

Aprendiendo a defenderse: la historia oral y el parentesco en las comunidades nativas del bajo Urubamba

Peter Gow*

Introducción

Exibe un número creciente de estudios acerca de la historia de las sociedades indígenas de la amazonía peruana, (cf. Santos 1988), que nos llevan cada vez más a pensar en el pasado de estas sociedades al mismo tiempo que pensamos en sus condiciones actuales. Pero a pesar de estos trabajos, los antropólogos han prestado aún poca atención a otro aspecto de la existencia histórica de los indígenas amazónicos: su propia historia oral. Existen algunos estudios valiosos de historia oral en la amazonía peruana, como por ejemplo los de Guyot (1983) y Fernández (1986), pero los antropólogos aún no han profundizado en el significado de estas historias para quienes las cuentan. Este hecho contrasta fuertemente con la importancia dada a la mitología en la mayoría de los trabajos antropológicos. Aquí analizo algunos aspectos de la historia oral en las comunidades nativas del bajo Urubamba. Por medio de un análisis de la forma, los contextos y el contenido de las narraciones de tiempos pasados, intento mostrar la gran importancia de la historia oral para la gente de estas comunidades. Mi planteamiento es que la narración de la historia es clave para la construcción de las relaciones de parentesco que estructuran dichas comunidades nativas.

La información que aquí analizo fue recolectada en las comunidades nativas del bajo Urubamba durante un trabajo de campo entre 1989, 1987 y 1988 (1). Las comunidades que mejor conozco, y en las que se centra el presente trabajo,

se ubican en el río Urubamba, entre la boca del Inuya y la desembocadura del Urubamba cerca de la capital provincial del Alto Ucayali, Atalaya. Las comunidades de Santa Clara, Huau, Nueva Italia y Pocani son todas multi-étnicas, centradas en una población Piro con un alto porcentaje de corresidentes de origen Campa, mestizo, Cocama y de otros grupos nativos. En muchos casos, existen lazos de parentesco y matrimonio entre estos diversos sectores de la población de cada comunidad, pero aún cuando tales lazos estén ausentes, la gente nativa del Bajo Urubamba no ve en esta heterogeneidad ningún tipo de patología social. Para ellos es la esencia de la vida en el caserío. Para la gente nativa del bajo Urubamba, el caserío tiene dos formas ideales. De un lado, el caserío es una *Comunidad Nativa*, con título de propiedad sobre su terreno y con una escuela a la que todos los niños de los comuneros asisten. Es esta cara de la comunidad la que la gente enfatiza cuando se refiere a ella como *caserío legítimo*. De otro lado, la gente nativa ve en su comunidad un grupo de parientes, e insiste en que "aquí todos somos familia", como dicen. Como hemos visto, y como ellos mismos son los primeros en admitir, en muchos casos no todos son parientes; pero como veremos, esta ideología de una comunidad compuesta de parientes se evoca siempre como algo por hacerse. En este proceso de hacer la comunidad a esta imagen, la historia oral juega un rol clave.

En el período 1980-1982, casi todos los hombres adultos de estas comunidades trabajaban en la extracción de

madera. Este trabajo era la fuente más importante de dinero para la gente nativa, y se estructuraba bajo la forma de habilitación por parte de los patrones de la región (2). Pero esta economía mercantil era sólo un lado de la economía local, el otro estaba conformado por la economía de subsistencia en la que todos estaban comprometidos. Esta economía producía lo que la gente nativa llama *comida legítima*, o sea, mitayo del río o del monte, y plátano y yuca de la chacra. La producción de esta comida se realiza mediante el trabajo de hombres y mujeres ligados por lazos de matrimonio, la distribución se realiza a través de lazos de parentesco entre mujeres, y el consumo produce estos lazos. Es el hecho de dar de comer a una persona, particularmente en el contexto de los padres y sus hijos, lo que reafirma la relación de parentesco. En este sentido, el caserío es el lugar donde se produce parentesco, dado que es ahí que se distribuye y se consume la comida en esta forma. Esta formulación puede parecer un poco extraña, pero más adelante la haré más clara en el contexto de la función de la historia oral en la creación del parentesco.

Es clave entender que para la gente nativa del bajo Urubamba la vida actual en las comunidades es algo reciente. Ellos enfatizan que sus antepasados no vivían así. Hacen esto mediante el contraste entre su estado contemporáneo de *gente civilizada* y la condición de sus antepasados remotos, que eran *gente de monte*. Cuando empecé el trabajo de campo en el bajo Urubamba, este tipo de afirmación me parecía un ejemplo de "mala conciencia", que mostraba un rechazo de su propia identidad como indígenas y un odio por sus orígenes culturales. Estoy seguro que muchos otros antropólogos, escuchando semejantes cosas en el Bajo Urubamba o en otras zonas, piensan lo mismo. Pero en la medida en que intentaba entender lo que me estaba diciendo la gente nativa, llegué a comprender que lejos de rechazar su identidad como indígenas, ellos la enfatizan.

Nunca niegan ser gente nativa, pero sí niegan ser la misma clase de gente nativa que eran sus antepasados. Es decir, niegan que ser gente nativa sea

El autor se desempeña actualmente como profesor de la Universidad de East Anglia, Inglaterra.

tener una identidad estática, y enfatizan que ellos mismos tienen una historia.

¿Cuál es esta historia de las comunidades nativas del bajo Urubamba? La primera cosa que hay que recordar es que esta historia no es escrita, como se puede imaginar. No tiene la forma de una sola narración, sino de una multiplicidad de narraciones. En lo que sigue analizo la historia oral de estas comunidades bajo tres aspectos: la forma de la narración, los contextos de la narración, y el contenido de las narraciones. Aunque para nosotros es el contenido de una historia lo que parece más importante, espero poder mostrar aquí que sus formas y contextos resultan aún más importantes.

Respecto a la forma de la narración de la historia, hay una distinción clave en el discurso de la gente nativa entre la narración de las experiencias personales y la narración de segunda mano. Cualquier discurso que no corresponda a la experiencia personal del narrador tiene que ser identificada como tal. En piro, se lo señala con el uso obligatorio del morfema para citar *-gima-*. Así, por ejemplo, "*Giyagni retatkalu*". ("Entonces él lo vio"), difiere de "*Giyagimmi retatkalu*" en que, en el primer caso, el narrador implica haber experimentado personalmente el acontecimiento (por haberlo visto), mientras en el segundo caso, sólo está contando algo que a él se le ha contado. En castellano, se emplea obligatoriamente el morfema *dice* en exactamente el mismo sentido. El empleo de estos morfemas que indican la experiencia personal divide las narraciones en dos clases: las de experiencia personal del narrador, y narraciones de segunda mano. Los morfemas *-gima-* y *dice* no son exactamente verbos, dado que no llevan un sujeto, y no sirven para especificar la fuente de la narración.

Cuando una persona relata una narración de segunda mano, mayormente indica su fuente de una manera estereotipada. En piro dirá por ejemplo, "*Wane ginkakatkanonunro*", en castellano, "*Así me ha contado mi mamá*". El empleo del verbo *ginkaka* o *contar* sirve tanto para identificar la fuente de la narración como para enfatizar su veracidad. La gente nativa es muchas veces muy escéptica frente a la narración de hechos desconocidos, y muchos cuentos son recibidos con un comentario posterior de, "*¡Qué mentira!*", o "*Estaba engañando no más*". Frente a la probabilidad de

este tipo de reacción, los narradores tratan de enfatizar la alta probabilidad de que están contando la verdad con las señas de autoridad de su narración. Todo el mundo es capaz de engañar, pero generalmente los padres y otros parientes mayores no mienten a sus parientes menores. Por eso, los narradores indican en la narración su fuente, y prefieren narrar lo que han aprendido de parientes cercanos de mayor edad. Como veremos, estos dos aspectos de la narración, el empleo de los morfemas para citar y las señas de autoridad, están estrechamente relacionados con la forma de parentesco en esta sociedad.

Las narraciones acerca del pasado pueden ser cortas o largas. Esto depende del contexto: un mito o una experiencia personal de alto interés, contado en la noche cuando todos están descansando puede extenderse durante una hora o más, mientras otras narraciones como una observación sobre un sitio histórico pasado durante un viaje puede reducirse a una sola frase. Tampoco hay un lugar u hora reservados para tales narraciones, surgen dentro de la vida cotidiana, según los intereses de los narradores y de los que escuchan. El siguiente es un ejemplo,

(Estamos comiendo el pescado *chambira*, y yo comento sobre sus espinas largas y profundas. AU dice) "*Antes, dicen, cuando los antiguos piros vivían en el monte todavía, no tenían agujas, como empleamos ahora. Ellos usaban su espina de chambira como aguja, para coser su ropa. Así ha sido antes dicen*". Su mujer TC se ríe, y dice, "*Más mentira. ¡Qué van usar esta espina para coser!*"

Este ejemplo es típico de la narración de la historia en estas comunidades. Empieza con un hecho en el presente y lo relaciona con el pasado. Pero más importante aún, subraya la diferencia entre el pasado y el presente: los *antiguos Piro* vivían de forma distinta que los Piro y otra gente nativa de hoy. Aunque puede ser que la información sobre los antepasados esté equivocada, como sugiere la mujer en el ejemplo, no hay duda que mucho ha cambiado.

Un aspecto clave es el contexto, y como veremos, el contenido de las narraciones acerca del pasado surge de la vida cotidiana, y se relaciona con la vida cotidiana. Como los mitos, la historia oral se refiere a la vida de hoy en toda su

complejidad, y puede pasarse fácilmente de la una a la otra. En el ejemplo de arriba, una relación es establecida entre un aspecto del mundo natural (la espina de la *chambira*), un objeto cultural (la aguja) y el tiempo histórico. Puede ser que la información de AU no sea útil para los arqueólogos que quieren estudiar la antigua cultura material de los Piro, pero tiene gran interés al nivel de lo que Lévi-Strauss llama "la lógica de lo sensible". Y en esto, se halla su sentido para la gente nativa.

Los tiempos en la historia del bajo Urubamba

Tras la multiplicidad de las narraciones de la historia en las comunidades nativas se percibe algunos grandes rasgos. Estos son los *tiempos* de su historia. La gente nativa distingue entre varias épocas importantes: *el tiempo de los antiguos, el tiempo del caucho, el tiempo de la hacienda, la liberación de la esclavitud, y estos tiempos de hoy*. Se debe notar que aunque los nombres de estas épocas vienen de las narraciones de la gente nativa, y que estas épocas son de gran importancia para ellos, no hablan de ellas en una forma tan sistematizada como la que empleo aquí.

El Tiempo de los Antiguos es el más remoto, e incluye tiempos míticos: la gente nativa no distingue entre los hechos de los héroes míticos y de los otros antiguos. El Tiempo del Caucho le sigue, y marca el fin del mundo de los antiguos, cuando los caucheros blancos los esclavizaron. La siguiente época, el Tiempo de la Hacienda, habla de la vida de la gente nativa en las haciendas de los patrones, especialmente las del famoso Pancho Vargas. A esta época le sigue La Liberación de la Esclavitud, cuando la gente nativa pasa a vivir en caseríos independientes, un traslado asociado al trabajo en la región de los misioneros dominicanos y lingüistas del Instituto Lingüístico de Verano. Finalmente, Estos Tiempos, son la vida de hoy, y están asociados al reconocimiento y otorgamiento de títulos de propiedad a las comunidades nativas de la zona desde mediados de la década del setenta.

Más abajo, discutiré en más detalle el contenido de cada *tiempo*, pero vale la pena comparar brevemente los *tiempos* de la historia oral nativa con las historias escritas sobre las comunidades nativas

de la zona, tales como las de Zarzar (1983) y Alvarez (1984). En estas historias, el *tiempo de los antiguos* corresponde a una larga historia de cambios, desde el siglo dieciséis y aún más temprano en la historia incaica, hasta las últimas décadas del siglo diecinueve, cuando la industria extractivista del caucho cambió radicalmente a las sociedades nativas de la región. Pero para la gente nativa el *tiempo de los antiguos* es relativamente de poca profundidad. Hay los mitos acerca del origen del mundo, del nacimiento y vida del héroe Tsla, de la adquisición de los bienes culturales, de las relaciones entre los distintos grupos Piro, y de las relaciones con los incas, pero no constituyen una secuencia fija de eventos. En verdad, es el *tiempo del caucho* el que funciona para la gente nativa como el origen de la historia oral.

Cuando trabajé en el bajo Urubamba en 1980-82, naturalmente ninguno de mis informantes tenía experiencia personal del *tiempo de los antiguos* que precedió al *tiempo del caucho*, y muy pocos tenían recuerdos personales de esta última época. Entonces, estas épocas remotas son conocidas apenas de segunda o tercera mano, lo que las hace carecer de mayor interés o certeza para la gente nativa de hoy. Por ejemplo, estuve en el Urubamba mientras Werner Herzog hacía su película sobre Fitzcarrald, el famoso cauchero y antiguo patrón de los Piro. Preguntando a los viejos acerca de Fitzcarrald, descubrí que aunque su nombre era conocido por ellos, no mostraban el menor interés por él. Así, pregunté al viejo Oscar Manchinari, quien recordaba los últimos años de caucho, y quien me estaba contando del infame cauchero Carlos Scharf.

PG: "¿Y Fitzcarrald, también era cauchero grande, patrón de todos?"

OM: "Sí, así dicen. Fitzcarrald era cauchero también, dicen. Habían otros también dice".

No digo que sea imposible encontrar historias orales acerca de los caucheros o hechos aún más remotos que podamos verificar por medio de la documentación escrita. Sólo digo que esta historia no interesa a la gente nativa del bajo Urubamba de hoy. Como veremos más adelante, no les interesa porque no habla de personas conocidas.

Para la gente nativa, el *tiempo de los antiguos* muestra las mayores diferencias respecto de su vida de hoy. Como ellos dicen, "los antiguos no eran civili-



Carolyn Heath

zados, no mudaban ropa como nosotros. No vivían en caseríos, vivían en el monte". Se los compara con los Yaminahua, Sharanahua y otros *indios bravos* de ahora, a pesar de que nunca se los identifica con ellos, y niegan que anduvieran desnudos. Pero como los *indios bravos* de hoy, los antiguos eran gente de monte. Eran *ignorantes*, no conocían tales bienes *civilizados* como *ropa legítima*, utensilios de metal, ni aguardiente. El *tiempo de los antiguos* está marcado por su violencia: los antiguos "Vivían peleando y aborreciendo entre ellos". No había un solo grupo Piro, sino varios: los *kushichineru*, los *manxineru*, los *gituneru*, y los *nachineru*, entre otros. Cada grupo se casaba sólo entre sí, y hacía la guerra a los demás, y a otras tribus. El mundo de los antiguos era, entonces, un mundo de violencia compuesto por pequeños grupos cerrados peleando el uno contra el otro.

A este mundo, llegaron los caucheros, extranjeros poderosos y ricos. Como dicen hoy, "Ellos hicieron esclavos a nuestros antepasados, les hacían trabajar caucho". Con esto, los caucheros sacaron a los *antiguos* del monte, y empezaron el proceso de *civilizarlos*. La gente nativa no narra el proceso de esclavizar a los antepasados como un proceso violento: los caucheros esclavizaron a los *antiguos* por medio de bienes, tales como hachas de hierro y aguardiente.

Los *antiguos* no conocían estas cosas, pero las querían. Una vez esclavizados, por lo tanto, los nativos fueron tratados con suma crueldad por sus patrones. El *tiempo del caucho* es conocido como un período de largos viajes, cuando los caucheros llevaban a sus esclavos a regiones remotas para trabajar caucho. Así me contó un viejo.

"Yo no conozco Brasil, sólo me he ido hasta el Manu no más. Pero mi suegro conocía todo el Purús, el Yurúa, hasta el Yaco. En tiempo del caucho su patrón le ha llevado allá. Allí andaban, trabajando caucho, dicen."

Fue como esclavos de los caucheros que la gente nativa del bajo Urubamba llegó a ser un solo pueblo, según ellos mismos. Los caucheros hacían esclavos a todos, y en esclavitud, los diferentes grupos empezaron a casarse entre ellos. Así:

"Esclavos de los patrones, los grupos dejaron de pelear, dice, y empezaron a mezclar su sangre. Así, Manchinari agarró con mujer Cushichinari, Nachineru con Etene. Con otros su gente de los caucheros también, dicen, se casaban con Campas, Machiguengas, Amahuacas, hasta con moza gente. Por esto, ya somos gente mezclada, de sangre mezclada". (Moza gente = "mestizo").

Más abajo volveré a hablar de esto, y de su importancia para la comprensión

de la identidad étnica de la gente nativa del bajo Urubamba.

Como ya dije, son muy pocas las personas vivas que recuerdan el Tiempo del Caucho. Pero todos los viejos de hoy recuerdan muy bien el tiempo que le sucedió, el *tiempo de la hacienda*. Mayormente, ellos nacieron en las haciendas, y crecieron con los hacendados. Entonces el *tiempo de la hacienda* es su experiencia personal, y lo narran con mucho interés. Sobre todo, sus experiencias giran alrededor de una figura clave, Pancho Vargas, conocido como *el gran patrón de los Piros*, y *nuestro curaca de nosotros*. Cuando cayó la extracción de caucho, Vargas llevó a todos los Piro y otros esclavos de los caucheros a vivir en sus haciendas en el Urubamba y el Tambo. La siguiente es una historia contada por Jorge Manchinari de Huau, hermano de Oscar. Habiéndolo malentendido y dicho que él nació en Brasil me contó.

"No, yo nací en Sepa, allí nací yo. Cuando era más grandecito, así como este muchacho (más o menos 9 años), fui a Canuja, allí en el Tambo. Mi padre ha sido peón de Pancho Vargas... Vargas nos trataba bien mal, no nos daba nada. Nosotros trabajábamos todo el tiempo para él y no teníamos nada. Cuando murió mi papá, yo era ya joven, y Vargas dijo que yo quedaba debiendo la cuenta de mi papá. ¿Pero qué debía, si nunca nos ha dado nada? Yo me he escapado de allí, y fui por bajo Ucayali. Allí trabajaba por Tamaya, y también por Pisqui...

Allí en bajo Ucayali, recién conocía yo ropa. Trabajando allá conocía pantalón y camisa. Cuando vivíamos en Canuja, Vargas no nos daba nada. A veces daba una platita a uno de sus peones, así escondido. Llamaba el hombre, así entre dos no más, y le daba su diez soles diciendo, "No vas a avisar a otros, de repente ellos van a querer también." Nos trataba bien mal, era esclavitud mejor dicho..."

Vargas tenía primero su casa allá en Sepa, después en La Huaira, aquí abajo, de allí al Tambo en Canuja. Pasó de una casa a otra, de un caserío a otro. Erancaseríos, él era patrón de todos. Sus peones eran puros Piros, hasta Ashanincas, Campas tenía como sus peones".

Muchas de las narraciones acerca del *tiempo de la hacienda* son de este

tipo, con énfasis en el maltrato recibido de parte de Vargas. Pero esta época es también la más remota conocida como experiencia personal por las personas que viven hoy día. Por esto, no se la puede separar de la vida tradicional de los Piro. Si los viejos conocen mitos, canciones y ritos de los *antiguos*, es porque ellos aprendieron de aquellos cuando vivían como esclavos de Vargas. De allí que la cultura tradicional de los Piros esté fuertemente asociada a su condición de esclavitud en las haciendas de Vargas. El mismo narrador, Jorge Manchinari, respondió a mi pregunta sobre la *pishta*, el rito de pubertad para las jóvenes, de la manera siguiente:

"Vargas mandaba hacer esta pishta. Hasta cinco muchachas salían en pishta a la vez. Allí sí tenían música linda, con pijvano y bombo, tenían cinco bomberos y dos pijuaneros. Preparaban masato en cantidad, masato mezclado con trago, un garrafón de aguardiente. ¡Cómo cantaba la gente, las mujeres, cuando se emborrachaban! Mujeres también se emborrachan, tomando su masato. Lindas canciones cantaban".

La asociación de la cultura tradicional (como por ejemplo la *pishta* y el uso de vestimentas como la cushma y la pampañilla) tiene mucho que ver con la actitud de los Piro de hoy frente a esta cultura. Aunque tienen mucho orgullo de la "belleza" de su cultura tradicional (sus fiestas, mitos, canciones y objetos materiales) y se esfuerzan por seguir transmitiéndola a las generaciones nuevas, en nada quieren volver a las condiciones de vida de los viejos que, ya hemos visto, eran de esclavitud, de pobreza.

Fue en las haciendas de Vargas, dicen hoy día, que los nativos empezaron a *civilizarse*: empezaron a aprender castellano y a darse cuenta de cómo el patrón les engañaba. Aunque los peones de Vargas no recibían nada de educación, la querían para sus hijos. Así que cuando los misioneros adventistas, evangelistas y los padres dominicos empezaron a actuar en el Urubamba en los años 30 y 40, los esclavos de Vargas se mudaron de sus haciendas a *vivir donde los gringos o donde los padres*, como dicen. Este período es la *liberación de la esclavitud*. Se debe subrayar que, al contrario de los que afirman los misioneros, la gente nativa dice que fueron ellos mismos los que se liberaron de la esclavitud. Así lo contó un hombre de Sepa-

hua:

"No eran los padres que han civilizado a la gente nativa. Nosotros hemos sido civilizados desde antes. Los que vivían en las haciendas como esclavos, ya sabían hablar bien castellano, y querían que sus hijos se vayan a la escuela, para aprender a defenderse. Ya que había escuela aquí, ellos han venido a vivir aquí, para sus hijos."

Este hecho es de suma importancia: la gente nativa no fue liberada de la esclavitud por otros, se liberó por su propio esfuerzo. De ahí que el traslado de la hacienda a los caseríos con escuela tiene un sentido muy específico. La gente nativa vivía como esclavos con el patrón Vargas en sus haciendas, pero se trasladó como gente libre e independiente a los caseríos.

Nunca se refieren a su residencia con los misioneros gringos o los curas españoles del mismo modo que a su residencia con los patrones. Siempre enfatizan que ellos mismos son los dueños de sus caseríos, mientras que el patrón era dueño de la hacienda.

Aunque la *liberación de la esclavitud* está estrechamente ligada a las relaciones entre la gente nativa y los misioneros, el trabajo de evangelización de éstos no juega un papel importante en las representaciones de este período. Ninguno de mis informantes habló de la conversión religiosa como aspecto de la *liberación*. Me parece que la gente nativa considera que siempre han sido cristianos de una manera u otra, e incluso se emplea la palabra *cristiano* como sinónimo de *gente*. Cuando hablan de la conversión religiosa, las personas de las comunidades contemporáneas la mencionan como un elemento de desacuerdo entre los nativos mismos. Así habló un viejo, acerca de la comunidad de Huau, donde vivían la mayoría de los Piro que salieron de las haciendas de Vargas, junto con muchos Campa y mestizos:

"Allí vivíamos todos, era un caserío grande. Ha sido un pueblo grande como Atalaya. En ese tiempo Huau era más pueblo que Atalaya. Atalaya ha sido feo no más, pero Huau era grande con su escuela y hasta luz eléctrica. Allí estaban los gringos. Primero había los adventistas y después las señoritas lingüistas. Predicaban los adventistas y también los evangelistas. ¡Ay, la pobre gente! No

sabían qué creer. De allí empezaban a pelear, y salir de allí."

(Yo le pregunté: "¿Tomaban masato allá, en ese tiempo?")

"Sí, pues. Tomaban masato, aguardiente también. Cuando las lingüistas estaban allí, no tomaban, pero cuando salían, la gente empezaba tomar de nuevo. ¡Cómo peleaban! Dando la tanda el uno al otro, toditos. Por esto, la gente se fue saliendo de allí, yendo a Nueva Italia, a Pocani, Bufeo. Otros se fueron a Sepahua y Miaria. Así quedó Huau como ahora, feo nomás."

Se ha de notar que mi trabajo de campo en el bajo Urubamba fue posterior a la evangelización intensiva, y al parecer, fracasada del Instituto Lingüístico de Verano. Hoy en día, aunque hay muchos creyentes y católicos entre la población nativa, hay también un alto nivel de escepticismo frente al trabajo religioso de los misioneros. Un hombre me lo explicó así:

"Antes los evangelistas aprovechaban de la ignorancia de la gente, haciéndoles creer cualquier mentira. Pero ahora ya sabemos, y no les dejamos engañarnos."

La historia de las últimas décadas, *estos tiempos*, es la experiencia personal de la mayoría de los adultos nativos de hoy día. Por eso, es mucho más complicada que las historias de *tiempos* anteriores. Los procesos más importantes de *estos tiempos* son el proceso de fisión de la comunidad grande de Huau, la fundación de comunidades nuevas, el crecimiento de las escuelas, y la titulación de las tierras de las Comunidades Nativas. Sobre todo está el proceso de hacer de la comunidad un *caserío legítimo*, con su título de propiedad, su escuela y su asamblea general. Este proceso se llama *mejorando la comunidad saliendo adelante*. En muchos casos, este proceso ha sido una dura lucha contra las presiones de los patrones locales quienes, aunque carecen del poder del fallecido Vargas, todavía se esfuerzan por adueñarse de las tierras de los nativos y someterlos a un estado de dependencia.

Este, entonces, es un bosquejo bastante breve de la historia oral de la gente nativa del bajo Urubamba. Como ya he señalado, esta historia no existe como una única narración, sino tiene la forma de una multiplicidad de narraciones. Como se puede apreciar a partir de los



Carolyn Heath

ejemplos anteriores, estas narraciones abarcan una serie de códigos, tales como el espacio y la geografía del bajo Urubamba y más allá, de objetos y otros bienes culturales de los varios grupos étnicos, de escalas de *civilizarse*, etc. En este sentido, narrar la historia es situarse dentro de estos códigos, y dentro de los procesos temporales de cambio social. Es este hecho, me parece, la clave de la historia oral de la gente nativa del bajo Urubamba. Más adelante discutiré la relación entre la forma, contextos y contenido de esta historia oral y las relaciones sociales en las comunidades nativas.

Ser nativo en el bajo Urubamba

Puede decirse que la historia oral de la gente nativa del bajo Urubamba es la historia de cómo *se civilizaron*. Aunque parezca que los nativos han aceptado la ideología dominante de la "civilización", como afirmó Marcel d'Ans (1982); las cosas son en realidad más complejas. Para ellos, el estado de ser *civilizado* no se opone al de ser *nativo*. Tampoco, el estado de ser *no civilizado* se asimila a la vida o la cultura tradicional, al menos tal como la conciben los antropólogos. La gente nativa emplea las mismas palabras que la ideología dominante en sus discursos, pero las maneja en una

forma particular. Así que para la gente nativa, *civilizarse* es sinónimo de *defenderse*, y el estado de ser *civilizado* se opone, antes que nada, al estado de ser esclavitud. Los que *faltan civilizarse* son aquellos que *no saben* defenderse de los patrones: no saben escribir, no saben contar, etc. Esto es lo importante para la gente nativa, y por lo tanto no tiene nada que ver con los análisis moralistas de algunos antropólogos acerca de la "aculturación".

La historia oral de la gente nativa no es una historia de contingencias, ni una serie de reclamos contra el tratamiento bárbaro de los patrones. Es una historia bastante progresista. Se ocupa de la continua mejora de las condiciones de vida de los nativos con el tiempo y en base a sus propios esfuerzos. ¿Por qué es tan progresista esta historia? Plantearé que ésta es la historia de la formación no tanto de sus condiciones de hoy, sino de ellos mismos. Es más que nada la historia de las relaciones de parentesco que los unen.

Muchas veces los antropólogos tratan los lazos de parentesco en las sociedades nativas como si fueran parte de un sistema frío, y no es por gusto que, aunque todos admiten que éstas relaciones son las más importantes en estas sociedades, los estudios del parentesco resultan bastante aburridos. Tratan de sistemas de matrimonio o de actitudes ideales que tienen muy poco que ver con

la fluidez de la vida cotidiana en las comunidades nativas. Pero si entendemos por parentesco las relaciones más cercanas, como aquellas entre padres e hijos, y entre hermanos, empezamos a entender la fuerza del parentesco. Mi argumento es que, para la gente nativa del bajo Urubamba, el parentesco es un proceso de "hacer" personas y las relaciones entre ellas. Por lo tanto, el parentesco es una cosa histórica, y narrar la historia es a la vez recordar relaciones de parentesco y hacerlas. El primer aspecto de la historia oral que liga a ésta con el parentesco está en el hecho que todos los *tiempos* pueden también ser especificados en términos de parientes. Así un hombre de treinta y cinco años se referirá al *tiempo del caucho* como "*tiempo de los abuelos*" y al *tiempo de la hacienda* como "*tiempo de mi mamá/papá*". Aquí se refiere al período adulto de producción de estos parientes, y más que nada al período en el que tienen hijos menores. Por supuesto, la identificación de cada tiempo con una generación varía según la edad del que habla, pero la identificación de los *tiempos* con niveles de generación es perdurable. Este hecho está estrechamente relacionado con el énfasis en la veracidad de la historia oral al interior de la narración. Así, un hombre de treinta y cinco años narra del *tiempo de la hacienda* como experiencia de sus padres, lo que él ha oído de sus padres.

En las narraciones mismas, hay una serie de temas centrales, todos los cuales tienen relación con el parentesco. La narración se centra en los sitios donde vivía la gente, en los matrimonios, en las relaciones entre ellos, con patrones u otros no-nativos, y en los detalles más íntimos de la vida cotidiana. Para la gente nativa del bajo Urubamba, las relaciones de parentesco no están dadas por el simple hecho del nacimiento, sino que se hacen con el proceso de criar un niño. Dar de comer a un niño cada día, y de esta manera hacerle crecer, hace de él un pariente. Cuando hablan de sus padres, mis informantes no hablan de "*Mi papá, el que me engendró*", o "*Mi mamá, la que me dio a luz*", sino "*Mi papá/mamá, quien me daba mi comida*". Entonces es el acto cotidiano de dar de comer lo que los hace parientes, y esto sigue siendo así entre los adultos mediante el continuo intercambio de mitayo y de masato. De ahí la significación de los detalles pequeños en las narraciones: estos

detalles son la base del parentesco mismo. Digo que el parentesco *se hace* en estos actos, y no que se manifiesta en ellos: para la gente nativa del bajo Urubamba el parentesco es una cosa que se hace, así como las personas mismas. Para tener un pariente tienes que darle de comer, no para expresar la relación, sino para crearla o mantenerla viva.

De ahí también surge la significación del énfasis en las generaciones en la narración de la historia oral. Mis informantes no narraban la historia como "la historia de los Piro o de los Campa", sino que enfatizaban la diferencia entre generaciones. Las generaciones, como *los antiguos, los abuelos, los padres*, etc. actuaban en cada *tiempo*, haciendo una generación nueva. Así, los *antiguos* eran *gente de monte*, los *abuelos* eran *esclavos de los caucheros*, y los *padres* eran *esclavos de Vargas*. En las narraciones cada generación produce una generación nueva y distinta de ella. La gente nativa concibe que este proceso continuará en el futuro. Así, un hombre me contó:

"Nosotros necesitamos tierras para nuestros hijos también, y para nuestros nietos. Sus hijos de nuestros nietos, no sé, ellos serán otra clase de gente quizás. Y nosotros nunca vamos a conocer a ellos tampoco."

Es por esto que no se habla de la "historia de los Piros" en general. Desde el punto de vista de cada persona, de quien narra la historia, los grupos étnicos como los Piro o los Campa, son grupos de personas vivas. Si el que narra es Piro, hablará de los Piros como *nomoline / mis paisanos*. Se trata de una categoría de personas contemporáneas que tienen su origen en las generaciones anteriores. No se incluye a los muertos en esta categoría. Para referirse a los Piro muertos, se tiene que especificar su generación, "*los antiguos Piro*". Entonces, los grupos étnicos no son concebidos por los nativos mismos como categorías trans-históricas. Su continuidad temporal no es concebida como una propiedad natural, sino como un hecho logrado. Y como hemos visto, la continuidad de los Piro y los Campa ha sido resultado de una dura lucha.

Hay un otro aspecto de esto, el cual se refiere al matrimonio. La gente nativa del bajo Urubamba enfatiza ser *gente mezclada*. Esto se debe a los matrimonios entre antepasados de distintos grupos étnicos. No significa una pérdida de

identidad étnica, sino una multiplicación de identidades. De ahí que la mayoría de los Piro sea al mismo tiempo Campa o Machiguenga también, hecho que ellos mismos enfatizan. Muchos también tienen padres o abuelos Cocama, Lamista o mestizo. Estos lazos son empleados para establecer relaciones de parentesco entre los diversos grupos étnicos de la zona. Así, los Piro y los Campa viven juntos en las mismas comunidades hoy en día en base a matrimonios en el pasado entre Piro y Campa, sea como esclavos de los caucheros o de Vargas. Este es el sentido que dan a ser *gente mezclada*; enfatiza las relaciones matrimoniales entre los distintos grupos étnicos, y de ahí los lazos de parentesco entre ellos.

La función de la historia oral en el parentesco se ve claramente en los casos en que llega un nativo desconocido a una comunidad. Tal persona es dirigida a los viejos, quienes le preguntan, "*Quién es tu mamá?, ¿Quién es tu papá?, ¿Dónde vives?*", etc. hasta poder ubicarlo en la red de parentesco. Si la persona tiene un padre o abuelo que haya vivido junto con un viejo de la comunidad, el viejo le reconocerá como *familia*, pariente. Los otros moradores de la comunidad acomodarán su relación con el visitante de acuerdo al término empleado por el viejo.

La historia oral es entonces un almacén de relaciones de parentesco entre un conjunto grande de personas en el bajo Urubamba. Podemos decir que son guardadas, para ser activadas si es que las personas que están vinculadas por ella llegan a vivir en la misma comunidad. En las comunidades que yo conozco, son estos tipos de relaciones las que unen a los Piro con los migrantes Campa del Tambo. Aunque dicen no ser *familia legítima* de estos migrantes, los Piro sí se consideran *familia lejana* de ellos, dado que sus antepasados vivían con los Campa en los campamentos de caucheros y en las haciendas de Vargas. En contraste, los Piro niegan totalmente ser parientes de los Conibo o de los Yaminahua, porque nunca vivieron juntos. De estos grupos dicen "*no vienen a ser nuestro nada*".

El mismo hecho de narrar la historia también está relacionado con el parentesco. Como he explicado, la forma misma de la narración enfatiza el parentesco mediante el señalamiento de su veracidad. Pero también narrar la

historia es un deber de los padres u otros parientes adultos para con los menores. Además de dar de comer a los hijos, los padres tienen que enseñarles como vivir bien. Hacen esto por medio de consejos éticos, pero también por medio de narraciones del pasado. No se trata de la transmisión mecánica de un conjunto cerrado de reglas morales, ni tampoco de la sabiduría de los antiguos. Como hemos visto, los antiguos son considerados de cierta manera como ignorantes: ellos, y no sus descendientes, vivían como esclavos. En vez de la mera sabiduría de los antiguos, la historia oral es la lección que la gente nativa aprendió con la historia. Es transmitida para que no se repita. Un hombre me lo explicó así:

"Los que faltan civilizarse no saben defenderse. Les dejan ser engañados, no saben defender a sus hijos". En Piro, se aplica la palabra *kshinikanu* / *kshinikano* (masc. / fem.) a una persona que es "respetuosa / gentil / cortés / generosa". Se aplica en suma, a una persona que es buen pariente, que *siempre piensa en los demás*. Ser *kshinikanu* es el ideal de ser Piro. Pero ésta tiene también otro sentido. *Kshinikanu* alude a alguien que recuerda bien, que tiene buena memoria. La memoria, tan cotizada entre la gente nativa, no es una memoria estéril, de los hechos pasados. No es, como ya he subrayado, ningún tipo de veneración por los antepasados ni de nostalgia. La memoria de una persona *kshinikanu* es una memoria activa que se manifiesta en el tratamiento de sus parientes, en el sentido más extendido de la palabra. Es una persona que no sólo sabe su historia, sino que también actúa en base a esta historia: vive como gente civilizada, que se defiende de los abusos de los patrones y otros extraños, y que sabe enseñar a sus hijos a defenderse. Ser *kshinikanu* es ser una persona que escucha la historia oral, que la pone en acción, que la transmite. Es ser, podemos decir, *gente nativa*.

(1) El trabajo de campo en el bajo Urubamba entre 1980 y 1982 fue financiado por el entonces Social Science Research Council (Gran Bretaña), y el de 1988 por la Nuffield Foundation. Quisiera agradecer a todas las personas del bajo Urubamba que me han ayudado en este trabajo y al Centro de Investigación Antropológica de la Amazonia Peruana (CIAAP) de la Universidad Nacional de la Amazonia Peruana por proporcionarme las facilidades para escribir este artículo.

(2) En 1988 el trabajo de extracción parecía haber perdido importancia, dados los bajos jornales pagados. La agricultura comercial ha incrementado su importancia en cambio, pero sin afectar la economía de subsistencia.

Bibliografía

Alvarez (OP), R. Tsla: Estudio etnohistórico del Urubamba y Alto Ucayali, Ed. San Esteban; Salamanca, 1984.

D'ans, M. L'Amazonie Peruvienne Indigene, Payot; Paris, 1982.

Guyot, M. "El relato de O'ioi"; *Amazonia Indígena*. 3: 6 Lima, 1983.

Fernández, E. Para que nuestra historia no se pierda; CIPA, Lima, 1986.

Santos, F. "Avances y limitaciones de la historiografía amazónica: 1950-1988"; en *I Seminario de Investigaciones Sociales en la Amazonia*; Iquitos, 1988.

Zarzar, A. y Roman, L. Relaciones intertribales en el bajo Urubamba y alto Ucayali, CIPA; Lima, 1983.

