores y viajeros nos informan que muchos sabían Quechua, Machiguenga, Conibo, Amahuaca, Español, Portugués, etc. (Marcoy 1875: 508-511).

Conforme la zona del Alto Urubamba fue siendo colonizada desde el Cuzco la Feria fue cambiando de lugar, replegándose. Hacia fines del Siglo pasado se abandonó Cocabambilla como lugar de la Feria, pasándose a realizar en un poblado más bajo, Rosalino. Las últimas ferias tuvieron lugar aún más abajo, en la desembocadura del Río Cirialo, hasta 1914. A partir del establecimiento de las Misiones Dominicanas en 1900, las ferias pasaron a denominarse "Ferias de Santa Rosa".

En su camino hacia la Feria los Piro-Chontaquiros atravesaban el vasto territorio de los Machiguenga a lo largo del Alto Urubamba, lo que tomaba días y hasta semanas. A lo largo de la ruta se dedicaban al pillaje de las viviendas y chacras de los Machiguenga, así como a las correrías en busca de mujeres y niños, los cuales capturaban para el intercambio posterior en la Feria. Las chacras eran ex-

poliadas, las canoas robadas. Días después estos bienes eran intercambiados en la feria (Izaguirre 1925: 10: 99). La mayor parte de las referencias con que contamos, tal como la del padre Sabeta que acompañó a los Piro en la incursión de 1875, indican que los Machiguenga no ofrecían resistencia. Es más, quedaban aterrorizados ante éstas: "no hacían más que llorar cuando se veían así robados, sin atreverse a despegar sus labios ni hacer otra cosa alguna" (Izaguirre 1925: 10-90-91).

Los ataques y pillajes de los Piro-Chontaquiros obligaron a los Machiguenga a abandonar sus chozas y chacras a lo largo del Urubamba. La mayor parte de ellos:

"erigían sus viviendas en las quebradas que desembocaban hacia el gran río, antes que en las orillas de éste, y esto lo hacían para prevenir que sus chozas y chacras fueran visitadas y robadas por otros salvajes... Sin embargo, cuando decidían construir sus viviendas en las orillas del río mayor, tienen el cuidado de ocultarlas tras una cortina de árboles o lianas... hacen sus chacras alrededor de veinte, cincuenta o unos cien pasos hacia el interior de la floresta" (Marcoy 1875: 428, mi traducción).

Este patrón de asentamiento fue también señalado por Carrasco (Raimondi 1879: 3: 186). Marcoy nos dice:

"De Mancuriali a Bitiricaya, una extensión de unas 270 millas, no hemos visto... más de cinco o seis viviendas de indios Antis construidas en la orilla izquierda del río Quillabamba-Santa

Ana (hoy Urubamba). Todas las otras chozas o construcciones con que nos hemos encontrado en nuestro camino han sido chozas temporales" (1875: 486, mi traducción).

El replegamiento de los Machiguenga hacia los tributarios del Urubamba sin embargo, no impedía el que los Piro siguieran realizando sus incursiones anuales. Estos incursionaban por los afluentes robando y atacando las viviendas de los atemorizados Machiguenga (Izaguirre 1925: 10: 289).

El rol de los Curacas Machiguenga

En parte como respuesta a la amenaza anual de los Piro-Chontaquiros, algunas familias extensas Machiguenga desarrollaron formas más complejas de organización política que les permitieron afrontar el pillaje y las correrías de sus vecinos del norte. No contamos con datos exactos sobre estos cambios, y más bien pareciera ser algo que ocurrió repetidas veces en varios lugares como respuesta similar a las amenazas externas.

Bajo las condiciones de baja densidad poblacional, viviendas desperdigadas y pobreza de recursos naturales, los Machiguenga desarrollaron tácticas y técnicas que favorecían la defensa. Como en la mayor parte de las sociedades hortícolas con un modo de producción familiar, la posición de la familia extensa "es una de dilema y maniobra constante, temporizando siempre entre el bienestar familiar y las más amplias obligaciones hacia la parentela, en la esperanza de satisfacer a la última sin disminuir el primero" (Sahlins 1972: 127, mi traducción). El intercambio recíproco de regalos en la forma de carne de caza entre gru-

pos familiares distantes y los "intereses benevolentes" que algunos líderes acumularon conjuntamente con energía política generada por las interacciones de parentesco en las que se mueven, resultan en la emergencia de personas "influyentes" u "hombres poderosos" (big-men) en términos de Sahlin (1972) entre los Machiguenga. Estos "hombres poderosos" entre los Machiguenga nunca alcanzaron, sin embargo, un status diferencial significativo. Eran tan sólo reconocidos como cazadores o agricultores sobresalientes. Sin embargo, estas habilidades personales los calificaban para tener (y mantener) varias mujeres. La poligamia, además de constituir una fuente de prestigio por sí misma, proporciona un incremento en la mano de obra disponible para la preparación de masato de yuca, y éste, a su vez, actúa como un lubricante de las relaciones sociales, ampliándose los lazos de reciprocidad. Igualmente, en algunas zonas se les reconocía un cierto poder shamanístico. En estos casos, sus dobles roles de "hombres poderosos" y shamanes les daba el poder para controlar y manipular las relaciones con los extraños al grupo: espíritus y gente foránea. Recientemente, se ha insinuado que el shamán Machiguenga "es un especialista en mantener relaciones, tanto con humanos como no humanos, (y) que gana poder a través de estas relaciones especiales" (Baer 1974: 14, mi traducción). La doble naturaleza del shamán Machiguenga posiblemente explica por qué se convirtieron en los individuos encargados de tratar con los invasores Piro-Chontaquiros en sus incursiones anuales. Estos caciques-shamanes eran notables por sus dotes de diplomacia, tacto y habilidad en la mediación de

conflictos. Por este motivo, un viejo informante los caracterizaba como "los diplomáticos de la montaña" (Camino 1972).

Ante la amenaza de las invasiones las desperdigadas familias acordaron dejar sus problemáticas relaciones exteriores en manos de estos "hombres poderosos". O quizás, el *Seripigari* o shamán del bien decidió asumir el delicado pero ventajoso rol político, el cual a su vez les proporcionaba un mayor poder. A estos caciques se les llamaba *Intikame*, o a veces *Huayri* (Johnson y Johnson 1975; Marcoy 1875: 489). El término quechua "*curaca*" era también utilizado. Como veremos más adelante, el rol del curaca Machiguenga tenía muchas similitudes estructurales con el de su contrapartida andina.

Era pues el *Intikame*, *Huayri* o curaca el encargado de detener a los Piro-Chontaquiros y de tratar con ellos. Para cumplir con tan delicada tarea se desarrollaron varias tácticas. Una de éstas consistía en preparar grandes chacras cercanas a las bocas de los afluentes para proveer a los invasores en su camino con abundante comida y masato (Camino 1972), para evitar que éstos remontaran los afluentes. Estas grandes chacras no eran precisamente hechas por el curaca, sino por los Machiguenga de las partes altas de los afluentes, los que colaboraban con esta tarea bajo la dirección del curaca. Habría que preguntarse si los curacas y sus numerosas esposas no usaban también de estas chacras adicionales a lo largo del año.

Los Piro-Chontaquiros en sus viajes anuales no llevaban consigo provisiones: "En estas expediciones no dejan de sufrir bastante, pues no llevan otras

provisiones que algunos plátanos para tres o cuatro meses que suelen estar fuera de sus chozas" (Amich 1975: 297).

Para prevenir que los Piro-Chontaquiros robaran las viviendas de los Machiguengas en los afluentes, los curacas locales apostados en la boca del afluente recibían niños y mujeres de sus parientes del afluente bajo su control y protección. Estos eran entonces intercambiados pacíficamente con los Piro-Chontaquiros por herramientas de metal, cerámica fina y otros productos manufacturados. Sus principales esfuerzos estaban dirigidos a evitar el pillaje descontrolado de los enemigos. Por cumplir con esta labor mediadora los curacas Machiguengas tenían varios privilegios, tales como el poseer varias esposas, el posible uso irrestricto de las chacras preparadas para los invasores, el derecho a quedarse con una parte importante de los productos que recibían de los Piro-Chontaquiros a cambio de las mujeres y niños, etc. (Camino 1972).

Marcy (1875: 398, 489) nos dice que cada curaca local apostado a lo largo del Urubamba en las bocas de los afluentes tenía "de cuatro a cinco esposas". En 1875 el curaca de la boca del Siquiventini tenía seis mujeres y era considerado "notable entre los suyos y aún se hacía respetar de los mismos Piro" (Izaguirre 1925, 10: 80). Las esposas provenían del afluente que el curaca protegía. Aparte recibían carne de caza, resinas y algunos productos manufacturados para que intercambiaran con los Piro-Chontaquiros. Algunos de los productos que los curacas recibían de los Piro-Chontaquiros eran intercambiados nuevamente con los pobladores del afluente por más mujeres, niños y produc-

tos regionales. A través de estas redes de intercambio las herramientas de metal alcanzaron los puntos más distantes del territorio Machiguenga.

No todos los curacas Machiguenga vivían necesariamente en las desembocaduras de los afluentes. Probablemente algunos tan sólo tenían viviendas temporales allí, en donde aguardaban la llegada anual de las caravanas de canoas en la época seca. En otros casos parece que un solo curaca controlaba más de un afluente (Camino 1972). Pero no todas las poblaciones Machiguenga de los afluentes desarrollaron esta forma más compleja de organización social. Algunos afluentes se mantuvieron desorganizados y abiertos a las correrías. En otros casos los Machiguenga se refugiaron en los lugares más inaccesibles de los afluentes.

En aquellos casos en que se desarrolló el sistema de cacique, el patrón económico parece haber sido uno de redistribución de mujeres y bienes en torno a los curacas. Un doble flujo de bienes entraba en operación: mujeres, niños, resinas, cascarilla y otros productos bajaban los afluentes hacia el curaca apostado en la desembocadura. Allí, estos bienes eran intercambiados con los Piro-Chontaquiros por herramientas de hierro, telas y otros productos manufacturados, los que gradualmente eran redistribuidos por los curacas Machiguenga entre los pobladores de las partes altas de los afluentes.

Posiblemente los términos del intercambio eran más favorables a los invasores que a los Machiguenga, éstos últimos más preocupados en prevenir robos y correrías que en hacer negocios. El curaca local, al actuar como intermediario con los Piro-Chontaqui-

ros, veía incrementar sus privilegios y mejorar su status. La labor que realizaban los obligaba a aprender a hablar algo de Piro, Quechua y posteriormente español (Raimondi 1879: 3: 189; Marcoy 1875: 382).

El sistema de curacas con las características señaladas se mantuvo en pleno funcionamiento hasta los finales

Por su parte la explotación del caucho trajo fuertes cambios a la sociedad Machiguenga. Los curacas locales pasaron a depender de los patrones caucheros (*aviados*) al pasar a ser sus intermediarios. Los *aviados* exigían a éstos que proporcionaran gente para el trabajo en las plantaciones. En tanto que las presiones sobre los curacas crecían, los *allegados* de los afluentes empezaban a rebelarse contra sus curacas. Los curacas sin embargo incrementaron sus ofrecimientos hacia sus afluentes incluyendo en sus transacciones una mayor cantidad de productos para el intercambio, proporcionados por los *aviados*. La "moral de reciprocidad" entre los curacas y sus *allegados* se fue gradualmente erosionando. Hacia ese entonces los curacas empezaron a recibir armas de fuego, y a practicar *correrías* para esclavizar a la gente de los afluentes que anteriormente protegían. A lo largo de algunos afluentes realizaron un pillaje descontrolado y esclavizaron a sus paisanos. Algunos llegaron a poseer hasta diez mujeres en ese entonces. Gra-

dualmente pasaron a convertirse en el terror del Alto Urubamba.

Hacia el final de la "Era del Caucho" los Machiguenga se encontraban diezmados y desorganizados. Muchos se refugiaron en las partes altas de los afluentes y volvieron a sus sistemas tradicionales de vida. A partir de entonces las misiones dominicanas empezaron a asumir el rol de "puertos de intercambio", donde era posible cambiar productos regionales por bienes manufacturados (1).

El Modelo redistributivo en torno al curaca en el contexto del bosque tropical

Hemos visto las consecuencias que sobre la organización social Machiguenga tuvieron las incursiones anuales de los Piro-Chontaquiros. La emergencia de curacas locales en las bocas de los ríos parece ser una de las respuestas más significativas. Cabría preguntarse si el modelo de organización social basado en los curacas fue un desarrollo propio y peculiarmente de la "Era del Caucho". Hacia entonces surgieron nuevos centros urbanos y comerciales en la selva baja peruana. Los Piro que lograron sobrevivir a los maltratos de los patrones caucheros empezaron a orientar su comercio en torno a las nuevas emergentes ciudades. Y las expediciones anuales hacia las tierras altas pasaron a la historia.

1. Más recientemente, especialmente durante los últimos veinte años, la migración de campesinos andinos hacia el Alto Urubamba ha cambiado una vez más los patrones tradicionales de subsistencia de los nativos. Algunos están empezando a cultivar cosechas comerciales, especialmente café y cacao. Otros se vienen ofreciendo como mano de obra en las haciendas y fundos locales. El patrón de asentamiento seminómada propio de un sistema hortícola complementado con caza está siendo abandonado, así como también las características culturales propias de los Machiguenga (Camino 1973).

Machiguenga, o tan sólo la adopción de un modelo organizativo copiado de algún grupo étnico vecino.

La primera posibilidad puede ser descartada. Bajo el sistema tradicional de subsistencia basado en la agricultura de corte y quema, la caza, la pesca y la recolección, el desarrollo de un primer nivel de diferenciación social hubiese sido posible en un hábitat abundante en recursos naturales en donde se produjera un excedente significativo, o en donde presiones demográficas hubieran obligado a una mayor racionalización en la utilización de los recursos disponibles.

Bajo las condiciones de vida tradicionales parece no haber habido razón para la emergencia de un nivel político de regulación tal como el curaca. Las relaciones de reciprocidad balanceadas propias de una sociedad igualitaria eran sin duda los mecanismos de regulación social entre las familias nucleares. Estas eran autosuficientes y los regalos ocasionales entre los miembros de dos unidades familiares pueden haber reforzado los vínculos tendientes a una posterior acción de reciprocidad con mujeres, que aseguraran el intercambio bilateral de primos cruzados para el matrimonio.

Sin embargo podemos sugerir que ciertas instituciones tradicionales, tales como el shamán, bajo una situación de stress social, podrían haber servido de materia prima en la configuración de una institución política de mayor complejidad. Sin embargo, el carácter redistributivo del curaca Machiguenga representa un elemento adicional ajeno a sus funciones tradicionales.

Es dudoso que los Machiguengas copiaran el modelo de curaca de sus

enemigos, los Piro-Chontaquiros. No hay nada de redistributivo en las relaciones económicas de los curacas Piro-Chontaquiros (Steward 1963; Farabee 1922).

Por otro lado sabemos que los curacas entre los quechuas funcionaban como redistribuidores regionales de los diversos productos procedentes de los distintos hábitats andinos. El curaca entre los quechuas basaba su autoridad en su edad, experiencia y habilidades personales. Dada la vecindad de los Quechua con los Machiguengas y la constante interacción entre ambas etnias desde un pasado muy remoto, es muy probable que los Machiguenga estaban familiarizados con las instituciones políticas de los Andinos. Podríamos inferir que en cierta medida los Machiguenga copiaron algunos aspectos de la institución andina del curaca, adaptándola a las condiciones locales. Sin embargo, entre ellos se desarrolló como un mecanismo de defensa, en tanto que en los Andes la institución del curaca estaba ligada a un ecosistema altamente diversificado y productivo generador de excedentes significativos.

Estas consideraciones nos explican el porqué de la desaparición de tal institución luego de la "Era del Caucho". Al desaparecer el curaca como figura central en la economía del Alto Urubamba, las comunidades nativas se desperdigaron, perdiendo contacto entre sí. El curaca como institución se mantuvo sin embargo, de manera limitada. Durante las décadas de los treinta a los cincuenta algunos curacas sobrevivieron bajo el aia "protectora" de patrones, para quienes organizaban la producción y conseguían mano de obra adicional para la cosecha.

BIBLIOGRAFIA

- AMICH, O.F.M., José
1975 (1854) *Historia de las Misiones del Convento de Santa Rosa de Ocopa*. Editorial Milla Batres. Lima.
- BAER, Gerhard
1974 A particular aspect of Matsigenka Shamanism (Eastern Peru) Male-Female Ambivalence. Paper presented at the 41st. International Congress of Americanists; México; 17 ps.
- BINGHAM, Hiram
1913 In the Wonderland of Peru. *National Geographic Magazine*. Vol. XXIV, Nº 4, p. 387-574.
- BONAVIA, Duccio
1968a *Las Ruinas del Abiseo*. Universidad Peruana de Ciencias y Tecnología. Lima.
1968b Núcleos de Población en la Ceja de Selva de Ayacucho (Perú). 37avo. Congreso Internacional de Americanistas (Buenos Aires, 1966) 1, 153-158.
- BUES, Cristian
1942 Contribución a la Petropictografía pre-colombina en el Sur del Perú. En: *Revista del instituto Arqueológico (Cusco)*. Año VI, ns. 10 y 11; ps. 31-38.
- CAMINO, Alejandro
1972 *Notas de Campo*.
1973 Algunos Factores del Cambio Socioecológico en el Alto Urubamba. En: *Estudios Andinos*, Nº 9 (Vol. III, Nº 3, 1973, ps. 119-138) presentado también en el IX Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas (Chicago 1973)
- CHANTRE Y HERRERA, J.
1901 *historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español 1637-1767*. Madrid.
- COLIN, Michele
1966 *Le Cusco à la fin du XVIIe et au debut du XVIIIe Siècle*. Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine, Paris.
- CUNEO VIDAL, R.
1920-22 El Tucumán de los Incas: Ensayo de Determinación de los Límites Australes a que alcanzó la influencia del Tahuantinsuyo Incaico. En: *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, 30, 2-3, 1920, 85-91.
- DURAND, Juan E.
1923 *Leyendas Incaicas*, Kora. Antofagasta, 127 ps.
- ENOCK, Adolf R.
1908 *The Andes and the Amazon: life and Travel in Peru*. London. También publicado en 1907 por Charles Scribner's Sons. New York.
- FARABEE, William C.
1922 "Indian tribes of Eastern Peru". *Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology*. Harvard University, vol X; Cambridge XIV.
- GADE, Daniel W.
1972 "Comercio y Colonización en la zona de contacto entre la sierra y las tierras bajas del Valle del Urubamba en el Perú", en *Actas y Memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*, tomo 4, Lima.
- GRAIN, R.P. José María
1942 "Pueblos primitivos —Los Machiguenga", en *Congreso Internacional de Americanistas*. Lima 1939. Sesión 27, vol. 2, ps. 239-244. Lima.

IZAGUIRRE, B.

1922-1927 **Historia de las Misiones Franciscanas y Narración de los progresos de la Geografía en el Oriente del Perú, 1619 1921.** Vols. 1-2, 8-10, 13, Lima, Cajamarca.

JOHNSON, Orna R. and Allen JOHNSON

1975 Male/female relations and the Organization of work in a Machiguenga community. **American Ethnologist.** Vol. 2, Ng 4, ps. 634-648.

LATHRAP, Donald W.

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

1973 The Antiquity and importance of long distance trade relationships in the moist tropics of precolumbian South America. In: **World Archeology**, 5: 170-186.

MARCOY, Paul (Saint Crieg)

1875 **Travels in South America.** 2 vols. New York: Scribner, Armstrong & Co.

MEANS, Philip Aisworth

1917 A note of the Guarani invasion of the Inca Empire. **The Geographical Review.** Vol. IV, July-December.

1964 **Ancient Civilizations of The Andes.** New York, Gordian Press.

MILLER, General

1836 "Notice of a Journey to the Northward and also to the Eastward of Cuzco and among the Chuncho Indians in July 1835". **Journal of the Royal Geographical Society.** Vol. 6, pp. 174-186.

MILLONES, Luis

1972 Chiriguano e Incas: Apuntes para un estudio de los grupos marginales del Tawantinsuyo. En: **Arqueología y Sociedad.** Vol. 7-8; Lima, Enero-Junio 1972.

MONTESINOS, Fernando

1920 **Memorias Antiguas Historiales del Perú.** P. A. Means transalar. London, Hakluyt Society.

MORIN, Françoise

1976 Comunicación personal.

MURRA, John V.

1975 "El control vertical de un Máximo de Pisos Ecológicos en la Economía de las Sociedades Andinas". En: **Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino.** J. V. Murra. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, ps. 59-116.

NORDENSKIOLD, Erland

1917 The Guarani invasion of the Inca Empire in the sixteenth century: An historical indian migration **The American Geographical Society.** July-December 1917.

NYSTRON, Juan

1870 Exposición sobre algunos documentos particulares y oficiales del Ingeniero J. G. Nystrom con Relación al Gobierno del Perú concernientes a la Factoría de Bellavista y ciertas obras públicas en el interior de la República. Lima. Imprenta y Litográfica E. Prugue.

OBBEREM, Udo

1974 "Trade and trade goods in the Ecuadorian Montaña". En: **Native South Americans,** P. Lyon (ed.); Little, Brown and Co.: Boston.

OCAMPO, Conejeros B.

1955 Descripción y sucesos históricos de la Provincia de Vilcabamba, remitida al Virrey D. Baltazar de Ocampo. Una parte de esta relación se halla publicada en 1955 en la **Revista del Archivo Histórico del Cuzco,** año VI, Ng 6, pp. 6-26.

ORTIZ DE ZUÑIGA, Iñigo

1967-72 (1562) **Visita a la provincia de León de Huánuco...** 2 tomos. Universidad Nacional Hermilio Valdizán, Huánuco, Perú.

- PARDO, Luis A.
1942 Los Petroglifos de La Convención. En: *Revista del Instituto Arqueológico* (Cuzco). Año VI, Nos. 10 y 11, p. 1-30.
- RAIMONDI, Antonio
1874-1879 *El Perú*. 4 vols., mapas, ilustraciones, Lima.
- RAYMOND, J. Scott, Warren R. de BOER y Peter G. ROE
1975 Cumancaya: a paruvian ceramic tradition *Occasional Papers Ng 2*. Department of Archeology, The University of Calgary, Alberta, Canada.
- SAFFORD, W. E.
1917 Narcotic Plants and stimulants of the Ancient Americans *Annual Report Board of Regents of the Smithsonian Institution for 1916*, pp. 487-424.
- SAHLINS, Marshall
1972 *Tribesmen*. Prentice Hall, inc. New Jersey.
- SAVOY, Gene
1970 *Vilcabamba, Last City of the Incas*. Robert Hale, London.
- SCHULTES, Richard
1972 "Hex Guayusa from 500 A. D. to the present". En: *Etnologiska Studier*, 32, ps. 115-138.
- STEWART, Julian (ed.)
1963 (1948) *Handbook of South American Indians*. Vol. 3-5; Cooper Square Publishers, Inc. New York.
- TSCHUDI, J. J. Von
1852 *Travels in Peru during the years 1838-1842*. New York: George P. Putnam (ed.).
- UHLE, Max
1898 A Snuffing-Tube from Tiahuanaco. In: *Bulletin of the Free Museum of Science and Art of the University of Pennsylvania*, Nº 4. Vol. 1, ps. 1159-177.
1969 *Estudios sobre Historia Incaica*. UNMSM. Lima.
- VALDEZ Y PALACIOS, José Manuel
1971 *Viaje del Cuzco a Belén en el Gran Pará (Por los Ríos Vilcamayo, Ucayali y Amazonas) (1844)*. Biblioteca Nacional del Perú. Lima.
- VARESE, Stefano
1973 *La Sal de los Cerros*. Retablo de Papel Ediciones, Lima.
- VON HASSEL, Jorge M.
1905 Las Tribus Salvajes de la Región Amazónica del Perú. En: *Colección de Leyes, Decretos, Resoluciones y otros documentos oficiales Referentes al Departamento de Loreto*, 7, 637-677, Carlos Larrabure y Correa (ed.) Lima.
- WASSEN, S. Henry
1965 Some general view points in the study of native drugs specially from the West Indies and South American. *Ethnos*, 29 (1-2), 97-129, 4 figs.
1972 A Medicine-man's Implements and Plants in a Tiahuanacoid Tomb in Highland Bolivia. *Etnologiska Studier*, 32, ps. 8-114.
- WHITE, Stuart
1976 *The Inca Core and Antisuyo* (Mans.) 30 ps.

TESTIMONIOS

NOS DICEN QUE SOMOS OCIOSOS, SALVAJES...

Jane de ALENCAR
Walter YANCAN

La Gran Comunidad Ashaninka de Avireri, formada por ocho comunidades de la margen derecha de los ríos Apurímac-Ene, está llevando a cabo una heroica experiencia de revaloración de su identidad étnica, en respuesta a las condiciones creadas por la colonización serrana del valle de Apurímac. El presente texto, traducido y resumido del Ashaninka por Abel Chapay, fue grabado en la ASAMBLEA realizada en Mayo de 1977 en la comunidad de Otari, con motivo del inicio de los trabajos agrícolas comunales.

Ahora estamos aquí para ponernos de acuerdo y demostrar a los colonos que no somos ociosos ni nunca lo hemos sido. ¿Qué dicen Ustedes?

—¡Sí! ¡sí! ¡sí! ¡Lo demostraremos!

Ellos sí son ociosos porque trajeron aquí a la selva la ociosidad. Son unos aprovechadores porque nos hacen trabajar por un mísero dinero.

—¡Que mueran los colonos! ¡Fuera! ¡fuera!

Ahora queda con ustedes el Jefe Curaca, quien para nosotros es nuestro Presidente, nuestro representante, nuestro buen Jefe. Es como el Presidente de la República, o sea es nuestro Gobierno.

—¡Vival! ¡vival!

Hermanos todos, especialmente las madres presentes, les doy la bienvenida, y a todos los que estamos sufriendo en la lucha contra los colonos aquí en la comunidad de Otari. Estamos aquí para ponernos de acuerdo sobre el terreno de 50,000 Has. de la Comunidad de Avireri. Todos saben que yo no me he nombrado Presidente o Jefe por mi propia voluntad, sino que fueron ustedes los que me eligieron. Es por eso que les recuerdo que la lucha seguirá adelante contra estos viracochas o colonos, manteniéndome con la ayuda firme de todos ustedes, porque si me dejan solo no podré vencer a todos los invaso-

res de nuestra selva, de nuestra tierra. Los colonos poco a poco nos están arrinconando, para así mantenernos como esclavos, como lo han hecho hasta ahora.

—¡Viva nuestro Presidente! ¡Mueran los colonos!

Nos tratan de salvajes pero ahora, en esta Comunidad de Otari les demostraremos que no somos salvajes. Ellos sí son salvajes porque desde que llegaron aquí nos hacen trabajar sin pagar bien y también engañan a las mujeres, a las que dejan abandonadas con hijo. Estoy aquí para guiarlos y demostrarles así la confianza que ustedes han depositado en mí para ser su Presidente, su Jefe. Pero necesito la ayuda de todos ustedes.

—¡Todos te ayudaremos! ¡Viva! ¡viva!

No voy a hacer como otros jefes Ashaninka que venden a sus hermanos, sino por el contrario voy a ayudarles, porque aquí, en Otari, está el cerebro de los Ashaninka que somos nosotros, y mediante este cerebro demostraremos a los demás Ashaninka que no estamos mintiendo ni fanfarroneando. Siempre he tenido en cuenta lo que ustedes me dijeron cuando asumí el cargo de jefe: "Si nos traicionas como los colonos eres un cobarde y te mataremos".

—¡Viva! ¡viva! ¡viva nuestro Presidente!

Escuchen amigos de otras comunidades. La Comunidad de Otari no está ligada a ninguna política, como los colonos que sí pertenecen a una política como Propiedad Social, Liga Agraria, Epsa, Malaria y otras. Ustedes son testigos si alguna vez he estado con alguno de estos grupos políticos que todos nosotros estamos rechazando.

—¡No! ¡no! ¡no! ¡Viva nuestro Presidente!

Yo nunca los traicionaré. Solamente las mujeres traicionan a sus maridos por dinero. Así hacen otros jefes Ashaninka que se venden por dinero. Las comunidades nativas que están siendo engañadas por estos señores son las Shimirintsis, Huambisa, Conibo, Machiguenga y otras que están en la selva norte. Aclaro una cosa a todas las personas que no comparten mi idea. Yo no estoy ni a favor ni en contra del Gobierno Peruano. Solamente buscamos justicia. Queremos escuela secundaria y universidad solamente para los Ashaninka de esta comunidad como para las de los ríos Ene, Tambo, Satipo, Chanchamayo, Perené y para las demás comunidades de Loreto. Nosotros estamos luchando por conseguir escuelas, carreteras, maquinaria... ¡Ojalá que el Presidente de los colonos venga personalmente para que compruebe todos los problemas que estamos pasando aquí! No queremos a los ayudantes que envía porque son unos mentirosos, no dicen la verdad. Prueba de ello es que el Gobierno nos tiene olvidados por la mala información que le dan sus ayudantes que tiran para los grandes hacendados y grandes propietarios como los de Aucucho. A ellos sí los ayudan sabiendo que están estafando al Gobierno.

—¡Viva! ¡viva el Presidente!

Paisanos, hermanos míos, luchemos hasta el final para conseguir Escuela Secundaria, Universidad para nosotros. Fíjense Ustedes: cuando sus hijos acaben la primaria, ahí no más quedan, no pueden seguir estudios porque nosotros, los padres de familia, no tenemos casa ni parientes en las ciudades de Ayacucho, Lima o en otras ciudades.

—¡Viva! ¡viva! ¡viva el Jefe, el Presidente!

Luchemos, nosotros los de Otari, ya que el Gobierno no nos quiere ayudar porque no sabe los problemas que pasamos aquí. Hay que hacerlo con nuestra misma fuerza, con nuestro trabajo. Eso es lo que les digo y espero que lo comprendan porque no les estoy hablando en castellano, les estoy hablando en nuestro idioma, el Ashaninka. ¿Sí o no?

—¡Sí! ¡sí! ¡sí!

Algún día, cuando me muera, no quiero que ustedes se queden atrás, sino que sigan adelante. No tengan miedo.

—¡No! ¡no! ¡no! ¡No te abandonaremos!

Estas palabras que estoy pronunciando en este día Sábado, 28 de Mayo de 1977 queden grabadas en cada uno de ustedes para que puedan luchar contra la injusticia. Ojo, mucho ojo pues mis enemigos andan cerca de mí.

Apoyemos a todos nuestros hermanos campesinos y hagamos una Revolución auténtica y verdadera. No imitemos a los colonos que tienen una Revolución aprovechadora. Eso es lo que ellos predicán. Aquí, en la Comunidad de Avireri, tendremos con el tiempo nuestra propia autoridad. Una autoridad neta, de los nativos y a los colonos los miraremos como extranjeros. Nosotros importaremos y exportaremos nuestros productos, porque el Presidente será Ashaninka y no colono como existe hoy. Esta Comunidad será un pequeño país gobernado por nosotros mismos.

¿Por qué, les repito, estamos esperando en estos momentos que el Gobierno nos dé todo? Nunca lo va a hacer, simplemente porque el Presidente no sabe verdaderamente los problemas que pasamos, tanto en la actualidad como en el pasado. Ningún Presidente se ha preocupado verdaderamente de nosotros. Por eso, hermanos, el Presidente que debemos tener es un Ashaninka para que nos comprenda bien.

—¡Viva! ¡viva! ¡viva!

Nosotros debemos conservar nuestra lengua, nuestros antepasados y construir nuestro futuro. Para eso no debemos dejarnos llevar de los colonos, de los evangélicos y de otros mentirosos que tratan de destruirnos y esclavizarnos.

Comunidad de Otari, ya es tiempo de abrir los ojos y luchar por la libertad para demostrar y dar ejemplo a las demás comunidades para que también ellas empiecen a luchar contra estos colonos sinvergüezas.

Escuchen hermanos, los que dicen ser hijos de Dios son los que verdaderamente llevan en su alma todo el pecado y vienen aquí a hacerse el tonto y quie-

ren hacernos caer en la trampa de que existe Dios. ¿Acaso ellos nos han demostrado o practican lo que la Biblia dice? Yo, personalmente, hasta la fecha veo que están haciendo lo contrario.

—¡Sí! ¡sí! ¡sí! ¡Son mentirosos! ¡Nuestro Jefe de la Comunidad dice la verdad y debemos creer! ¡Viva! ¡viva! Ahora vamos a escuchar las palabras del dueño de la casa.

Muchas gracias, hermanos. Doy la bienvenida especialmente a los hermanos visitantes. Escucharon las palabras de nuestro Jefe y yo estoy de acuerdo con él. Lo que les voy a decir no es cosa del otro mundo, es casi lo mismo que dijo el Jefe de Otari.

Los funcionarios son colonos enviados por el Gobierno. Ellos ganan buen sueldo gracias a nosotros. El Gobierno les paga para que le den un informe sobre los problemas que existen aquí en la selva, especialmente los problemas de los nativos. Pero desgraciadamente hasta la fecha seguimos olvidados y siempre son los colonos los que se aprovechan, haciéndonos trabajar en su chacra, que es nuestra. Los enviados del Gobierno vienen con su ley y nos dan un pedazo de terreno y no podemos protestar porque para ellos no significamos nada. Para ellos seguimos siendo los zonzos, los salvajes, los animales del monte; así es como nos tratan los colonos.

En estos momentos, los de la Guardia Civil nos paran molestando. Están buscando a nuestro Jefe porque ellos saben que se preocupa por el bienestar de nuestra Comunidad y parece que a ellos no les interesa nuestro progreso. También parece que algunos colonos llevan las ideas del Imperialismo, que son las de los gringos, gente blanca. No es idea del Perú. Hermanos, no nos dejemos engañar por estos colonos que llevan en la mente la idea de la gente blanca, o sea la de los gringos.

—¡Viva! ¡viva! ¡viva!

Ahora escuchemos las palabras de mi suegro.

Paisanos, les doy la bienvenida a todos. Hemos escuchado la palabra de nuestro Presidente y la del dueño de la casa. Ellos nos han dicho que hay que apoyar al Curaca, que para nosotros es nuestro Presidente; que hay que luchar contra aquellos colonos que tratan de destruirnos mediante sus mentiras. Ahora que estamos reunidos aquí debemos de ponernos de acuerdo de una vez por todas y, si es posible, jurar para luchar contra esos colonos mentirosos que dicen ser enviados del Gobierno para ayudarnos y, sin embargo, estos señores no dicen la verdad al Gobierno. Por eso no nos mandan ayuda, no están enterados de los problemas que tenemos los nativos selváticos.

Luchemos también por las 50,000 Has. que tenemos. ¿Acaso alguna tribu tiene la cantidad de terreno que nosotros poseemos, por ejemplo la tribu

Shipibo? También hay que agradecer a todos los paisanos que tuvieron el valor de ir y hablar personalmente con el Gobierno. Si no fuera por estos hermanos, nosotros no tendríamos estas 50,000 hectáreas.

(Otro Ashaninka)

Es cierto lo que dijo el hermano. Si no fuera por el hermano que habló personalmente con el Gobierno, no hubiéramos tenido estos terrenos. Así debía de hacer el jefe Quinchoker de Satipo que fue a pedir terreno para todos y solamente él los está trabajando abusando de sus propios hermanos y sacando provecho de su trabajo.

(Una hermana Ashaninka)

Gracias hermanos. Yo también estoy de acuerdo con nuestro jefe. Vamos a demostrar a los malos jefes Ashaninka que no debemos explotar a nuestros propios hermanos. Debo recordarles también que esta lucha que estamos siguiendo viene desde 1969 y espero que no tendrá fin. Si alguna vez llegara a su fin, ese día será cuando no haya desigualdad. Sólo me queda decirles que hay que trabajar duro para tener todo lo que deseamos.

(Otro Ashaninka)

Estamos aquí, hermanos, para recordarles que ya estamos de acuerdo para comenzar a machetear lo más pronto posible. Quiero saber si alguno de ustedes se opone o tiene que protestar de algo.

—¡No! ¡no! ¡no!

Queremos escuchar las palabras de una madre.

Hermanas y hermanos. Nosotros no estamos aquí de vacaciones. Hemos venido a trabajar y demostrar a los hombres que también las mujeres sabemos trabajar y que nunca les abandonaremos cuando nos necesiten. Hermanos, nuestro trabajo será prepararles el masato, el almuerzo, cosechar y desgranar el maíz, también en tejer y otras cosas. Bueno, más adelante lo demostraremos.

—¡Viva! ¡viva! ¡viva!

(Jefe de Aviveri)

Quiero hacerles presente que el dinero que vamos a obtener es para todos ustedes que están trabajando. Ahorraremos como en el Banco para hacer un hospital para los enfermos. Si llegamos a recolectar bastante dinero tendremos un carro y ese carro será para todos ustedes y no para el jefe, como dicen los colonos que el jefe les hace trabajar por gusto, que el jefe es mentiroso. Les voy a demostrar que ellos tratan de desunirnos; en otras palabras, los colonos no quieren que progreseemos y no les conviene un jefe indismayable para sus hermanos.

—¡Viva! ¡viva! ¡viva!

Después de escuchar a todos nuestros hermanos, a nuestro curaca, a nuestro Presidente, a nuestros secretarios, yo, Machuigue Chaqui, mensajero, doy la autorización para iniciar el masateo sin distinción alguna. Agradezco también a mi suegro.

—¡Viva! ¡viva! ¡viva! ¡Masatearemos! ¡Sí! ¡sí! ¡sí!

Celebraremos la clausura de esta asamblea mediante las danzas y cantos de mujeres y hombres. Será hasta la próxima Asamblea. ¡A masajear todos!

Otari, Mayo de 1977

GRUPOS NATIVOS Y SISTEMA LEGISLATIVO

Francisco BALLON AGUIRRE

“A fuerza de pasar día y noche sumidos en sus códigos, terminaban por perder el sentido exacto de las relaciones humanas”.

Franz Kafka

No son pocos aquellos problemas sociales que pasan desapercibidos ante la opinión pública. De vez en cuando un caso espectacular o una situación excepcional los tornan objeto de intensos acalorados debates, pero en la normalidad cotidiana el inconciente colectivo se los apropia evitando así su asunción crítica. De uno de estos problemas nos ocupamos en este artículo.

El fenómeno social llamado genéricamente “cuestión indígena” involucra a dos terceras partes de nuestra población. Los ángulos, formas y matices que reviste esta “cuestión”, son muy variados y han sido abordados desde distintas disciplinas: nosotros centraremos nuestra preocupación en el sistema legislativo penal.

Ahora bien, puede tomarse como punto de partida esta premisa fundamental: la comprensión jurídica del problema étnico, se sitúa más allá de la legislación formal, remitiéndose directamente al fenómeno social concreto a fin de dar contenido al postulado normativo.

Desde esa perspectiva las minorías étnicas —que sumadas son mayoría— se encuentran al interior del país en relación frecuente con los moldes culturales, sociales y económicos de corte occidental que el Perú asume oficialmente, así como con los aparatos estatales que sostienen el sistema. Allí, la adquisición de la nacionalidad, es un espejismo bajo la forma de la llamada *ius-soli* —nacer en el territorio— y el *ius-sanguinis* —ser hijo de peruano— (artículo 4 Constitución Política del Perú 1933), pero los seres reales aludidos por la fórmula legal que les otorga la nacionalidad, están lejos de compartir características medianamente homogéneas.

Por otro lado, el cuerpo legislativo nacional es formalmente aplicable en todo el territorio de la República. Este cuerpo legislativo, porta en sí las características organizativas (sea de la producción, la familia, el estado, etc.) del grupo social que le dio origen, o diremos mejor, de una clase social determinada que se asigna tal capacidad de poder organizador. De allí que el cuerpo normativo no escapa —no podría escapar— a una historia y a una economía determinada. Los modos de producción y las relaciones sociales de producción, se formalizan y plasman en el cuerpo legislativo, creando así las condiciones para su reproducción, a la vez que se plasma la ingerencia de los aparatos estatales orientados en aquella dirección. Los sujetos reales asumen entonces roles determinados como “obreros”, “campesinos”, “contratantes”, “asalariado”, “patrono”, etc., etc. El sujeto concreto se pierde tras la fórmula legal ocultando cualquier diferencia, a la manera del Código Penal que recoge indistintivamente los vocablos “salvaje”, “semi-civilizado”, “indígenas” para designar, supuestamente, a los mismos individuos existenciales.

Sin embargo, las sociedades tribales mantienen relaciones sociales de producción propias y en ellas el capitalismo “puede reemplazar hasta cierto punto los objetos de la producción pero no destruye las relaciones sociales mismas con las que dichos objetos son producidos” (1). Al interior de estos sistemas sociales se ubica también un derecho propio, un sistema de organización, un orden.

En esa coyuntura, resulta evidente que si se asume una postura sobre el “tipo de derecho existente en tales sociedades, desde la óptica jurídica occidental, reconoceríamos a la costumbre —en el mejor de los casos— como fuente de derecho. Pero la postura debe ser a *fortiori* inversa: debe asumirse que los grupos nativos cuentan con un sistema de derecho, del cual forma parte la costumbre.

Hay que tener presente que la existencia y supervivencia de estas sociedades, está en relación con dos condiciones: el mantenimiento de un modo de producción y una cosmovisión. Esta cosmovisión ha de entenderse como la racionalización de la existencia “por el individuo” y el “grupo” en un medio físico determinado.

Cuando el grupo en su totalidad o el individuo asume para sí la cosmovisión del estamento social dominante, esto es, percibe el mundo y su posición en él a partir de los valores “oficiales” que sustenta la clase social que los domina, estamos frente a un problema de alienación, pues aquí los sujetos pierden su identidad real y entran a participar de un sistema distinto al suyo, ocupando una simple asignación numeraria. La mano de obra barata o las casas de cita en Iquitos son un doloroso ejemplo. Al interior de la ideología del dominante el nativo desaparece.

1. Guillermo Rochaburún, “Apuntes para la comprensión del capitalismo en el Perú”, en *Análisis*, cuadernos de investigación, página 14, Lima, 1977.

Siendo parte del Estado, el Poder Judicial —con todos sus Fueros— asume la función de administrar justicia en los casos particulares con prerrogativas cuya fuente está en el propio Estado. Según esta concepción cualquier forma distinta de solucionar los conflictos no será justicia. La justicia, se dice, está más allá de la ley, es un valor. Pero la justicia nativa también está más allá de la ley oficial y es también un valor. No obstante la potestad omnimoda de administrar justicia se entrega sólo a un aparato del Estado, sin tenerse en cuenta que la justicia aplicada al nativo, se genera en el estamento social que sostiene al aparato del Estado, estamento con el cual el nativo no mantiene otra relación que la de dominación. Se plantea así la confrontación de dos sistemas uno, legítimo oficial; el otro subrepticio, original y clandestino.

Para el criterio oficial, el sistema social es válido si es el mismo sistema oficial quien le reconoce tal característica. En este sentido, el D. L. 20653 (Ley de Comunidades Nativas) en su artículo 16 permite que los "conflictos y controversias" de mínima cuantía y las faltas, originadas entre miembros de una Comunidad Nativa, sean resueltos y sancionados en forma definitiva por los órganos de gobierno comunal. La administración de justicia social se retrae del conocimiento de estas causas e implícitamente reconoce la existencia de otro aparato capaz de suplir sus funciones.

La política legislativa del Estado, vacila entre reconocer el sistema nativo en su integridad o reconocer únicamente "ciertos" aspectos, bajo "ciertas" circunstancias. Resulta claro, que la balanza se inclina hacia el no reconocimiento total de la administración de justicia por las propias sociedades tribales, siendo el artículo 16 que comentamos, una excepción aplicable en algunos casos poco significativos para el sistema judicial oficial, que por otra parte, de hecho, no ha tenido ni tiene ingerencia histórica sobre ellos. Simplemente ha reconocido su importancia real, en tanto que aparato, para conocer tales casos. Quizá lo más notorio y rescatable de este artículo sea la indicación de una alternativa de política legislativa, recogida por primera vez en un texto legal para las sociedades nativas.

Veamos un caso de mayor envergadura que el que se ha expuesto. Se trata de las causas en las que se procesa a nativos ante el Fuero Común. Circunscribiéndonos sólo a los Aguarunas, existen en la Corte Superior de Chachapoyas en el Departamento de Amazonas más de cuarenta procesos seguidos en diferente épocas. Es también frecuente, que muchos de estos casos se refieren a muerte o lesiones infringidas a chamanes. Bajo características muy similares podemos sostener la existencia de procesos en los que se hallan implicados miembros de otras sociedades tribales (2).

A este propósito, el significado y papel jugado por la brujería en las sociedades tribales, constituye un tema importante de investigación ya que de sus conclusiones podrá deducirse con mayor precisión una nueva política jurí-

2. Un caso reciente es el relatado por el Antropólogo Luis M. Uriarte. Este caso ocurrió en la Sociedad Nativa Quichua y se halla en actual procesamiento en la Corte Superior de Iquitos. Cf. "Criminales o Héroe", mimeo, 1977.

dico-penal. Complementariamente, deberá hacerse estudios en torno a la aplicación del artículo 16 del D. L. 20653, presentándose para este efecto, la antropología jurídica como la disciplina más indicada para tales estudios (3).

La brujería es parte del sistema animista como concepción del mundo, que cumple su función al explicar al sujeto fenómenos que de otra manera resultarían incomprensibles. La brujería se liga a concepciones sobre la vida y la muerte. El poder de un brujo para curar, tiene su contrapartida en el mismo poder para matar. Ambos aspectos explican fenómenos como el de la enfermedad y la cura. Es así como habrá brujos "buenos" y brujos "malos", según el aspecto (daño/cura) que prime en ellos.

De acuerdo con tal oposición binaria, el sistema de relaciones sociales de los grupos nativos —al interior de los cuales se presentan estas creencias— estructura los mecanismos de aplicación de una u otra brujería, reprimiendo a la una y aceptando a la otra.

Cuando el sistema familiar (ya se trate de la familia nuclear o de la familia extensa) (4) se presenta como el nudo vital sobre el cual se asienta la posibilidad de supervivencia, es este mismo sistema el que organiza e implanta los mecanismos de control social pertinentes. El aparato productor de "orden" es un aparato social, que si bien a primera vista parece inexistente, está en realidad, orgánica y funcionalmente preparado para la aplicación de su justicia, esto es: para la implementación de sus valores. Es así como la Comunidad aplica y ejecuta sanciones cuando su existencia o la de alguno de sus miembros se halla en peligro.

La brujería supone "en primer lugar, la creencia del hechicero en la eficacia de sus técnicas; luego la del enfermo que aquél cuida o la víctima que persigue, en el poder hechicero mismo; finalmente, la confianza y las exigencias de la opinión colectiva, que forman a cada instante una especie de campo de gravitación en cuyo seno se definen y se sitúan las relaciones entre el brujo y aquellos que él hechiza" (5).

Esta reflexión da cauce, entre otras, a las siguientes preguntas: ¿es posible exigir una conducta distinta a la seguida por el nativo que obedece a los imperativos del animismo, cuya ideología le permite sobrevivir? ¿es factible pensar que alguien actúe al margen del sistema de creencias que defienden la solidaridad de la organización social del grupo y preservan su cohesión? ¿es dable, finalmente, actuar transgrediendo los marcos de defensa familiar sostenidos por los valores que precisamente procuran su equilibrio y estabilidad?

3. El escasísimo desarrollo de esta disciplina en nuestro medio, llama a la reflexión, máxime en las condiciones étnicas de nuestro país y en la imperiosa necesidad de variar y otorgar contenidos distintos a la actual legislación y a la administración de justicia.
4. familia nuclear: padres e hijos;
familia extensa: padres, hijos, yernos, tíos, etc.
5. Claude Lévi-Strauss, "Antropología Estructural", EUDEMA, página 152, Buenos Aires, 1972.

Pues bien, obrando en el ámbito referencial de sus valores el nativo puede matar a un brujo, si esos valores no sólo lo exculpan sino que lo obligan a realizar tal acto como correcto, necesario, de plena justicia.

No tengo el propósito de extenderme en detalles sobre el aparato productor de justicia comunal, ni en lo referente a las características peculiares de la brujería. Simplemente deseo llamar la atención sobre la vinculación jurídica entre la acción producida y las creencias del nativo.

Lo que sí merece énfasis especial es la necesidad de iniciar la revisión total del trato legislativo que se da a los nativos en el Perú, especialmente la revisión de la Legislación Penal que es el área de mayor incidencia de conflictos entre los dos sistemas de justicia, el dominante y el dominado.

Aludiendo nuevamente al Código Penal peruano y particularmente a sus artículos 44 y 45 que comprenden las circunstancias atenuantes de la pena aplicable en caso de "salvajes", "semi-civilizados", "indígenas" (6), la redacción supone únicamente una variación cuantitativa pero no cualitativa (aun alegando que se "ha tenido en cuenta" las características propias de los grupos tribales) en el tratamiento de los casos (7).

Sin duda alguna —y serán los antropólogos los encargados de confirmarlo— la actuación de los "salvajes" no es una simple expresión irracional de "salvajismo". Por el contrario, el "salveje" adecúa como cualquier otro ser humano sus creencias y valores a su existencia y conducta cotidiana.

La presencia de un sistema normativo social que regula el intercambio de bienes, el trabajo, las relaciones familiares, las autoridades, etc. en la existencia diaria del nativo, es mucho más que una costumbre a secas. Si se quiere ser honestos, incluso con el sistema jurídico imperante en el país, debe llevarse hasta sus últimas consecuencias el análisis de "las costumbres", "las creencias", "tradiciones" y "valores socioculturales", dejando de lado la epidermis de clichés y estereotipos con que se recubre la vida del nativo y a partir de la cual se legisla.

La dinámica social de estos grupos nativos, es un constante flujo y reflujo de derechos y obligaciones, sea dentro de un sistema de reciprocidad o de defensa. La protección a la vida, recibe en el caso de los nativos, todo el contenido y todo el valor que una sociedad puede entregarle, las características de su protección no puede medirse desde un sistema jurídico ajeno y distinto.

La conducta de estos hombres, explicable desde una perspectiva antropológica, determina los límites de la exigibilidad y de reproche que el derecho

6. Una crítica de la terminología empleada por los artículos 44 y 45 del Código Penal puede encontrarse en: Raúl Peña Cabrera, "Derecho Penal Peruano", Parte General, página 228 y siguientes. Lima, 1977.

7. Son igualmente criticables ciertas características del proceso: el derecho de defensa, la ausencia de un perito antropólogo, intérpretes, etc.

penal nacional pudiera ejercer sobre ellos, evidentemente muy distantes de las posturas exaltadas y preocupadas por crear precedentes (8).

“El reproche de culpabilidad presupone, por tanto, que el actor hubiera podido adoptar su resolución de voluntad antijurídica de un modo más correcto, es decir, conforme a la norma, y esto no en el sentido abstracto de que *algún hombre* en lugar del autor, sino en el sentido concreto de que *este hombre, en esta situación*, hubiera podido adoptar su resolución de voluntad de acuerdo con la norma” (9), es uno de los criterios de la teoría jurídica occidental de nuestros días que posibilita la adecuación del régimen legal al condicionamiento vital de diversas etnias sometidas a un mismo patrón legislativo: son justamente las resoluciones de voluntad de los nativos en concordancia con las normas de su propio sistema judicial dominado, las que les han permitido y permiten, pese al aparato judicial dominante, la mínima garantía de supervivencia.

8. “El Tiempo”, 12-12-75, página 1.

9. Han Welzel, “El Nuevo Sistema del Derecho Penal. Una introducción a la doctrina de la acción finalista”, Ariel-Barcelona, 1964, página 85.

CRONICAS

SIGUE LA MISSION DE PANATAHUAS

Fernando RODRIGUEZ TENA *

Capítulo Segundo:

1. A lo dicho en el capítulo anterior, reduce sus noticias, quanto á la mission de Panatahuas, el Reverendo padre Fray Diego Córdova Salinas; lo siguiente deducimos de variedad de Documentos, de los Archivos de esta Santa Provincia de los Doze Apóstoles y Ospicio del Colegio de Santa Rosa de Ocopa en este convento de Jessus de Lima, donde escribimos.

El Padre Fray Gaspar de Vera y Abarca, Guardián de las Converssiones de Panatahuas y Payansos, se presentó al Excelentissimo Virrey de Lima, Conde de Salbatierra, diciendo, que desde el tiempo de los Reyes Ingas, eran muy pocos los Indios fronteros de Guánuco, a causa de consumirlos las Pestes, y que pues los Indios Panatahuas, desu propia voluntad, se havían dado de Paz a su Magestad Catolica, y ocurrido desde entonzes abrir Caminos, conducir Cargas, formar Pueblos e Iglesias; ocurriendo ala espiritual Conquista de otros Infieles, penetrando la Tierra con riesgo desus vidas, en servicio de Dios Nuestro Señor, y deél Rey. Por todo pedía se les concediesse honrra, y Título de Fronteros; mandando el Cabo Español, que se destinasse, les amojonasse sus Tierras para quitar diferencias. El Excelentissimo Virrey, dio vista al Señor Fizcal, quien pidió informase Don Cristoval de Roxas y Sandoval, Correxidor que havia sido de la Provincia de Guánuco. El Gobierno le mandó la diesse, quien lo executó, diciendo, ser muy útil aquellos Indios para el Servicio de Dios Nuestro Señor, y deél Rey, en especial sus Governadores Don Marcos Peres, y Don Antonio Talancha; por lo que le parecía de razón se les diesse el Título de Fronteros, amojonandoles sus tierras, por que de los antiguos sólo havian quedado como unos cinco, que son los de más Servicio de aquella Provincia otros Panatahuas. En virtud de esto, y convenir el sr. Fizcal, se concedio lo pedido, mandandose despachar todos los Instrumentos nezzessarios, el doze de Mayo de mil seiscientos, quarenta, y nueve. Con todo no dejó de haver detensson. en los Despachos, por quanto el Secretario de Gobierno Dn. Jossef Casseres, y Ulloa, salió dudando, sobre lo que devía contener el Título de honor, y fueros de Fronteros. Hubo de bolver a presentarse al Excelentissimo Virrey el Padre Fray Gazpar de Vera, y Abarca, manifestando, no ser esta Gra-

* El P. RODRIGUEZ TENA, hacia 1774, escribió el manuscrito titulado: Misiones Apostólicas de la religión de mi padre San Francisco de Asís en América. Archivo Provincial, PP. Descalzos, Lima. De su libro III, presentamos este segundo capítulo sobre la entrada a los Panatahuas. En nuestro No. anterior publicamos el capítulo 1º.

cia de otra Naturaleza; ni reducirse este honor a otros términos; que a los de no poder el Corregidor, ni otra persona, ocupa los Indios, en otro Ministerio personal, que no fuese la defensa de las Fronteras, conversión de las Almas fábricas de Iglesias, apertura de Caminos; yendo con los Padres en las entradas a Infieles, y cosas semejantes: todo en conformidad de un Decreto, librado, por el Excelentísimo Señor Conde del Chinchón, siendo Virrey. Proveyóse, que así se executasse; en cuya virtud se despachó executorial para que así se executasse, pena de quinientos pesos de oro, para la Cámara de su Magestad, en veinte y ocho de Junio de mil seiscientos, quarenta, y nueve.

2. Don Antonio Talancha, Cacique principal y Gobernador de la Provincia de Panatahuas, día cinco de mayo de mil seiscientos cinquenta, y dos, con la Executorial dicha, se presentó ante Juan López Rael, Capitan á Guerra, y Justicia mayor de la Provincia de Panatahuas, y Payansos en el Pueblo de S^ñ. Antonio de Cúchero. Pidió se le amojonassen las Tierras de Cuchero, confinantes con las del Pueblo de Chinchao, que és de los primeros Fronterizos; y desde el Pueblo de Saupar, al de Pillao, también primeros Fronterizos. Asseguró, que la Jurisdicción de los Pueblos de Cuchero y Saupar, por la parte de el Pueblo de Chinchao, era hasta Huancagan, que se halla en el alto de Bilcambamba; y que desde Huancagan se dà vista al pueblo de Chinchao: que allí tenfan su Real, desde el tiempo de los Reyes Ingas, hasta que dieron la obediencia à su Magestad Católica, reduciéndose à la Fee de Christo Señor Nuestro. Que por la parte del pueblo de Pillao, en Jurisdicción, se extendía, hasta el sitio llamado Caichi, que està como à dos leguas de Pillao: en cuyo Parage tubieron su Re. y Guerra hasta que se dieron de Paz. Alegó pertenezerte la Tierra llamada Pempamarca, desde el Paraje nombrado Bietoe: y passada la Cordillera de las Salinas, llamadas Chuipina, que baxa hasta los Payansos. Y bolviendo desde el Paraje de Huancagan, y Frontera de Chinchao, corre la Jurisdicción hasta Sapán y Andalapau: que és donde tubieron su Pueblo con Iglesia, dicho S^ñ. Buenaventura, y corre hasta la provincia de Huatahuahuais. De todo siendo neccessario, prometió dàr Información; suplicando se constituyessen sus Indios en el goze de Fronterizos.

3. El goze de Fronterizos se concedió de contado asus Indios, obedeciendo la Executorial. Para los deslindes se citó en forma a Don Marcos Pérez, Gobernador de los Pueblos de Pillao, y Chinchao. Día diez, y ocho de marzo de mil seiscientos cinquenta y dos, concurrieron en el Arroyo de Huancagan, el Capitan á Guerra Juan Lopez Rael, y los Gobernadores de los Indios D^ñ. Antonio Talancha y D^ñ. Marcos Pérez con sus Indios. De comun consentimiento, dixeron, que los términos del pueblo de Chinchao, y Panatahuas, los parte, y divide el Arroyo de Huancagan, baxando, hasta llegar al Río grande de Chinchao; y para arriba, hasta su nacimiento. Que eran ciertos, y verdaderos los Linderos, que ensu petición señalaba Don Antonio Talancha. No los andubo el Capitan á Guerra, y Gobernador de Panatahuas, y Payansos, por ser Montaña muy cerrada, y no haver contradicción. Púsolos en possession de sus Linderos en nombre desu Magestad, mandando que nadie se propassase; y que todos en lo que les tocaba tubiessen aderezados los caminos para el trato y co-

mercio de la Santa Conversion, pena deser castigados, en lo que huviesse lugar, según derecho. Deslindárose así mismo los Pueblos de Cuchero, y Sau-pán, con el de Pillao: para ello concurrieron día veinte y dos de Marzo de mil seiscientos cinquenta, y dos, en el sitio dho. Aucaucalla, los mismos. De común Acuerdo dixeron todos ser aquel sitio desde donde se havia de hazer el deslinde. En cuya conformidad se hizo, en nombre de su Magestad, entendiéndose, correr las Jurisdicciones Leste, Oeste, hasta llegar al Pueblo de Chinchao; y por la otra parte hasta llegar a Chancana, y Cordillera de la Sal; y por Señal, en un Arbol grande se hizo una Cruz, quitándole lo nezzessario de la corteza, más abajo un Jessús, y María, con el día Mes, y Año de la fecha. También se puso por Mojón un Fuerte antiguo de Pilcaeredonda, que dixeron ser del tiempo de el Inga, y se rozaron Arboles. Mandóse lo mismo, que en el otro Lindero, y baxo las mismas Penas, en él dispuestas, y ordenadas.

4. Año de mil seiscientos cinquenta, y cinco, siendo Provincial de esta Santa Provincia de los Doze Apóstoles el Reverendo Padre Fray Gonzalo de Herrera, viendo las creces de la Misión de Panatahuas, y Payansos, de donde le clamaban por operarios, no bastando los que havia en ellas, por el ocho de Junio, expidió sus letras patentes, à que circulassen por los Conventos de la Provincia, inflamando a sus Súbditos, à tan gloriosa empresa; prometiendo la Lizençia à todos quantos ocurriessen por ella, siendo acttos p^a remitirlos. Acaeciò otro tanto, siendo Ministro Provincial de esta Santa Provincia de los Doze Apóstoles, el Reverendo Padre Fray Diego de Acora, por el año de mil seiscientos sesenta, y dos, por lo que dirigió sus letras patentes desde el Convento de Jessús de Lima, con fecha de veinte y siete de Septiembre, à circular los Conventos de la Provincia, para conseguir Operarios, los que eran nezzessarios, por la mucha mies que se proporcionaba, cada día más; según le participaba el Padre Guardián de el Convento de San Francisco de Chusco, en los Panatahuas.

5. Por los años de mil seiscientos sesenta y cinco se hallaba tan abanzada para Oriente, y Norte la Mision empezada p^r. Panatahuas, que el Padre Fray Manuel Biedma, se hallaba asistiendo la Nación de Indios Callisecas, donde tubo noticias del mucho Gentío, de que constaba la Nación de Indios Campas, dócil, y apacibles por lo que concibió de los Cautivos de ellos, que tenían los Callisecas, los que devotos al rezo, eran los primeros que acudían a la Ig^a en expecial una India, à la cual catequisó, saliendo muy buena Cristiana: la que le asseguró, tener su Nación noticias de nuestros Relig^{iosos}. desseando fuessen a ellos animòle à que fuesse à ellos, averiguaría su verdad; como lo tocó después, según en su lugar diremos. Con tal Noticia se dedicó a aprender la Lengua Campa, assentando vocablos de ella; consiguió también le diessen los Callisecas un Indio Campa; el que agradecido à su libertad le instruyó en las cosas de la Nación Campa. También obtuvo de los Callisecas un Muchacho Campa, Cautivo de los Callisecas, el que crió, y sirvió de mucho. Con ellos salio a Panatahuas, y estando en el Pueblo de San Buenaventura de Tulumayo, asistiendo a la Processión del Corpus, el Sacerdote que llevaba al Señor Sacramentado en la Custodia, reparó q^e. el Indio Campa, todo era ver la Custodia; y alborotarse los Indios con quienes hablaba. Fenecida la función se llamó al

Indio Campa, preguntándole por lo que había expresado, dixo ver, que mas abaxo desu Nación, había un Señor muy Poderoso, a quienes muchas Naciones, con sus Curacas, o Caciques, rendían vasallage, quien traía en la Cabeza, Corona con rayos como los de la Custodia, a quien unos llamaban Gabe-Inga; que es el Poderoso Inga: otros Pachacamac, que es el Dueño, y Señor de la Tierra; otros Enin atribuyéndole el Dominio de las Aguas del Rio Eni, o Enéc; que poderoso passa bañando dos crecidos Pueblos, uno enfrente de otro; desde donde sus Vasallos reconocen quantos trafican el Río. Descendiendo por el Río, al Pueblo dela Izquierda, nombran Picha; al de la mano derecha Mazaro-beni. El Rey vive en una Ciudad grande, passados otros Pueblos, sirbiendose en vagillas de oro, labradas en figura de mates; su Palacio adornado de colgaduras de Plumas de varios colores, entretexidas en texidos de Agodón, formando labores primorosas. Las Naciones que le reconocen por Señor, unas le tributan Plumas y Paxarillos muertos de ellos, en Petaquillas de Junco curiosamente labradas; de las quales, el Padre Fray Manuel Biedma asseguró haver visto algunas. Otras Naciones, le contribuyen Oro, por tenerlo en abundancia sus Tierras. Otras, Armas, Flechas y semejantes; distribuyendo el Tributo según la naturaleza de el vasallaje.

6. El Padre Fray Gazpar de Vera, y Abarca, singular obrero, en cuya muerte acaecieron prodigios, asseguró que desde la falda de la Cordillera alcanzó à ver esta Población; que no entró en ella por no convenir, ni tener Lizencia para ello. Las Naciones Tributarias, de quien supo el Padre Manuel Biedma fueron entre otras los Omaguas, Camanaguas, Conibos, Campas, Camparitis, Tomiris, Sagorenis, Pisiataris, Araguirianos, Apererianos, y la gran nación de los Tarabas, que confinan con los Españoles, que hacían entradas por la Tierra arriba del Cuzco, à la Montaña de Andes. No refiere las demás que le zedían parias, por no tener la certeza q^{ta}. de estas, de quienes lo oyó, yendo a verlo varios Indios de ellas, siendo Prelado de la Conversión de Panatahua. Con lo que en dos ocasiones procuró desde allí, a descubrir aquel Monarca, caminando para el Sur, Sueste; no lo pudo conseguir, por lo áspero de la Serranía, doblado y cerrado de los Bozquez. El indio Campa dho., que los Callizecas dieron al Padre Fray Manuel Biedma, le descubrió también, que su Nación Campa, distaba del Cerro de la Sal, doze días de camino, por lo que él cada año había ido por Sal. La Nación Campa es muy extensa, su Idioma corre por muchas leguas con sólo la variedad de algunos vocablos; por el Norte confina con los Comonomas, Callisecas, y Conibos, de quienes reciben daños terribles: le cautiban los Hijos, deguelian Viejos y Viejas, no siendo útiles para el trabajo; vebenles la sangre rebuelta con la Chicha, que les encuentran. Las Cabezas, y corazones, se lleban por Trofeos, las que cuelgan de sus Cassas. Por el Sur llegan à los Andes de Huanta y Guamanga. Esto último descubrió el Padre Manuel Biedma, por haver tenido por Compañero en su Conversión que poco después fundó de Indios Campas, à un Religioso de su Orden, Hijo de la Santa Provincia de San Antonio de los Charcas, o deel Cuzco: à quien los Prelados ordenaron se fuesse à servir las de su Santa Provincia. Entrando por la Provincia de Carabaya, este Religioso le escribió, que confinaba con su Conversión de Xauja, de la que se ablará en su lugar: pues sus Indios le da-

ban noticia de su Pueblo de S^{ta} Cruz del Espiritu Santto. El Padre Fray Alonso Robles, tambien Obrero muy zeloso, desde el año de mil seiscientos sesenta, y ocho, dio en penetrar la Montaña por varias partes, dándose a conocer às las Naciones Bárbaras, a unas por trato, a otras por noticia: de todo sacó no estar los Indios agenos de ser Cristianos, y más los del Cerro de la Sal, y sus Contornos, con quienes trató más tiempo. Con tales noticias el Padre Fray Manuel de Biedma se salio de la Provincia de Panatahuas. Fue à tiempo que esta Santa Prov^a de los Doze Apostóles, remitía seis Religiosos, hijos suyos, à emprender entrada al Cerro de la Sal; de cuya Missión se dirá en su lugar.

7. Fue la Conversión de Panatahuas en sus principios, y por muchos años después, la más célebre, que tubo à su cargo la Santa Provincia de los Doze Apóstoles, fue muy del aprecio de Nuestro Católico Monarca el Señor Don Felipe IV, la que adquirió crecidos créditos con el Señor Papa Urbano VIII. Por ella han gozado todos sus Ministros, y las demás Naciones (digo Missiones) muchos Privilegios de sus Reales Haveres. Sólo por lograr su Magestad la Salvación de las Almas ningún reparo ponía en gastos. Por una Carta que el Padre Fr. Diego Xayme, Conversor en Panatahuas, escribió a un Señor Particular, dándole quenta del estado de ella; que tubo la fortuna de llegar à su Real noticia, expidió una Real Zédula, en que mandó les diessen varios auxilios. Lo mismo los Sumos Pontífices ensus Bulas. Todo empero lo consumió el tiempo, viniendo à quedar a sólo expensas de la Santa Provincia, la que las assitia con solo el auxilio desus Limosnas. En medio de su escases de auxilios temporales, no dejó de extenderse à los Carapachos, Tepquis y Callisecas, de donde a Dios Nuestro Señor se embiaron innumerables Almas. Dignos de eterna Memoria son los Religiosos de esta Santa Provincia de los Doze Apostoles, que en la Conquista espiritual de la Nación Calliseca, equibocada en varios nombres, yà de Sepibos, ya de Hepibos, ya de otros, lo que produce la variedad de Generaciones; no faltando quienes, les digan Cañisecas, han dado la vida por introducirlos à la Iglessia Romana, por medio de la Santa Fe Católica. Por cerca de los años de mil seiscientos cinquenta, antes más que menos, murieron a manos de los Indios Callisecas, a donde havían entrado por la parte de la ciudad de Guanuco y Conversion de Panatahuas, siete Religiosos Franciscos, con los Españoles e Indios, que los acompañaban; el número de ellos no se individua, en el Memorial presentado por el Procur^{or}. Gral. de Converssiones, Fray Domingo Albarez de Toledo, al Excelentissimo Señor Conde de la Monclova, Virrey de Lima, el año de mil seiscientos noventa, y dos. De los Religiosos, sólo individua al Padre Fray Francisco de Mexia, que iba de Prelado, con título de Presidente, al Padre Fray Alonso de Madrid; y Lego Fray Antonio Azevedo; todos tres de notoria virtud; quienes nos havían estado asistiendo por algunos años. Siguieron la Obra, bolviendo à ellos los Religiosos, que acompañaron al Padre Predicador Fray Francisco FAMILLOSA, cuyo número, y nombres no refiere, si sólo, que bolvieron a salir.

8. Poco después bolvieron à entrar otros Religiosos y Seculares, cuyo número, y nombres ha perecido, también a estos dieron muerte los Indios Callisecas. No atemorizados con tales destrozos nuestros Religiosos, fueron a assis-

tir a los Callisecas los Padres Predicadores Fray Pedro Peñalosa y Fray Rodrigo Basavil; estuvieron con ellos cerca de cinco años: y por no ser fomentados de las partes de afuera, ni tener la Santa Provincia de los Doze Apóstoles con que aviarlos, para sus vestuarios, mantenimientos, ni herramientas, para gratificar à los Indios, se huvieron que salir; intentando bolver à ellos, por el Río del Cerro de la Sal, por donde era más fácil la entrada; yendo a tomar la boca de su Río en el gran Rio Paro, abaxo de los Indios Conibos. Todo esto se halla en el Memorial presentado al Superior Gobierno de Lima, por el Padre Fray Domingo Alvarez de Toledo. El Padre Predicador Fray Francisco Huerta, en su Relación Jurada en toda forma, assigura q^e. el Padre Fray Rodrigo Bazavil, se mantubo entre los Callisecas como tres años, llegando a tener de Doctrina, más de quinientas Almas Callisecas, y bastante de que se sustentassen; que los hubo de dejar por falta de un Ministro, que le sirbiesse de Compañero, para consuelo de su Alma. A esta Relación parece devérsele toda fee, siendo la razón, que el Padre Huerta con ocasion de haver muerto el Padre Predicador Fray Claudio Rodriguez, el día siete de julio de mil seiscientos ochenta, y nueve, Religioso muy mortificado, y de notoria virtud, con más de treinta años de asistencia, en las Converssiones de Panatahuas, en el pueblo de S^a. Bue, ventura de Tulumayo donde asistió veinte años; pasó a s^{er} Presidente dél Pueblo de S^a. Buenaventura de Tulumayo por patente del Padre Vizitador de Provincia de Fray Torres Ortiz, p.^r el año de mil seiscientos ochenta, y nueve. Pudo por esto presenciar, o hallar reciente la buelta del Padre Fray Rodrigo Baravil; y su Causa. Por esta, y otras razones, asienta hallarse suspensa por aquellas partes la espiritual Conquista de Indios infieles; siendo lo principal la falta de Gentío, assí de Indios de Armas, como de Cargueros. Constaba de sólos quatro Pueblos; y por todos, aun entrando los de pecho, no se contaban doscientas Almas: siendo à penas treinta de Armas, los que podían servir de Cargueros. El remedio que le parecia oportuno a este mal, era que se abriesen los caminos antiguos, que iban hasta las Salinas, para reemplazar la Gente; pero aún él mismo lo gradua de difícil. Agregava à éstos, que los pocos, que havia, estaban tan reladinos, y viciosos, que eran peores que los Indios de afuera. De los Indios Gentiles, que venían de lo interior de la Montaña, era raro el que quería q^e.darse; en todo su tiempo, que demoró allí, que fue de dos años cinco messes, solo se quedó uno; y estos por el mal exemplo de los Cristianos á poco se ponen peores. Estas noticias passadas á lo interior de la Montaña, son causa de asorarse los Gentiles, y que totalmente repugnen el Comercio con Españoles, y los Padres.

9. El Padre Fray Manuel Biedma, Prelado que fue de esta Converssion, en su Declaración Jurada, asienta haver conocido en ella, à los primeros Varones Apostólicos, Hijos de esta Santa Prov^a de los Doze Apostoles, quianes yendo descalzos, mal abrigados, brumados de trabajos, con increíble paziencia, la entablaron, en virtud, Religion y devocion: según lo vio, y experimentó, en los mismos Indios. Las creces que le pone p.^r los años de mil seiscientos ochenta, y dos, son, haverse reducidos los Panatahuas, los Carapachos, los Panatos, los Tinganeses, los Cutquiscanas, los Payansos, los Huatahuahuas, todos de lenguas diversas, y caminos asperissimos. Por este año assegura, se trabajaba mu-

cho con la proterba dureza de los Indios Callisecas, los que muchas vezes se havían abrado, quitando la vida a cinco Religiosos; promoviendo lo mismo cada día; y aún executandolo con otras; por estar en el Camino, y embarcación del Río grande, que es Puerta a todas las Naciones. Que por aquel año, tenía la Conversión ocho Pueblos con Iglesias, donde diariamente se decía Misa por los Bienhechores, y Conversión de los Infieles, quienes a mañana, y tarde ocurrían puntuales à la Doctrina. Que los Cristianos en las Fiesttas principales colmulgaban; ocurriendo todos con los Religiosos à la Disciplina de Lunes, Miércoles y Viernes: deseando muchos la Quaresma para tenerla diaria, y comulgar los Domingos, y Festividades. Que siendo Prelado hizo Ministro, y por ella halló haverse logrado mediante el Santo Bautismo más de quinze mil. No pudo assegurar la Gente, que de presente havia en aquella Conversión, por haver diez años que faltaba de ella; si sólo asseguraba, que las Pestes a cada paso las minoraban. El Padre Huerta asseguró que en el Valle de los Indios Payansos, la primera reducción passaron de Doze mil Almas; que eran innumerables las Almas de Hombres, Mugeres y Niños, las que en su juicio se havían salvado en esta Conversión.

10. Celebre en la siguiente Certific^o. dada por estos tiempos de que tratamos; cuyo tenor es el siguiente. Certifico Yo, el Padre Fray Tomás Gonzales, Predicador, y Notario Apostólico, Cura Misionero de estas Santas Conversiones, en este Pueblo de San Antonio de Cuchero, que conocí en estas Conversiones, quando a ellas vine, el año de mil seiscientos sesenta, y seis, à los Padres siguientes. Al Venerable Padre Fr. Bartolomé Baez, Varón Apostólico, y fundador de esta Conversión: Al venerable Padre Fray Gazpar de Vera, y Abarca, assi mismo fundador; Al Venerable Padre Fray Luis Moreno, el Padre Predicador, y Definidor, Fray Cristoval Carrillo. El Padre Predicador, Fray Alonso Dominguez. El Venerable Religioso Lego, Fray Alonso Gomez. El Padre Fray Juan Moreno. El venerable Padre Fray Pedro Muños. De los quales supe, que toda esta Conversión se devió al Capitán Don Antonio Talancha, Padre lexítimo del Alférez D^o. Antonio Talancha. Y desus Padres oy, y de la misma suerte de muchos Naturales Viejos, que conocieron al dho. Capitán Don Antonio Talancha, que toda la Conversión de estos Gentiles se devió al dicho. Por que después de haver salido de los Panatahuas a buscar Ministros Evangélicos, y llebado à los de Nuestro Seráfico Padre San Francisco, y rendídole toda su Nación, que fue innumerable. Con ella rompió por las demás Naciones Enemigas, que fueron infinitas, y la sugetó a los Religiosos. Obrando con tanto zelo, q^e. porque un Hermano suyo, llamado Pomaisongo perdió el respeto a un Religioso Misionero, lo ahorcó; por donde estableció mejor Fe Cristiana. Y à su diligencia devieron los Misioneros antiguos hachar al Cielo más de treinta mil Almas. De que se hà seguido, que son más de sesenta mil, las que se han encaminado al Cielo en esta Santa Conversión. Por cuyos servicios le concedió el Real, y Superior Gobierno de este Reyno, para él, y sus Descendientes, las Tierras de Huancagan, de Pacaymayo; y de Pacaimayo à este Pueblo de Cuchero, que poseyeron pazíficamente. Y por ausencia del Alférez Don Antonio Talancha, su Hijo lexítimo, q^e. estaba sirviendo à su Magestad en los Reynos de Valdivia, se introduxeron algunas personas, sin más Dominio, que la simple

posesión que dà el uso; permitida por la aplicación à servir à la Converss^on. Entre los cuales fueron, Domingo Valerio, y su Padre Francisco Martinez; y aunque es verdad, que al Contenido di Certificación de sus servicios, a pedimento suyo, pero no para el todo, que quiere poseer, por que hay tierras en que se pueda acomodar; y es bien tenga parte en Tierras de Converss^on, por sus Servicios, á cuyo amparo estoy pronto. En cuya conformidad di esta certifi-
caci^on, que es verdadera, y a mayor abundamiento, lo juro in verbo sacerdotis, puesta la mano en el pecho. Siendo Testigos, el Reverendo Padre Fray Juan Benegas, del Orden de Nuestra Señora de las Merced^s; y Tomás Medrano, que lo firmaron conmigo. En este Pueblo de San Antonio de Cuchero, en veinte, y tres de Diziembre, de mil setecientos, y cinco. Fray Tomás González, Fray Juan Bazquez Benegas, Tomás de Medrano.

11. Don Juan José Benegas, Inclán, Correxidor de Huánuco, informó al Excelentissimo Señor Virrey de Lima, Marquez de Castelfuerte, el veinte de Abril de mil setecientos veinte y cinco. Redujose su Información, por lo tocante à la Converss^on de Panatahuas, à una Información, que tomó de personas que lo tenían andado todo, y visto Aunque no entró, embio Personas, que lo viesse, por ocación de que habiendo sido muy rígido el Inbierno, las Aguas havian hecho grandes derrumbos, cerrando los caminos; que aguardaba viniesen soles, para ponerlos corrientes; lo que ya tenía mandado à los Indios de Acomayo, y Panao: que entonces, entrara con la nezessaria prevenss^on, gustando Su Excelenc^a Por lo presente, bajo de juramento, asegura lo siguiente.—Reduzese, que havia quatro años, y medio, que era Corregidor, que en ellos la Converss^on sólo no havia crecido, sino que por Vos común se havia disminuido. La causa, assegura haver sido, por falta de medios que la asisten dos Religiosos Franciscos. El uno dho. Fray Onorio de la Anunciación, q^o. atiende à la parcialidad de Posuso, que llaman Pueblo, que habrá ocho años se aplicó a esto. El que à vezes sale à la ciudad de Huánuco, donde há ocho messes se halla; y aunque dessea bolverse, se lo impide lo desecho de el Camino. Pusoso es la primera Población, es un Pueblo corto, con algunas Gentes convertida: la Iglesia de diez y seis varas de largo, formada depalos, las paredes y techos cubiertas de Palma: sus ornamentos precisos, aunque no muy dezentes, de los que quedaron de la antigua Converss^on perdida: su Campana; dentro, lienzos, Estampas, Sagrario y Custodia. No hay Lego, ni Donado. En esta Ciudad de Huánuco tiene el Padre Fray Onorio agregados dos Donados para que bayan con él. Tiene Cassa de havitación de la misma Naturaleza. Este Religioso es, natural de la Ciudad de Sevilla, de singular zelo, y virtud. El Pueblo de Tilingo es más corto, de mejor situación, dos de leguas de Montaña más adentro, con un Rio caudaloso de por medio. Ha que lo assiste ocho meses el Padre Fray Pedro Buisar, muy Religioso en sus operaciones, y de singular virtud. Tiene Capilla de diez, a doze varas, de la misma materia de Palos y Palmas, con el adorno de Estampas, su Sagrario, y Custodia, y los Ornamentis de la naturaleza referida en la anterior. En el Pueblo de Unuti, donde dicen há mucho tiempo no llega Religioso, hay una Igllesia corta, y desmantelada. En el que llaman pueblo de Chamayrito, donde no han llegado, no sabe que tenga Igllesia. De autoridad de Fray Onorio, a cuya verdad asegura deverse estar; son más de qua-

trocientos los Indios bautizados, que ocuren à las dossal Igleffias, havitadas de Tillingo y Posuso, a Missa y Doctrina los días Festivos. La entrada de esta Montaña es, la mejor de todas las demás Converssiones de este Reyno. Cinco años havía que los Indios de aquella Jurisdicción, por ello relevados de Tributo, que trabajaban camino, que se havía conseguido ir a Caballo y sin embarazo hasta el Pueblo de Tillingo. En lo interior de la Montaña, Quebradas, y Ríveras de sus Ríos, hay muchas Poblaciones, y infinitos Infieles donde se puede lograr la Conversión de muchos. Que abría cosa de três años, que el Superior Gobierno, a movió a Don Vizente Soto, de el Gobierno, y Capitanía à Guerra de estos Parajes. Este sugeto, aunque de edad crecida, hacía, y costeara Entradas anuales, assistiendo, aunque por poco tiempo en el prim^r. Pueblo de las Montañas. Don Juan Libo, que le sucedió en el Empleo, sólo ha hecho una Entrada, y estado quatro días en el Pueblo de Posuso, bolviéndose a salir. Este oficio nezequita sugeto de espíritu, disposición, y magnanimidad, para que se adelante la Converssion. Que los operarios Eclesiásticos sean más en número, aplicándose a la Lengua de los Indios, que se dá alguna mano, con la general de estas Provincias; este será el mejor camino para instruirlos en los misterios de nuestra Santa Fee, sin valerse de Interpretes. Las declaciones juradas, que tomó, fueron las siguientes.

12. Don Gregorio Pablo, Indio principal, natural del Pueblo de Panao, Capitan en las Converssiones, ladino, en la Lengua Española; y que como tal assistía à las Funciones de Entradas, depuso. Se hallaba de pressente en el Pueblo de Tillingo, nuevamente adquirido à la Fe, el Padre Fr. Pedro Buizar, Franciscano, quien à este fin vino de Lima, há cosa de ocho messes. Que este Pueblo abría como diez años lo redujo el Pad^e. Comissario de Converssiones, Fray Francisco de San Joséf, que no sabe el número de Indios que tiene. Que en el Pueblo, o Parcialid^d. de Posuso, que és el primero de la Conversión, havrá como siete años, reside el Padre Fray Onorio de la Asumpción, Franciscano q^c. al presente se halla curando, en la Ciudad de Huánuco, que no puede assegurar el número que tiene de Indios convertidos. Que en el Pueblo de Posuso hay una Igleffia competente; su materia de orcones gruesos de madera, cubierta de Palma, con lo nezeffario de Ornamentos para celebrar, y demás Ministerios. En el Pueblo de Tillingo dos leguas más adentro, donde no ha llegado, sabe que hay Igleffia corta dela misma materia, con ornamentos para decir Missa. Que al presente sólo hay los Sacerdotes dichos, no hay Legos, solo un Donado que assiste en Posuso. Que otro Pueblo más adelante de Tillingo, à tres leguas de Posuso, dicho Unuti que se convirtio con número de Gente, ha oido se incorporó al Pueblo de Tillingo. Que sabe por haverlo trabajado, estar avierto camino de reguas desde Huánuco à estos Pueblos; que al presente está impedido con algunos derrumbes, que impiden entrar à la Montaña; que los de este Pueblo están prontos a quitarlos, como es desu obligación, luego que el tiempo dé lugar.

13. Prudencio Romero vezino de la Ciudad de Huánuco, que há estado en esas Montañas declaró. Que há ocho años que estuvo con el Padre Conversor Fray Miguel Xirón, Franciscano, en los pueblos de Unuti, Tillingo y Posuso,

donde también estaba el Padre Fray Tomás de Sosa y un Lego Fray Cayetano. Que avrá quatro años estuvo en estos Pueblos, donde halló al Padre Fray Onorio de la Anunciación, presidente en dha. Converssion, con dos Donados y más de trescientas almas chicas, y grandes, de las nuevamente Convertidas en el Pueblo de Posuso. En el Pueblo de Tillingo ciento veinte, y cinco, chicos, y grandes. En el de Unuti cerca de doscientos de todos tamaños. La Iglesia de Posuso de veinte varas de largo, y diez de ancho, por paredes embarrados, techumbre de Palma, dos Campanas, y ornamentos decentes para celebrar. El pueblo de Tillingo, Capilla como de doze varas, de la misma materia que la pasada, ornamentos y una Campana. El Pueblo de Unuti, Capilla pequeña, sin ornamentos, ni Campana. A estos Pueblos concurren algunas Parcialidades de Indios bautizados, de adentro a veces. Sabe, que al presente se conserva assí esta Converssion, que el Padre Fray Pedro Buizar está en Tillingo, quien abrá que entró, como diez messes, venido a esto de Lima. Que en Posuso assiste el Padre Fray Onorio, que es el Presidente, quien aora se está curando en Huánuco. Que no hay Lego alguno; y al presente tiene en la ciudad de Huánuco el Padre Fray Onorio dos Donados, para ir con ellos, luego que lo conceda el tiempo. Sabe, que el camino hecho de nuevo se ha derrumbado y qe. nezesita reparo. Supo, estando en los Pueblos, de personas inteligentes, que en lo interior de la Montaña, como a ocho días de camino de ellos, havia gran número de Indios Infieles, a donde nadie se há atrevido entrar, por falta de Gente, y costeo de abíos. Todo lo qual sabía por haver demorado tiempo en estos Pueblos, a la vez que ha entrado a ellos.

14. Don Pedro Arias Mendoza, vezino de la Ciudad de Huánuco, recién venido de las fronteras, testificó. Haver tres años, que assistía en el Pueblo de Huancabamba, Converssiones de Indios Panatahuas, como a veinte y cinco leguas adentro de los pueblos de Posuso, y Tillingo, por los que pasó, viniendo de Huancabamba, por lo interior de la Montaña, hasta Huánuco, que en el camino reconoció el Pueblo de Chamayrito, compuesto de hasta veinte y cinco Indios, huidos de los Pueblos de Tillingo, y Guancebamba; donde también hay Indios Infieles. Y le dieron la noticia de haver salido porción de Indios Infieles, a guerrear estos Pueblos, dejando el campo tan señalado de huellas que parecía Camino Real. El Pueblo de Huancabamba á donde recide, se compone, de Indios Serranos, que serán nueve familias de acá afuera, y treinta Infieles convertidos. El segundo Pueblo, dicho Parara, dista del de Huancabamba media legua, con veinte, y cinco Indios convertidos, casados, los que doctrina del Padre Fray Gerónimo Lescano de San Francisco, Cura de Huancabamba, y Presidente de las Converssiones de Tarma. En el Pueblo de Tillingo, solo estubo de passo, que reconoció como quinze Indios convertidos, aunq. vio porción de Cassas, y que los doctrinaba el Padre Fray Pedro Buizar, Franciscano. Que de allí salió via recta á la Ciudad de Huánuco, sin notar cosa en el camino. Que en Tillingo reconoció una corta Capilla de madera, cubierta de Palma, dos Campanas, y que no reconoció los ornamentos. Que no havia otro Religioso, ni Donado. Sabe que en el Pueblo de Posuso assiste el Padre Fray Onorio dela Anunciación residente, al presente en la Ciudad de Huánuco.

donde también estaba el Padre Fray Tomás de Sosa y un Lego Fray Cayetano. Que avrá quatro años estuvo en estos Pueblos, donde halló al Padre Fray Onorio de la Anunciación, presidente en dña. Conversión, con dos Donados y más de trescientas almas chicas, y grandes, de las nuevamente Convertidas en el Pueblo de Posuso. En el Pueblo de Tillingo ciento veinte, y cinco, chicos, y grandes. En el de Unuti cerca de doscientos de todos tamaños. La Iglesia de Posuso de veinte varas de largo, y diez de ancho, por paredes embarrados, techumbre de Palma, dos Campanas, y ornamentos decentes para celebrar. El pueblo de Tillingo, Capilla como de doze varas, de la misma materia que la pasada, ornamentos y una Campana. El Pueblo de Unuti, Capilla pequeña, sin ornamentos, ni Campana. A estos Pueblos concurren algunas Parcialidades de Indios bautizados, de adentro a veces. Sabe, que al presente se conserva assí esta Conversión, que el Padre Fray Pedro Buizar está en Tillingo, quien abrá que entró, como diez messes, venido a esto de Lima. Que en Posuso assiste el Padre Fray Onorio, que es el Presidente, quien aora se está curando en Huánuco. Que no hay Lego alguno; y al presente tiene en la ciudad de Huánuco el Padre Fray Onorio dos Donados, para ir con ellos, luego que lo conceda el tiempo. Sabe, que el camino hecho de nuevo se ha derrumbado y qe. nezesita reparo. Supo, estando en los Pueblos, de personas inteligentes, que en lo interior de la Montaña, como a ocho días de camino de ellos, havia gran número de Indios Infieles, a donde nadie se há atrevido entrar, por falta de Gente, y costeo de abíos. Todo lo qual sabía por haver demorado tiempo en estos Pueblos, a la vez que ha entrado a ellos.

14. Don Pedro Arias Mendoza, vezino de la Ciudad de Huánuco, recién venido de las fronteras, testificó. Haver tres años, que assistía en el Pueblo de Huancabamba, Converssiones de Indios Panatahuas, como a veinte y cinco leguas adentro de los pueblos de Posuso, y Tillingo, por los que pasó, viniendo de Huancabamba, por lo interior de la Montaña, hasta Huánuco, que en el camino reconoció el Pueblo de Chamayrito, compuesto de hasta veinte y cinco Indios, huidos de los Pueblos de Tillingo, y Guancabamba; donde también hay Indios Infieles. Y le dieron la noticia de haver salido porción de Indios Infieles, a guerrear estos Pueblos, dejando el campo tan señalado de huellas que parecia Camino Real. El Pueblo de Huancabamba á donde recide, se compone, de Indios Serranos, que serán nueve familias de acá afuera, y treinta Infieles convertidos. El segundo Pueblo, dicho Parara, dista del de Huancabamba media legua, con veinte, y cinco Indios convertidos, casados, los que doctrina del Padre Fray Gerónimo Lescano de San Francisco, Cura de Huancabamba, y Presidente de las Converssiones de Tarma. En el Pueblo de Tillingo, solo estubo de passo, que reconoció como quinze Indios convertidos, aungq. vio porción de Casas, y que los doctrinaba el Padre Fray Pedro Buizar, Franciscano. Que de allí salió via recta à la Ciudad de Huánuco, sin notar cosa en el camino. Que en Tillingo reconoció una corta Capilla de madera, cubierta de Palma, dos Campanas, y que no reconoció los ornamentos. Que no havia otro Religioso, ni Donado. Sabe que en el Pueblo de Posuso assiste el Padre Fray Onorio dela Anunciación residente, al presente en la Ciudad de Huánuco.

15. El Gobernador Don Vizente de Soto, como persona que era muy instruida en estas Converssiones declaró. Que por el año de mil seiscientos, y sesenta, y nueve llegó à la Ciudad de Huánuco, y halló la Converssion de Panatahuas con quatro Religiosos Franciscos Curas, y su Guardián. Con ellos tubo inclusión, y amistad. Supo, por esta via, haver en la Converssion cerca de veinte mil Almas de Indios reducidos à la Fee. Que el principio de la Converssion vino de haver salido à la Ciudad de Huánuco un indio Gobernador, o Capitán de los Indios Panatahuas, llamado Talancha, deseoso de ser Cristiano. Catequisado este, y llamado en el Bautizmo Antonio, rogó al Guardián de San Francisco de esta Ciudad de Huánuco, fuese con él à su Tierra a bautizar sus Indios, y Parientes; puestos en camino, se principió la Converssion. Passados algunos años, el Superior Gobierno nombró por Capitán à Guerra, y Justicia mayor à Juan Lopez Rael. Este con muchos vezinos hizo entrada, y fundó Pueblos, a San Antonio de Cochero, Sta Ana de Xaupá, San Luis de Tinganeses, y San Buenaventura de Tulumayo, distante de Huánuco quarenta leguas. Todo esto supo de los Padres Conversores, Fray Manuel de Biedma, Fray Bartolomé Baez, Fray Cristoval Carrillo, Fray Sevastián Muños, y otros. El Capitán Juan López Rael con muchos vezinos (digo con dichos vezinos) y el Indio Talancha, entró al Valle de Payansos; ochenta leguas adelante de Tulumayo. Este valle tiene de Latitud quatro leguas, de Longitud como veinte, y cinco, tenia muchos Infieles à las orillas del Rio que baja de Guánuco; pazificáronlos, quedaron Religiosos con ellos, enseñándolos la Doctrina Cristiana, bautizando muchos Indios y criaturas. Esto supo de relaciones concordes, de sugetos que fueron à esta Conquista, los que conoció. Que el tiempo fue consumiendo esta converssion de Panatahuas por dos causas. Primero, por viruelas, otros accidentes. Segunda, porque muchos Indios ya Cristianos se metieron dentro de la Montaña, a vivir con los Indios Infieles; siendo el último de ellos Don Felipe Coranaje, Capitán deèl Pueblo de Tulumayo, a quien siguieron hasta cinquenta Indios con sus Familias. Sucedió en el Ministerio de Cura de Tulumayo, el Padre Fray Gerónimo de los Ríos, único Pueblo, que havía quedado. El año de mil setecientos, y quatro, vinieron a él unos Indios de Nación Callisecas; quitaron la vida al Padre y à los demás que pudieron; dejando arruinado el Pueblo; y con esto reducida la Converssion al Pueblecillo de Cuchero, de pocos Indios, distante de la Ciudad de Huánuco veinte y quatro leg.

16. Por el año de mil setecientos once, llegó à la Ciudad de Huánuco el, Padre Fray Francisco de San Jossef, Comissario de las Conversiones de San Francisco de este Reyno, con ánimo desuscitar las Converciones de Panatahuas. Desistió de la empresa, por falta de Gente; por estar cerrados los caminos, y necesitarse el ir a pie. Regressó à la Ciudad de Lima, de donde bolvio el año siguiente de mil setecientos doze. El Excelentísimo Señor Virrey del Perú Don Diego Ladrón de Guevara, obispo de Quito, nombró un Capitán à Guerra de estas Converssiones; con el entró desde Guánuco, siguiendo al Oriente del Sol, en solicitud del Rio Tuctani, por ser navegable, y sustentar en sus márgenes muchos Indios. Haviendo dado con él, llegaron al Pueblo de Posuso, en que havía hasta veinte, y ocho Familias de Infieles. Pazificados estos, lo continuaron, por la otra Rivera de dho. Río Tuctani, en los Pueblos, o Parciali-

dades de Pino, Cuchero, Panchis, Unutis, y Tilingo, que en todos había hasta trescientos Indios. En el Pueblo de Posuso fundaron una Igleſſia, y otra en el de Cuchero; ambas de techumbre de Palma. La de Posuso, como de diez, y seis varas; en cuya Conversſión quedó un Religioſo Lego, para enseñar la Doctrina à los Indios. Pazificados los seis Pueblos, o Parcialidades, por entrar el Invierno se bolvieron por el Diziembre de mil setecientos doze. Esto lo supo el Governador Don Vizente de Soto, porque acompañó al Padre Comissario. Añade qe el Río Tuctani corre, para el Oriente del Sol, que sus orillas son de temple apacible, donde ni ofende el frío, ni injuria el calor. Ayres frezcos pero húmedos, Tierras fértiles, aunque montuosas, en algunas partes tiene Pastos para Ganados. Sabe, que el dicho Río sigue el mismo temple, siempre cercano à la Línea, hasta el Mar del Norte. Que a dos leguas abajo de Posuso, se le junta el Río de Guancabamba; y a una Legua adelante empieza a correr por Tierras llanas, con mucho Pexe crecido en especial Dorados: son sitios a propósito para Embarcaderos; y muchas maderas para Canoas, y Barcos. Que el Padre Comissario registró esto, baxado como doze leguas Río abaxo, con ocho Indios Fronterizos. Que otro Capitán à Guerra no prosiguió la Conquista, por serle excencial abrir caminos para Reguas: Que gastó algunos años en su Fábrica, siendo todo à su Costta, no bastando nada, ni su Magestad ni los Padres. Que el Gobierno abría dos años reformó al Capitán. En este tiempo se hà disminuido, así por epidemias, como por haverse retirado à lo interior de la Montaña, algunos Indios ya Cristianos. Lo mismo que acaoció en la Conversſión de Panatahuas. Supo también, que como à veinte leguas, se une a este Río, el que viene del Cerro de la Sal; y que en la Punta de Tierra, que forman los dos Rios, se halla una Población quantiosa llamada Chamayro el grande, con mucha Gente Infiel. De esta junta de Rios hasta el Puerto de San Luis; donde con el referido se junta el Río de Tulumayo, pone como veinte, y cinco leguas. Sabe que al presente, en la parcialidad de Tilingo assiste el Padre Fray Pedro Buizar, venido de Lima a este fin, habrá cosa de un año, sin más Lego ni Donado. Que en la Ciudad de Huánuco, el Pad^e. Fray Onorio de Jessus, qe assiste en Posuso, que las iglessias, son las ya dhas; los ornamentos pocos, y maltratados, y en cada una su Campana. En este estado dejamos por aora esta Miss^{on} p^r conducir otras al mismo estado, en qe fueron mudando de semblante; y p^r producir varias providenc^s que tomó la S^{ta} Prova de los Doze App^s. cerca de sus Misiones; aunq^e las más antiguas, no es fácil deducirlas, por haverse perdido sus antig^s Rex^{tro} Difinitoriales.

(Versión Paleográfica: María del Carmen Urbano)

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA DE LA FAMILIA LINGUISTICA JIBAROANA

Manuel A. GARCIA-RENDUELES

Presentamos una bibliografía de las publicaciones más importantes sobre los grupos pertenecientes a la familia lingüística JIBAROANA, que comprende los grupos etno-lingüísticos Aguaruna, Huambisa, Achual y los Jívaros del Río Tigre.

Hemos clasificado todo el material en cinco tópicos, únicamente con la pretensión de facilitar a los interesados la rápida ubicación de los temas específicos buscados. Estos tópicos son: "Fuentes religiosas", subdivididas en Agustianas, Franciscanas, del Instituto Lingüístico de Verano, Jesuíticas y Salesianas. Un segundo rubro, "Otras fuentes históricas" corresponde a la bibliografía que proporciona material histórico importante y que no ha podido ser incluida en el tópico anterior. "Antropología y Etnografía", "Lingüística" y "Publicaciones Oficiales" son los tres últimos.

Lógicamente, la bibliografía que presentamos no pretende ser exhaustiva pero, junto con la ofrecida por O'LEARY, T. (1963) *Ethnographic bibliography of South America*. New Haven: Human relations area files, págs. 66-70, creemos que constituye lo más importante que actualmente existe sobre estos grupos nativos amazónicos.

I. FUENTES RELIGIOSAS

I.1.—Agustinianas

TEJEDOR, Senén

- 1927 **Breve reseña histórica de la Misión Agustiniiana de San León del Amazonas, Perú.** Imprenta del Real Monasterio de El Escorial.

I.2.—Franciscanas

COMPTE, F. M.

- 1885 **Varones Ilustres de la Orden Seráfica en el Ecuador.** Tomo II. Imprenta del Clero. Quito.

IZAGUIRRE, Bernardino

- 1926 **Historia de las misiones Franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el Oriente Peruano (1619-1921).** Talleres Tipográficos de la Penitenciaría. Lima.

I.3.—Instituto Lingüístico de Verano

BEASLEY, Dave y PIEK, Kenneth

- 1957 "Notes on Huambisa Phonemics", en *Separata de Lingua Posnaniensis*, VI, Instituto Lingüístico de Verano, México.

GROVER, Jeanne

- 1971 **Problemas de los Aguarunas en relación con el terreno.** I.L.V. y Ministerio de Educación.

JAKWAY, Martha

- 1973 "La Educación Bilingüe y los cambios en el diario vivir", en **Comunidades y Culturas Peruanas**, Vol. I, Nº 1, Yarinacocha, Pucallpa. Edic. CALAP.

LARSON, Mildred

- 1957 "Comparación de los Vocabularios Aguaruna y Huambisa", en *Tradición*, revista Peruana de Cultura. Año VII, págs. 147-168. Cuzco.

- 1958 **Vocabulario Aguaruna-Castellano.** Instituto Lingüístico de Verano. Yarinacocha, Perú.

- 1963 "Emic classes which manifest the obligatory tagmemes in major independent clause types of Aguaruna (Jivaro), en **Studies in Peruvian Indian Languages.** Summer Institute of linguistics of the University of Oklahoma. Publicación Nº 9 (1-36). México D.F.

- 1963 "Kistinas Chicham Unuimatai (aprendemos castellano). Gramática Aguaruna Castellano", en Serie **Lingüística Peruana**, Nº 1. Instituto Lingüístico de Verano. Yarinacocha, Perú.

- 1966 "Vocabulario Aguaruna del Amazonas", en Serie **Lingüística Peruana**, Nº 3. Yarinacocha, Perú.

PIKE, Kenneth y Mildred LARSON

- Hyperphonemes and Non-Systematic features of Aguaruna Phonemics.** Instituto Lingüístico de Verano.

WISTRAND, Lila

- 1969 "Music and song texts of Amazonian Indians", en *Journal of the society for ethnomusicology*, Vol. XIII, Nº 3.

- 1973 **Yamaha chichan. El Nuevo Testamento de nuestro Señor Jesucristo en el idioma Aguaruna.** Editorial Sagradas Escrituras para todos.

I.4.—Jesuiticas

ASTRAIN, Antonio

- 1920 **Historia de la Compañía de Jesús.** 7 Tomos.

- BAYLE, Constantino** (Publicado por)
- 1948 "Informe que hace a S.M. el P. Andrés de Zárate, de la Compañía de Jesús, visitador y viceprovincial que acaba de ser de la Provincia de Quito, en el Reino del Perú, y de sus misiones del río Napo y Marañón", en **Misionalia hispánica**, 15 (5) Madrid.
- 1951 "Las misiones, defensa de las fronteras, Mainas", en **Misionalia Hispánica**, 8 (24), Madrid.
- CARRES, Luis**
- 1900 **Atlas geographicus S.J.** Mission Provincial Toletanae, Nº 33.
- CHANTRE Y HERRERA**
- 1901 **Historia de las Misiones en el Marañón Español (1637-1767)**. Imprenta de A. Avrial, Madrid.
- FIGUEROA, Francisco de**
- 1904 "Relación de las Misiones de la Compañía de Jesús en el país de los Maynas", en **Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia de América**, I. Madrid.
- GARCIA, Santos**
- 1945 **La geografía del Oriente Peruano y los Jesuitas**. Lima.
- GUALLART, José María**
- 1954 "Notas sobre antropología física Aguaruna", en **Antropología y Etnología**, X. Madrid.
- 1958 "Mitos y leyendas de los Aguarunas", en **Perú Indígena**, XVI-XVII, Lima.
- 1962 "Nomenclatura Jíbaro-Aguaruna de Mamíferos en el Alto Marañón", en **Biota**, IV (32); págs. 155-156. Setiembre.
- 1964 "Los Jíbaros del Alto Marañón", en **América Indígena**, Vol. XXXIV, Nº 4. Octubre, México.
- 1964 "Nomenclatura Jíbaro-Aguaruna de especies de aves en el Alto Marañón", en **Separata de Biota**, Nº 41. Diciembre.
- 1968 "Nomenclatura Jíbaro-Aguaruna de la fauna del Alto Marañón (reptiles, peces y anfibios)", en **Biota**, VII, setiembre, Nº 56.
- 1971 "Posesión y desposesión de tierras entre las tribus Aguarunas y Huambisas del Alto Marañón". Ponencia ante la Conferencia Episcopal Peruana, Lima, agosto (sin publicar).
- ✓ 1975 "Contribución al estudio de etnobotánica Aguaruna, en **Biota**, X. Setiembre, Nº 83.
- ITURBIDE, Luis e**
- 1731 **Memoria de las Misiones de Jesuitas de Maynas, hecho en virtud de visita, por el Gobernador D. Luis de Itúrbide, 1727.**
Fecha del documento, Quito 14.1.1731.
- JIMENEZ DE LA ESPADA, Marcos** (Editor)
- 1889 **Noticias del río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús de la Provincia de Quito**. Madrid.
- 1897 **Relaciones geográficas de Indias**. Tomo IV, Perú. Madrid: Ministerio de Fomento.
- 1965 **Relaciones geográficas de Indias**. Tomo III, Perú. Biblioteca de autores españoles. Tomo 185. Madrid.
- JOUANEN, José**
- 1941 **Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito, 1570-1774**. Tomo I. Editorial Ecuatoriana. Quito.

- LUCERO, Juan Lorenzo
1892 "Suma de carta... por el P. Juan Lorenzo Lucero de la S. J. en que da cuenta... de los sucesos que acaecieron en la entrada que hizo a la Nación de los Xíbaros", en **Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid**, XXXIII, 22-44. Madrid.
- LUCERO, Juan Lorenzo & F. FERNANDEZ DE MENDOZA
"Copia de dos cartas escritas de un Misionero, y del Superior de las Misiones de Maynas en el río Marañón", en FIGUEROA...
- MATEOS, F. (Editor)
Historia General de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú. (Crónica anónima de 1600).
- MARONI, Pablo
1892 "Noticias auténticas del famoso río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús en los dilatados bosques de dicho río", en **Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid**, XXVI-XXXIII, Madrid.
- URIARTE, Manuel
1952 "Diario de un misionero de Mainas", en **Misionaria Hispánica**, Vol. VIII y I. Madrid.
- VELASCO, Juan de
1941 **Historia Moderna del Reyno de Quito y Crónica de la Provincia de la Compañía de Jesús del mismo Reyno.** Años 1550 a 1685. Publicación dirigida por Raúl Reyes y Reyes. Biblioteca Amazonas. Vol. 9. Quito.
1960 **Historia del Reyno de Quito.** Biblioteca Ecuato-Mínima, Quito.
- 1.5.—Salesianos**
- BARRUECO, Domingo
Historia de Macas. Quito. Centro Misional de Investigaciones científicas.
1968 **El Vicariato de Mendez a los setenta y cinco años.** Editorial Don Bosco. Cuenca.
- CAPORALETTI, Hermanos
Cincuenta años entre los Jíbaros, por un misionero Salesiano. Santa Fe. Buenos Aires.
- GUERRIERO
Cincuenta años de las Misiones Salesianas en el Oriente Ecuatoriano. Escuela tipográfica Salesiana. Quito.
- HEREDIA, José A.
1940 **La antigua Provincia de Quito y sus misiones de infieles.** Guayaquil.
- PELLIZARO, Siro
1968 **Leyendas Jíbaras.** Editorial Don Bosco. Cuenca, Ecuador.
1973 **Técnicas y estructuras familiares de los Shuar.** Federación de Centros Shuar.
- ROSERO, M.
1972 **La espiritualidad de los Shuar.** Quito.
- TSEREMP, R.
1972 **La educación en las escuelas Shuar.** Chiguaza.
- VEGA TORAL, Tomás
Algunas consideraciones sobre nuestro Oriente Amazónico y monografía del Cantón de Gualaquiza. Editorial Don Bosco, Cuenca.

II. OTRAS FUENTES HISTORICAS

- ALVARADO, Jaramillo
1955 **Historia de Loja y su Provincia**. Casa de la Cultura Ecuatoriana. Quito.
- ANDA AGUIRRE, Alfonso
1955 **Primeros Gobernadores de Mainas. Los Generales Vaca de Vega**. Quito.
- BARBUA, Jorge
1931 "Río Tigre, su geografía y sus habitantes", en **Oriente Dominicano**, año IV, Nov.-Dic.
- MAGNIN, Juan
1940 "Breve descripción de la Provincia de Quito, en la América meridional y de sus Misiones...", en **Revista de Indias**, 1/1. Madrid.
- RECIO, Bernardo
1948 "Compendiosa relación de la cristiandad de Quito", en **Misionaria Hispánica**, Serie B, Tomo II, Madrid.
- SCHULLER, Todolfo
1911 "Documentos para la historia de las misiones de Maynas", en **Boletín de la Real Academia de la Historia**, Tomo LIX, Madrid.

III. ANTROPOLOGIA-ETNOGRAFIA

- BERLIN, Brent
1977 "Breve presentación de los resultados obtenidos en la primera expedición etnobotánica de la Universidad de California, Berkeley, al río Alto Marañón, Departamento de Amazonas, Perú, 1972-1973", en **Amazonía Peruana**, Vol. I, Nº 2.
- BREASLEY, Dave
1957 "Notas sobre un nacimiento Huambisa (Jíbaro)", en **Separata de Tradición**, año VII, 1955-1957. Nos. 19-20. Cuzco.
1958 "Notas sobre un funeral Huambisa (Jibaroano)", en **Tradición**, VIII, Cuzco.
- CHIRIF, Alberto
1968 "Acercamiento a los Aguarunas", en **Peruanidad**, Nº 8.
- GOMEZ, V. J.
1965 "Nuestros compatriotas los Aguarunas", en **Actualidad Militar**, año IV, Nº 74. Lima.
- GUALLART, José María
Véase I.4. **Jesuitas**.
- HARNER, Michael
1962 "Jivaro Souls", en **America Anthropologist**, LXIV, 258-72.
1963 "Machetes, Shotguns and Society: An Inquiry Into the Social Impact of technological change among the Jivaro Indians". Unpublished Ph/D. dissertation, University of California, Berkeley.
1968 "Technological and social change among the Eastern Jivaro", en **Congreso Internacional de Americanistas**. Actas y Memorias. República Argentina, 1966. Vol. I, págs. 363-388. Buenos Aires.
1973 **The Jivaro. People of the Sacred Warefalls**. A Doubleday Anchor Book. New York.
- JORDANA LAGUNA, J.
1975 **Mitos e historias Aguarunas**. Editorial Universo. Lima.
1976 **El niño de la selva amazónica**. Estudio antropológico. Editorial Doncel, Madrid.

- KARSTEN, Rafael**
 1919 "Mitos de los indios Jívaros", en **Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos**. Quito, págs. 325-339.
 1923 "Blood revenge, war, and victory feasts among the Jibaro Indians of eastern Ecuador", en **Bureau of American Ethnology, Bulletin** 79, Washington.
 1935 "The Head-hunters of Western Amazonas, the life and culture of the Jibaro Indians of Eastern Ecuador and Perú", en **Societas Scientiarum Fennica**, Vol. 7, Nº 1, Helsinki.
- LIST, George**
 1964 "Music in the Culture of the Jibaro Indians of the Ecuadorian montaña", en **Inter-American Music**, Bulletin, 40/41: 1-17.
- MAXWELL, Nicole**
 1970 "Actitudes de cuatro tribus de la selva peruana respecto a las plantas empleadas como anticonceptivos por vía oral", en **Actes y Memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas**, Vol. 4.
- METRAUX, Alfred**
 1948 "Tribes of the middle and upper Amazon River", en **Handbook of South American Indians**, Vol. III. Washington, Smithsonian Institution.
- OSSIO, Juan**
 1966 "La cultura Aguaruna y su proceso de cambio", en **Cuadernos de Antropología**, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Vol IV, Nº 9. Lima.
- PELLIZARO, Siro**
 Véase I.5. Salesianos.
- ROSERO, M.**
 Véase I.5. Salesianos.
- RIVET, Paul**
 1907 "Les Indiens Jíbaros: étude géographique, historique et ethnographique", en **L'Anthropologie**, 18 et 19. París.
- SIVERTS, Henning**
 1972 "Tribal Survival in the Alto Marañón; the aguaruna case", en **IWGIA DOCUMENT**, Nº 10. Copenhague, Dinamarca.
- STEWART, J. & A. METRAUX**
 1948 "Tribes of the Peruvian and Ecuadorian Montaña: The Jivaro", en **Handbook of South American Indians**, Vol. III, Washington.
- STIRLING, Matthew**
 1938 "Historical and Ethnographical Material on the Jivaro Indians", en **Bulletin of the Bureau of American Ethnology**, Nº 117.
- UP DE GRAFF, F. M.**
 1940 **Cazadores de cabezas del amazonas**. Espasa Calpe S.A. Colección Austral Nº 145. Madrid.
- VARESSE, Stéfano**
 1970 "Estudio sondeo de seis comunidades aguarunas del Alto Marañón", en **Serie de estudios e informes**, Nº 1. División de Comunidades Nativas de la selva.
- WAVRIN, R.**
 1932 "Folklore du haut Amazon", en **Journal de la Société des Americanistes**, París. Vol. XXIV, págs. 121-146.

WINANS ., S.
1947 "Los Aguarunas", en *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, LIV, iii-iv.
Lima.

WISTRAND, Lila
Véase I.3. I. L. V.

IV. LINGÜÍSTICA

BEASLEY, Dave & Kenneth PIKE
1957 Véase I. 1.3 I. L. V.

COSTALES, Alfredo
1973 *Familias, grupos y comunidades etno-lingüísticas del Ecuador, Perú y Bolivia.*

CHINASSI, Juan
Gramática teórico-práctica y vocabulario de la Lengua Jibara.

LARSON, Mildred
Véase I.3. I.L.V.

PIKE, Kennet & Mildred LARSON
Véase I.3 I. L. V

SHELL R., O. & MaryR. WISE
1971 *Grupos idiomáticos del Perú.* Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
Lima.

V. PUBLICACIONES OFICIALES

BECERRA, F.
Estudio de suelos del Sector Nazareth, Margen Derecha del río Marañón. ONRA.
Dirección de Colonización del Alto Marañón, Nazareth, Bagua.

CONVENIO IRPA-EJERCITO
1966 *Plan de adjudicación de tierras a las Tribus Aguarunas, Nuevo Nazareth.*
1966 *Informe del viaje de estudios Agro-Económicos para la Colonización del Alto Marañón.* ONRA-OCECOMIL. Lima.

INFORME...
1912 *Informe de la Misión científica Tufiño-Alvarez enviada por el Gobierno a las Regiones de Macas, en febrero del presente año.* Quito. Tipografía de la Escuela de Artes y Oficios.

INSTITUTO NACIONAL DE PROMOCION INDUSTRIAL
Recursos y posibilidades industriales del Departamento de Amazonas. Lima.
INPI.

LARRABURE Y CORREA
Colección de leyes y decretos oficiales referentes al Departamento de Loreto.
Tomos VI, VII y XV. LIMA. Edición oficial.

MAURTUA, V. M.
Juicio de límites entre Perú y Bolivia. Tomo III.

MINISTERIO DE AGRICULTURA-ZONA AGRARIA IX
1971 *Plan regional de desarrollo de las Cuencas de los ríos Hualilaga Central, Chiriyacu y Nieva.*

MINISTERIO DE EDUCACION
"Declaración Universal de los Derechos Humanos", en Serie de traducciones a las lenguas vernáculas, Nº 1-2.

MUÑOZ PEREZ, D.

"Exploración de los ríos Imaza, Nieva, Apaga y Marañón", en LARRABURE Y CORREA.

ONERN-FAO

1968 **Estudio de los suelos de la Zona de Chiriyacu y Nieva.** Oficina Nacional de Evaluación de los Recursos Naturales y de Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación. Lima.

ONERN

Inventario de los Estudios y disponibilidad de los recursos Naturales de la zona de los ríos Santiago y Morona.

Inventario de los Estudios y Disponibilidad de los Recursos Forestales del Perú. Ríos Marañón-Santiago; Chiriyacu-Nieva.

OSMA, Cornejo

Arbitraje de límites entre Perú y Ecuador. Documentos anexos a la Memoria del Perú. Tomos III, IV y V.

PROYECTO...

1967 **Proyecto: plan piloto de Colonización Nueva Nazareth, Alto Marañón.** Ministerio de Guerra, Instituto de Reforma y Promoción Agraria. Lima.

VACAS GALINDA, Enrique

1902 **Colección de Documentos sobre límites Ecuatorianos-Peruanos.** Tomo I. Quito.

DOCUMENTOS

DECLARACION DE BARBADOS II *

Hermanos indios:

En América los indios estamos sujetos a una dominación que tiene dos caras: la dominación física y la dominación cultural.

La dominación física se expresa, en primer término, en el despojo de la tierra. Este despojo comenzó desde el momento mismo de la invasión europea y continúa hasta hoy. Con la tierra se nos han arrebatado también los recursos naturales: los bosques, las aguas, los minerales, el petróleo. La tierra que nos queda ha sido dividida y se han creado fronteras internas e internacionales, se ha aislado y dividido a los pueblos y se ha pretendido enfrentar a unos contra otros.

La dominación física es una dominación económica. Se nos explota cuando trabajamos para el no indio, quien nos paga menos de lo que produce nuestro trabajo. Se nos explota también en el comercio porque se nos compra barato lo que producimos (las cosechas, las artesanías) y se nos vende caro. La dominación no es solamente local o nacional, sino internacional. Las grandes empresas transnacionales buscan la tierra, los recursos, la fuerza de trabajo, y nuestros productos, y se apoyan en los grupos poderosos y privilegiados de la sociedad no india.

La dominación física se apoya en la fuerza y la violencia y las usa en contra nuestra.

La dominación cultural puede considerarse realizada cuando en la mentalidad del indio se ha establecido que la cultura occidental o del dominador es la única y el nivel más alto del desarrollo, en tanto que la cultura propia no es cultura sino el nivel más bajo de atraso que debe superarse; esto trae como consecuencia la separación, por medio de vías educativas, de los individuos integrantes de nuestro pueblo.

La dominación cultural no permite la expresión de nuestra cultura o desinterpreta y deforma sus manifestaciones.

* Este número estaba ya en prensa, cuando salió a la luz el segundo documento de Barbados. Lo ofrecemos a modo de primicia. Un estudio posterior deberá matizar los alcances y límites de la declaración.

La dominación cultural se realiza por medio de:

— *La política indigenista*, en los que se incluyen procesos de integración o aculturación a través de diversas instituciones nacionales o internacionales, misiones religiosas, etc.

— *El sistema educativo formal* que básicamente enseña la superioridad del blanco y la pretendida inferioridad de nosotros preparándonos así para ser más fácilmente explotados.

— *Los medios masivos de comunicación* QUE SIRVEN COMO INSTRUMENTOS para la difusión de las más importantes formas de desinterpretar a la resistencia que oponen los pueblos indios a su dominación cultural.

Como resultado de la dominación nuestro pueblo está dividido, porque vive tres situaciones diferentes:

1. Los grupos que han permanecido relativamente aislados y que conservan sus propios esquemas culturales.

2. Los grupos que conservan gran parte de su cultura, pero que están directamente dominados por el sistema capitalista.

3. El sector de la población que ha sido desindianizado por las fuerzas integracionistas y ha perdido sus esquemas culturales a cambio de ventajas económicas limitadas.

Para el 1er. grupo el problema inmediato es sobrevivir como grupo; para ello es necesario que tengan garantizados sus territorios.

El segundo grupo está dominado física y económicamente; necesita, en primer lugar, recuperar el control de sus recursos.

El último grupo tiene como problema inmediato liberarse de la dominación cultural a que está sometido y recuperar su propio ser, su propia cultura.

En conclusión, el problema de nuestra población se resume así:

1. Una situación de dominación cultural y física cuyas formas de ser van desde el sojuzgamiento por una minoría blanca o criolla, hasta el peligro de extinción en países en que constituyen bajo porcentaje de la población.

2. Los pueblos indoamericanos están divididos internamente o entre sí por la acción de: las políticas de integración, educativas, de desarrollo, los sistemas religiosos occidentales, las categorías económicas y las fronteras de los estados nacionales.

Como consecuencia de la situación actual de nuestro pueblo y con el objeto de trazar una primera línea de orientación para su lucha de liberación, se plantea el siguiente gran objetivo:

Conseguir la unidad de la población india, considerando que para alcanzar esta unidad el elemento básico es la ubicación histórica y territorial en rela-

ción con las estructuras sociales y el régimen de los estados nacionales, en tanto se está participando total o parcialmente en estas estructuras. A través de esta unidad, retomar el proceso histórico y tratar de dar culminación al capítulo de colonización.

Para alcanzar el objetivo anterior se plantean las siguientes estrategias:

A) Es necesaria una organización política propia y auténtica que se dé a propésito del movimiento de liberación.

B) Es necesaria una ideología consistente y clara que pueda ser del dominio de toda la población.

C) Es necesario método de trabajo que pueda utilizarse para movilizar a una mayor cantidad de población.

D) Es necesario un elemento aglutinador que persista desde el inicio hasta el final del movimiento de liberación.

E) Es necesario conservar y reforzar las formas de comunicación interna, los idiomas propios, y crear a la vez un medio de información entre los pueblos de diferente idioma, así como mantener los esquemas culturales básicos especialmente relacionados con la educación del propio grupo.

F) Es necesario considerar y definir a nivel interno las formas de apoyo que puedan darse a nivel internacional.

Los instrumentos que puedan usarse para realizar las estrategias mencionadas son, entre otros, los siguientes:

A) Para la organización política puede partirse de las organizaciones tradicionales tanto como de nuevas organizaciones de tipo moderno.

B) La ideología debe formularse a partir del análisis histórico.

C) El método de trabajo inicial puede ser el estudio de la historia para ubicar y explicar la situación de dominación.

D) El elemento aglutinador debe ser la cultura propia, fundamentalmente para crear conciencia de pertenecer al grupo étnico y al pueblo indoamericano.

BARBADOS, 28 de julio de 1977

Amazonía Peruana VOL. 1 - Nº 2, se terminó de imprimir en el mes de octubre de 1977, en los talleres de INDUSTRIALgráfica s. A. Chavín 45, Lima 5.