

amazonía indígena



BOLETIN DE ANALISIS
COPAL - SOLIDARIDAD CON LOS GRUPOS NATIVOS

AÑO 10 Nº 16

Enero 1990



Percepciones indígenas de la identidad,
la dominación y las actuales
políticas de desarrollo amazónico.

Edición X Aniversario

PRESENTACION

Con este número AMAZONIA INDIGENA celebra diez años desde su primera aparición. Alcanzar esta suerte de "mayoría de edad" no hubiera sido posible sin el apoyo solidario de Oxfam y Cultura Survival Inc., de un grupo de colaboradores que siempre han creído en la importancia de mantener viva esta revista, y de los numerosos suscriptores y lectores que fielmente, año a año, la han continuado adquiriendo. A todos ellos nuestro más sincero agradecimiento.

En estos diez años la amazonía y su gente han sido testigos y protagonistas de muchos cambios: la consolidación del movimiento nativo y su proyección continental con la creación de la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA); el estreno y decadencia de los ambiciosos Proyectos Especiales del gobierno de Belaúnde; la promulgación de nuevas leyes, más o menos desafortunadas, de desarrollo agrario; la creciente importancia de la producción agrícola amazónica, pero también de la depredación de sus recursos, la cual ya ha despertado la inquietud de la comunidad internacional; el crecimiento de la violencia producto del narcotráfico y de la irrupción de los movimientos armados; y, finalmente, la incertidumbre que surge del actual proceso de regionalización. AMAZONIA INDIGENA no ha sido ajena a estos fenómenos, y desde sus páginas ha intentado permanentemente aportar elementos para el debate sobre la problemática y el futuro de la región.

A lo largo de este proceso el perfil de la revista también ha ido cambiando. Sin perder su orientación original de análisis y difusión de la realidad nativa, AMAZONIA INDIGENA se ha ido ocupando cada vez con mayor frecuencia de la realidad y de los problemas que atañen a otros sectores rurales de la región. Conscien-

tes del enorme caudal de información recogida por investigadores extranjeros que nunca llega a ser conocida en el país, hemos redoblado nuestros esfuerzos por recuperarla y ponerla al servicio del público nacional. Finalmente, y con el objeto de tener una comprensión integral de la región, AMAZONIA INDIGENA ha ido adoptando un carácter cada vez más pluridisciplinario en donde el análisis social alterna y se combina con estudios eminentemente técnicos.

En el presente número volvemos a retomar la inquietud original que dio pie a la aparición de esta revista —la situación indígena—; esta vez a partir de las percepciones de los propios indígenas. En el discurso de Evaristo Nugkuag se expresan incisivamente las preocupaciones que las organizaciones indígenas de la cuenca amazónica sienten acerca de las políticas de desarrollo de los diversos gobiernos nacionales, y se plantean con precisión los objetivos que animan a la COICA. El trabajo de Peter Gow sobre cómo han construido los Piro su identidad actual no sólo rompe muchos de los preconceptos con los que habitualmente se ha tratado este tema, sino que muestra algunas de las soluciones desarrolladas por los pueblos nativos frente al desafío de la modernidad. En una línea igualmente innovadora, Erwin Frank presenta la interpretación de los Uni sobre sus primeros contactos con la sociedad nacional y sus esfuerzos por 'domesticar' a los blancos.

Con estos tres artículos en los que se retoma la visión que los propios pueblos indígenas tienen sobre su realidad pasada y presente, AMAZONIA INDIGENA inicia lo que espera sea una nueva década de trabajo en apoyo de los pueblos amazónicos.

amazonia indígena

Contenido

Los pueblos indígenas y las políticas de desarrollo de la amazonía
Evaristo Nugkuag, COICA

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

Peter Gow

Pacificar al hombre malo o escenas aculturativas Uni desde la perspectiva de las víctimas.

Erwin Frank

Los pueblos indígenas y las políticas de desarrollo de la Amazonía

Evaristo Nugkuag
COICA

La reciente promulgación de la "Ley de Bases para el Desarrollo de la Amazonía", la reunión de los Presidentes de los países amazónicos en Manaus, que aparentemente logra un acuerdo para revisar y reformular los esquemas de intervención en la región, y la expansión acelerada de la producción colcalera son el marco en el que los políticos y la opinión pública nacional empiezan a preocuparse por el impacto de las políticas de ocupación y explotación de la amazonía.

Se me ha pedido que haga en esta ocasión un análisis de las políticas y prácticas económicas que inciden en la situación de la Amazonía. Debo aclarar que lo haré desde el punto de vista indígena. Esto quiere decir que lo que diga tendrá en cuenta, en primer lugar, los intereses de las sociedades indígenas de la Amazonía, en el sentido de nuestro interés por garantizar la conservación y reproducción de los recursos necesarios para la vida y el bienestar de la población que vive en la región. Esto no quiere decir, sin embargo, que no compartimos una preocupación por el bienestar del conjunto de la población nacional y por el desarrollo de los países de los que, como indígenas, somos ciudadanos. No sólo en el Perú, sino en todos los países amazónicos se pretende que la explotación de la selva podrá financiar el desarrollo, superar problemas estructurales de larga historia y abastecer al país de alimentos. Esas afirmaciones ligeras e irresponsables nos preocupan tanto por sus consecuencias para los pueblos indígenas, como para el futuro de toda la región.

La Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) fue fundada el 26 de marzo de 1984 en Lima, por las organizaciones indígenas nacionales para reforzar su capacidad de acción y aunar experiencias de trabajo y lucha. Actualmente la Coordinadora está integrada por las siguientes organizaciones:

1. La Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP), del Perú, que afilia a 20 organizaciones regionales de los pueblos indígenas amazónicos del Perú, cuya población total es de 300,000 personas pertenecientes a 60 pueblos indígenas.

2. La Central de Pueblos y Comunidades Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB), que representa a 280,000 indígenas de 41 sociedades amazónicas, quienes ocupan la mitad del territorio boliviano.

3. La Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE), que agrupa a 150,000 habitantes indígenas de 9 pueblos distintos.

4. La Unión de Naciones Indígenas del Brasil (UNI), que agrupa aproximadamente a 150 pueblos indígenas con un total de 300,000 habitantes indígenas.

5. La Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) con cerca de 170 naciones indígenas.

Las funciones de la COICA, según acuerdos de su I, II y III Asambleas son las siguientes:

- Representar a las organizaciones miembros ante las diversas organizaciones no gubernamentales de

nivel internacional.

- Fortalecer la unidad y la colaboración mutua entre todos los pueblos indígenas.

- Promover la revalorización cultural y el desarrollo integral de sus representados en cada país, la capacitación permanente, los programas de educación bilingüe intercultural y de salubridad en cada país miembro, respetando su autonomía y protegiendo sus costumbres y particularidades.

- Incorporar o afiliar otras organizaciones indígenas de países amazónicos que así lo soliciten.

Impacto del desarrollo sobre los pueblos indígenas

Ahora bien, para analizar el impacto de las políticas y prácticas económicas sobre la Amazonía debemos comenzar por poner en claro mínimamente qué entendemos por desarrollo. Hay varias maneras de entender el desarrollo y de medirlo, y los indígenas y nuestras organizaciones llevamos mucho tiempo sufriendo y experimentando los modelos de desarrollo que proponen el Estado y los intereses privados. Tenemos pues experiencia. Sólo se crea desarrollo cuando se crea bienestar para la población; no hay desarrollo cuando el bienestar sólo alcanza a unos pocos a costa de los pueblos. Por esos no podemos hablar de desarrollo cuando al aplicar las políticas para la región amazónica se usurpa, se roba la tierra y los demás recursos a sus ancestrales pobladores y cuando se lanza irresponsablemente a millares de campesinos de otras regiones (como lo hacen todos los países amazónicos) en busca de tierras sin ningún apoyo efectivo. Sólo hay desarrollo cuando el bienestar alcanza a la región, y no lo hay cuando la riqueza que se obtiene de su explotación fluye hacia los centros de poder económico, sean éstos nacionales o internacionales. Sólo hay desarrollo cuando la

* El autor se ha desempeñado como presidente de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Amazonía Peruana (AIDSESP) y actualmente ocupa el cargo de presidente de Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA). El presente documento fue originalmente presentado en la Conferencia Internacional Medio Ambiente, Relaciones Internacionales —La Amazonía, organizada por el Instituto Peruano de Plemología, junio 1989.

población afectada participa del diseño de las políticas y el modelo que se propone corresponde a las aspiraciones de la población. Sólo se puede garantizar el desarrollo cuando se sientan las bases para la generación de un bienestar sostenido y no cuando se depreda y destruye los recursos que constituyen la riqueza de la región.

Los indígenas amazónicos hemos vivido siempre en la región. La Amazonía es nuestra casa y conocemos sus secretos, lo que ofrece y también sus limitaciones. Para nosotros no hay vida si el monte es destruido. Somos nosotros quienes queremos continuar viviendo en nuestra tierra. Para los pueblos indígenas no se trata de sacarle el jugo a la selva y luego mudarnos a la ciudad a disfrutar de los beneficios de una rápida explotación de sus recursos. Por eso nos indigna cuando una propaganda oficial reciente presenta el argumento del Presidente García de que en la Amazonía se ha destruido dos o tres arbolitos, lo que no sería nada comparado con la bomba de Hiroshima o el petróleo rociado en Alaska. No son dos o tres arbolitos: cada año se tala en el Perú entre 250,000 y 300,000 hectáreas de bosque.

La realidad de este desastre para los pueblos indígenas es tanto más grave por cuanto somos nosotros los que vivimos allí. Esta realidad ha significado para nuestros pueblos nuestro empobrecimiento, no importa si ahora tenemos camisas y antes no. Ha significado para nosotros el empobrecimiento de nuestra alimentación, cambiar el pescado por los fideos y la carne de monte por el arroz. Son millones de hectáreas de bosque las que han sido destruidas: 12% de toda la Amazonía ha sido deforestada y se calcula que en toda la región 42.5 millones de hectáreas de bosque virgen son deforestadas anualmente.

Los efectos de esta destrucción vienen siendo estudiados seriamente y no son alarmistas. En el Perú, el valle del Ucayali ha venido sufriendo inundaciones como resultado de la deforestación de la selva alta. Hace algunos años (y este año nuevamente) los pueblos Quichua del Napo peruano y ecuatoriano sufrieron fuertes inundaciones y el efecto aún continúa: los peces han desaparecido y las inundaciones se repiten. Esto no es un capricho de la naturaleza, es producto de la destrucción



Archivo Copal

del bosque para sembrar palma aceitera en el Ecuador.

Las políticas de colonización de la Amazonía han significado para los pueblos indígenas desde el siglo XVI millones de muertes como resultado de las epidemias y de los enfrentamientos. En la conquista de la Amazonía se ha ejercido y se ejerce una terrible violencia. La Amazonía es, en muchas de sus regiones, un espacio fuera de ley donde la cuerda se rompe por el lado más flojo y donde el feroz racismo y desprecio hacia el indígena permiten los mayores crímenes y la más grande impunidad. Ya es costumbre escuchar sobre matanzas de indígenas. Inclusive pudimos leer cómo los asesinos de un grupo de indígenas colombianos expresaron ante el juez su desconocimiento de que fuera delito matar indígenas. Y para nosotros hay muchas clases de muerte y no tan sólo las masacres tan frecuentes desde todos los siglos. La Amazonía es un espacio no vacío sino que se va vaciando con la muerte de más de 7'000,000 de indígenas que poblábamos nuestras tierras antes de conocer el desarrollo. Está vacío para quienes no quieren vernos, para quienes siguen pensando que es un logro de pioneros expulsarnos de nuestros territorios, vivos o muertos.

Para quienes piensan que estoy hablando del Oeste o de tiempos pasados quiero recordarles que la orga-

nización indígena nacional del Perú, AIDSESP, en 1986 denunció ante el mundo entero la terrible situación de la población ashaninka de la región de Atalaya, en el río Tambo. Cientos de familias de esclavos son retenidas en los fundos y enviadas a la madera, sin pago, sin comida, con custodia. Niñas son mantenidas en cautiverio al servicio de los patronos. Jóvenes y viejos son mutilados o muertos por el grave delito de intentar escapar. La tuberculosis es generalizada. Las autoridades conocen bien esto pero cierran los ojos porque saben, y lo dicen, que en otras condiciones (por ejemplo pago de salario mínimo), la región se deprimiría económicamente. Las autoridades forestales saben que cada madera que sale de los ríos y quebradas de esa región es extraída en estas condiciones. Así se integra a los indígenas al desarrollo. Esa es la cuota que debemos pagar para que la Amazonía sirva al país.

El pasado año, tras varias visitas, el Gobierno reconoció la existencia de esclavismo y de graves violaciones de los derechos humanos y creó una Comisión de Alto Nivel que durante algunos días asustó a los patronos y madereros. Luego, tras comprobar la pasividad de la acción del Estado, las agresiones se han redoblado y cada día recibimos noticias tristes.

Este es el verdadero exotismo de este país. No los cientos de pueblos que tra-

tamos de mantener en pie lo que nos queda de nuestra cultura y nuestra dignidad, sino la esclavitud, el desprecio por nuestros derechos, la pobreza, la impunidad de quienes por una vaca matan a 17 Tikunas del Solimões brasileño o dejan ciego a machetazos al joven ashaninka Grimaldo Pintayo. El exotismo creado por aquellos señores cuyos votos, de seguro, irán a beneficiar a aquellos políticos desarrollistas que desde lujosos hoteles en Europa o inmensas mansiones frente al mar quieren hacer creer al mundo que nuestra identidad y nuestra cultura milenaria son los obstáculos que retrasan el desarrollo de nuestros pueblos.

Esta lucha entre pobres por cada milímetro de tierra de nuestra Amazonía empobrecida, tan hábilmente aprovechada por los grandes grupos de poder, genera violencia. Y la selva es hoy el terreno de la violencia, de la que sería más útil combatir las causas que identificar promotores. La pobreza, la corrupción, la injusticia y la inseguridad generan violencia. Y es por eso que la Amazonía es hoy violenta.

Desde nuestro punto de vista como indígenas quiero que ustedes se hagan una idea del impacto del desarrollo. El 28 de mayo de este año un nativo del Pueblo Yunqui, un pueblo poco contactado del Chimoré en Bolivia, ha atravesado con flecha a un colono. Por supuesto que se ha hablado de salvajismo y de la necesidad de que instituciones evangélicas los civilicen. Pero no se cuenta que unos pocos días antes, cuando un grupo de Yuquis estaban cazando en sus antiguas reservas de caza, colonos provistos de certificados y escopetas acabaron con la vida de 11 Yuquis y colgaron sus cuerpos para asegurar que otros no vuelvan y de esa manera incorporar un nuevo espacio vacío al desarrollo. ¿Será que los Yuquis son terroristas?

Desde hace 5 años la Comunidad Indígena de Chamikar viene defendiendo su territorio de una invasión de colonizadores y comerciantes. La respuesta ha sido represión y cárcel para los dirigentes. Sin embargo, a comienzos de junio de este año (1989), Chayahuitas de la Comunidad Estrella que han querido recuperar sus territorios han sido reprimidos acusados como invasores. Ante tanta injusticia, ¿qué se espera?, ¿paciencia?. Acude al juez, nos dicen. Y lo hacemos. Pero como indíge-

nas y la justicia no es ciega para no darse cuenta. Una vez, una sola vez, ganamos un juicio los aguarunas, después de grandes gastos. Fue en la Comunidad de Tsutsuntsa en el Marañón. Al día siguiente de la sentencia, los colonos rodearon a mis paisanos y dieron muerte al viejo jefe Chu Nugkag Kit. ¿A quiénes creen que metieron en la cárcel? Por supuesto que a los comuneros indígenas. A nadie más. Y eso que la investigación hubiera sido interesante puesto que el tipo de balas encontradas desde luego que no era de civiles.

La violencia se crea. ¿Quién trajo la violencia que genera la coca? ¿Los indígenas?, ¿los agricultores que ven pudrirse su arroz sin que nadie se lo reciba? Sigamos soñando desarrollos sobre la Amazonía, sigamos enfrentándonos entre pobres y sigamos pensando cómo acabar con la violencia, que los políticos tienen tiempo suficiente para armar de mil maneras el rompecabezas. Y los Pueblos Indígenas de la Amazonía, ¿con cuánto tiempo contamos todavía?

La justificación no explícita de la situación de violencia y abuso es que ese es el costo de la civilización y que el desarrollo nacional requiere integrar a los indígenas y enseñarnos a ser productivos. Si los indígenas no queremos ser productivos a la medida de esa "civilización" se pretende que debemos hacernos a un lado. Se dice ¿para qué quieren los indígenas tanta tierra si no saben producir? ¿Por qué nos emplean entonces para hacer sus pastizales, sacar madera y cosechar sus haciendas? Este es un punto de vista vergonzosamente colonialista y no ha faltado un funcionario de alto rango, el Ing. Del Aguila, entonces Director Ejecutivo del Proyecto Especial Pichis Palcazú, que dijera que si los indígenas no podían vivir en los reducidos terrenos que el Estado estaba dispuesto a titular debían mejor irse a las ciudades que surgirían en la región como fruto del desarrollo.

Durante milenios las sociedades indígenas hemos desarrollado un minucioso conocimiento del bosque y de su funcionamiento. De allí que miles de años antes de que la moderna ciencia estudiara y descubriera la necesidad de hacer un uso racional e integral del bosque amazónico, nosotros ya lo practicábamos. Están equivocados quienes

dicen sin conocer y llenos de prejuicios, que los indígenas usan una chacra y luego la abandonan, como demostración de nuestra incapacidad. Nosotros abrimos chacras y las vamos manejando de modo que cuando el cansancio de la tierra ya no permite el crecimiento de cultivos anuales introducimos otros sembríos y árboles que podemos seguir aprovechando por muchos años. Recientemente algunos ecólogos han estudiado las prácticas indígenas de enriquecimiento del bosque con vegetación que hasta ahora se creía silvestre y se han quedado con la boca abierta. El empobrecimiento de las prácticas productivas en algunas zonas es resultado de las presiones para modificarlas y producir cultivos "rentables", y de las presiones para que abandonemos la transmisión de conocimientos tradicionales.

Para quienes llegan a la Amazonía a explotar sus recursos y a colonizarla, el monte es un enemigo de la "Civilización". Mientras más monte se tumba se piensa que más riqueza se crea. Pero frente a los 25 kilogramos por año por hectárea de carne de una cabeza de ganado se pierden varias decenas de animales y aves que proporcionarían más proteína. Es sólo que los venados y las huanganas tampoco son civilizados. No importa que muchos estudios serios hayan demostrado el impacto negativo en términos no sólo ecológicos sino también de resultado económico de los modelos que se aplican, y que los propios institutos oficiales así lo demuestren. Los gobiernos de los países amazónicos han seguido insistiendo en repetir las experiencias a pesar de los fracasos demostrados.

En su entusiasmo por la Amazonía el Presidente Belaúnde calculó que por cada kilómetro de carretera en la Amazonía peruana se incorporaría entre 400 a 1000 hectáreas en sus márgenes a la producción. Nosotros decimos: ¡Ojalá así fuera, porque entonces habría alimentos suficientes para el país! A los lados de las carreteras, más que cultivos, vemos hoy destrucción y tierras abandonadas, quebradas que se han secado, cerros que han sido pelados y gente que vive mal. Esto vemos en Oxapampa, ya sin los bosques que la hicieron famosa; en la carretera Perené-Satipo, donde los derrumbes son cada vez más frecuentes; en la carretera Aguaytía-Pucallpa, donde las extensiones deforestadas están tan erosio-

nadas que en su mayoría no sirven para cultivos ni para pastos; en la ruta Moyobamba-Rioja, donde los shapumbales son cada vez mayores; y en el valle de Chanchamayo. Las carreteras no garantizan desarrollo, y en cambio resulta muy peligroso dejar que sean éstas las que definan el rumbo que tendrá la Amazonía. El uso que se le está dando a la selva es irracional. De los 5 millones de hectáreas que se ha destruido en la selva alta, sólo entre 20 y 30% están produciendo.

¿Ha ido mejor la colonización que ha estado acompañada de costosos programas? No me voy a referir a los programas millonarios ejecutados en el Brasil, cuyos resultados son bien conocidos. En el Perú, el segundo gobierno de F. Belaúnde creó los llamados Proyectos Especiales en Selva. Estos debían incrementar la producción y la productividad estable, conservar los recursos y mejorar los niveles de vida de la población rural. Sin embargo, las evaluaciones oficiales no se han ocupado de comparar los resultados de los proyectos especiales con el monto del endeudamiento externo para su ejecución, que hasta 1987 era de aproximadamente 235 millones de dólares, y con un monto global de inversión que superaba los 500 millones de dólares. Tampoco contrastan el costo de la colonización con el alarmante resultado de que en todas las zonas donde se ejecutaron o se ejecutan los proyectos especiales, el cultivo de coca se ha expandido enormemente o, más grave aún, ha hecho su aparición.

Entre 1974 y 1980 la coca se expandió en el Perú en 3,437%. En 1988 la revista *Actualidad Económica* calculó la extensión de este cultivo entre 200,000 y 250,000 hectáreas. La revista *Qué Hacer* calcula que sólo el Alto Huallaga produce la hoja de coca para elaborar el 55% de la cocaína que se consume en el mundo. En Bolivia, los intentos de diversificar la economía de colonización con el fomento de ingenios azucareros han fracasado en sólo cinco años.

La expansión del cultivo de coca no sólo se explica por sus altos precios. Los agricultores en la selva reciben muy poco apoyo y los precios de sus productos cada vez son menores frente a lo que tienen que conseguir en el mercado. Incluso en la zona de colonización más exitosa para el gobierno, el Alto Mayo, donde se ha extendido el cultivo

del arroz bajo riego, los costos de los agricultores son más altos que los precios desde hace mucho tiempo. No hay muchas opciones, más aún cuando las tierras que uno consigue ya casi sólo producen coca.

Con la explotación forestal las cosas no van mejor. Grandes extensiones de bosques son empobrecidas cada año por los extractores que no hacen reforestación. Al talarse grandes áreas para la ganadería y la agricultura de monocultivo millones de pies cúbicos de madera son quemados y desaprovechados, al punto que en 1978 Malleux calculaba que en el Perú sólo el 6% de la madera tumbada llegaba al mercado. El desperdicio de madera es tal que en 1988, en el estado de Acre, Brasil, las autoridades tuvieron que cerrar el aeropuerto de Río Branco, su capital, porque la quema de las chacras habían producido tal humareda que impedía la visión y el aterrizaje de los aviones.

La extracción forestal, aunque normada por la Ley 21147 Forestal y Fauna en el Perú, encuentra mil maneras de escapar al control. El canon forestal no ha sido invertido tampoco adecuadamente, como lo establece la ley, en la reforestación de la región. Las áreas en reforestación son casi sólo viveros. Bajo este sistema de aprovechamiento la madera no es más un recurso renovable. Ahora la economía maderera está en crisis porque ha ido agotando los bosques más accesibles y, en su avidez, no ha tenido interés en financiar la investigación y el desarrollo industrial que le permita aprovechar una mayor variedad de especies forestales.

El fracaso de las políticas de desarrollo rural en la Amazonía puede también ser medido por el crecimiento desproporcionado de algunas de sus más importantes ciudades. Hoy en Iquitos existen más de 30 pueblos jóvenes y unos 15 asentamientos urbano marginales que ni siquiera alcanzan la categoría de los anteriores, y lo grave es que el 70% de la población de la ciudad habita en ellos. Pucallpa no se queda atrás con 21 pueblos jóvenes, y Puerto Maldonado, a pesar de todo el oro de Madre de Dios, tiene 20 pueblos jóvenes donde la gente vive en terrible miseria. Aunque estas ciudades se abastecen de algunos productos regionales, por lejos la mayor parte de los alimentos que consumen tienen que venir de la costa y la sierra pagando altísimos

fletes. ¿No es esto absurdo? ¿Son éstas las políticas adecuadas para generar un desarrollo sostenido de la región?

Esta es una buena ocasión para referirme a la Ley de Bases para el Desarrollo de la Amazonía que ha sido hecha sin consultar a nadie y que expresa la más absoluta ignorancia de los legisladores sobre la Selva, su población y las posibilidades de desarrollo de la región. Digo ignorancia porque los legisladores no parecen estar enterados de que esta ley no se distingue en su espíritu de las que se dieron durante el siglo pasado, y que sus resultados no serán distintos de los que hasta ahora hemos visto en la Amazonía peruana. Los legisladores ignoran esto y proponen ahora arbitrariamente, como si se tratara de una alternativa novedosa, el desarrollo de la Amazonía en base a migrantes, especialmente de origen andino. Sabemos de los problemas que esta población andina enfrenta, pero la solución a esos problemas no está en expandir la frontera de la injusticia, engañando a los migrantes con promesas de bienestar que en la práctica nunca han sido cumplidas.

Los legisladores ignoran también lo que son las sociedades indígenas a partir de las respuestas organizadas que venimos dando desde hace unos veinte años, durante los cuales hemos venido formando federaciones para defender nuestros derechos territoriales y para plantear programas alternativos en los campos de la producción, comercialización, educación y salud. En este sentido, proponer, como lo hace la ley, la concentración de la población indígena en torno a misiones para que éstas administren fondos del Estado para proporcionar servicios, es proponer un regreso a fórmulas inaceptables para nosotros, como las reducciones andinas de los siglos XVII y XVIII. Los indígenas no lo aceptamos.

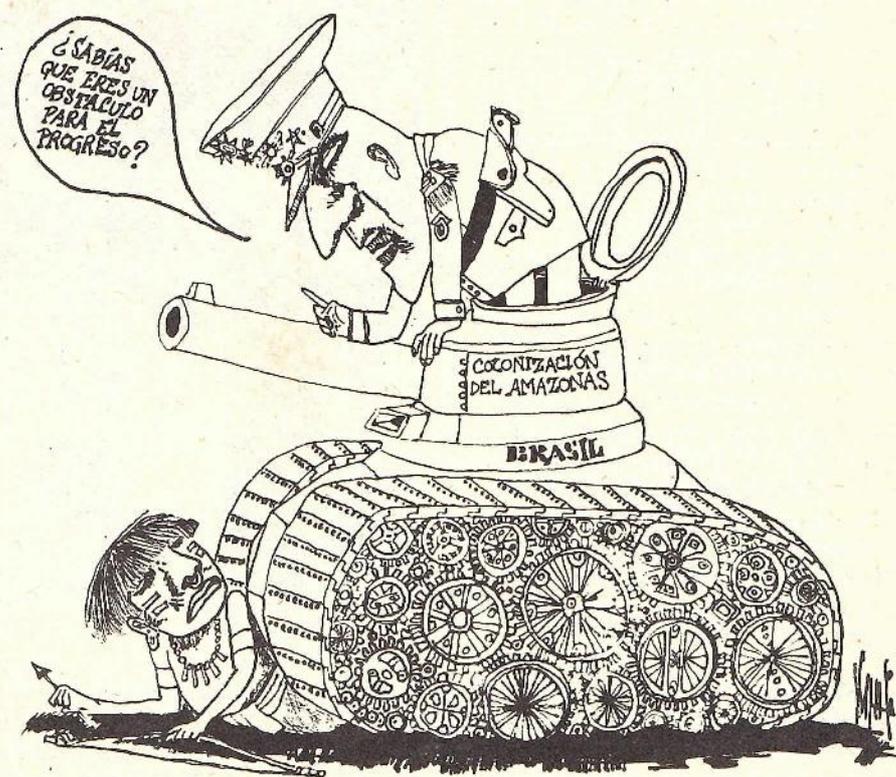
Finalmente, los legisladores ignoran también cuál es la real situación económica del país. Y esto nos parece escandaloso. No es raro que ellos ignoren lo que es la Amazonía y lo que son los pueblos indígenas. Pero que ignoren cuál es hoy la situación económica del Perú, es una falta que no se les puede perdonar. Si ni siquiera conocen esto ¿entonces qué es lo que conocen y cómo se atreven a legislar? Esta ignorancia se expresa en las propuestas de

desarrollo que plantea la ley. Dice que el Ministerio de Educación debe dotar a las escuelas rurales de embarcaciones y refectorios para que los alumnos se trasladen al colegio y se alimenten bien; sin embargo, hoy el Ministerio está cerrando gran cantidad de escuelas rurales por falta de fondos, y las que funcionan, en su gran mayoría, no cuentan siquiera con carpetas y material pedagógico. Dice que se creará postas médicas y sistemas fluviales de asistencia a la salud; pero los actuales puestos del Estado carecen hoy de personal remunerado y de los materiales más elementales de curación, y las campañas VAN no llegan a los lugares apartados porque no hay combustible. Y así por el estilo: la ley dice que se creará un Servicio Fluvial Oficial, que el Ministerio de Agricultura hará inventarios de los cultivos, que el de Pesquería realizará inventarios de peces, que el de Transportes construirá nuevas carreteras, y muchas cosas más. Pero hoy las carreteras existentes no tienen presupuesto para mantenimiento y están destrozadas, los servicios de extensión agraria no funcionan por falta de fondos y personal, y el Estado ni siquiera tiene capacidad para controlar el servicio fluvial existente como lo demuestran los frecuentes accidentes por sobrecarga.

Legislar no es imaginar, no es querer, no es creer. Legislar es conocer y saber qué es lo que necesita la población y cuáles son las posibilidades reales del Estado para poder atenderla.

Los indígenas y la denuncia ecológica

Por otro lado, en los últimos años los países industrializados han empezado a ser conscientes de la cuestión ecológica y los científicos han dado señales de alarma en relación al futuro de la Amazonía y al impacto que esto tendrá sobre toda la tierra. Los gobiernos de estos países y las instituciones financieras para el desarrollo han empezado a presionar a los países amazónicos exigiéndoles introducir en sus proyectos programas de conservación y reconocimiento de los derechos de la población indígena. Este cambio de actitud ha respondido en gran parte a gestiones y presiones que las organizaciones indígenas nacionales que hoy participamos en la Coordinadora Amazónica esta-



Excelsior, México

mos haciendo desde hace años, apoyados por un importante movimiento de ecologistas y por la opinión pública. También del hecho que los fracasos ecológicos han sido tan grandes que ya no se podía cerrar los ojos.

Lo que los indígenas y nuestras organizaciones habíamos planteado a nuestros gobiernos en cada uno de los países amazónicos, tuvo que esperar ser dicho en inglés para que fuera escuchado. Los gobiernos nacionales no escuchan habitualmente las voces indígenas, ¿Será por que no conocen nuestros idiomas?

A esta presión de los países industrializados (¿será debido a que ellos quieren conservar los recursos para poder explotarlos por sí mismos más tarde?), en los últimos meses los gobiernos de la cuenca amazónica han reaccionado con un cierto orgullo nacionalista. Motivados por Brasil, los ministros de relaciones exteriores en Quito y luego los Presidentes en Manaus se han reunido para tratar este punto y hacer declaraciones conjuntas acusando a los gobiernos y a instituciones de Europa y Estados Unidos de intervenir en cuestiones internas y de pretender internacionalizar la cuenca.

Dicen los presidentes de los países de la cuenca que Europa y Estados Unidos han destruido sus bosques y alterado su medio ambiente para desarrollarse y que ahora, cuando los países del Pacto Amazónico quieren hacer lo mismo, ellos protestan. Pero el punto no es éste. Si los países de Europa y Norteamérica destruyeron sus recursos, eso no justifica que en nuestros países también debamos hacer lo mismo. Hay un dicho que es "mal de muchos consuelo de tontos" y no queremos que él se aplique a nuestra situación. Si otros países destruyeron su medio ambiente, entonces hay que buscar acá un nuevo tipo de desarrollo que no haga lo mismo, porque es necesario y además posible buscar otra alternativa.

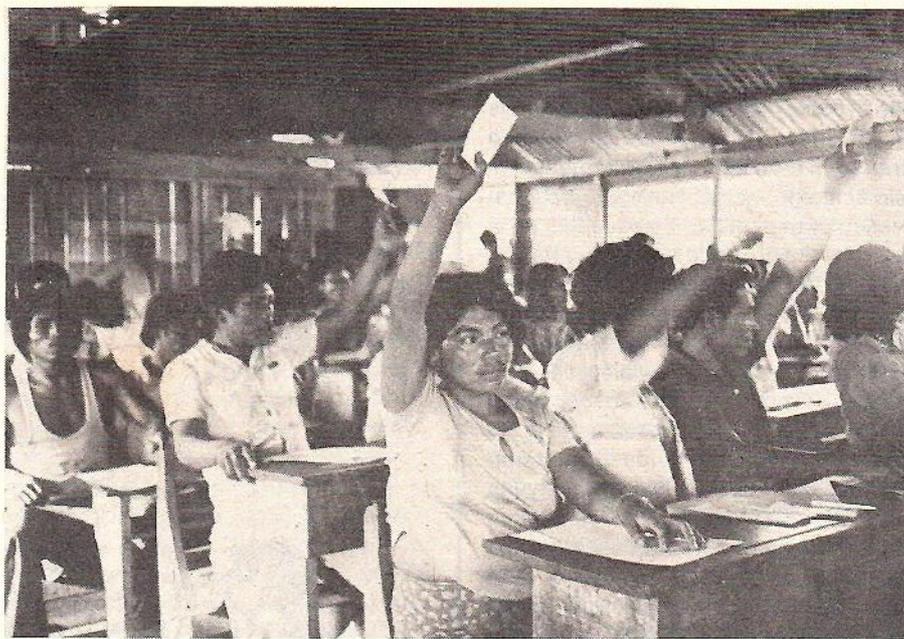
Pero nos preguntamos ahora qué hay detrás de este "nacionalismo" declarado por ministros y presidentes de los países amazónicos. Vemos en primer lugar que los recursos de la región, al menos los más grandes y ricos, están siendo entregados por los gobiernos a empresas transnacionales. Es el caso de las empresas que extraen minerales y árboles y que tienen grandes ganaderías en Brasil, de las petroleras en Perú

y de las compañías dedicadas al cultivo de la palma aceitera en Ecuador. Y así situaciones parecidas encontramos en todos los demás países. Esas empresas, con el apoyo de los gobiernos, están actuando contra los intereses de la población de la región, nosotros los indígenas, los mestizos y los pequeños colonos. Y están también en contra de los verdaderos intereses nacionales, ya que la destrucción de la Amazonía hará que bolivianos, brasileños, colombianos, ecuatorianos, peruanos, surinamenses y venezolanos de futuras generaciones encuentren un medio ambiente empobrecido, sin posibilidades de ser utilizado ni de generar trabajo y riqueza para beneficio de los nacionales. Los argumentos "nacionalistas" de los gobiernos de la cuenca no son realmente nacionalistas, son más bien un pretexto para esconder la entrega de la región a compañías de fuera.

Pero estos argumentos nacionalistas esconden además otras cosas, como por ejemplo nuestros propios reclamos en defensa de nuestros derechos y de los ecuatorianos, brasileños y peruanos que buscamos un futuro mejor. No es a las transnacionales que se quiere callar con esos argumentos, a quienes se les sigue entregando la región, no es tampoco a los gobiernos de esos países poderosos. Es a nosotros que como primeros nacionales, como moradores ancestrales, anteriores a la existencia de los estados, a nosotros que reclamamos el derecho a seguir usando sabiamente los recursos que nos han permitido vivir, a quienes se pretende acallar.

El Tratado de Cooperación Amazónica podría ser un instrumento importante. Por eso a los pueblos indígenas de la Amazonía y a las organizaciones nos interesa que se aclaren las inconsistencias que hasta ahora se han presentado. El Tratado debe revelar claramente qué es lo que se propone hacer realmente con el destino de la región y de los pueblos indígenas. Hasta ahora las páginas de las declaraciones del Tratado caminan por un lado y las obras de los gobiernos por otra, y aun en estas mismas páginas se observa la inconsistencia.

La Declaración de Quito de 1989 reconoce la fragilidad del bosque amazónico y la necesidad de desarrollar su propio ecosistema, y crea una Comisión Especial del Medio Ambiente con



Archivo Copal

el objetivo de asegurar la conservación de los recursos. Pero el mismo documento, sin mayor aclaración, establece que debe estudiarse ya la generalización de las plantaciones de palma aceitera. Resulta increíble que se pase por alto el tremendo impacto ecológico que ellas han tenido en el Ecuador y los fuertes conflictos sociales que han traído consigo.

También en Quito se dio nacimiento a la Comisión Especial de Asuntos Indígenas, con el objetivo declarado de fortalecer la identidad étnica y de garantizar nuestra participación efectiva en la caracterización de la Amazonía, y en la elaboración y orientación de los llamados proyectos de desarrollo. Se dice inclusive que se apoyará la legitimación oficial de nuestros propios modos indígenas de intercambio cultural. Esta iniciativa es positiva. Ahora nos toca exigir que el próximo paso sea la integración de la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica a esta Comisión, así como a las diferentes Comisiones de Trabajo, como son las de Medio Ambiente, Salud y Tecnología.

La perspectiva indígena del autodesarrollo

Con un asedio constante sobre nuestros recursos, con una reducción permanente de nuestros territorios, con

el saqueo sistemático de nuestros montes, con la ruptura de su integridad y su diversidad, nos piden ahora que nosotros presentemos alternativas. En estas condiciones nuestro deber de indígenas, nuestra obligación para con nuestros pueblos, para con nuestros hijos, es la de luchar por la detención del desastre, por nuestros territorios y por nuestros ríos y montes. Para el desarrollo nos están dejando poco tiempo en estos últimos 500 años.

Pero si quieren un resumen de nuestro punto de vista acerca de cómo queremos desarrollarnos, tal como se han expresado los presidentes y cancilleres en la Declaración de Quito, deben estar dispuestos a aceptar que nuestro desarrollo no es el de ustedes. Autoridades ha habido que han venido a nuestros pueblos a ofrecernos desarrollo y que, inspirados, decían: "Pronto abandonarán ustedes sus miserables chozas y podrán tener casas de calamina". Pero a nosotros nos gustan nuestras casas, fruto de la sabiduría de siglos de nuestros pueblos, y las calaminas creemos que son un suplicio incluso para las gallinas de nuestros gallineros. Nuestro desarrollo no es el de la mayor rentabilidad a costa de nuestros territorios y en perjuicio de las futuras generaciones. No es desarrollo de pequeños propietarios individuales temblando por las subidas y bajadas de precios del mercado. No es el desarro-

llo para obtener plata que nos permita comprar una lata de atún, a nosotros acostumbrados a comer zúngaros y paiches. Nuestro desarrollo es desarrollo de todo un pueblo, con consideración a su futuro, no un futuro de 5 años que dura un gobierno, sino un futuro de pueblos que existen desde los primeros tiempos y que desde la triste fecha de 1492 vienen resistiendo una conquista hoy conducida por gentes que, diciéndose peruanos, demuestran su odio a nuestra tierra y su desprecio a los que primero estuvimos aquí. Nuestro desarrollo es para compartir y no para dominar. Es para mantener nuestro mundo y no para cambiarlo por los basurales de Lima. Definitivamente nuestro desarrollo es diferente.

Si desean saber cuál es la clave para nuestro desarrollo les diré que es un territorio amplio, íntegro, diversificado, donde todos, personas, animales, árboles y ríos están beneficiados. Teniendo eso podremos enseñarles mucho acerca del desarrollo. Los ingenieros, los políticos, los misioneros, los comerciantes, los madereros, los caucheros ya nos han enseñado suficiente. Ya no necesitamos más. Nuestro desarrollo es territorio y reconocimiento y respeto de nuestra autodeterminación para conducir de manera autónoma nuestras actividades. Tenemos el derecho a recibir recursos del Estado para nuestro desarrollo, para nuestra salud, nuestra educación. No vamos a renunciar a ello. Pero sí decimos que el único desarrollo posible es aquel que pone esos recursos bajo nuestra directa responsabilidad y de acuerdo a nuestros propios intereses. Eso es todo, territorio y autodeterminación.

A rasgos muy generales les diré que nuestras organizaciones indígenas nacionales piensan que cualquier desarrollo debe cubrir a perfecta satisfacción las necesidades, todas las necesidades, de nuestros Pueblos y luego, con esta autosuficiencia que es la llave de la autonomía, si se puede, mirar al mercado. Igualmente creemos que no hay desarrollo posible a costa de la integridad del monte, a costa de su diversidad y de su equilibrio. No puede ser que matemos miles de especies útiles para dar de comer a una vaca. No puede ser que no se entienda que la riqueza amazónica está en lo que la cubre, lo que da la vida a todos. No puede ser que las leyes permitan dar 300,000 Hás. (y aún

muchas más en Bolivia o en Brasil) para las vacas y nos digan que mucho piden los indígenas. No es posible que no aprendan de los fracasos.

Hace unos meses, el Presidente de Colombia Virgilio Barco, al hacer entrega de lo que fue el Fundo Putumayo, el nefasto matadero de Arana, a los hermanos huitotos y boras, dijo cosas que parecen indicar, en las palabras al menos, una cierta comprensión de lo que es el desarrollo de la selva. Después de señalar cómo tierra e indígenas se pertenecen mutuamente, indicó hablando con realismo, que el grado de protección de la Amazonía estaba en estrecha relación con el grado de control que se diera a los indígenas; que ningún otro tipo de acción podría tener ese resultado y que, por consiguiente, si lo que se pretendía era el uso racional de la selva debería comenzarse por detener la colonización. Son palabras, pero no se hubieran podido escuchar hace unos años.

Otro presidente, esta vez el de Perú, dijo en el Rimanacuy de Huancayo que nosotros estuvimos antes que los Garcías y los Pérez, que no comprendía cómo era que fueran los recién llegados los que legitimaran la propiedad ancestral de los Pueblos autóctonos de estas tierras y que más bien deberíamos ser los indígenas los que diéramos legitimidad a las autoridades. Pues bien, nosotros los indígenas no legitimamos a ningún gobierno, anterior, presente o futuro, de ninguno de los países de nuestra Amazonía, mientras que no asuman que somos nosotros los que estábamos antes y que la justicia exige una recomposición de nuestro territorio. Por ahí empieza el desarrollo para los indígenas, para los dueños de los dos o tres arbolitos quemados, con más raíces que nadie en estas tierras, los más nacionales, los más autóctonos vivos de nuestra América.



AMAZONÍA INDÍGENA
Publicación de COPAL - Solidaridad
con los grupos nativos

Comité Editor:

Frederica Barclay
Alberto Chirif
Fernando Santos G.

Secretaría de Edición:

María Rey de Castro de Barclay

Fotos:

Carátula: Manfred Schäffer
Contracarátula: Søren Hvalkof

Correspondencia COPAL:
Apartado 502 / Iquitos

La reproducción parcial de los artículos de Amazonía Indígena está permitida citando la fuente; la reproducción total requiere de previa autorización.

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 piro 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 *pampanilla*) 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, Bufeó. 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 Piro" 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 Piro 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.



Pacificar al hombre malo o escenas de la historia aculturativa Uni desde la perspectiva de las víctimas

Erwin Frank*

En el presente artículo me referiré a la historia de un pequeño grupo indígena, al cual prefiero denominar Uni (1), nombre que en su propia lengua significa 'hombre(s)' o 'gente', pero al que comúnmente se conoce como Cashibo (2), nombre peyorativo que le fuera puesto por sus enemigos.

El territorio de los Uni se encuentra en un área de 'tierra firme', en el extremo oeste de la amazonía (ver Mapa 1). Su posición geográfica marginal los libró de desempeñar un papel significativo en la historia de la incorporación colonial y neocolonial de la amazonía al sistema capitalista mundial (3). Sin embargo, considero que su historia tiene cierta trascendencia, no sólo porque los Uni tuvieron que sufrirla (aunque esto ya es razón suficiente), sino porque tengo la esperanza de poder ilustrar y reforzar un argumento que me parece de suma importancia. Este se refiere a la historiografía en general, siempre que ésta trata de la expansión colonial y de la subyugación de los llamados 'pueblos primitivos' bajo la hegemonía de una sociedad que se auto-identifica como 'avanzada' o 'civilizada'.

Una historia es, como sabemos, básicamente un cuento, y cualquier cuento será siempre contado desde un punto de vista particular. La pregunta es: ¿cuál sería el punto de vista más apropiado para contar la historia de los Uni? A mi parecer, dispongo de por lo menos tres alternativas. Primero, podría asumir el punto de vista de un 'observador desinteresado', 'objetivo' o 'ético' (4). Partiendo de este punto de vista tendría que presentar el desarrollo del sistema

capitalista mundial y su lenta pero irresistible penetración hacia la amazonía. Tendría que identificar a misioneros y caucheros como agentes locales de intereses económicos tanto regionales como mundiales, y que caracterizar el destino de los Uni simplemente como 'otro caso de genocidio'.

En segundo lugar, podría aceptar el punto de vista de los mismos agentes capitalistas: los misioneros, colonos e indígenas aculturados del valle del Ucayali. Partiendo de este punto de vista, nuestra historia contaría, seguramente, el triunfo de la civilización sobre el salvajismo, y la 'eficaz destrucción' de otro 'obstáculo caníbal' en el camino de estos agentes hacia el progreso. Por último, podría compartir el punto de vista de los mismos Uni; desde este punto de vista, 'émico' la historia que aquí presentamos trataría de los intentos de los Uni por 'civilizar a los hombres malos'. 'Hombres malos' o *aisama-uni* es el nombre que utilizan los Uni para designar a los blancos. En este ensayo, sin embargo, intentaré tomar en cuenta en su conjunto estos tres puntos de vista. A mi parecer, solamente de esta manera podremos llegar a un verdadero entendimiento de lo que les aconteció a los Uni y por qué les aconteció en esa forma y momento.

La historia es, como sabemos, un proceso sin principio ni fin. Sin embargo, las 'historias' requieren un punto de partida y uno de término. Por ello, comenzaré mi relato de la historia de los Uni a partir de la segunda mitad del siglo pasado, y la terminaré en el presente. Pero antes de esto creo necesari-

rio adelantar alguna información general referente a la situación cultural de los Uni en la actualidad.

Al presente existen unos 1300 Uni viviendo en siete 'comunidades nativas' en tierras de sus antepasados de 'tiempos inmemoriales' (5). Allí llevan una vida humilde como agricultores marginados de tala y quema, muy poco diferente (con excepción de la lengua) (6) de la de sus vecinos mestizos de esas apartadas comarcas. Al igual que ellos, moran en pequeñas casas rectangulares techadas con hojas de palmera, se ponen 'ropa usada', cazan exclusivamente con escopetas, y rozan sus chacras con hachas de acero. Al igual que los mestizos, mandan a sus hijos a la escuela (si pueden), y sueñan en vano con comprarse grabadoras y relojes de pulsera, y con tener una vida más cómoda en el futuro. Por último, tal como sus vecinos mestizos, los Uni aún producen casi todos los víveres que precisan para su subsistencia, y aunque no es mucho lo que necesitan, constantemente les falta dinero.

Esto último se debe al hecho de que casi no hay cómo ganarse la vida en estas áreas apartadas. Así, por ejemplo, no más de dos de las siete comunidades Uni se encuentran ubicadas a corta distancia de la única carretera que conecta esta zona con los Andes Centrales, la que les permite y hace beneficiosa la venta de productos agrícolas, de caza y de pesca. Los miembros de las otras comunidades deben conseguir los indispensables recursos monetarios cortando madera fina, lavando oro, o recolectando la savia de cierto árbol que en la medicina 'folk' de la población andina es considerada como un remedio eficaz contra la anemia. Sin embargo, estas tres últimas estrategias tienen una misma desventaja: interfieren decisivamente en la producción local de alimentos indispensables, obligando a los hombres a alejarse de sus casas y familias durante semanas enteras en la estación de verano, que es la época en la que se abren y preparan las nuevas chacras (7).

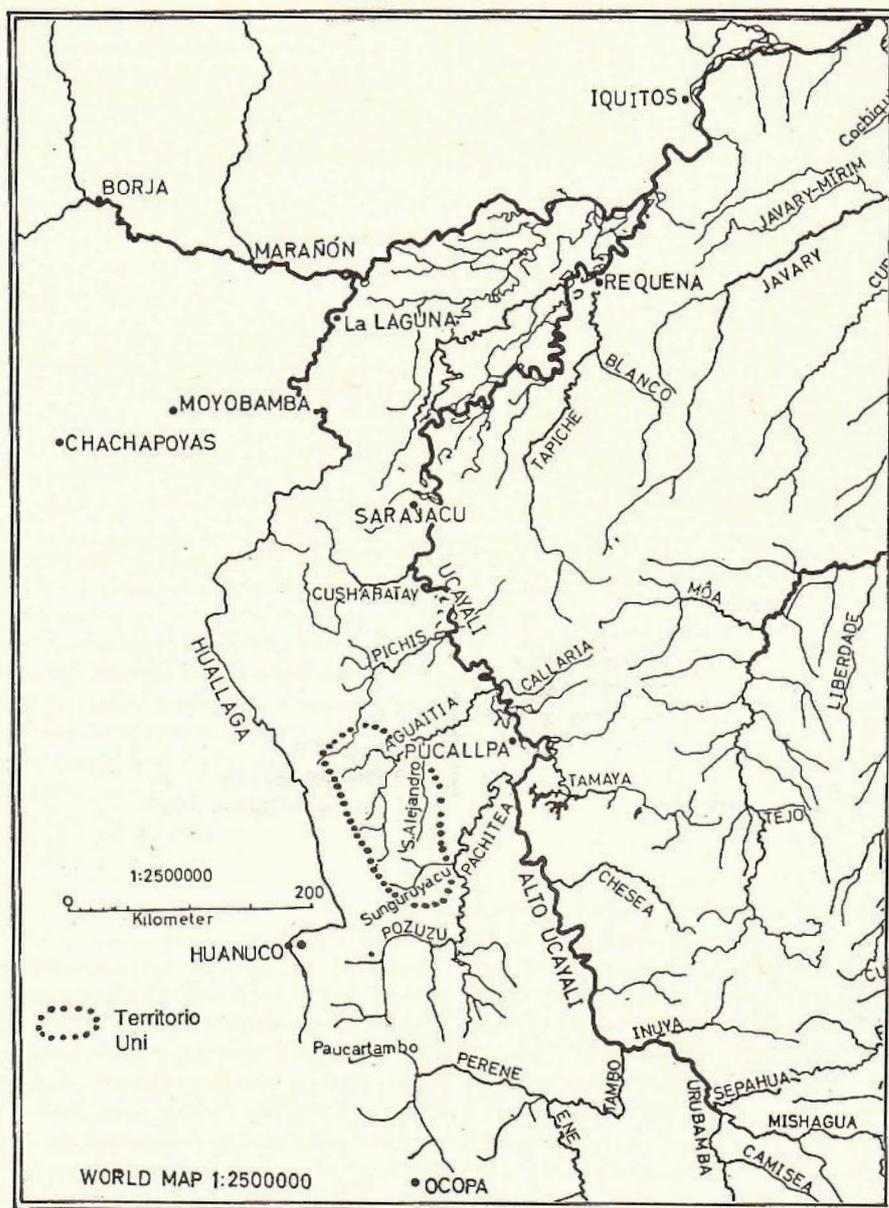
En suma, los Uni contemporáneos son peruanos rurales de origen indio, pobres, dependientes, aculturados y

El Dr. Erwin H. Frank se desempeña actualmente como profesor visitante de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

marginalizados, tal como la mayoría de la población del país. Sin embargo, no hace ni siquiera cien años, los Uni constituían un pueblo indómito, aislado y autosuficiente, compuesto por más de 3000 individuos orgullosos (8), quienes entre otras cosas sabían defender efectivamente su territorio contra cualquier agresor. Hay que preguntarse entonces: ¿qué les ocurrió?, ¿quiénes y cómo los empujaron hacia su presente condición de miseria?

En la segunda mitad del siglo pasado (9), los Uni vivían esparcidos en aproximadamente 20 a 30 asentamientos autónomos, ubicados en las cabeceras de los ríos Zúngaro y Aguaytía, y en sus afluentes principales. En ese entonces sus asentamientos se componían normalmente de una casa comunal habitada hasta por 150 personas. Cada asentamiento era absolutamente independiente de los otros, tanto en términos económicos como políticos; sin embargo, aunque frágiles, una serie de lazos matrimoniales los agrupaban en tres redes sociales y regionales de difícil delimitación exacta entre sí (10). La primera de ellas se encontraba en las cabeceras de los ríos Aguaytía y Zúngaro en alturas de hasta 500 m.n.s.m., en las laderas de la Cordillera Azul. Aguas abajo del Aguaytía existía una segunda red, mientras que la tercera ocupaba la divisoria de aguas entre ambos ríos, en las cabeceras de dos pequeños ríos, ambos llamados San Alejandro, que desembocan en el Aguaytía y en el Zúngaro respectivamente.

Al parecer, entre estas tres redes sociales Uni reinaba un estado de guerra permanente, atenuada quizás por las distancias que las separaban. Incluso entre asentamientos pertenecientes a una misma red interlocal, las relaciones parecen haberse caracterizado por una profunda hostilidad, variando continuamente entre la guerra y las alianzas débiles y de corto plazo. Tales alianzas se basaban en el intercambio de mujeres y en invitaciones mutuas a fiestas locales (11). Pero nadie podía fiarse ni de sus aliados más íntimos: de un día para otro éstos podían enemistarse, matar a sus ex-aliados y robarles sus mujeres. En suma, entre los antiguos Uni prevalecía un nivel excepcionalmente alto de antagonismos, desconfianza y violencia abierta. Al preguntarnos por el por qué de tanto odio y vio-



Ubicación del territorio Uni (Department of Geodesy & Cartography, Berlin 1966).

lencia llegamos a tres respuestas divergentes, que dependen de los tres puntos de vistas anteriormente mencionados.

Desde el punto de vista de los propios Uni, estas luchas se debían al corrompido sentido moral que, según ellos, caracterizaba a sus respectivos enemigos. Sus propias agresiones contra otros las solían considerar como reacciones apropiadas al comportamiento intolerable de estos *No* (o *Uni-no-bu*); comportamiento que a su parecer resultaba de las serias deficiencias del sistema educativo de sus respecti-

vos enemigos. Según esta percepción, sus enemigos no sabían comportarse (12); de allí la necesidad de 'corregirlos' por la fuerza.

Desde el punto de vista de los mestizos, la 'agresividad Uni' (que ellos, por cierto, siempre consideraron dirigida exclusivamente hacia fuera de la sociedad Uni, es decir, contra ellos mismos) es el resultado de una 'mentalidad salvaje'. Según esta percepción, los Uni eran 'caníbales' motivados en sus acciones por una avidez innata e insuperable de comer carne humana (13). Incluso hoy en día, algunos mestizos del

oriente peruano conservan la idea de que los Uni no saben cultivar la tierra y por eso se ven todavía forzados a mantenerse en base de la cacería de seres humanos, a pesar de que su propia experiencia y conocimiento personal la contradice. La creencia generalizada entre los no-Uni acerca de la naturaleza caníbal de los Uni ha tenido dos consecuencias interrelacionadas, las cuales, en cierta medida, han determinado la historia de este pueblo en los siglos XVIII y XIX. En primer lugar, los misioneros católicos jamás intentaron seriamente contactar a los Uni; en segundo lugar, en este período todos los no-Uni se consideraron con licencia para cazar y matar a los Uni como a animales (14).

Tales 'consecuencias' nos llevan a nuestro tercer punto de vista: el punto de vista 'ético' o de observador 'objetivo' de la historia. Desde este punto de vista, se percibe claramente que la 'agresividad Uni' tiene su debida contraparte en la agresividad, no menos violenta, de sus vecinos blancos, mestizos e indios dirigida contra ellos. Ya desde el siglo XVIII existen ejemplos de ataques incesantes a los asentamientos Uni por parte de otros pueblos indígenas, frecuentemente más poderosos, del valle del Ucayali. Durante este período, casi todos los años partidas de guerreros Conibo y Shipibo surcaban el Aguaytía y el Zúngaro atacando los asentamientos Uni y llevándose a las mujeres y a los niños. A partir de la segunda mitad del siglo XIX y hasta bien entrados los años veinte del presente siglo, esta reprobable 'costumbre' fue fielmente copiada por cazadores de esclavos blancos que abiertamente expresaban su intención de limpiar los bosques de esta 'peste caníbal' de indios Uni (15).

El motivo detrás de las acciones de los indios del Ucayali no era un incontrolable 'impulso agresivo'. En términos subjetivos, ellos (al igual que muchos blancos y mestizos) buscaban simplemente 'vengar' las 'agresiones' cometidas en su contra por los Uni. Y en verdad, también se sabe que durante todo este período bandas muy pequeñas de guerreros Uni vagaban por la ribera norte del Pachitea, llegando incluso a atacar los pueblos Conibo-Shipibo de la ribera occidental del Ucayali (16). En ese entonces, sin embargo, existía un marcado desbalance entre las fuerzas de los Uni y las de sus adversarios. Las

fuerzas de guerreros Uni rara vez se componían de más de 10 a 20 individuos. Estos debían marchar a pie (ya que desconocían las técnicas de fabricación de canoas) cerca de 200 km. desde sus pueblos hasta la orilla occidental del Ucayali, para atacar a un enemigo que fácilmente podía reunir para su defensa a varios centenares de guerreros. Dadas estas condiciones, y tomando en cuenta que los Conibo-Shipibo de esta época ya poseían por lo menos unas pocas escopetas, las incursiones de los Uni parecen incluso suicidas. Cabe preguntarse, entonces, ¿por qué las realizaban?

Según los Uni, realizaban dichas incursiones porque les faltaban las 'cosas del Inca', y porque no tenían idea de cómo conseguirlas de otro modo. El *Inca* es un personaje mítico, un héroe cultural que apareció entre los Uni poco después de la creación del mundo, y que tenía la habilidad extraordinaria de 'crear' los bienes característicos del mundo occidental: hachas de acero, machetes, fósforos y otras cosas milagrosas (17). Según esta visión, el *Inca* apareció entre los Uni porque tenía ganas de 'crear' sus 'cosas lindas' exclusivamente para ellos. Pero los antepasados de los actuales Uni, entre los cuales el *Inca* se apareció, se asustaron tanto de sus fuerzas mágicas que finalmente le ordenaron marcharse. Es así que el *Inca* llegó donde los blancos, para los cuales sigue produciendo sus 'cosas lindas' aún en la actualidad. Los Uni contemporáneos consideran este evento mítico como el más trágico de toda su historia.

Por esta razón, desde hace siglos, los Uni no desean nada más urgentemente que rectificar la gran falta de sus antepasados, pacificando al blanco, al 'hombre malo', para así poder disfrutar junto con ellos de 'las cosas lindas del Inca'. Tanto deseaban los Uni poseer las 'lindas cosas del Inca', que en los años anteriores a su tardía 'pacificación', algunos de ellos se mostraban dispuestos a arriesgar sus sus vidas en sus intentos de 'domesticar' (*raëti*) a quienes las tenían. De allí que la famosa 'agresividad Uni' de los siglos pasados resulta, desde un punto de vista 'émico', una mera consecuencia de su vivo interés por corregir la mala suerte de sus antepasados. Por lo demás, una investigación escrupulosa de las fuentes revela claramente que muchas de

sus expediciones suicidas hacia la ribera norte del Pachitea y hacia el Ucayali, fueron emprendidas sin intención agresiva alguna, sino sólo para 'civilizar a los hombres malos' (18).

Raëti, que significa 'civilizar', 'domesticar' o 'pacificar', es el término Uni que designa una serie de prácticas altamente formalizadas, que en el pasado eran parte inextricable de cualquier intento por restaurar la paz entre grupos Uni en guerra. Como se indicara anteriormente, los Uni consideran a sus enemigos como 'gente sin educación'. Se necesita, entonces, 'civilizarlos' o 'pacificarlos', es decir, que se los debe tratar muy formalmente. Es preciso ofrecerles comida y hospedaje y, por último, es preciso casarlos con las propias hijas. Sólomente cuando los ex-enemigos y anti-sociales reciprocen a este tratamiento formal se encuentran listos para reintegrarse a la comunidad de los 'verdaderos hombres' (Uni).

¿Cuántas veces intentaron en vano persuadir a los blancos foráneos para que pasaran junto con ellos por todo este proceso? En una ocasión lograron atraer a un misionero para tener un encuentro pacífico a orillas del Pachitea presentándose desnudos y sin armas en la playa. Llegado el padre y su docena de remeros, los Uni les ofrecieron pedazos de carne; pero el monje consideraba a todos los Uni 'caníbales' que no comían más que carne humana, y cogiendo la carne la echó, disgustado, al río. Para los Uni esto debió haber significado el rechazo de la paz ofrecida, y por ello se apresuraron a buscar sus armas escondidas. Sin embargo, varios de ellos ni siquiera alcanzaron el cercano bosque, abatidos por los expedicionarios (Izaguirre 1925: IX, 204).

Hasta los años treinta del presente siglo los Uni fallaron lastimosamente en todos sus intentos por 'pacificar a los hombres malos'. Por el contrario, los *aisama uni* se pusieron cada vez más malos. En la famosa época del caucho, el territorio de los Uni se tornó más y más atractivo para la creciente población mestiza del oriente peruano. Por ello, las agresiones contra los Uni se incrementaron en número e intensidad. Esto prendió fuego a una situación interna caracterizada por contradicciones insalvables: los pueblos ubicados más hacia el este del territorio tribal, intentando escapar de los esclavizadores mestizos, trataron de abrirse

paso, peleando, hacia el oeste con el fin de refugiarse en las cabeceras de los ríos Aguaytía y Zúngaru; mientras que los pueblos ubicados hacia el oeste y que ocupaban las zonas más seguras, atacaban a los invasores del este, ya que supuestamente éstos les bloqueaban su vía de acceso a las tan estimadas 'cosas del Inca'.

Hacia fines de la década de 1920 llegó a su fin el 'boom' del caucho, pero los odios que había generado entre los diversos grupos Uni no se desvanecieron. Las tropas de esclavizadores desaparecieron casi totalmente, no así el estado de guerra interna. Algunos de los más viejos, quienes lo experimentaron personalmente, aún recuerdan con espanto esos años: parientes que atacaban a sus parientes, amigos que se tornaron enemigos, y enemigos de ayer que se tornaron amigos de un día para el otro. Peor aún las 'cosas lindas del Inca' casi desaparecieron por completo del alcance de los Uni. Por ello comenzaron a ansiar la paz y conexión permanente con el 'hombre malo'. La oportunidad para satisfacer ambas necesidades les llegó un día bajo el nombre de Simón Bolívar Odicio.

Bolívar era un 'paisano' Uni (19). Robado cuando niño de entre sus parientes en el medio Aguaytía, fue criado entre mestizos en una hacienda del Ucayali donde ya en su juventud se mostró deseoso de convertirse en el 'gran civilizador' y 'jefe de todos los Uni'. Pero su tiempo no llegó sino hasta que la cambiante política nacional volviera a manifestar interés en el territorio de los Uni. Ya en las últimas décadas del siglo XIX se consideraba indispensable el establecimiento de una conexión directa entre la capital, los Andes Centrales y el inmenso Oriente peruano, especialmente para contrarrestar la avalancha de colonos brasileños que presionaba las fronteras amazónicas del país. Por esta razón, en las décadas siguientes se emprendieron varias expediciones, tanto privadas como estatales y militares, a la montaña central con el fin de buscar la mejor ruta para construir una línea férrea o una carretera. Por ese entonces se lograron determinar varios trazos alternativos, casi todos los cuales pasaban por territorio Uni. Quedaba así sólo un obstáculo de importancia: los aún no contactados Uni. De ellos habría de encargarse Bolívar. En base a su personalidad



Archivo Copal

excepcional y a sus parientes Uni, y con la ayuda, por cierto, de algunas escopetas que le concedieran los mestizos del Ucayali, Bolívar logró finalmente establecerse en una casa comunal Uni ubicada en el medio Aguaytía. Desde allí comenzó a 'pacificar', pueblo por pueblo, a su gente, unas veces utilizando los métodos tradicionales Uni (*raëti*), y otras por la fuerza. Lo cierto es que la mayoría de sus coterráneos lo recibieron a él y a su nuevo régimen autoritario con ilimitado entusiasmo.

Para los Uni, Bolívar era simplemente otro ejemplar, excepcionalmente hábil por cierto, de lo que entre ellos se conoce como *uni cushi* u 'hombres fuertes'. Estos *uni cushi* siempre existieron entre los Uni; cada grupo local se agrupaba alrededor de por lo menos uno de ellos. *Uni cushi* no constituía un oficio, ni una 'profesión'; se trataba más bien de una disposición de carácter de la sociedad Uni. Se denominaba *uni cushi* a los hombres que siempre hacían lo que querían y lograban sostenerse así; éstos eran hombres muy fuertes, agresivos, vivaces e inconstantes, pero siempre exitosos en todo lo que emprendían. Eran los primeros en la guerra, los mejores cazadores, oradores talentosos y siempre listos para arriesgar sus vidas.

Sin embargo, no solamente se necesitaba tener 'talento' para convertirse en *uni cushi*. Se debía tener, además, un gran número de hermanos, ser padre de muchos hijos e hijas (con sus respectivos esposos) (20), y abuelo de toda una tribu, ya que tales 'aliados naturales' actuaban como sus 'guardaespaldas' en todo conflicto. Esto era por demás necesario ya que la conducta que caracterizaba a los *uni cushi* no siempre era una conducta apropiada en los términos culturales de los Uni. Así, frecuentemente, los *uni cushi* eran criticados por la inconstancia de su temperamento, odiados por su hábito de 'monopolizar' a las mujeres del grupo local, y temidos por su fama de practicar la hechicería para alcanzar sus fines personales. Sin embargo, los *uni cushi* también eran admirados por sus logros, y amados por su generosidad con sus partidarios. Cuando Bolívar apareció entre los Uni, éstos lo reconocieron inmediatamente como un *uni cushi* de talento excepcional. Bolívar se mostró inclemente con sus enemigos, guiando personalmente a sus partidarios en los ataques a los asentamientos enemigos, pero al mismo tiempo fue muy generoso con todos los que le obedecieron. Más aún, Bolívar ofrecía cosas verdaderamente extraordinarias

a sus aliados: la paz con los *aisama uni* y las 'cosas lindas del Inca'.

Estos nos lleva a la década del 30 del presente siglo. Para ese entonces Bolívar ya estaba establecido de forma permanente entre los Uni del medio y alto Aguaytía, y se preparaba para lanzar un ataque contra los últimos asentamientos Uni libre ubicados en el valle del Zungaruyacu. Sin embargo, en esta zona había tenido lugar, poco antes, un episodio que repentinamente abrió otras puertas hacia las 'cosas lindas del Inca' para aquellos Uni que aún no habían sido sometidos por Simón Bolívar Odicio.

En 1925, lo que hoy en día se conoce como Puerto Inca, capital de la provincia de Pachitea (Huánuco), era una 'colonia' recién fundada por inmigrantes italianos con el nombre de Puerto Leguía. Los colonos vivían de abastecer de carbón y provisiones a los vapores que regularmente remontaban y bajaban por el Pachitea. Estos vapores constituían por entonces la conexión más fácil y rápida entre los Andes Centrales y la región amazónica del Perú. Por esta razón, los habitantes de Puerto Leguía temían mucho el fin abrupto de su moderada prosperidad una vez que se concluyese la proyectada carretera entre Lima y Pucallpa a orillas del Ucayali. Esto fue razón suficiente para que uno de los residentes de Puerto Leguía, conocido en los relatos como el Ingeniero Benturín, propusiese un trazo alternativo para la futura carretera. El recorrido de dicho trazo partía del Pachitea, seguía más arriba del Zungaruyacu con dirección a Pozuzo y se conectaba con Huánuco en los Andes Centrales. La ventaja principal de este trazo era justamente que terminaba en la boca del Zungaruyacu, en la margen opuesta a la colonia italiana (21).

Para dar más fuerza a sus argumentos, Benturín comenzó a abrir por su propia cuenta un sendero río arriba por el Zungaruyacu y más allá con dirección al Pozuzo. Llegando al alto Zungaruyacu se encontró con los Uni. La urgencia de sus planes le demandaba relacionarse pacíficamente con estos 'caníbales', y por ello Benturín les ofreció regalos y aceptó su comida. Para los Uni del alto Zungaruyacu todo esto les pareció maravilloso: su *Inca*, por último, había regresado. Por ello, cuando después de unos días Benturín continuó su viaje hacia el Pozuzo, los Uni del Zungaruyacu se consi-

deraron en plena paz con los *aisama uni*. Fue justamente en este momento que Bolívar los atacó. Guiado por algunos de sus familiares del alto Aguaytía, y acompañado de varios Conibo armados con escopetas, Bolívar mató a varios guerreros, quemó algunas casas comunales, y robó media docena de mujeres y niños. Pero lo que resultó todavía más destructivo para los Uni del Zungaruyacu fue que, inmediatamente después de la retirada de Bolívar, llegó a sus tierras la primera epidemia.

No se sabe con certeza quiénes llevaron la viruela a los asentamientos Uni de las cabeceras. ¿Fue Bolívar o Benturín? Lo cierto es que ese año hubo una epidemia de viruela en todo el oriente peruano que mató a miles de personas (21). Entre los Uni del Zungaruyacu esta epidemia mató a más de la mitad de la población. Incluso en la actualidad, los pocos sobrevivientes de esta tragedia recuerdan con expresión de espanto estos eventos de su juventud. Pasada la epidemia, los sobrevivientes salieron del monte; no necesitaron largas discusiones para determinar lo que les había ocurrido. Como no sabían nada acerca de la viruela, concluyeron que habían sido víctimas de un envenenamiento.

Los Uni conocen varias plantas 'venenosas'. La mayoría de ellas no son venenosas en el sentido científico de la palabra, sino que 'tienen almas peligrosas'. El sólo contacto con ellas resulta en enfermedades y muerte, a menos que se contrarreste su 'poder' con prácticas vitalizantes, tales como la abstinencia sexual y la estricta observancia de ciertos tabúes alimentarios. En tiempos pasados los Uni utilizaban estas plantas para 'matar a distancia': preparaban una mezcla de hojas excepcionalmente 'mortífera', la quemaban y ponían la ceniza en un tubo de bambú. Con éste apuntaban hacia el pueblo enemigo, y tocando el lado opuesto del tubo con un dedo enviaban la fuerza mortífera del veneno hacia sus adversarios. Se consideraba que ésta era un arma infalible aunque muy peligrosa, incluso para el mismo hechicero. Sin embargo, las plantas venenosas de los Uni podían matar únicamente a un enemigo específico. Nunca se había enfermado todo un pueblo al mismo tiempo. Durante la epidemia habían fallecido decenas de personas, lo que indicaba que la causa de dichas muertes era algo aún más

potente que las 'plantas venenosas'. Pero, ¿no había entre los guerreros de Bolívar algunos hombres Conibo?

Los shamanes Conibo tienen fama hasta el presente, incluso entre los mestizos del oriente peruano, de ser hechiceros excepcionalmente poderosos (23). Tanto en el pasado como en el presente, los Uni han creído en la superioridad del conocimiento de los Conibo en todo lo relacionado a la curación y bujería. Basándose en esta creencia, todo lo acaecido parecía ya bien entendible: Bolívar, su enemigo, había decidido destruirlos. Con este fin había contratado algunos brujos Conibo, los cuales habían intentado, y casi habían logrado, matarlos con veneno-de-hojas extremadamente potente. Habiendo discurrido así, los sobrevivientes continuaban intranquilos, y con justa razón: Bolívar ya les había demostrado, sin lugar a dudas, lo ilimitado de su odio, y su capacidad para manejar recursos mágicos desconocidos e inaccesibles para los Uni del alto Zungaruyacu. Era sólo una cuestión de tiempo antes de que Bolívar lanzase su próximo y seguro ataque final. Fue en estas circunstancias que los Uni se acordaron de su 'amistad' con el '*Inca Benturín*'. Solamente él les parecía lo suficientemente poderoso como para salvarlos. Por ello empaquetaron sus posesiones y, todos a la vez, bajaron el Zungaruyacu en balsas hasta aparecer un día en la playa del Pachitea en la ribera opuesta a la de Puerto Leguía (24). La gente de la colonia inmediatamente los tomó prisioneros y los declaró esclavos suyos. Pero los Uni no lo experimentaron así. De acuerdo a su percepción, pasaron a vivir como unos nuevos *uni cushi*, muy fuertes, incluso terroríficos, pero también dueños de increíbles riquezas. La gente de Puerto Leguía, por su parte, consideró a los Uni como salvajes que se habían rendido y, por ello, los maltrataron sin temor alguno.

Ya antes de encontrarse con los *aisama uni* de Puerto Leguía, los Uni habían conocido a algunos *uni cushi* terroríficos. A uno de estos lo flecharon sus propios hermanos, luego que éste les hubiera quitado seis muchachas jóvenes y muy hermosas. El 'hombre fuerte' sobrevivió a este atentado; forzó a la mitad de su grupo local al exilio, pero con ello arruinó su propia base de poder. Sin embargo, cualquiera de los *aisama uni* de Puerto Leguía parecía

aún más *cushi* (fuerte), a los Uni del Zúngaro que este famoso autócrata suyo. Aunque los Uni pronto se dieron cuenta de que no trataban directamente con *Incas*, los moradores de Puerto Leguía, sin embargo, se parecían mucho a éstos por tener a mano una provisión, al parecer inagotable, de las 'cosas del *Inca*'. Por esta razón, aceptaron los Uni el régimen terrorífico impuesto por Benturín y otros colonos, y redoblaron sus esfuerzos para 'civilizarlos' o 'pacificarlos' trabajando mucho y compartiendo con ellos todo lo que tenían, al punto de compartir sus mujeres por una o dos noches.

En la década del cuarenta tuvo lugar otro 'boom' económico en el valle del Ucayali: se encontró oro en el Yuyapichis, a pocas horas río arriba de Puerto Inca (Puerto Leguía), y un nuevo patrón, aún más poderoso que Benturín, apareció en la historia Uni; era Yamato Tawa, un japonés que logró convencer a los Uni de la ventaja de dejar a Benturín y los otros, y de seguirle al Yuyapichis para lavar oro exclusivamente para él (25). Los Uni guardaban el oro que extraían del río en botellas de cerveza, que entregaban a Tawa cuando estaban llenas. A cambio, éste les daba comida y las 'cosas lindas del *Inca*'. Para los Uni era como estar viviendo en el paraíso. Yamato Tawa sólo les pidió una de sus muchachas, y aparentemente a los Uni nunca les faltaban escopetas, ollas o ropa usada (26).

Al bajar el precio del oro en los años cuarenta, la recolección de caucho se volvió, una vez más, la práctica económica de primer orden en la amazonía peruana. Yamato Tawa condujo a los Uni de regreso a su propio territorio en el alto Zúngaro. Allí se dieron cuenta de que sus hermanos de Aguaytía ya se habían olvidado de su odio mortal contra ellos, y ahora se encontraban también trabajando el caucho para la 'gente mala'. También fue allí, en el alto Zúngaro, donde Yamato Tawa les edificó su primera escuela, desapareciendo poco después con la primera maestra, que él mismo había contratado. La desaparición de Yamato Tawa marcó el fin de la vida de los Uni 'en el paraíso'. Cierto es que por ese entonces el precio del caucho había caído nuevamente, y que no quedaba nada lucrativo en el alto Zúngaro para gente como Yamato Tawa. En la siguiente década todos los patrones de los Uni desertaron, de-



Archivo Copal

jándolos con sus deseos de ollas, cartuchos, jabón y otros bienes que desde hacía muchos años, habían dejado de constituir bienes de lujo para convertirse en artículos de primera necesidad. Desde entonces, los Uni trabajan por su propia cuenta; pero ya casi no hay nada para vender, y aunque los Uni consideran que cada vez trabajan más, les parece que reciben cada vez menos de las 'cosas lindas del *Inca*'.

En los últimos años, unos nuevos *aisama uni*, sumamente extraños, se han presentado entre ellos con el fin de realizar intercambios también extraños. Hace pocos años, uno de éstos les entregaba 'cosas del *Inca*' a cambio solamente de que le contaran algo de la vida de 'antes'. Los Uni no tiene una idea clara de cómo este extraño utilizará sus conocimientos. Ojalá que contarles todo esto a ustedes sirva para algo.

Con esto se acaba mi historia y tal vez debiera dejarla así; pero permítaseme un corto *post scriptum* para prevenir algunas equivocaciones previsibles. Con este ensayo no he querido afirmar que el proceso de cambio de una sociedad tribal, desde una situación de independencia y autodeterminación a una de grupo dependiente y marginal, no haya sido un proceso extremadamente penoso para los Uni. Tampoco he que-

rido sugerir que la esclavitud, una vez que es subjetivamente aceptada por las víctimas, ya no sea condenable en tanto crimen en contra de la humanidad. La esclavitud tiene que ser identificada como tal bajo cualquier circunstancia; pero esto constituye solamente una historia: la nuestra, la historia 'objetiva' y 'científica'. Ciertamente ésta es una historia verdadera; pero no es la única historia verdadera. Las otras dos, que también he intentado contar implícitamente, son asimismo historias verdaderas, por lo menos para quienes las cuentan. Mi argumento es, simplemente, que a veces es necesario *conocer todos los cuentos 'verdaderos'* para poder entender bien lo que acontece a cierto nivel en la historia colonial.

El colonialismo, ciertamente, sigue su propia lógica interna a nivel mundial desde el siglo XVI. Lo ha hecho y lo hace al margen de los deseos, planes y pensamiento moralizante de los actores individuales implicados en el proceso. Esta constituye una de las 'historias'. Otra, completamente diferente, es la de los mismos agentes coloniales en África, Asia o la amazonía. La historia de estos agentes es una de deseos y objetivos al interior de un 'paisaje histórico' determinado, alterado por la lógica del mismo colonialismo, y fuera del alcance de estos individuos históricos. Final-

mente, también existe la historia de las víctimas. Estas no 'sufren' simplemente y de forma pasiva su propia historia, 'forzada' por la 'lógica colonial', sino que, como verdaderos seres humanos, toman siempre una posición activa, intentando entender lo que se presenta entre ellos tan inesperadamente. Y lo intentan para alcanzar activamente el único fin humano que compartimos: una vida mejor para nosotros y para nuestros hijos en un futuro del que somos responsables aún cuando no lo 'hagamos' nosotros mismos.

Notas

- (1) Viví entre los Uni durante 14 meses entre 1980-81, y unos 27 meses en total desde esa fecha hasta 1987. El trabajo de campo fue financiado mediante becas del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), la Deutsche Forschungsgemeinschaft (1984), la Freie Universität Berlin, y una ayuda sustancial y siempre desinteresada de la Sra. Monika Kaminski-Leifert. Agradezco a todos ellos y especialmente a los 240 habitantes de la comunidad nativa de Santa Marta que tanto confiaron en mí.
- (2) 'Cashibo' significa 'gente vampiro' en la lengua Conibo-Shipibo, y hace referencia a la falsa imagen de los Uni como caníbales. Para más datos sobre este tema véase Wistrand (1969) y Frank (1987: 32 y siguientes).
- (3) Véase Wallerstein (1979 y 1986).
- (4) 'Ético' en el sentido de M. Harris (1979: 32), quien lo opone a 'émico', o punto de vista de la gente misma.
- (5) El último censo a mi alcance registra unos 1229 Uni (Ritter MS). Existe unos pocos Uni más fuera de las siete comunidades mencionadas, pero se desconoce cuál en su número exacto.
- (6) La lengua de los Uni es una de las veintitantas de la familia lingüística Pano que domina en la selva central del Perú. En la actualidad todos los Uni son bilingües, aunque el dominio del castellano es aún superficial, especialmente entre las mujeres.
- (7) Para un análisis detallado de la economía de los Uni, tanto en sus aspectos de subsistencia como de mercado, véase Frank (1983).
- (8) Los estimados de la población Uni en el siglo pasado varían mucho entre sí. La cifra de 3000 ha sido tomada de un estimado hecho por Von Hassel en 1905. Esta cifra coincide con: a) la población actual, y b) los datos impresionistas proporcionados por los mismos Uni, tanto sobre el número de Uni que antes moraban en el alto Zúngaro (la parte de su antiguo territorio que mejor conozco), como sobre las pérdidas demográficas que sufrieron, principalmente en la tercera y cuarta década del presente siglo. A mi parecer, la cifra de 3000 Uni en 1900 queda más bien por debajo de su número real en esta fecha.
- (9) Las fuentes históricas más tempranas sobre los Uni datan de comienzos del siglo XVIII, y quizás incluso de comienzos del siglo XVII, si aceptamos que los Carapacho mencionados en esa época son los Cashibo mencionados cien años más tarde. Para una bibliografía extensa y anotada relativa al pueblo Uni véase Frank (1987a).
- (10) Cada una de estas tres redes corresponde además a un subgrupo dialectal del grupo lingüístico Uni. En el trabajo de Tessmann (1930) aparecen mencionados como 'Cacataibo, Cashiño y Ruño', pero hasta ahora sólo el nombre de Cacataibo ha quedado como sobrenombre de dos comunidades Uni en los dos ríos San Alejandro. Los sobrevivientes de las otras dos redes interlocales no aceptan —y parece que nunca han aceptado— ningún sobrenombre para sus entidades sociales. El término Ruño ('gente del mono aullador') se conocía en el alto Zúngaruyacu exclusivamente como apodo de un grupo local hostil del alto Aguaytía.
En tiempos pasado los grupos locales (o casas comunales) recibían el nombre de sus fundadores o se los llamaba por algún rasgo saltante del medio ambiente. Los asentamientos enemigos eran generalmente conocidos por algún apodo como el de Ruño. Más allá de su grupo local y de algunos grupos vecinos, un Uni distinguía solamente entre los *Uni* (al conjunto de los grupos locales aliados o mutuamente en paz al que pertenece el grupo local del informante), los *Uni-no-bu* ('hombres enemigos', es decir, ex-aliados o enemigos con los cuales existen lazos de parentesco), y los *No* (enemigos o extranjeros). Se trata aquí de términos de referencia; los grupos reales designados por estos términos varían de tamaño dependiendo del contexto narrativo.
- (11) Por ejemplo, la famosa 'fiesta de la sachavaca o tapir' (Frank 1987b).
- (12) Véase Hess/Frank 1988 para más información sobre el marcado 'etnocen-
- (13) He escrito en varias ocasiones sobre la pésima evidencia etnohistórica sobre la que se basa la inextirpable imagen de los Uni como los 'archicaníbales' del oriente peruano (Frank 1987: 32-78; 1988).
- (14) Como símbolo espectacular del status deshumanizado que merecieron los Uni a los ojos tanto de sus hermanos lingüísticos (Shipibo-Conibo), como de los mestizos y blancos en décadas posteriores, se puede mencionar el famoso esbozo de Paul Marcoy mostrando un 'Cashibo crucificado por Conibo-Shipibo' en una orilla del Ucayali, escena observada por el propio dibujante en la primera mitad del siglo pasado (Marcoy 1985: II, 140-1).
- (15) De la costumbre esclavizadora de sus catecúmenos indios del Ucayali, nos informa en 1820 un misionero franciscano: "todas las naciones (del Ucayali)... y aún las ya pacificadas, practican lo mismo con los que viven en el interior del monte (los Uni)... Luego que entran por algún camino éstos, o ven vestigios de gente... los asaltan... entran a las casas, matan a los viejos y aseguran las mujeres y niños" (Izaguirre 1925: IX, 46). Roe (1982: 82-5) ha publicado relatos de indígenas Shipibo que aún hacia 1920 participaron en tales correrías. En ellos se ve la brutalidad y la 'dinámica' de las agresiones Shipibo-Conibo contra los Uni.
Los mismos franciscanos reforzaron inintencionalmente la 'costumbre' de sus neófitos cuando empezaron a comprarles 'esclavos Uni' para salvarlos de la esclavitud a comienzos del siglo XIX. Al llegar los mestizos al valle del Ucayali en la segunda mitad del XIX aprovecharon para sus propios fines este tráfico de esclavos indios ya establecido. Por último, en 1930, Mons. Uriarte afirma que "los caucheros en sus correrías y batidas han exterminado casi por completo la tribu cashiba..." (1982: 264), documentando así cómo la 'costumbre' Conibo-Shipibo fue perpetuada por la población blanco-mestiza hasta bien entrados los años '20 del presente siglo.
- (16) El Padre Carvallo señala, en 1812, que los Uni son "una nación bárbara, cruel y terror del Ucayali", y explica esta pésima reputación con las siguientes palabras: "están esparcidos por los ríos Pachitea, Siriría (?) y Aguaytía, y llegan hasta las playas del Ucayali, en donde no pierden ocasión de hacer daño" (en Maúrtua 1906: XII, 349).
- (17) Existe toda una serie de trabajos sobre

esta rica tradición oral referente a los contactos entre los 'incas' y las diferentes etnias de la selva central (Bardales 1979; Frank 1988a; Lathrap 1985 y, especialmente, Roe 1988).

- (18) Según Beltrán: "Siempre que encuentran (los Uni) alguna canoa procuran atraer a las personas que van en ella con demostraciones de cariño y amistad..." (en Izaguirre 1925: IX, 90-1). En el mismo volumen de Izaguirre (p. 236) se presenta una descripción detallada de uno de estos intentos Uni por 'pacificar a los *aisama uni*'".
- (19) Véase Gray (1953) para una versión muy distorsionada de este 'gran civilizador' de los Uni. Algunos informantes de Santa Marta prefieren llamarle más bien 'gran matador de su gente'.
- (20) Idealmente la residencia de una pareja Uni es con el padre y los hermanos del esposo, después que este último ha cumplido uno o dos años de 'servicio' en casa de sus suegros. Sin embargo, existe en realidad una gran libertad para que cada pareja resida donde mejor le parezca. En la actual comunidad de Santa Marta la mayoría de los 'esposos' prefiere quedarse con sus suegros o hermanos políticos por razones muy variadas. Aunque al parecer en tiempos anteriores a su 'pacificación' los Uni observaban más estrictamente su regla cultural de residencia patrilocal, los *uni cushi* siempre intentaron quebrantar esta regla presionando a sus yernos para quedarse con ellos o dejar sus hijas. Parece que por lo menos algunos *uni cushi* tuvieron éxito en sus intentos.
- (21) Casi todos mis datos respecto de Puerto Leguía/Puerto Inca, del Ingeniero Benturín y de la famosa trocha a Huánuco se basan en el testimonio oral de informantes de Santa Marta y Puerto Inca. La única 'verificación testimonial' sobre la historicidad del Ing. Benturín y su entrada al alto Zúngaro que he podido hallar en la literatura se encuentra en un libro escrito en 1934: "Entonces se dijo que el Sr. Venturín, al atravesar la Pampa del Sacramento, había tropezado con los salvajes 'Cashivos', pero que éstos no sólo no le hostilizaron sino que le prestaron auxilio..." (Figueroa 1934: 65).
- (22) Hasta ahora no he podido verificar en la literatura sobre el área la fecha exacta en que tuvo lugar dicha epidemia, pero tentativamente se puede establecer que tuvo lugar alrededor de 1927-28.
- (23) En el pasado los Uni no tenían 'shamanes' en el sentido general que esta palabra tiene en el oriente peruano, es decir, no tenían 'ayahuasqueros'. Para curar a sus enfermos o entrar en contacto con el mundo de los muertos

(para averiguar sobre los culpables de 'brujería') los más ancianos del grupo practicaban ayunos rigurosos (unos pocos plátanos), abstinencia sexual y hasta social (permanencias durante semanas enteras solos en el monte) hasta que obtenían una visión (Frank 1982). Además existía una rica etnomedicina en base a hierbas curativas. Sin embargo, la práctica de esta medicina tradicional Uni no constituía una 'profesión' a cargo de una élite tribal, ni requería de un aprendizaje formal.

- (24) Desafortunadamente no cuento con información escrita para sustentar este hecho tan trascendental en la historia Uni. Existe tan sólo un documento, relativamente oscuro, que narra estos acontecimientos. Se trata de una copia a máquina que encontrara en 1984 en la biblioteca del CAAAP titulado "Vocabulario de los conibos-cashivos-shipibos y settebos". El manuscrito está fechado en Iquitos el 12 de octubre de 1940, y se identifica como autor del original a un tal B. Gregorio y Alonso. La bibliotecaria del CAAAP no sabía quién hizo la copia del documento e identificó a su autor ni en donde se encontraba el original.

En el documento el autor se autoidentifica como ex-comunero de Puerto Leguía entre los años 1927 y 1930. Insiste en haber presenciado personalmente la inesperada aparición de los 'cashivos' a orillas del Pachitea frente a Puerto Leguía: "puedo certificar que en el citado año de 1928... se presentaron de improviso a la orilla izquierda del Pachitea, frente a mi chacra, ocho 'cashivos'... Averiguando el motivo de su indeseable visita, pudo el Sr. Clareano (colono italiano que había aprendido algunas palabras 'cashivo' de sus esclavos del mismo grupo) informarnos que habían tenido una escaramuza con una (ilegible) parcialidad de la misma tribu, en la que habían sido derrotados, matándoles a varios parientes y robándoles todas sus mujeres y hijos... manifestaban que deseaban traer a sus familias... y que al cabo de 15 días regresarían... y, efectivamente, regresaron con puntualidad sajona..."

- (25) Hasta ahora, la existencia de Yamato Tawa sólo ha podido ser verificada en un documento histórico (Alayza y Paz Soldán 1960: 213), en el que se menciona a un "japonés Yamatawa... que goza de gran poder e influencia en la tribu (Uni)".
- (26) La estadía de los Uni en el río Yuyapichis se menciona en un estudio que data del año 1944 (Aguilar Condemarín 1944).

Bibliografía consultada

Aguilar Condemarín, L. Estudio de los lavaderos auríferos en los ríos Pachitea y Napo; en la *Minería Peruana*, Año III, N° 25, 1944.

Alayza Paz Soldán, L. *Mi país*; Lima, 1960.

Amich, J (y continuadores) *Historia de las misiones del convento de Santa Rosa de Ocopa*; Lima, 1975.

Bardales, R.C. *Quimisha Incabo Yoia: Leyendas de los Shipibo-Conibo sobre los tres Incas*; Pucallpa, 1979.

Figueroa, P.T. *Lima-Cerro de Pasco-Huánuco-Pucallpa*; Lima, 1934.

Forselius, G. Viaje entre el Huallaga y el Pachitea; en *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, T. XIX, pp. 256-260, 1909

Frank, E. Mecece; en *Amazonía Peruana*, Tomo 5 (9); Lima, 1982.

Ein Leben am Rande des Weltmarkts, Ökologie und Ökonomie der Comunidad Nativa de San Marta; *BAS*, 10; Bonn, 1983.

"...y se lo comen"; Kritische Studie der Schriftquellen zum Kannibalismus der panosprachigen Indianer Ost-Peru und Brasiliens; *Mundus Reihe Ethnologie*, Vol. I; Bonn, 1987

Bibliografía anotada de fuentes con interés para la etnología y etnohistoria Uni; en *Amazonía Peruana*, Tomo 15; Lima, 1987a.

Das Tapirfest der Uni; en *Anthropos*, Tomo 82, 1987b.

Sie fressen Menschen, wie ihr scheussliches Aussehen beweist; en H.P. Duerr (Comp.), *Authentizität und Betrug in der Lateinamerika*; Ibero-Amerikanistisches Institut; Berlin, 1988

- Frank, E. y C. Hess Kultur und Kognition; Zur Kritik der mentalistischen Kulturkonzeption; en *Anthropos*, Tomo 83, 1988.
- Gray, G. Bolívar Odicio. El Cashibo civilizador; en *Perú Indígena*, Tomo 4; Lima, 1953.
- Harris, M. *Cultural Materialism*, New York, 1979.
- Izaguirre, B. *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el Oriente del Perú*; Lima, 1922-29.
- Larrabure i Correa, C. *Colección de leyes, decretos, resoluciones y otros documentos oficiales referentes al departamento de Loreto*; Lima, 1905-09.
- Lathrap, D.W. et al. The roots of the Shipibo art style: three waves on Imariacocha or there where 'Incas' before the Incas; en *Journal of Latin American Lore*; Tomo 11, 1988.
- Lehnertz, J.F. *Land of the infidels*; UMI, Ann Arbor, 1974.
- Marcy, P. *Travels in South America from the Pacific Ocean to the Atlantic Ocean*; Londres, 1875.
- Maúrtua, V. *Juicio de límites entre Perú y Bolivia*; Baelona, 1906.
- Ortiz, D. *Alto Ucayali y Pachitea*; Lima, 1974.
- Ritter, G. *Zenzus*; Pucallpa (manuscrito), 1986.
- Roe, P.G. *The cosmic zygote*; New Brunswick, 1982.
- The Josho Nahuanbo are all wet and undercooked. Shipibo views of the whiteman and the Incas in myth, legend and history; en J.D. Hill (Comp.), *Rethinking History and Myth*; Urbana, 1988.
- Sahlins, M.D. *Historical metaphors and mythical realities*; Ann Arbor, 1981.
- Islands of history*; Chicago, 1985.
- San Román, J. *Perfiles históricos de la amazonía peruana*; Lima, 1975.
- Sweet, D. *A rich realm of nature destroyed*; Ann Arbor; (2 tomos), 1974.
- Tessmann, G. *Die Indianer Nordost Perus*; Hamburg, 1930.
- Uriarte, B.L. *La montaña del Perú*; Lima, 1982.
- Von Hassel, J. Las tribus salvajes de la región amazónica del Perú; en *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, Tomo XVII, 1905.
- Wallerstein, I. *The capitalist world-economy*; Chicago, 1979.
- Wistrand (-Robinson), L.M. Un texto cashibo: el proceso de cremación; en *América Indígena*, Tomo 29 (4), 1969.

Indice de AMAZONÍA INDÍGENA 1980 - 1990

Año 1 Nº 1 (1980)

- La propiedad de los pobres en la sociedad privada (Alberto Chirif).
 El DL 22175 y los poderes locales: el caso de la comunidad Amuesha de Tsachopen (Richard Ch. Smith).
 Proceso colonizador y desintegración del territorio étnico Campa: los valles de Satipo y Perené (Rosario Basurto y Lucy Trapnell).
 El despojo institucionalizado (Alberto Chirif).

Año 1 Nº 2 (1980)

- Crítica a la concepción acciopopulista de la colonización de la selva (Margarita Benavides).
 Belaunde y la colonización de la Amazonía: de la fantasía a la realidad (Fernando Santos).
 Los peligros de una mala política tributaria para la Amazonía (Carlos Mora).

Año 1 Nº 3 (1981)

- Pronunciamiento sobre el Proyecto Especial Pichis Palcazu. (Comisión Pro-Defensa de Tierras Nativas).
 ¿Paraíso agropecuario o desastre ecológico? (Richard Ch. Smith).
 Supervivencia tribal en la Amazonía: el caso Campa (John Bodley)
 El desarrollo de los valles Pichis y Palcazu. Alternativas (Richard Ch. Smith).
 El mito del gran vacío (Luis Tello).



Año 2 Nº 4 (1982)

Crónica de un atropello mal programado (Alberto Chirif)
 Alto Maraón: viejo mito en nueva versión (Lelis Rivera).
 El Tambo: por los caminos del despojo y la destrucción (Lucy Trapnell).
 Yo no soy Campa. ¡Soy Ashaninka! (Manfred Schäfer).

Año 3 Nº 5 (1982)

Educación bilingüe ¿por qué y para qué? (Frederica Barclay)
 Notas sobre las nuevas maneras de percibir la Amazonía brasilera (Helene Riviere D'Arc).
 Las comunidades nativas entre la apariencia y la realidad (Jürg Gasché).

Año 3 Nº 6 (1983)

El relato de O'ioi (Mireille Guyot)
 Apuntes sobre la historia de los Yaminahua en el Perú (Graham Townsley)
 De un espacio mítico a un territorio legal o la evolución de las fronteras en el noreste peruano (Josette y J. Pierre Chaumeil).
 Fronteras, población y paisaje cultural en el alto Amazonas (Annemarie Seiler-Baldinger).

Año 4 Nº 7 (1984)

La ocupación territorial de los nativos Huitoto en el Perú y Colombia en los siglos XIX y XX (Jürg Gasché).
 Deforestación e incremento de las inundaciones del Alto Amazonas (Alwyn Gentry y José López Parodi).
 Origen divino y rol cultural de la coca entre los Amuesha (Fernando Santos).
 Entre la exportación de la miseria y el servicio a la población rural (Alberto Chirif).

Año 4 Nº 8 (1984)

Pero no hemos subido al cielo (Relato de Machicoré).
 Fragmento de una lección de Daniel Shamán Matsiguenga (France-Marie Renard Casevitz).
 Cantar de las almas perdidas. Concepciones Amuesha del ser y la enfermedad (Fernando Santos).
 Rollena. Relato de la garza y los cangrejos (Augusto Francis)
 Susto Machari (Cecilio Soria).
 Canto del 'Pijuayo'. En torno al *Bactris gasipaes* y su importancia entre los Yagua (Jean Pierre Chaumeil).
 Algunos 'Buiñá, Cantos de beber de los Huitoto (Jürg Gasché).
 Cantos del hacha de los Bora Miraña de las selvas colombiana y peruana (Mireille Guyot).
 Cuatro relatos Ashaninka (recopilados por Lucy Trapnell y Amelia Villanueva).
 Hampet y Ament de los Shuar (Recopilado por A. Tsamaraint, B. Mäshumar y Siro Pellizzaro).
 De un espacio mítico a un territorio legal o la evolución de la nación de frontera en el noreste peruano (J. y J.P. Chaumeil).

Año 5 Nº 9 (1985)

Las comunidades nativas: un etnocidio ideológico (Fernando Santos y Frederica Barclay).
 El secreto de Don Guillermo (Frederica Barclay y Fernando Santos).
 La habilitación y el enganche en el río Tambo: presiones y límites al proceso de homogenización social de los campos (Mariella Villasante).
 Nativos, petróleo y evangelio: la problemática del desarrollo de las comunidades del río Corrientes (Charlotte Seymour-Smith).
 La Federación Nativa de Madre de Dios: informe de un congreso (Lissie Wahl).
 Las experiencias del Consejo Aguaruna y Huambisa y el desarrollo de la provincia de Condorcanqui (Evaristo Nugkuag).



Año 5 N° 10 (1985)

El nacimiento de una región. La Colonia del Perené y su impacto sobre la región de la selva central (Frederica Barclay)

Política oficial y realidad indígena: conceptos Amuesha de integración social y territorialidad (Richard Ch. Smith).

Poco a poco, cual si fuera un tornillo: el Programa de Integración indígena del Pichis (Sally Swenson y Jeremy Narby).

Propuestas para el sector agrario de la Amazonía en relación a las poblaciones nativas (Comisión de Plan de Gobierno de Izquierda Unida).

Año 6 N° 11 (1986)

¿Qué hacer con el ILV? (David Stoll)

Turistas, Empresas y Nativos: determinación y dominación de la relación mercantil genérica (Jürg Gasché).

Búfalos. Un programa regional de despojo a los campesinos de la Selva (FEDECA-MA, COPAPMA, COPAPLO, COPAPRACAS).

Año 6 N° 12 (1986)

El impacto de la agricultura comercial en las comunidades nativas del Perené (Sally Swenson).

El Banco Agrario y las Comunidades Asháninka del Pichis: crédito promocional para productores nativos (Jeremy narby).

El drama, actual del Gran Pajonal, primera parte: recursos, historia, población y producción Asháninka (Sren Hvalkof).

La usurpación del dios tecnológico y la articulación temprana en la selva central peruana: herramientas, misioneros y mesianismo (Margarita Benavides).

Año 7 N° 13 (1987)

El drama actual del Gran Pajonal (segunda parte) Violencia y Colonización (Sren Hvalkof).

Organización del trabajo en la amazonía peruana: El caso de las sociedades agrícolas de Tamshiyacu (Wil de Jong).

La Cooperativa Forestal Yanasha: una alternativa de desarrollo indígena autogestionaria (Thomas Moore).

Año 8 N° 14 (1988)

El mundo está maledo: los Tupí-Cocoma y el movimiento milenarista de Francisco da Cruz. (Oscar Agüero)

Cantos de guerra, amor y muerte: aspectos estéticos y terapéuticos del shamanismo amazónico. (Fernando Santos Granero).

La cultura como recurso: cambio social y redefinición cultural en la amazonía. (Alberto Chirif).

Año 9 N° 15 (1989)

Bases ecológicas de los sistemas agrícolas Amuesha (Jan Salick).

Patrones de subsistencia mestiza en las zonas ribereñas de la amazonía peruana (Mario Hiraoka).

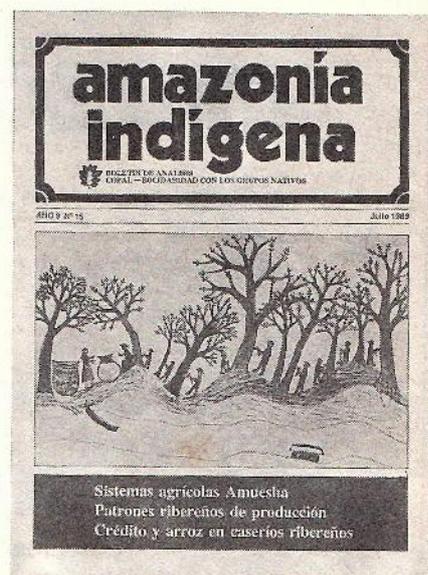
Riesgo, crédito y producción de arroz en Loreto (Michael Chibnik).

Año 10 N° 16 (1990)

Los pueblos indígenas y las políticas de desarrollo de la amazonía (Evaristo Nugkuag, COICA)

Aprendiendo a defenderse: la historia oral y el parentesco en las comunidades nativas del bajo Urubamba (Peter Gow).

Pacificar al hombre malo o escenas aculturativas Uni desde la perspectiva de las víctimas (Erwin Frank).





amazonia indígena



Publicación de Copal - Solidaridad con los Grupos Nativos.

Suscripciones y correspondencia

Apartado 502
Iquitos

Precio de una suscripción por 3 números:

América Latina	US \$ 12.00
Europa y Estados Unidos	18.00

* Las suscripciones nacionales han sido temporalmente suspendidas.

Puede solicitarse números anteriores desde el exterior al precio unitario de US\$ 2.00 que incluye gastos de correo (los números 1, 2 y 8 están agotados).