

Hvalkof, S., 1984

Antropologiens Gronne Bagland. Den økologiske antropologiske historiske og epistemologiske udvikling, med særlig reference til Amazonas, Tesis Ms. 520 págs. Institute of Ethnology and Anthropology, Universidad de Copenhague.

King, K.F.S. y N.T. Chandler, 1978
The Wasted Lands: The Program of

Work of the IGRAF. Nairobi, International Council for Research in Agroforestry.

ONERNIS: 1968.

Inventario, Evaluación e Integración de los Recursos Naturales del Río Tambo - Gran Pajonal. Lima: Oficina Nacional de Evaluación de Recursos Naturales.

Swenson, S. y J. Narby, 1985

"Poco a poco cual si fuera un tornillo: El Programa de Integración Indígena del Pichis". *Amazonia Indígena*, 5 (10). (Lima).

Varese, S. 1975.

Las Minorías Étnicas de la Selva y la Sociedad Nacional Lima: Centro, Sina-mos.

La usurpación del dios tecnológico y la articulación temprana en la Selva Central Peruana: misioneros, herramientas y mesianismo

Margarita Benavides *

Introducción

Leer la Relación de Fray Manuel Biedma, misionero franciscano del siglo XVII, me llevó a preguntarme cómo fue que dicho misionero tuvo tanto éxito en congregar a la población nativa de la selva central durante sus primeras incursiones. La necesidad de responder a esta pregunta me ha conducido a relacionar dos elementos: 1) el hecho que Biedma estableciese el contacto con los nativos mediante el obsequio de herramientas de metal; 2) el significado que las herramientas tienen en la mitología de los grupos étnicos de la selva central, incluyendo a los Ashaninka, Amuesha, y Machiguenga. Es en el primero de estos grupos en que me centraré principalmente en este artículo, a partir de las evidencias proporcionadas por Biedma, otros informes históricos y testimonios actuales.

Biedma explorador y misionero

Fray Manuel de Biedma nació en Lima en 1640, de padre español y madre peruana. En 1658 se hace misionero franciscano. De 1665 a 1670 administra la misión de los Cunibo en el Ucayali, donde aprende el idioma Ashaninka, pues los Cunibo tenían más de un "servidor doméstico" pro-

veniente de este grupo étnico. En 1671 Biedma entra al Cerro de la Sal, lugar estratégico que había sido abandonado por los franciscanos en 1644, a raíz de la rebelión del curaca Zempati. Reorganiza la misión de Quimiri en Chanchamayo y avanza, por la Sierra hasta Comas, para entrar a la Selva de Sonomoro y Pongoa por Andamarca. Es en las primeras expediciones a la Selva de Pangoa, en 1673 y 1674, cuando Biedma se sorprende y sorprende al lector, con la abrumadora movilización de gentes con motivo de su visita. En Mazamari es recibido festivamente por el curaca Tonté. Mientras Biedma está en esa localidad, se produce una gran movilización de Ashaninka de diferentes localidades (algunas a varios días de distancia) que acuden al encuentro del misionero y a quienes Biedma recibe obsequiando herramientas. Biedma habría entrado en contacto en esta ocasión con unos 3,000 indígenas que vivían dispersos en la zona (1). En 1674 entra hasta la confluencia de los ríos Satipo y Perené, permanece ahí un mes recibiendo las embajadas de las localidades aledañas a las que siempre regala herramientas. Es entonces cuando recibe la orden superior de retirarse a Comas, pues en Pichana (río Perené) el curaca Mongoré había protagonizado una re-

belión expulsando a los misioneros y se temía pudiera repercutir en contra de Biedma. Un año después, Biedma vuelve a Pongoa pero para su desconcierto sólo encuentra hostilidad por parte de los indígenas. Pasaron 9 años antes que Biedma volviera a entrar a la Selva Central. Es durante este período en que escribe su memoria al Virrey de la Palata (principal documento en que baso este artículo) pidiéndole apoyo para realizar nuevas incursiones a la selva, esta vez, en busca del reino de Enin. Hace tres expediciones por Andamarca al Ucayali en 1684, 1686 y 1687. En estas últimas no encuentra la acogida de la primera etapa y sus cartas de los años 1686-7 a su superior Fray Felix de Como traslucen amargura y frustración y, a partir de estos sentimientos, recomienda medidas militares para dominar y "civilizar" a los nativos de la Selva. En la expedición de 1687 encuentra la muerte, emboscado por los Piro.

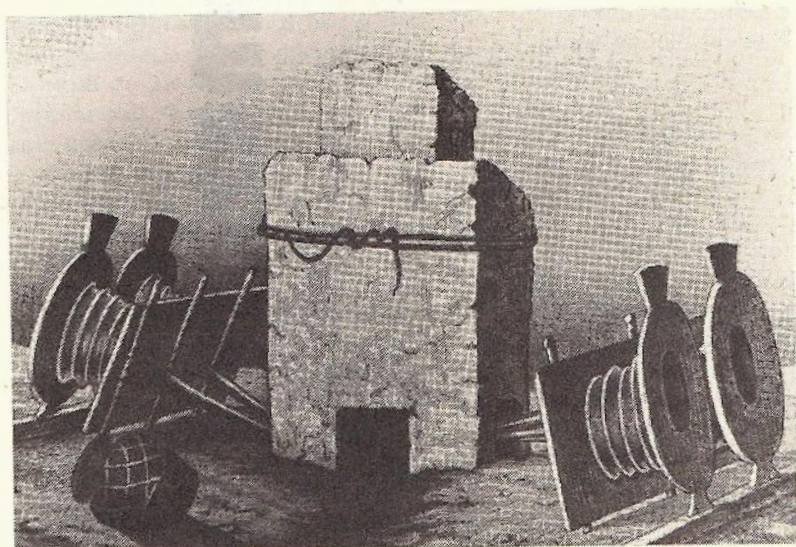
Podemos establecer entonces dos etapas bien marcadas, la de 1673-4 que desarrolló aquí bajo el título "Biedma mitificado" y a partir de 1675 en que encuentra más bien el rechazo y la agresividad de los indígenas.

Biedma mitificado

Cuando Biedma entró por primera vez a la selva de Andamarca se da un fenómeno sorprendente entre los Ashaninka. En Mazamari los indígenas lo recibieron festivamente y le rindieron honores especiales:

"... El curaca Tonté pidió licencia que quería el solemnizar su capilla y tomando a su cargo el festejo se vistió de plumería, siguiéndoles todos con pifanos y vistozos penachos de plumas

* Este trabajo fue originalmente presentado al 45 Congreso Internacional de Americanistas, en el Simposio de Etnohistoria Amazónica, Bogotá, 1985.



Horno de fundición tipo catalán introducido a la selva central en el S. XVII y XVIII. Reproducido de Raimondi (El Perú T.3 1979: 436), según la descripción del Crnel Cárdenas.

amazonia indígena



Publicación de Copal - Solidaridad con los Grupos Nativos.

Ficha de suscripción

Nombre

Dirección

Teléfono (en Lima)

* Deseo suscribirme a Amazonía Indígena a partir del No. (por 3 números)

Adjunto US \$ I/.....

* Deseo recibir números anteriores de Amazonía Indígena del No. al No.
cada número incluido correo: I/. 16.00 / US \$ 2.00 / US \$ 1.30

Nacional Europa y USA Sudamérica

de varios colores en la cabeza; entraron a la iglesia danzando y después de gran rato que acabaron se vinieron a nosotros a hacernos la salva que estuvo a cosa singular y muestra de mucho amor porque los curacas nunca danzan si no es a un gran señor...” (Biedma (1682) 1981: 105) (el subrayado mío)

Tuvo lugar una movilización masiva de indígenas para ir al encuentro del misionero, algunos provenientes de localidades muy distantes; si hubo resistencia de algún grupo local, ésta se desvaneció en esta ocasión ante el mensaje religioso de Biedma y el obsequio de herramientas. Esta gran movilización sólo puede ser entendida en el contexto de una estructura mesiánica Asháníng y no sólo por los beneficios tecnológicos de las herramientas en sí mismas.

“Los primeros que llegaron a remitieron sus embajadas fueron los pangoas, menezos, anapatis y pilcosunis que caen y tienen sus habitaciones hacia la parte del sur, de la parte del norte enviaron los satipos, los copiris y los tomirisatis. De abajo esto es hacia el nacimiento del sol enviaron solo los cobaros y piscataris porque las de mas adentro... desde las cinco de la tarde hasta las seis de la mañana se llevaron toda la noche en peso, porfiando a grandes voces que nos habrían de matar. El amor de nuestro curaca Tonté nos defendió con tan grande tezon que por la mañana no podía echar la voz de ronco, ponderándoles el fin de nuestros deseos, el remedio de sus almas, lo infalible de su condenación que supo ponderar muy bien en su propio idioma. . . los llamé y proponiéndoles cuatro palabras que el señor dictó y encendió en sus corazones con tan visible mudanza que arrojándose a mis pies con lágrimas, me pidieron que no me fuese y les perdonase, que para otro año vendrían por mí para que en su tierra sembrase tan divina doctrina; festejélos con los acostumbrados agasajos de dijes que repartimos para muestras de afecto y ganar voluntades; tan escondidas las llevaron éstos y tanto supieron decir que luego inmediatamente vinieron los cuyentimaris, los

sanguirenis, zagorenis y quintimaris y los gran río Eni, todos esos son hacia la parte del oriente” (Biedma (1782). 1981: 106-7) (2)

“... y por la mañana llegaron treintitrés almas que no debían de vivir muy lejos, y todos sin recelo ni miedo, antes con mucho amor se venían a nosotros admirando nuestro traje, estilo cariñoso y agasajo que experimentan y reconocen por las dádivas de dijes, agujas, abalones, cuchillos y lo demás que ya se ha dicho repartimos siempre en señal de mucho afecto.” (op cit 139).

El propio Biedma se sorprende de la reacción de los indígenas.

“No sé como nos reciben y admiten. Posponer su libertad, dejar sus casas privarse de su descanso y conveniencia aun experimentando casi siempre muerte y enfermedades. Salir fuera de sus tierras o templos opuestos a su naturaleza, raro amor por sólo aliviar a los ministros (op. cit. 128).

Intercambio con los Andes y dependencia tecnológica

Referencias etnohistóricas y arqueológicas nos ayudan a comprender la importancia que han tenido las herramientas de metal para los asháníng y en general para los grupos indígenas amazónicos desde épocas prehispánicas. Las herramientas prehispánicas de origen amazónico fueron hechas de madera, hueso o piedra pulida. Podemos entender lo codiciada que fueron las herramientas de metal y las facilidades que les significaban en la difícil tarea del roce de árboles, preparación de chacras, obtención de leña, construcción de casas, etc. John Bodley (1973) en base a evidencias históricas afirma que desde tiempos precolumbinos los Asháníng se proveían de herramientas de metal de la región andina a cambio de productos de la selva como plumas, pieles y otros ornamentos. Alejandro Camino (1977) hace referencia a evidencias arqueológicas que informan del hallazgo de hachas de cobre de manufactura Inca en los ríos Ucayali, Pisqui, Pachitea y Apurímac. Según el mismo autor, el río Urubamba parece haber sido una importante

vía de comunicación entre los Andes del sur y la Montaña Central. Sugiere también que esta actividad de intercambio entre la Selva y los Andes estuvo regulada y controlada por el Imperio Inca.

En el siglo XVII las herramientas continuaban siendo un importante foco de atención para los indígenas amazónicos. Al respecto nos dice Biedma: “En la presente ocasión de nuestra entrada nos avió (Fray Alonso Zurbano de la Rea — doctriero de Andamarca) con cuanto pudo la solicitud de su amor así en el sustento como en lo necesario de herramientas, hachas, machetes, cuchillos, agujas, abalones y lo demás con que se acaricia a los indios (op. cit. 101)”. “Con un curaca que ocultaba el serlo, díjomelo con mucho encarecimiento y secreto nuestro Tonté y él en su estilo y modo (aunque más se disfrazaba) se daba a conocer. Este vivía con mucha gente que ocupan en hacer mucha ropa de algodón, mantas, camisetas y paños con que comercian trocándolo por herramientas...” (op. cit. 135) (el subrayado es mío).

En el siglo XVII los indígenas de la Selva continuaban haciendo excursiones a la Sierra con fines comerciales de donde obtenían herramientas de tipo europeo (Tibesar 1981: 14). Por otro lado las misiones que instalaron fundiciones en aquellas zonas donde se encontraba metal, se convirtieron centros importantes en los que los indígenas se proveían de herramientas (Santos 1980: 92). Según Bodley (1973) desde los primeros tiempos de la colonia las herramientas de metal de origen europeo se habrían convertido en parte del patrón cultural Asháníng.

Las herramientas y utensilios de metal en la mitología Asháníng.

El sentimiento e interpretación de los indígenas de la dependencia tecnológica del exterior se expresa en mitos recogidos por diferentes autores. A continuación transcribo fragmentos del mito de Pachacamaite recogido por Stefano Varese (1973) en el Gran Pajonal en la década del sesenta.

“Pachacamaite es Pavá (padre y dios), vive río abajo. El no es viracocha, no es chori (3). Es hijo

del sol y Mamatziki es su esposa. Pachacamaite hace todo: machetes, ollas, pólvora, cartuchos, sal, escopetas, municiones, hachas. Porque antes los asháninka, eran pobres, no tenían nada, no tenían hachas, machetes, nada. ¿De dónde sacaban los asháninka todas las cosas? Entonces iban allá donde Pachacamaite y conseguían todo. Así era antes, ahora no sabemos. Antes los Asháninka sabían.

.....
 ¿Dónde está Pachacamaite? Lejos más lejos de Iquitos, pero el camino se ha obstruido con las palizadas de las balsas de los viracocha y de los chori. Antes los Asháninka sabían llegar, pero ahora han muerto todos. Todas las cosas que traen los chori y los viracochas: los machetes, los espejos, las hachas se las da 'su dueño' se las da para nosotros los Asháninka para que podamos cazar, hacer chacras pero ellos los chori y los viracocha nos venden las cosas. Dicen que cuesta, pero es mentira. Su dueño se las da para nosotros los Asháninka (Varese 1973: 311) (3)

Gerald Weiss (1969) nos presenta un mito equivalente recogido en el río Tambo. La divinidad aparece como genio de la tecnología que en este caso se denomina Inka. Inka habría sido capturado por los viracocha y desde entonces lo fuerzan a que fabrique las herramientas. La superioridad tecnológica de los 'blancos', según este mito, se debe a que tienen capturado a Inka, pero si algún día el Inka regresa donde los Asháninka, ésta diferencia tecnológica se habrá de invertir.

Los dos mitos referidos nos llevan a pensar en la estrecha relación que hay y hubo entre los grupos étnicos de la Selva Alta y los de la Sierra, ambas deidades nos están remitiendo a los Andes: Pachacamaite como relativo a Pachacámac, deidad de la cultura andina; e Inka, referido bien sea a la clase política y religiosa dominante del Imperio Inka, o en su segunda acepción a un cuerpo de deidades mitológicas (ver Zuidema 1973). No en vano Weiss nos dice que se trata de un mito post-conquista, ya que el Inka es atrapado por los viracocha que son los blancos, actores sociales que aparecen a raíz de la conquista. Esta relación de los nativos

de la Selva con el Imperio Inka ya lo hemos visto en la evidencia histórica y arqueológica que he presentado antes. Es más, Weiss nos dice también que entre las creencias Asháninka él ha encontrado que el Inka es considerado como su jefe primigenio y un gran shamán, de esta manera estarían reconociendo en él algún tipo de autoridad política y religiosa en 'illo tempore' convertido luego en un genio tecnológico capturado. La relación que estamos encontrando entre los pobladores nativos de la Selva Alta y los de las serranías nos llevan a reflexionar en lo erróneo que es el verlos como dos mundos separados. Esto sugiere una nueva perspectiva de trabajo para desarrollar en el futuro y que no toca detallar más en esta oportunidad.

Los mitos referidos tienen otro nivel de significación y es que la diferencia tecnológica es concebida como una situación temporal y anómala producto de la captura del genio tecnológico, situación que es reversible. Este hecho nos lleva necesariamente a pensar por qué se mantiene una expectativa de que el genio tecnológico regrese y cambie la actual situación de dependencia y dominación que se expresa claramente en el aspecto tecnológico como parte del sistema social y político actual. Tengo información oral de que en el alto Ucayali, periódicamente corren rumores de que un personaje de vestimenta resplandeciente ha aparecido, produciéndose movilizaciones entre la población que acude a verlo (4). Mi hipótesis es que cuando aparece Biedma en la primera etapa 1673-4 algún fenómeno similar surge, frente a un Biedma pródigo en la repartición de herramientas y que en sus discursos religiosos sostiene que es enviado por un ser superior para que haga entrega de los regalos.

"Toda esta semana siguiente nos entretuvieron las embajadas de las naciones y curacas circunvecinos en cuyo cesáreo nombre (se refiere al rey de España) recibí y agasajándolos con el cariño posible, los despaché cargados de algunos dijes de herramientas, cuchillos, agujas, trompas y otras que aunque niñerías es lo que aprecian y más estiman" (Biedma (1682) 1981: 105-6) (el subrayado es mío).

"...que hace en éstos un no se qué de admiración y operación en mentándoles el Apu o Pabate

(dios superior de los Asháninka) que es el prelado y superior de todos..." (Biedma (1687) 1981: 185) (el subrayado es mío).

Esta hipótesis se refuerza con la evidencia que presena Weiss (1969) de la creencia que tienen los Asháninka en que los espíritus buenos pueden aparecerse en formas de personas con cuerpos resplandecientes. Es más, sus informantes le dijeron que esto había sucedido poco tiempo atrás en el río Anapati, lo cual había causado disputas entre dos curacas, pues uno vecino le negaba al curaca de Anapati que ese personaje aparecido fuera un "amachenká", que es como ellos denominan a los espíritus buenos que se presentan bajo forma humana. Un suceso similar se produjo en el valle del Pichis, tras la construcción de la vía central (Bodley 1972).

Tenemos evidencias históricas que refuerzan nuestra hipótesis sobre la mitificación de Biedma; las encontramos en el estudio etnohistórico que hace Fernando Santos (1980) sobre los Amuesha. En dicho trabajo encuentra una superposición entre las herrerías y los centros ceremoniales Amuesha. Estos centros ceremoniales consistían básicamente en un fuego sagrado, símbolo de adoración al sol, que estaba a cargo del 'cornesha' o 'sacerdote Amuesha' y donde solían reunirse los grupos locales, normalmente dispersos, a celebrar fiestas religiosas.

Cuando los misioneros introdujeron las herrerías, los 'cornesha' se convirtieron en los 'herreríos'. Según la interpretación de Santos, los 'cornesha' asumieron las herrerías a su cargo como "una táctica indígena original que expresa la resistencia de un pueblo a los cambios en las concepciones religiosas que pretendían imponer por la fuerza los misioneros franciscanos" (Santos 1980: 93) a la par que los 'cornesha' conservaban su lugar privilegiado entre los Amuesha.

Esta interpretación, en mi opinión, no explica satisfactoriamente por qué después de la expulsión de los españoles de la Selva Central (a partir de la rebelión de Juan Santos que se inicia en 1742) los nativos destruyeron todos los objetos españoles menos las herrerías, que siguieron siendo centros importantes a cargo de los 'cornesha'. Me parece que la explicación a la coincidencia entre herrerías y centros ceremoniales, y su continuidad antes y des-

pués de la rebelión de Juan Santos, está dada más bien, en su aspecto ideológico, por la significación que cobran las herramientas de metal, como elementos 'otorgados' por el genio tecnológico Inka o Pachakamaite. En esta intermediación entre el genio tecnológico y los hombres el más indicado es el sacerdote o 'cornesha'.

Bajo mi interpretación se estarían encontrando en un solo punto 'herreras-centros ceremoniales', dos culturas, cada una dando el uso e interpretación según sus pautas. Los misioneros tuvieron las herrerías como centros que les permitían entrar en contacto intermitentemente con las poblaciones locales normalmente dispersas, con fines de evangelización; los Amuesha se abastecían de herramientas (que tan útiles les eran en sus trabajos) dentro de un contexto sagrado al convertir las herrerías en centros ceremoniales. El fuego sagrado y las herramientas no entraban en contraposición, sino que encajaban perfectamente en un mismo punto, según la lógica nativa. Mientras que para los españoles las herrerías eran centros profanos, para los Amuesha eran centros sagrados.

Conclusión

La mitificación de Biedma, entonces, sólo puede ser entendida, en la combinación de estos dos elementos 'genio tecnológico-herramientas'. De ahí, que entradas posteriores de Biedma, nos demuestran que en circunstancias diferentes, la entrega de herramientas no tuviera el mismo efecto. De su corta y frustrada entrada en 1675 Biedma dice:

"...pues aún los cristianos y mas beneficiados (se entiende que con regalos) suelen ser los peores. En la ocasión lo han manifestado los del pueblo de San José de Savini, los más cristianos, agasajados y acariciados". (Biedma (1682) 1981: 181).

Es evidente el desconcierto de Biedma ante un cambio tan drástico en el comportamiento de los indígenas hacia su persona y sus obsequios. Dos factores habrían influido en el cambio de las circunstancias: 1) la rebelión de Mangoré, un año antes en el Perené, y, la consecuente represión a los nativos que se organizó desde Tarma, lo cual posiblemente repercutió en los ánimos de la población del Pangoa y 2) cuan-

do entró Biedma en 1675 se había desatado una gran epidemia, la cual aprovecharon los shamanes para recuperar lealtades a su favor (5).

"...tres, cuatro, cinco solían bautizar (los religiosos) en una noche. No he podido ajustar cuanto descansaban dichos religiosos en el tiempo que duró esta peste. Pues todo el día tenían el mismo ejercicio sin divertir el atento cuidado, temiendo no se les perdiese algún alma; porque habían averiguado muy bien que un indio viejo, ministro del demonio o el mismo demonio que había tomado aquella forma humana, o la de algún bruto o pájaro se les aparecía en las juntas o borracheras en su gentilidad y así... decía a todos los que encontraba que los religiosos traían las enfermedades, que vivía con ellos la muerte, que habían de morir sin remedio cuantos ahí viviesen y estuviesen con los padres, que se volviesen a sus antiguas habitaciones..." (Biedma (1682) 1981: 181).

Las entradas posteriores de Biedma fueron tan solo de paso al Ucayali, pues había perdido esperanzas de recuperar sus misiones entre los Asháninka, lo que sólo retomarían los franciscanos algunos años después.

Notas

- (1) Es posible que la cifra dada por Biedma contenga alguna exageración, pues a mayor cantidad de población y de posibilidades de evangelización más fondos estarían a disposición de los misioneros. Ello sin embargo no deja lugar a duda acerca de la envergadura del movimiento que tuvo lugar.
- (2) Todas estas poblaciones son grupos locales denominados así por los misioneros a partir de toponimias y nombres de 'jefes'.
- (3) Los Asháninka denominan 'viracochas' a los foráneos 'blancos'; son 'choris' los foráneos mestizos y los indígenas provenientes de la sierra.
- (4) Comunicación personal de C. Soria, estudiante Shipibo. Me informó también que entre los Shipibo existe igualmente el personaje Inka con atributos de genio tecnológico; ver también Roe 1982.
- (5) Las epidemias en los centros misionales frustraron muchos de los proyectos de los misioneros y dieron campo para la acción de los shamanes.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- BIEDMA, Manuel de O
BIEDMA, Manuel de OFM
(1682) 1981 "Relación de Fray Manuel Biedma al Virrey Marques de la Palata" en *La Conquista Franciscana del Alto Ucayali*. Lima: Milla Batres Editores.
(1865-7) 1981 Cartas de fray Manuel de Biedma a fray Felix de Como en *La Conquista Franciscana del Alto Ucayali*. Lima: Milla Batres Editores.
- BODLEY, John
1973 "Deferèd Exchange among the Campa Indians", en Revista *Anthropos* No. 68. Alemania.
1972 "A transformative movement among the campa of Eastern Perú". en *Anthropos* No. 67.
- CAMINO, Alejandro
1977 "Trueque, Correría e Intercambio entre los quechuas andinos y los piro y machiguenga de la Montaña Peruana" en Revista *Amazonía Peruana* No. 2. Lima: CAAAP.
- ROE, Peter
1982 *Cosmic Zygote, Cosmology in the Amazon Basin*, Nueva Jersey.
- SANTOS, Fernando
1980 *Vientos de un Pueblo: Síntesis Histórica de la Etnia Amuesha Siglos XVII-XIX*. Tesis para optar el título de Licenciado en antropología. Lima. PUC.
- TIBESAR, Antonino OFM
1981 "La Conquista del Perú y su Frontera Oriental" en *La Conquista Franciscana del Alto Ucayali*. Lima: Milla Batres Editores.
- VARESE, Stefano
1973 *La Sal de los Cerros*. Lima: Retablo de Papel Ediciones.
- WEISS, Gerald
1969 *The Cosmology of the Campa Indians of Eastern Perú*. Ph D. Dissertation. University of Michigan.
- ZUIDEMA R.T.
1973 "Una representación alterna de la historia incaica" en *Ideología Mesiánica del Mundo Andino*, antología de Juan Ossio, Lima: Edición de Ignacio Prado Pastor.