

El Mundo está Maleado: Los Tupí-Cocama y el movimiento milenario de Francisco da Cruz.

Oscar Aguirre*

La sociedad Tupí-Cocama es una de las sociedades indígenas de la amazonía peruana más afectadas por el llamado "desarrollo" —concepto básicamente económico— y su secuela de "cambios sociales". Más afectada porque culturalmente ha sido infiltrada por los valores y patrones de una cultura extraña a ella, y porque social y económicamente ha sido "integrada" como grupo subalterno a la llamada sociedad nacional peruana como consecuencia de este proceso etnocéntrico. En nombre del "desarrollo", la sociedad Tupí-Cocama ha sido "desidentificada" como grupo social independiente y diferenciado. Hasta hace unos pocos años no se podía dudar de la irreversibilidad de este fenómeno. Contrariando esta certidumbre, el pueblo Tupí-Cocama recurre a la memoria del saber específico de sus antepasados, desde donde ofrece resistencia al proceso integracionista del "desarrollo" planificado y conducido por los sectores subordinantes de la sociedad nacional. Esta resistencia se genera desde una "alteridad no integrada" (Suess, P. 1986: 19) insospechadamente presente y, no fortuitamente, emplazada en el campo religioso. Se trata de una resistencia de carácter religioso en la que la realidad social es aprehendida desde la periferia por medio de un instrumento conceptual propio de clasificación binómica: maldad/bondad. Para los Tupí-Cocama contemporáneos "el mundo está maleado", como en el pasado para sus hermanos de raza los Guaraní-Apapokuva "el mundo se esta(ba) poniendo malo".

La decodificación de este discurso tradicional frente al proceso de "desarrollo" contextualizado en la sociedad nacional peruana en el propósito de un trabajo de investigación que se expondrá en apretada síntesis en las siguientes páginas.

El movimiento de los hermanos Cruzados

En el año de 1969 surgió en la amazonía peruana, principalmente en las regiones de Iquitos, Nauta y Pucallpa, un movimiento religioso-social del tipo que los antropólogos denominan "milenario". Es decir, un movimiento fundado por un profeta que anuncia la inminencia del fin del mundo, y el inicio de una nueva era para la humanidad en la que todos los elegidos serán moralmente iguales. Este acontecimiento de destrucción y creación de un nuevo mundo será ejecutado por un poder exterior y sobrenatural (Rayner 1982: 248). El actual movimiento milenario amazónico fue fundado por un profeta de origen brasileño quien recorrió durante tres años los principales ríos de la amazonía peruana haciendo un llamado a mestizos e indígenas a seguir sus enseñanzas para ser salvos ante la proximidad de la destrucción del universo.

El nuevo profeta amazónico —cuyo nombre es Francisco da Cruz— organizó una Iglesia local con sus propios estatutos, liturgia y conducción. Los seguidores del profeta se han congregado

en nuevos pueblos o comunidades que ellos denominan "villas"; allí viven en un riguroso ordenamiento religioso. Las "villas" se han erigido preferentemente en el interior de la selva, alejadas de los caseríos ubicados en la ribera de los grandes ríos. Los hermanos Cruzados se dedican, por indicación del profeta, al cultivo, a la pesca, y en menor escala a la crianza de animales domésticos.

La legitimación como proceso de explicación y justificación (Berger y Luckmann 1979) del Movimiento Cruzado no está sustentada sobre un elaborado "pensamiento teológico", sino sobre segmentos de una mitología producida colectivamente en los que se puede identificar la convergencia de una doble corriente religiosa. La tradicional y la cristiana. Por el contrario, la vida de los Cruzados está dominada por normas prácticas, y rígidas reglas morales que deben ser cumplidas de modo de alcanzar un elevado grado de pureza espiritual como condición previa para entrar en el nuevo "reino" el cual será inaugurado con el retorno, inminente, de Cristo y el profeta. Los ritos "oficiales" consisten en cantos religiosos y lecturas bíblicas acompañadas de cortos comentarios hechos por el director de la comunidad. Por otra parte, se puede observar que aún los más insignificantes actos cotidianos están ritualizados: el cultivo, los viajes, la comida, el descanso, el saludo, etc. los que son acompañados de oraciones, cantos o gestos religiosos.

El pueblo Tupí-Cocama

A continuación se hará referencia a algunas características generales del pueblo Tupí-Cocama y de sus antepasados Tupí-Guaraní en relación con su cosmovisión religiosa. El pueblo Tupí-Cocama se encuentra entre los pueblos nativos amazónicos que ha respondido con mayor rapidez al llamamiento del profeta, y que tras 15 años de existencia del Movimiento se mantiene vigorosamente en él.

La nación Tupí-Cocama ocupa, según Lucas Espinoza (1935) territorios aledaños a la confluencia del río Marañón con el río Ucayali; desde aquí se expande por el Marañón hasta la boca del río Tigre, por el río Ucayali hasta

el canal de Puinahua, y por el río Amazonas hasta el pueblo de Pebas. Actualmente hay Cocamas en la ciudad de Nauta, fundada por ellos en 1830; en los pueblos jóvenes de Iquitos y en las riberas del río Nanay. La población actual se estima en 10,000 personas (2,000 familias). Esta nación fue contactada en 1557 por la expedición de Juan de Salinas Loyola (Jiménez de la Espada 1897: LXXIII). Algunos autores sindicaron a los Tupí-Cocama como una posible escisión de los Tupí-Omagua alrededor del siglo XIV (Stocks 1981: 39). Las naciones Tupí de la Amazonía peruana (Cocama, Cocamilla y Omagua) podría haberse escindido en una época muy reciente a la llegada de los conquistadores europeos (Chantre y Herrera 1901: t.I. lib. II, cap. X, 93). La semejanza lingüística es tal que muchos las describen como una sola y única nación (Velasco 1789). Los Cocamilla del Huallaga ("río de hacia abajo") fueron evangelizados por el P. Bartolomé Pérez, quien funda con ellos el pueblo de Santa María del Huallaga, en 1649. En 1670 los Cocama fueron trasladados al Huallaga, a "cuarenta leguas de su confluencia con el Marañón para formar otro pueblo que se denominó La Laguna o Nueva Cartagena (Jouanen 1941: 475). En 1681 los Cocama huyen de La Laguna en 65 canoas a raíz de una peste refugiándose entre los Omagua quienes a la sazón se ubican un poco más abajo de la desembocadura del río Napo. Jouanen observa que después volvieron a La Laguna "sorprendentemente", pues entre los Omagua podían vivir "como eran sus costumbres". Un año antes (1680) los Cocamilla del Huallaga se habían reunido con sus hermanos de La Laguna huyendo de una peste de viruela, lo que permite suponer que luego habrían emigrado juntos hacia el Napo donde convivieron con los Omagua que estaban agrupados en "treinta o más pueblos" (J. de la Espada 1889: 429).

La primera reducción entre los Cocama del Ucayali se erige en 1653 fundándose el pueblo de Santa María del Ucayali; su primer misionero fue también el P. Bartolomé Pérez, aunque el que realizó el primer contacto fue el P. Cujía en 1644 cuando entra con una armadilla al Ucayali para sofocar la lucha armada que los Cocama habían emprendido contra los invasores euro-

peos. Los Tupí-Cocama no tuvieron éxito en su empresa de liberación y fueron reducidos "manu militari" y por las enfermedades traídas por los conquistadores. En las campañas represivas contra los insurrectos mueren alrededor de 11,000 Cocamas (Velasco 1789: t. III, Lib. V). La reducción de esta nación no fue fácil (Chantre y Herrera 1901: t. II, 225) ya que a partir de 1666, luego de ajusticiar al P.F. Figueroa, recuperan su territorio en el que viven libremente hasta 1670, año en que fueron vencidos y trasladados a la reducción de Santiago de La Laguna (Grohs 1974: 47).

Mundo sobrenatural

Los agentes religiosos del cristianismo en la época de la Conquista no dudaron en afirmar que la "gentilidad" (naciones nativas de las misiones de Maynas) carecían de religión y culto a los dioses; a éstos "tienen olvidados en un rincón hasta el tiempo en que los han de menester" (Acuña 1891: 81 ss.; Chantre y Herrera 1901: Lib. II, 115). Figueroa dice que:

"Todas las naciones que hasta ahora se han tratado tienen un conocimiento de Dios y vocablo con que en cada idioma lo nombran llamándolo también Nuestro Padre y Nuestro Abuelo. Y dicen que creó el cielo y la tierra, hombres y demás cosas y demás cosas y que criando las comidas para sus hijos, que son los hombres se fue al cielo, y también dicen que (está) en la tierra. Pero no le dan culto ninguno, como debieran, en reconocimiento de que es Criador, ni la invocan para cosa alguna, ni para jurar, ni saben que cosa es juramento. No reparan en señalar uno o muchos dioses: a éste en un río, a otros en varias partes" (1904: 233 ss.).

Figueroa concluye con una observación que conviene resaltar diciendo que las naciones del Alto Amazonas "danle comúnmente (a Dios) figura humana" aunque en el fondo "se pueden llamar ateístas sin Dios que reconozcan" (1904: 235). Importa señalar aquí que la representación de un Dios-Hombre, ambulante por la selva, a ve-

ces joven, a veces viejo y sucio, que premia al que lo trata bien y castiga al que lo desprecia o engaña está presente con mucha fuerza entre los Tupí-Cocama actuales, y se puede afirmar que tal representación es íntegramente tradicional. El mismo Figueroa recoge esta representación en relación con un mito sobre la destrucción del mundo:

"Otros dicen que (el diluvio) les vino por haber maltratado a Dios, que estaba entre ellos muy llagado, y lo echaron en una poza cenegosa en ocasión que estaban pescando y habían llegado a participar en la pesca, y el hombre, que se escapó (del diluvio) lo sacó de la poza, lo lavó y limpió el cieno, y por eso se libró de la inundación" (1904: 325).

Figueroa sospecha asimismo que esta representación fue difundida por los Tupí-Guaraní:

"... ya que puede ser alguna noticia que les quedase y diese alguno de los gloriosos apóstoles Santo Tomás o San Bartolomé, de Cristo Nuestro Señor, en las partes de Brasil, Paraguay o boca de este río, de donde estas naciones debieron de irse dividiendo y subiendo a éstas de arriba" (194: 236).

En cuanto al animismo de las naciones amazónicas, los agentes religiosos católicos han reducido a todos los espíritus que eran considerados como maléficos y dañinos a la figura del "demonio", personaje desconocido por estos pueblos. Figueroa señala que cada nación tiene un nombre para designar al demonio:

"Al demonio, aunque tienen con él pacto de la manera que he dicho, explícito o implícito o fingido, no es este trato bastante para que no le teman mucho y lo aborrescan a él y a sus cosas, asombrándose y huyendo de lo que juzgan ser el demonio, como son pájaros y otros animales y algunos ruidos que oyen de noche" (1904: 240).

La otra vida

La "otra vida" es representada comúnmente como un lugar, a veces cós-

mico y otras no, dónde no hay "maldad". Este lugar se relaciona invariablemente con dos rasgos: uno, que es un lugar donde se llega sin pasar por la muerte; otro, que es un lugar donde —lejos de toda contemplación espiritual—, se goza de todos los placeres relacionados con el cuerpo: se danza, se bebe y se come sin realizar esfuerzo alguno. Estos dos aspectos son centrales en el imaginario Tupí-Guaraní, y en particular de los Tupí-Cocama actuales, y están involucrados en la representación del "yoy-mara-ey" o "tierra sin maldad". Figueroa anota que los nativos amazónicos:

"confiesan que hay otra vida para los hombres, y que ésta la tienen en el cielo y en otras partes donde nunca se mueren. Júzganla toda a lo material, dándoles por gusto los que en ésta lo son para sus cuerpos y vientres (. . .) (allí) están mis parientes esperándome con las yucas y plátanos maduros".

Parece que esta referencia de Figueroa tiene que ver con la cosmología religiosa de los Tupí-Cocama, ya que a continuación describe las fiestas que éstos hacían con las cabezas cortadas de sus víctimas, con abundantes bebidas y que "esperan no les falte en la otra vida" (Jiménez de la Espada 1897: 141).

El agente religioso tradicional

Entre los Tupí-Cocama como entre las otras naciones amazónicas de Maynas, parece no haber habido una organización pública de culto a los dioses que se desplegara en rituales complejos. Métraux observa que: "las formas exteriores de la vida religiosa son relativamente pobres, excepción de las prácticas mágicas" (1982: 60). De modo que lo religioso en cuanto ligazón con el mundo sobrenatural estaba centrado en el agente tradicional: el chamán, médico o adivino, según los casos; sin embargo, éste no puede ser considerado como un agente especializado en la producción de un saber religioso sistematizado, al estilo de los agentes religiosos de las religiones eruditas. Los agentes de la religión cristiana trataron de descalificar a sus competidores tradicionales impugnándoles



como pactadores con el demonio sin distinguir entre verdaderos chamanes —intermediarios entre la divinidad y el grupo—, y los hechiceros, hacedores del mal por encargo. Figueroa dice que los nativos:

"tienen noticias del demonio (. . .) y aunque no le adoren entienden que los mohanes o hechiceros lo invocan para saber algunas cosas, y que les dice la bentura que tendrán cuando van a cazar, o si ha de sanar o morir el enfermo que curan y otras cosas de sus guerras. . ." (1904: 236).

Parece que entre los Tupí-Cocama los chamanes no tenían la relevancia

que tenían sus hermanos de raza Tupí-Guaraní del Brasil y del Paraguay (Nimuendajú 1979); entre éstos, ciertos chamanes llamados "karaibas" eran verdaderos agentes especializados en el saber religioso, así como distribuidores de bienes de salvación, y se convertían en determinadas ocasiones en profetas del fin del mundo —como los héroes místicos— generando movimientos migratorios u "oguatá" (andar) en pos del "yvy-mara-ey" o "tierra sin maldad".

Entre los Tupí-Cocama del Ucayali los chamanes tenían mucha importancia para predecir la conveniencia o no de emprender la guerra. Era en coyunturas bélicas donde los chamanes ejer-

cían su rol principal como agentes religiosos que mediaban entre el grupo y los espíritus. Al parecer habían chamanes especializados y de mayor jerarquía para estos eventos centrales en la vida Cocama. Figueroa dice que:

"En especial suelen encomendar ciertos ayunos a uno de sus mohanes el cual los observa rigurosos por algunas lunas, no comiendo cosa de jugo, sino raíces y esas en poca cantidad. No trata con mujeres ni habla con nadie, estándose metido en una choza retirada y oscura" (1904: 256).

En síntesis, parece que entre los Tupí-Cocama las funciones de los agentes religiosos se reducían a la terapia, la adivinanza y la sacralización de la guerra. De esta manera, los chamanes estaban en la base de la vida social y religiosa del grupo. El prestigio del chamán, la convicción de la existencia de un lugar "donde no se muere" y en el que se reúnen los más valientes en la guerra sustentada en la ideología religiosa de los antepasados, llevan a inferir que entre los Tupí-Cocama siempre estuvo latente el rol del chamán como profeta de los últimos tiempos y conductor de un "aguatá" hacia la "tierra sin maldad". Ya Métraux (1973: 8) observa entre los Guaraní actuales que la cosmología de sus antepasados, y las condiciones sociales en que los blancos los han "civilizado" han creado condiciones para el surgimiento de un "movimiento de evasión de tipo mesiánico". Bransislava también señala que antes de la Conquista existía un clima propicio para que los agentes religiosos tradicionales convocasen a sus seguidores a una suerte de paraíso "in situ"

"Una vez asentados los inmigrantes en las tierras propicias o deseadas, surge el siempre latente rol de los 'pagy-acu' (grandes chamanes) como el ejemplo entre los Tupinambas del Maranhao mismo; el chamán aseguraba la 'multiplicación de las cosechas' pues los nuevos plantíos recibirían i... força de multiplicação de seu espírito, que estaba en la boteca (1975: 80).

Las migraciones Tupí-Guaraní

Los Tupí-Guaraní se han caracterizado por su etnodinamismo; sus mi-

graciones se han distinguido en prehistóricas (Bransislava 1975) e históricas (Métraux 1927). Las causas de dichas migraciones se han distinguido también por su carácter ya sea "secular" o "religioso". Bransislava señala que el dinamismo Tupí-Guaraní anterior a la Conquista tenía su origen en diversas motivaciones: crecimiento demográfico; necesidad de tierras nuevas por agotamiento de las ya explotadas; la guerra interétnica o interna; la huída de cataclismos y, finalmente, "la ideología de la tierra sin mal". A estas causas se sumará en el período histórico la violencia de los conquistadores, que provocará "nuevos desplazamientos masivos siendo su orientación originaria desviada hacia la salvación de carácter defensivo o marginador".

Las causas señaladas, ya sean seculares o religiosas, no son sin embargo dos series independientes entre sí, sino reductibles en última instancia a un tipo de relaciones sociales que dichas causas generaban en el seno de la sociedad Tupí-Guaraní. Es decir: las relaciones sociales producidas por las condiciones socio-económicas, políticas y ecológicas que atravesaban la vida de la sociedad Tupí-Guaraní podían generar y de hecho generaron un "oguatá-andar" de carácter religioso de corte milenarista-evasivo. Pero es necesario observar que tales condiciones no hubieran bastado para tal "oguatá-andar" si éste no hubiera estado ya prefigurado en la ideología mítica de esta sociedad. Este tipo de relaciones sociales se fundaba en el fuerte control social ejercido por líderes, tanto religiosos (chamanes) como seculares ("padres comunales", jefes guerreros, jefes de aldeas o provinciales) sobre el grupo. (Douglas 1973). La práctica de "agregar secuaces" y débiles gentíos sin perder o empobrecidos por la falta de "chicha de maíz" —símbolo de la abundancia—, transformaba a los líderes seculares en jefes poderosos y de mucho prestigio lo que les permitía imponer a sus seguidores su personal modo de clasificar el mundo social (Bransislava 1975: 121, 132; Métraux 1967) o enfrentarse a otros jefes en la búsqueda de mayor dominio ya sea económico o político. En tal medio, donde la estabilidad y la prosperidad tanto familiar como social se tornaba casi imposible, la aspiración a la "tierra sin maldad" (lugar de abundancia o inmortalidad)

cobraba para la masa de seguidores fuerza movilizadora como camino de salvación y liberación afirmada por el elocuente discurso de los "karai" (grandes chamanes).

Por desgracia no se tiene suficiente información sobre la organización social y política de los Tupí-Cocama anterior a la Conquista, como tampoco de alguna migración de carácter religioso; pero su pertenencia al ethos Tupí-Guaraní hace suponer que se asimila a la de éstos. De todos modos el proceso de la Conquista, por el que entraron como grupo subalterno a la llamada "sociedad nacional", trasladó aquel tipo de relaciones sociales tradicionales al interior de ésta, pero en una situación nueva: de dominio y explotación acompañada de la exigencia de "conversión" o cambio radical de la visión del mundo. La masa de nativos amazónicos se transformaron en fuente de secuaces, seguidores, peones y fieles para nuevos y extraños "líderes" seculares (hacendados, patronos, regatones, dueños de fundos, etc.) y religiosos representados en la variada gama de agentes de la nueva cosmovisión religiosa europea. En esta perspectiva los factores tradicionales desencadenantes del "oguatá-andar" se modifican en las nuevas condiciones sociales, económicas y políticas; éstas serán ahora los factores reales de un "oguatá" defensivo y latentes de un "oguatá" hacia la "yvy-mara-ey" o "tierra sin maldad" (Métraux 1967: 8).

Para los Tupí-Cocama se puede señalar dos migraciones con carácter defensivo y una de carácter religioso. En 1681 escapan desde el río Huallaga al Napo para salvarse de una peste; en 1830 escapan nuevamente desde el Huallaga (La Laguna) para librarse del mal trato de las autoridades blancas (Raimondi 1876: 104) hacia la confluencia del río Marañón con el río Ucayali, fundando la ciudad de Nauta; en 1971 numerosas familias Tupí-Cocama acuden al llamado de un profeta y se preparan para migrar hacia "la tierra sin maldad" ya emplazada en el Juí, afluente del río Putumayo, en el Brasil.

La tierra sin mal

Como se dijo antes los Cocama, al igual que los Omagua y los Cocamilla son los actuales representantes de los antiguos Tupí-Guaraní en la selva pe-

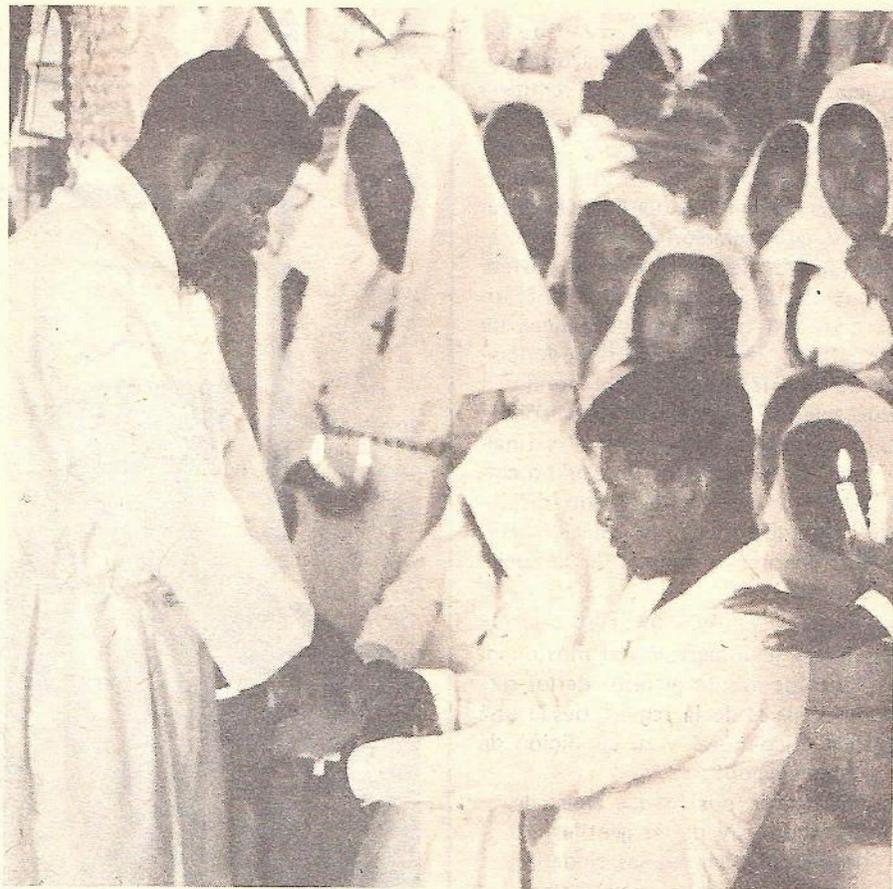
ruana. De ellos proceden racial y culturalmente. Uno de los elementos centrales de la cultura Tupí-Guaraní ha sido desde épocas prehispánicas la creencia en la existencia de un paraíso en la selva, situado ya sea hacia el este o el oeste, denominado "tierra sin mal". Allí pasaron a vivir sus héroes culturales luego de haber creado el universo; allí se puede llegar sin pasar por la muerte; los que alcanzan esta tierra viven en ella danzando, bailando y comiendo en abundancia, etc. (Métrau 1967).

Los antropólogos convienen por lo general en que la mitología de los Tupí-Guaraní, sobre todo en lo relativo a este paraíso en la selva, se encuentra presente en la tradición Tupí-Cocama. Esta convicción ha quedado comprobada tanto por la tradición oral, como por la inserción de los Cocama en el movimiento milenarista actual. Desde el punto de vista cultural esta inserción de una buena parte del pueblo Tupí-Cocama en dicho movimiento milenarista encuentra su fundamento en tres rasgos de la cultura tradicional: a) la teoría de sucesivas creaciones y destrucciones del mundo; b) el que estas destrucciones se deben a la "maldad de los hombres"; y c) la creencia de la existencia de un paraíso en la selva.

Esta tradición mítica Tupí-Guaraní ha sufrido una metamorfosis entre los Cocama en tanto éstos han incorporado elementos de la tradición cristiana (Regan 1983). A pesar de este revestimiento cristiano, la cosmovisión actual de los Cocama está dominada por la simbología de la cultura tradicional. Así por ejemplo, hemos tenido la oportunidad de recoger mitos sobre la existencia de una tierra sin mal o paraíso actualmente ubicado en un afluente del río Putumayo. Hoy en día este lugar no es conocido como la "tierra sin mal" sino como la "Nueva Jerusalén". Sin embargo, el significado corresponde a las creencias tradicionales: encuentro con el creador y el profeta; inmortalidad para los que allí logran llegar; comida en abundancia sin necesidad de cultivar; inmunidad frente a la enfermedad y el sufrimiento, etc.

Milenarismo y cambio social

Para muchos surgirá la pregunta sobre la relación entre este fenómeno de



religiosidad indígena y el proceso de cambio social y desarrollo en la amazonía peruana. A esta inquietud trataremos de responder en las siguientes líneas.

Desde nuestro punto de vista la conmovición tradicional subyacente en la cultura de los Tupí-Cocama contemporáneos ha sido revitalizada por la aparición del nuevo profeta amazónico cuyo discurso se ha centrado sobre elementos básicos de dicha conmovición. Este discurso ha sido por otra parte, reinterpretado por sus seguidores desde su propio saber religioso. Este es lo que explica por qué gran parte del pueblo Cocama ha ingresado al nuevo movimiento de los Cruzados y ha permanecido en él hasta hoy (luego de 19 años de su fundación), mientras que otros grupos se han retirado. Sin embargo, este aspecto cultural no basta para explicar el fenómeno. Se hace necesario, como para todo hecho social, relacionarlo con una totalidad; es decir, con otros niveles de la realidad social global. De esta manera, y como lo ha señalado M. Mauss, su propia especificidad sólo se comprende en una constante remisión a dicha totalidad (Giobellina Brumana 1983: 16). Lo que

planteamos, en última instancia, es que el milenarismo amazónico es la expresión en el campo de los símbolos de un proceso de disolución y destrucción de las sociedades tradicionales como consecuencia de cambios sociales específicos.

Dichos cambios se llevaron a cabo sobre la base de relaciones sociales en las que estas sociedades fueron transformadas en una masa nativa bajo el control y al servicio de "líderes" provenientes de la sociedad blanca-mestiza. Dicho de otro modo: la conjunción de los aspectos culturales tradicionales con el proceso de "desarrollo" y de cambio social en la amazonía peruana, obra como fundamento de un campo simbólico específico que la antropología define como "milenarismo". Por esta razón las producciones típicas de la imaginación simbólica de las sociedades o sectores subalternos en países subdesarrollados deben ser incorporadas a cualquier intento de comprensión totalizadora de los mismos; intento que sin duda debe tener por objetivo —en el caso de las sociedades indígenas— el diálogo y el establecimiento de relaciones fundadas en el respeto mutuo. El surgimiento de fenómenos

religiosos como el milenarismo de los Cruzados Cocama de la amazonía peruana es un significante que remite a un significado no sólo cultural, sino también social, económico y político, y debe, en su análisis, ser integrado en esta perspectiva estructural. Objetivamente, la integración de este pueblo al movimiento fundado por el profeta Francisco da Cruz no es solamente un reencuentro con aspectos básicos de su cultura, sino también un modo lógico de organizar y explicar el mundo en que vive, su posición en la sociedad a la cual ha sido "incorporado" y finalmente, la asunción de un camino cultural para resolver las contradicciones emergentes en su relación con otros sectores o grupos de la sociedad global.

Subjetivamente, los Tupí-Cocama justifican su integración al movimiento Cruzado frente al resto de los sectores sociales de la región, desde una óptica ético-moral y su condición de "pueblo elegido":

"Nosotros nos hemos apartado del mundo y de los gentiles; no queremos vivir en las ciudades, ni en los caseríos, ni en los cantos de los ríos, porque ahí se vive en la maldad; todos ellos se han apartado de Dios... Antes nuestros padres fueron engañados por los patrones y vivían como esclavos... Ellos eran inocentes; pero ahora sabemos la verdad por el Hermano Francisco..."

Este testimonio de un informante —que sintetiza la percepción del grupo vuelve sobre un tema central que fue una de las causas del etnodinamismo de los Tupí-Guaraní: el mal. Esta ha sido la categoría, quizás no del todo relacionada con la moral, con la que estos grupos han tratado de resolver las situaciones de crisis y explicar su entorno socio-estructural y aún ecológico. ¿Qué significa para los Tupí-Cocama la maldad? ¿Puede definirse ésta como una categoría estrictamente moral o tiene un campo semántico más amplio? Según los testimonios recogidos entre los Cruzados Cocama, éstos establecen una invariable conexión entre la maldad y la situación que el grupo ha venido experimentando en el proceso de formación de la estructura social de la región. Para un Cruzado Cocama "el mal" no es sólo una cuestión de contaminación espiritual, sino



la experiencia concreta vivida en muchos años de sujeción a los patrones, al control social ejercido por grupos de poder o del Estado, y a los intentos de "conversión" de los agentes de las religiones eruditas, etc. Es obvio que la comprensión de esta situación no puede ser alcanzada por un pueblo, que tradicionalmente se explicó el mundo mediante categorías religiosas, a través de los instrumentos conceptuales provenientes de la sociología occidental. Para los Cocama integrados al movimiento milenarista Cruzado la expresión "el mundo está maleado" es una representación central para comprender y ordenar el entorno, sobre todo social, en el que viven. "La maldad" no es fundamentalmente una categoría moral, sino un símbolo que sirve

para estructurar una realidad desconcertante. En todo caso es una representación de carácter moral que remite a una estructura social, y a cómo los Cocama perciben su propia inserción en ella. La división del mundo en "sagrado" y "profano", "buenos" y "malos", "elegidos" y "condenados", etc. es una clasificación dual con una intencionalidad especulativa en la que entran todas las experiencias tanto individuales como colectivas. Por otra parte, como lo observa Mauss (1971: T. II., 71) para los pueblos cuyo sistema de conocimiento se basa en la lógica de lo sensible, las cosas se agrupan según criterios efectivos: la realidad es pura o impura, sagrada o profana, amiga o enemiga, favorable o desfavorable, buena o mala; es decir, el

mundo es clasificado de acuerdo a cómo las cosas afectan al grupo social.

Antes de la conquista pensamos que "el mal" representaba aspectos muy concretos de las relaciones sociales, políticas y económicas del grupo Tupí-Guaraní: presión de las normas sociales, la explosión demográfica, la necesidad de continuas migraciones en busca de tierras cultivables, la profunda vocación para la guerra, el terror infundido por los grandes profetas o "caraibas", los cataclismos, etc. Con la conquista surge una nueva etiología para el etnodinamismo orientado, ahora, hacia "la salvación de carácter defensivo" (Bransislava 1975: 57). Los Tupí-Guaraní fueron acosados por la esclavitud, las enfermedades de origen europeo, el terror infundido por los nuevos y extraños agentes religiosos del cristianismo, etc. Con la instauración de la sociedad nacional, el "desarrollo" trae aparejado cambios sociales bajo el liderazgo económico de agentes seculares que instauran en la amazonía un régimen patronal y feudal. En los tiempos modernos surgen nuevas instituciones, tanto seculares como religiosas, que son percibidas como otras tantas formas de conquista.

En este contexto de "desarrollo económico" (para el sector dominante de la sociedad nacional), y de cambios sociales por los cuales los Tupí-Cocama pasan a ocupar una posición subalterna en la estructura social regional y global, cobra fuerza una representación central del discurso ideológico tradicional del grupo: *la maldad*. Esta será una categoría simbólica, culturalmente útil para representarse la "situación" del grupo en dicho contexto. Es, por lo tanto, un instrumento especulativo planteado no "exnihilo", sino presente desde el comienzo en la memoria del saber religioso del grupo. Asimismo la migración hacia una tierra sin mal" también implícita en esta memoria aparece como una "propuesta de salida" a cualquier situación que pueda ser representada como "maldad", y que de hecho no está definida de antemano en dicha memoria. De esta suerte, la "maldad" adquiere diacrónicamente forma concreta en un mundo real, y en la existencia del grupo, mientras que sincrónicamente es un símbolo ubicuo y polisémico que puede ser instrumentado y actualizado para orga-

nizar la propia experiencia en un momento histórico-social determinado. Cabe enfatizar, finalmente, que ambas representaciones, la una como actitud especulativa y la otra como praxis de salvación, están lejos de significar una intencionalidad integracionista en la estructura social global. Por el contrario, ambas implican una "ruptura" objetiva regulada por un nuevo código-discurso opuesto al código-discurso oficial de la sociedad global.

* El presente artículo es un avance de una investigación que el autor ha llevado a cabo en la región de Nauta de la amazonía peruana con el auspicio del Consejo de Investigación de Ciencias Humanas y Sociales (Suecia), del Instituto Sueco, del Fondo Cultural Vega y de la Facultad de Antropología Cultural de Uppsala (Suecia). Este avance es resultado provisorio de un estudio de campo realizado entre 1983 y 1986.

BIBLIOGRAFIA

- Acuña, C. *Nuevo Descubrimiento del río Amazonas*. Madrid, 1981.
- Berger, P. - Luckman T. *La Construcción social de la realidad*. Buenos Aires, 1979.
- Bransislava, S. *Dispersión Tupí-Guaraní Prehistórica*. Asunción, 1975.
- Chantre y Herrera, J. *Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Maañón Español*. Madrid, 1973.
- Douglas, M. *Símbolos Naturales*. Madrid, 1973.
- Espinoza, L. *Los Tupí del Oriente Peruano*. Madrid, 1935.
- Figueroa, F. de *Relación de las Misiones de la Compañía de Jesús en el país de Maynas*. Madrid, 1904.
- Giobellina Brunama, F. *Antropología dos Sentidos*. São Paulo, 1983.
- Girard, R. *Indios de la Amazonía Peruana*. México, 1958.
- Jimenez de la E., M. *Relaciones Geográficas de Indias*. Madrid, 1897.
- Jouanen, J. *Historia de la Compañía de Jesús en la Antigua Provincia de Quito (1696-1773)*. Quito, 1943.
- Mauss, M. *Institución y Culto, Obras II*. Barcelona, 1971.
- Metraux, A. *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. Paris, 1967.
- Metraux, A. *Las Migraciones Históricas de los Tupí-Guaraní*. 1927.
- Nimuendaju, C. *Mitos de Creación y Destrucción del Mundo*. Lima 1979.
- Raimondi, A. *El Perú*. Lima 1879.
- Rayner, E. Douglas, M. *Essays in the sociology of perception*. London, 1982.
- Regan, J. *Hacia la Tierra sin Mal*. Lima, 1983 (2 tomos).
- Stocks, A. *Los Nativos Invisibles*. Lima, 1981.
- Suess, P. *Antropólogos y Misioneros*. Quito, 1986.
- Velazco, J. de *Historia del Reino de Quito*. Madrid, 1789.

